

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2012|XXVIII|1



ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LOPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER (Regensburg); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC CARDINAL OUELLET (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Venezia); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

Redazione:

Prof. JOSÉ NORIEGA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 535 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. ++39 0577/42102 - FAX ++39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 - Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:

Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
Un fascicolo	22,00 €	(Estero	41,00 €)
Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi:

Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 698 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

Il futuro di una via: la fecondità di <i>Familiaris consortio</i> 30 anni dopo	
J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	7
Articoli	11
I. Perché la famiglia? Fecondità della via di Giovanni Paolo II	13
J. LAFFITTE, <i>Familiaris consortio 30 anni dopo. L'approfondimento teologico e pastorale del Magistero in materia di matrimonio e famiglia</i>	15
C. CAFFARRA, <i>Perché la famiglia? Fecondità della via di Giovanni Paolo II</i>	37
T. ROWLAND, <i>Generation and sacramental vision of love</i>	47
J. GRANADOS, <i>Perché la famiglia? Il luogo delle alleanze originarie per la società e la Chiesa</i>	57
II. Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona	83
J. A. REIG-PLÁ, <i>Quale uomo? Vocazione all'amore e magna quaestio</i>	85
A. SCOLA, <i>Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona</i>	87
S. KAMPOWSKI, <i>Chi sono? L'identità relazionale dell'uomo</i>	101
III. Perché l'amore? Luce per una pienezza	111
P. ELLIOTT, <i>Love in other words</i>	113

L. MELINA, <i>Perché l'amore? Luce per una pienezza</i>	119
IV. Quale società? L'amore che genera il bene comune	139
C. A. ANDERSON, <i>Which Society? The Love that Generates the Common Good</i>	141
P. DONATI, <i>Ripensare i "diritti della famiglia" e le politiche familiari a trent'anni dalla Familiaris consortio</i>	161
J. J. PÉREZ-SOBA, <i>La revelación de una misión: la familia, camino de la Iglesia</i>	207
In rilievo	237
N. PETROVICH, <i>Trinità e nuzialità</i>	239
L. GRANADOS, <i>La sinergia, un concetto teologico? Lo Spirito Santo nell'agire di Cristo alla luce di San Massimo il Confessore</i>	279
Cronaca Teologica	297
L. MELINA – J.J. PÉREZ-SOBA, <i>La soggettività morale del corpo (VS 48) (XII Colloquio di Teologia Morale, 18-19 novembre 2011)</i>	299

IL FUTURO DI UNA VIA:
LA FECONDITÀ DI *FAMILIARIS CONSORTIO*
30 ANNI DOPO

Editoriale

JOSÉ NORIEGA

Il tentativo di esporre come la Chiesa intenda la sua presenza e la sua azione nel mondo contemporaneo, oggetto della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* dell'ultimo Concilio Vaticano, tocca come primo e più urgente tra i problemi, la dignità del matrimonio e della famiglia. Nella famiglia si trova, allora, un vero crocevia per l'essere e la missione della Chiesa nel mondo.

Il Beato Giovanni Paolo II lo aveva ben capito. Il primo sinodo da lui convocato doveva affrontare la missione della famiglia nel mondo odierno, e le "Proposizioni" dei Padri Sinodali includevano il voto al Sommo Pontefice di dare le indicazioni opportune per un rinnovato impegno pastorale. La Esortazione postsinodale *Familiaris consortio* voleva farsi eco di quel voto e, raccogliendo il contributo della dottrina e dell'esperienza dei Padri sinodali, offrire un testo che proclamasse il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia.

Cosa è rimasto di quel progetto? Quali sono state le luci che si sono manifestate feconde per la comprensione del disegno di Dio e per il rinnovamento delle famiglie?

Trent'anni dopo il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha voluto riflettere sulla fecondità delle intuizioni teologiche e delle prospettive pastorali delineate nell'esortazione apostolica, organizzando presso la sezione centrale un Seminario internazionale sul tema: "Il futuro di una via: la fecondità di *Familiaris consortio* trent'anni dopo", nel maggio 2011. Quattro sono state le domande che hanno guidato le riflessioni dei

docenti, con una scansione che ha permesso di approfondire la vena più ricca del Magistero del Pontefice.

La prima domanda: “Perché la famiglia? Fecondità della via di Giovanni Paolo II”, ha voluto far riflettere sul luogo che occupa la famiglia nella visione che il Papa ha della missione della Chiesa. Il Segretario del Pontificio Consiglio della Famiglia, S. E. Mons. Prof. Jean Laffitte, ha messo in evidenza come le prospettive tracciate, da Giovanni Paolo II prima e da Benedetto XVI dopo, aiutino a riproporre, in un contesto culturale avverso, il modo in cui l’amore ci mette di fronte al mistero dell’amore di Dio. A sua volta, il Cardinale Carlo Caffarra ha chiarito qual è il momento sorgivo della famiglia, il mistero della generazione, negato nella procreazione artificiale. Infatti, nella riconoscenza dell’essere generato si trova la strada per ritrovare se stessi, proprio nell’amore dei genitori e di Dio. La prof.ssa Tracey Rowland fa il punto sulla difficoltà culturale odierna nell’avere una visione sacramentale della realtà, dell’amore e della famiglia. La domanda è approfondita ulteriormente dal prof. José Granados, il quale evidenzia la posizione strategica della famiglia, tra pubblico e privato, fucina delle relazioni originarie costitutive delle persone.

La seconda domanda: “Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona”, indaga sulla proposta antropologica di Giovanni Paolo II. Il Vicepresidente della Sezione spagnola, S. E. Mons. Juan Antonio Reig Plà, ha chiarito il filo rosso che lega la *magna quaestio* con la vocazione all’amore, mentre il Cardinale Angelo Scola si confronta con l’odierna visione dell’uomo come esito dell’esperimento di sé, e propone la visione di Giovanni Paolo II che capisce l’uomo come “io-in-relazione”, come appare nelle esperienze originarie della nascita, della sessualità, della paternità e maternità, della figiolanza, collegando questo “io-in-relazione” con il Mistero Trinitario.

Le fondamenta filosofiche di questa prospettiva sono indagate dal prof. Stephan Kampowski, il quale pone in rilievo la dimensione relazionale, già presente in origine con la generazione, nella vita, e con la parola, nel destino con l’amore.

La terza domanda: “Perché l’amore? Luce per una pienezza”, ha voluto mettere in evidenza uno dei punti nevralgici del pensiero del Papa sulla famiglia: in che modo si può parlare di verità dell’amore. Il

Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, prof. Livio Melina, chiarisce, di fronte alla riduzione romantica o emotivista dell'amore, la sua verità mostrando il dono che comporta e la pienezza che dischiude. L'amore si presenta allora come un evento con una portata metafisica e morale, capace di gettare una luce decisiva sulla nostra pienezza umana. S. E. Mons. Peter Elliott ci offre una contestualizzazione culturale della proposta di Giovanni Paolo II sul tema dell'amore, manifestando il "teodramma" che essa comporta nella nostra società.

La quarta domanda: "Quale società? L'amore che genera il bene comune", vuole approfondire la dimensione sociale che ogni vero amore ha. Di fronte a visioni distorte dell'amore che hanno impoverito la valenza sociale della famiglia, il prof. Carl A. Anderson evidenzia non soltanto il valore sociale di una concezione adeguata dell'amore, ma anche la necessità di una testimonianza dell'amore come dono di sé, affinché si capisca il legame che unisce l'amore col bene comune tramite la famiglia. Solo in questa prospettiva sarà credibile la proposta di una civiltà dell'amore. Su questa linea, si aggiunge il testo del prof. Pierpaolo Donati che chiarisce le potenzialità di *Familiaris consortio* nel promuovere la famiglia come fonte del bene comune. Infatti, la soggettività, sociale e giuridica, della famiglia apre una strada capace di rispondere alle politiche *lib-lab* attuali, in quanto veicola adeguatamente il principio di sussidiarietà. Infine, il prof. Juan José Pérez Soba, ha voluto mettere in evidenza in che modo la famiglia sia "via" per la Chiesa, sia in quanto tocca i desideri più profondi degli uomini, sia in quanto permette il concreto camminare alla séquela di Cristo nello specifico amore coniugale.

Quattro le domande che hanno indagato la fecondità delle prospettive che trent'anni fa offriva alla Chiesa Giovanni Paolo II e che sono state decisive nel suo ministero petrino. *Memoria futuri*, è quanto il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha tentato di fare in questo seminario, del quale si ripropongono in questa sede le linee di ricerca approfondite.

ARTICOLI

I
PERCHÉ LA FAMIGLIA?
FECONDITÀ DELLA VIA DI GIOVANNI PAOLO II

Familiaris consortio 30 anni dopo. L'approfondimento teologico e pastorale del Magistero in materia di matrimonio e famiglia

JEAN LAFFITTE*

Questo articolo intende affrontare una difficoltà paradossale: da un lato, l'amore umano e la famiglia da esso generata sono portatori di una vera bellezza, che si può mostrare in diversi modi, tanto nel dinamismo d'amore che unisce un uomo e una donna (aspetto soggettivo), quanto nei valori che strutturano questo amore (aspetto oggettivo); dall'altro, tuttavia, in numerose culture, in special modo in quella occidentale, questo amore è sempre meno riconosciuto e onorato. Mai come negli ultimi decenni, il pensiero cristiano, in particolare attraverso gli insegnamenti di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ha tanto approfondito la dimensione teologica, spirituale e anche antropologica dell'amore umano. Bisogna ammettere che, se la Chiesa ha così sviluppato la sua riflessione sulla dimensione naturale dell'amore umano, è in ragione di una profonda lacuna che caratterizza le due ultime generazioni, che si trovano spesso nell'impossibilità di dare in modo naturale una risposta chiara alle questioni fondamentali dell'esistenza, come quella dell'amore. La Chiesa fa oggi, in questo ambito, ciò che nessun'altra istituzione è in grado di fare.

* Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia e Docente incaricato presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

Per *questioni fondamentali*, intendiamo gli interrogativi presenti nel cuore di ciascun uomo e ciascuna donna, come pure le aspirazioni profonde che li abitano. Giovanni Paolo II era solito parlare di *esperienze fondamentali* dell'uomo, e a volte anche di *esperienze elementari*. E, tra queste ultime, citava l'aspirazione più profonda del cuore dell'uomo, e cioè il desiderio di amare e di essere amato.

Per comprendere la presenza della famiglia nell'insegnamento magisteriale recente, occorre analizzare con lucidità ciò che specifica un tale condizionamento culturale della vita sociale e, in particolare, della vita affettiva e familiare. Il contesto attuale, in cui prevale una certa visione del matrimonio e della famiglia, rende tanto più indispensabile mettere in evidenza la bellezza del disegno di Dio sull'amore umano. Esamineremo ora questo contesto culturale che favorisce una visione falsata della vita familiare, prima di dare alcuni elementi specifici sugli apporti magisteriali degli ultimi due pontificati.

1. CONCEZIONI ATTUALI DELL'AMORE CONIUGALE E DELLA FAMIGLIA

È luogo comune considerare permissiva la società occidentale attuale. In materia di costumi, sessualità e matrimonio, in effetti viviamo in una società permissiva, in cui si esaltano valori soggettivi o parziali, non provati sul piano etico. Tra questi, la libertà individuale assolutizzata, il benessere nella forma edonista (la ricerca del maggior piacere possibile), o ancora l'affrancamento dai vincoli morali; nell'ambito della vita affettiva, solo l'emozione immediata, il benessere affettivo e il desiderio fisico sono considerati costitutivi della natura dell'amore. Tra libertà e natura viene operata una stretta separazione. Prima di esaminare ciò che caratterizza l'amore umano in una tale prospettiva, è utile osservare, nel mondo del pensiero filosofico e politico, l'origine di questa concezione.

1.1 *Breve memoria storica*

L'amore umano è sempre stato al cuore delle preoccupazioni non soltanto di artisti e poeti, ma anche dei filosofi. Ai tempi dell'antica Grecia e, in seguito, dell'antica Roma, i filosofi si interessavano soprattutto

alla natura della relazione interpersonale tradotta in termini di amicizia (*philia*). Aristotele era interessato a quanto oggettivamente prodotto dalla relazione, cioè la *koinonia*, un bene comune che richiedeva, in un duplice movimento della persona che ama verso la persona amata e di questa verso la prima, la presa di posizione dei due termini: oggi diremmo la loro responsabilità. L'approfondimento cristiano delle analisi dello Stagirita, nel pensiero medievale, distingue perfettamente, integrandole, tra le dimensioni spirituale e fisica dell'amore (*amor benevolentiae* e *amor concupiscentiae*).

La dimensione fisica non era in nessun caso occultata, ma si riconosceva il primato dell'aspetto spirituale, per motivi ontologici chiari: il corpo e lo spirito sono sostanzialmente uniti, ma secondo un dinamismo formale che soltanto lo spirito è capace di dare, poiché trascende la materia corporale. Evidentemente, la sessualità poteva essere vista unicamente come un dinamismo naturale, legato alla natura animale dell'uomo. Fattori quali la scarsa conoscenza biologica dell'epoca che attribuiva, ad esempio, al seme maschile la totalità della forza procreatrice, il ruolo subordinato destinato alla donna nella vita sociale e alla concezione del matrimonio come orientato verso la procreazione, e il dono di nuovi membri alla società degli uomini, spiegano come talune problematiche che oggi ci sono familiari restassero totalmente ignorate dalla società dell'epoca: la distinzione uomo-donna era un'evidenza sociale e giuridica, e i ruoli tra i due erano perfettamente stabiliti. Lo studio specifico del maschile e del femminile interesserà la riflessione filosofica soltanto alle soglie del XX secolo, anzitutto con la nascita delle scienze del comportamento e della psicologia, in seguito con le correnti di pensiero fenomenologico e personalista.

Il pensiero medievale, d'essenza cristiana, si interessava alla natura delle cose; l'individuo in quanto tale non era ancora oggetto di studi, ma, nei fatti, viveva secondo le leggi della natura e le esigenze della vita cristiana. Lo prova la ricchezza dei trattati di teologia spirituale e di direzione delle anime dei secoli XVI, XVII e XVIII. Nel pensiero, si sa, la filosofia moderna introduce, sulla scia di Cartesio, una vera rivoluzione caratterizzata da due aspetti essenziali: l'individuo in quanto tale diventa il cuore del pensiero filosofico; secondo aspetto, la *res cogitans*, il pensiero, attributo essenziale dell'uomo, diventa oggetto esclusivo dell'interesse dei filosofi.

1.2 *Il disprezzo dei valori corporali*

Questa evoluzione genera un disinteresse nei confronti del corpo umano, una sorta di dualismo pratico di cui conosciamo le distorsioni sul piano filosofico, in particolare l'idealismo in tutte le sue forme. Parallelamente, lo sviluppo di correnti rigoriste, in seguito al movimento della riforma Protestante, del Calvinismo in particolare, ma anche in seguito alla crisi giansenista in ambito cattolico, scaturisce in uno svilimento moralizzante della vita corporale (il corpo ostacolo alla vita spirituale). Tali tendenze sono all'origine del puritanesimo borghese del XIX secolo, tanto in ambiente anglosassone che latino.

Qual è, dunque, il rapporto tra il rigorismo del XIX secolo e il relativismo morale introdotto nel mondo delle idee e dei costumi dall'attuale Rivoluzione sessuale? Un pari disprezzo del corpo. Dato che il corpo è oggetto di disinteresse, più nulla impedisce di considerarne l'uso come secondario e moralmente senza grande importanza. Sul piano antropologico, dietro ogni relativismo in materia d'etica sessuale, esiste una visione dispregiativa del corpo e dei valori corporali.

1.3 *Il funzionamento dell'intolleranza ideologica e dell'offuscamento dei valori familiari*

Ciò che caratterizza oggi la visione relativista, è il fatto che essa è condivisa dall'intera società, almeno in Occidente. Tutto avviene come se la società avesse rinunciato all'insieme dei criteri etici che, una volta, le facevano giudicare un atteggiamento moralmente buono o cattivo. Il rispetto del proprio corpo e del corpo degli altri è sempre stato considerato, fino a tempi recenti, come un atteggiamento virtuoso e degno d'elogi.

È importante comprendere come questa visione condiziona tutte le questioni etiche e sociali in materia di relazioni interpersonali.

Come è posta, nella società ideologicamente tollerante¹, la questione dell'amore umano? I valori familiari, in essa, hanno vocazione ad essere relativizzati. Ecco alcuni esempi:

1. Ci permettiamo, su questo punto, di rinviare il lettore al nostro contributo alla XIII Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita: J. LAFFITTE, *A history of*

a) il legame tra famiglia e matrimonio: fino a poco tempo fa, il riconoscimento del fatto che la famiglia è fondata sull'impegno contrattuale tra un uomo e una donna, chiamato matrimonio ed espresso pubblicamente, è sempre stato storicamente ammesso da tutte le legislazioni. L'estensione dei termini *famiglia* e *matrimonio* a ogni tipo di realtà sociale – famiglie ricomposte, unioni libere (senza altro fatto fondante della sola volontà dei partner), e, in alcune ordinamenti giuridici, matrimoni omosessuali (relativizzazione del sesso dei partner) –, ha spezzato il legame strutturale e fondante tra matrimonio e famiglia. Una realtà di fatto, il *vivere insieme*, porta alla rivendicazione di diritti inediti, non più fondati su un bene oggettivo di comune portata (un bene oggettivo della società), ma sui desideri individuali delle persone. In nome di cosa sono invocati tali diritti? In nome del principio d'uguaglianza, inteso non nel senso classico del termine, ma in un senso ideologico. Esiste sicuramente un'uguaglianza fondamentale tra gli uomini, ma si tratta di un'uguaglianza di dignità che, quando è riconosciuta dalla legge, fa di essi cittadini uguali per diritto.

Eppure, i diritti riconosciuti a una famiglia fondata sul matrimonio sono, normalmente, un riconoscimento del fatto che la cellula familiare è un bene per la società, che essa favorisce una socializzazione progressiva dei futuri cittadini adulti attraverso l'educazione dei figli, e che partecipa, infine, alla stabilità del legame sociale. L'articolo 16 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948, afferma che «la famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato». Nessuno può sostenere che un testo del genere sia stato ispirato da una confessione religiosa, in quanto si tratta di un testo d'essenza laica. Esso permette di affermare che, se la famiglia ha un'importanza tanto grande per la società e lo Stato, è perché risponde a un interesse pubblico generale.

Relativizzare l'istituzione familiare equivale a relativizzare il bene pubblico e a rendere fragile un fondamento essenziale della vita sociale.

conscientious objection and different meanings of the concept of tolerance, in *Christian Conscience in Support of the Right to Life*, E. GRECCIA - J. LAFFITTE (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 112-139.

Come si realizza, nei fatti, una tale relativizzazione? Attraverso la privatizzazione assoluta della famiglia che diventa il luogo della *privacy*, ove l'individuo trova gratificazione alle proprie aspirazioni affettive. Lo Stato non può immischiarsene. La rivendicazione giuridica si sposta: all'autorità civile è riconosciuto il solo diritto (e dovere) di garantire la libertà delle scelte private. La famiglia non è più considerata come cellula sociale fondamentale e strutturante e l'individuo può costruire una famiglia secondo i modelli più diversi e fantasiosi, poiché la sua libertà di scelta è un valore assoluto. Si comprende come una simile evoluzione porti in embrione la decomposizione del legame sociale e, infine, della società libera. In una tale visione, il matrimonio nel senso proprio del termine, non può più vedere il suo ruolo riconosciuto, né i suoi diritti garantiti.

b) L'impegno reciproco degli sposi è anch'esso relativizzato e non investe più il futuro in modo assoluto. Assolutizzare l'impegno equivarrebbe a privare gli sposi della libertà di determinarsi diversamente nel futuro, se più tardi volessero cambiare idea. L'impegno diventa *a responsabilità limitata*. Il dono è snaturato e si trasforma in prestito, a durata provvisoria, se include intenzionalmente l'ipotesi di un ulteriore cambiamento.

c) L'esercizio della stessa facoltà sessuale perde la ricchezza di senso che le è propria, a partire dal momento in cui non esprime più un dono irrevocabile, unico ed esclusivo degli sposi. Se l'unione fisica degli sposi non è fondata su una fedeltà assoluta, che escluda ogni attacco all'unità del matrimonio, cessa di esprimere simbolicamente (simbolismo nuziale) l'amore coniugale; pur gratificante, essa si limita allora ad essere solo un'espressione affettiva. La vita umana, infine, cessa di essere ontologicamente legata all'essere familiare. I figli non sono più necessariamente il frutto dell'amore degli sposi ma, nelle famiglie cosiddette ricomposte, essi possono provenire da una prima unione di uno degli sposi, o di entrambi. Sicuramente possono essere ben accolti e circondati d'affetto, ma non rappresentano più il frutto di un amore esclusivo che cementa e consolida la famiglia. Il senso simbolico della procreazione, della filiazione e dell'identità familiare ne risulta considerevolmente alterato, così come risulta indebolito anche il ruolo socializzante della fratellanza.

d) Infine, il fatto che il desiderio di un figlio possa essere realizzato anche al di fuori di un'unione stabile, esclusiva ed eterosessuale,

relativizza il concepimento della vita umana come un dono. Esso è oggetto di una ulteriore rivendicazione individuale e diventa spesso la soddisfazione del desiderio personale di un figlio. L'identità familiare del figlio non è più centrale come mostra la soppressione, in numerose legislazioni, di ogni distinzione tra figli legittimi e figli naturali; anche se una tale novità contribuisce ad evitare, a volte, che siano commesse ingiustizie gravi nei confronti dei figli naturali (riguardo, ad esempio, ai diritti di successione), essa indebolisce allo stesso tempo un elemento strutturante dell'identità personale: ogni uomo, in effetti, si considera naturalmente come figlio di un padre preciso, o appartenente ad una famiglia precisa.

2. LA BELLEZZA DELL'AMORE UMANO E L'APPORTO DEL MAGISTERO RECENTE

L'amore umano non soffre del fatto che il suo carattere assoluto sia messo in questione. Non soffre di essere ridotto, diminuito. L'insistenza dei Pontefici sul carattere naturale dell'amore umano e dell'istituzione familiare ha inteso rispondere all'urgente necessità di salvaguardare le basi strutturali della società.

2.1 *Giovanni Paolo II: non c'è famiglia senza fondamento nella verità dell'amore coniugale*

a) Per Giovanni Paolo II una questione essenziale è sapere se l'amore umano è veramente una buona notizia. Il sorprendente dialogo tra Gesù e i Farisei, al Cap. 19 del Vangelo di San Matteo, offre un'illuminazione a questo riguardo. La domanda dei Farisei sulla libertà accordata da Mosè di ripudiare la propria moglie, si colloca unicamente sul piano di ciò che è permesso/difeso, sul piano dell'obbligo della Legge; in questo senso, la questione è superficiale e mostra che i Farisei non hanno alcuna idea del fatto che l'amore abbia un senso, e che esista una bellezza dell'amore.

Sempre in riferimento all'amore umano, abbiamo una rivelazione che Cristo stesso ci svela nelle Scritture e il cui contenuto è un invito a contemplare la bellezza presente nella natura stessa dell'amore, bellezza iscritta nel Creato, e in cui si rivela, attraverso il simbolismo nuziale,

l'amore indefettibile che unisce Cristo alla sua Chiesa. I due misteri, amore umano e amore divino, non si confondono ma arrivano a raggiungersi e a penetrarsi l'un l'altro. L'amore umano vissuto nella sua verità esigente fa comprendere agli uomini qualcosa del dono irrevocabile della sua vita che Cristo fa agli uomini; e il dono di Cristo trasmesso agli sposi santifica la loro unione facendone un sacramento.

Abbiamo già avuto l'occasione di sviluppare a lungo tale aspetto in questa opera².

b) È diventato luogo comune designare Papa Giovanni Paolo II come il Papa del matrimonio e della famiglia. Credo sia necessario dissipare un malinteso che ridurrebbe il Magistero del Papa polacco in materia di matrimonio e famiglia a un insegnamento morale. È vero che Giovanni Paolo II conosceva perfettamente (e giustamente!) la problematica dell'enciclica *Humanae vitae* e che ne ha sempre rivendicato l'eredità. L'istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum vitae*, e quindi l'enciclica *Evangelium vitae*, sembrano costituire, con l'enciclica di Paolo VI, un vero trittico. Per Giovanni Paolo II, tuttavia, l'insieme doveva essere compreso nella stretta continuità dei numeri dal 47 al 52 della Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II. Il testo conciliare aveva, in effetti, presentato una sintesi molto completa del sacramento del matrimonio: esso partiva dalla santità del matrimonio dotato di leggi divine dal suo Autore e strutturato sul modello dell'unione di Cristo e della Chiesa. È in questa luce soprannaturale della carità divina che erano in seguito esaminate le dimensioni naturali e morali dell'amore coniugale. Gli interventi dell'inizio del pontificato³ esprimevano spesso la preoccupazione del Papa di insistere sulla necessità, per gli sposi, di rinnovare la loro fede nella grazia del sacramento. Tutti gli approfondimenti antropologici che seguiranno, avverranno in seno ad una prospettiva risalente sempre all'autore del matrimonio e al mistero delle origini.

c) L'insieme delle *Catechesi del Mercoledì sull'amore umano* è senza dubbio l'apporto più originale e anche più sostanziale del Magistero di Giovanni Paolo II. Mi accontenterò semplicemente di attirare la vostra

2. Cfr. infra l'articolo *Crées pour aimer*.

3. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia a Limerick* (1° ottobre 1979).

attenzione su quattro aspetti specifici di questi insegnamenti che saranno ricorrenti in tutto il Magistero di Giovanni Paolo II:

- il legame che Giovanni Paolo II fa tra l'amore dell'uomo e della donna e la creazione di ogni uomo a immagine di Dio. Ai suoi occhi, la pienezza dell'uomo creato è manifestata da una comunione di persone, espressa da una complementarietà sessuale. Il racconto biblico parla del desiderio profondo di Adamo di avere un aiuto simile a lui. La presenza di Eva al suo fianco lo riempie di gioia e ammirazione: “questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia”. La corporeità dell'uomo e della donna si iscrive così come una chiamata originale alla comunione. Sappiamo che questa analisi, già straordinariamente illuminante per una visione teologica dell'amore umano, ha aperto grandi prospettive per l'antropologia stessa. Il mistero della famiglia è visto come un'estensione di questa comunione.

- La comprensione dell'atto coniugale contemplato nella sua struttura ontologica fatta di due dimensioni indissociabili, unione e procreazione. L'affermazione, già presente nella *Gaudium et spes*⁴ e nella *Humanae vitae*⁵, servirà al Papa come base del ragionamento presente nell'Istruzione *Donum vitae*, giudicando moralmente illecito il ricorso al processo di fecondazione artificiale (fecondazione senza unione) e, allo stesso tempo, per riprendere l'insegnamento dell'*Humanae vitae* sull'atto contraccettivo (unione senza apertura alla procreazione). Quel che è originale nella formulazione di Giovanni Paolo II, è il presentare l'atto degli sposi che si uniscono come appropriazione del bene iscritto nell'atto che essi si apprestano a realizzare. L'unione coniugale esige la presenza dei valori oggettivi e soggettivi della sessualità.

- Il rispetto della verità ontologica dell'atto coniugale presuppone un cuore puro, e impegna in questo modo l'interiorità dell'uomo e della donna. La castità è la virtù che permette di integrare l'amore, essa è una forma di amore vero. Si comprende allora che riveste due forme differenti del dono di sé nell'amore: la castità coniugale e la castità verginale. Il Papa dedica otto catechesi alla verginità consacrata. La sua visione permette, da una parte, di non confondere castità con astinenza, e, dall'altra,

4. Cfr. CONC. ECUM. VAT. II, Cost Past. *Gaudium et spes*, 51.

5. Cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae*, 12.

di comprendere la verginità consacrata come dono autentico di sé. Una vocazione spiega l'altra⁶.

- Il legame tra corpo e sacramento: a partire dall'amore nuziale tra Cristo e la Chiesa, Giovanni Paolo II può riprendere nuovamente l'analogia di San Paolo tra il rapporto uomo-donna e la relazione Cristo-Chiesa. Egli chiarisce così la sacramentalità del matrimonio cristiano.

Non potendo sviluppare ulteriormente questi temi di un'estrema ricchezza, desidero concentrarmi sull'apporto magisteriale di Giovanni Paolo II in materia di famiglia, in particolare su due testi maggiori: *Familiaris consortio* e *Gratissimam sane*.

2.1.1 *Familiaris consortio*

L'esortazione post-sinodale *Familiaris consortio* è senza dubbio il documento sulla famiglia che ha avuto l'impatto maggiore. La struttura del testo sottolinea ancora una volta la necessità di aiutare la società degli uomini a riscoprire i veri valori della famiglia in un tempo di crisi morale. La prima parte mette in evidenza le luci e le ombre della famiglia (siamo nel 1981): di fronte ad *una coscienza più viva della libertà personale e una maggiore attenzione alla qualità delle relazioni interpersonali nel matrimonio, alla promozione della dignità della donna*, segni a volte ambigui ma in sé positivi, le ombre rappresentano una vera minaccia per la famiglia: il Papa cita, tra altri segni preoccupanti: «le difficoltà concrete a trasmettere i valori, il numero crescente dei divorzi, la piaga dell'aborto, l'instaurarsi di una vera e propria mentalità contraccettiva». Sono altresì menzionate le difficoltà proprie dei Paesi poveri ove le famiglie non dispongono dei mezzi fondamentali per sopravvivere ed esercitare le libertà più elementari.

La seconda parte è dedicata al disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia, tema che abbiamo già illustrato e che, nell'esortazione, serve da fondamento ai doveri della famiglia cristiana, oggetto della seconda parte. È interessante notare che il piano adottato per mostrare la natura e i

6. Cfr. L. VIVES, "La renovación teológica y su incidencia sobre la relación Matrimonio-Virginidad", in *Anthropotes* XIX (2003) 343.

compiti della famiglia è lo stesso di quello utilizzato da Giovanni Paolo II ogni qualvolta ha voluto mostrare la natura della comunione coniugale e degli atti propri che l'esprimono: anzitutto, egli contempla nella famiglia una comunione di persone, per poi metterne in rilievo le finalità: il servizio della vita, cioè la trasmissione della vita e l'educazione dei figli. Risulta impossibile così per Giovanni Paolo II di considerare la famiglia in modo disgiunto dall'amore coniugale. Sembra una cosa ovvia, ma nei fatti, le legislazioni rendono oggi giuridicamente legittimi modelli alternativi di famiglia che la separano dalla sua radice più profonda, e cioè l'amore di un uomo e di una donna legati da un'unione indissolubile.

Nella *Familiaris consortio*, è logicamente adempiendo alle missioni che le sono proprie che la famiglia esercita il suo ruolo di cemento della società, al cui sviluppo partecipa. È il contenuto del terzo paragrafo di questa Parte centrale del testo. È evidente che il concetto al cuore del pensiero del Papa è quello di *comunione di persone*, espressione certamente di natura filosofica, che sarà ripresa in seguito teologicamente nel quarto paragrafo. Fino ad allora, il Pontefice ha mostrato che il frutto della comunione degli sposi è una comunione nuova, estesa ai membri della famiglia. L'amore permette ai membri della comunità familiare di formare una comunione viva.

Tuttavia, una tale comunione arriva a pienezza solo se si apre a una comunione d'altro tipo: «La famiglia cristiana è chiamata a fare l'esperienza di una nuova e originale comunione che conferma e perfeziona quella naturale e umana. In realtà, la grazia di Gesù Cristo “il primogenito fra molti fratelli” è per sua natura e interiore dinamismo una “grazia di fraternità”», ripete Giovanni Paolo II citando San Tommaso⁷. Sarà tutta la Parte spirituale dell'esortazione a dettagliare il ruolo della famiglia nel mistero della Chiesa. L'idea di una Chiesa domestica è ripresa dalla Tradizione (il Concilio Vaticano II aveva già utilizzato l'espressione di San Giovanni Crisostomo), ma è amplificata: oltre alla funzione culturale dell'ambito familiare, luogo di preghiera e di santificazione, viene sviluppato il suo rapporto con il battesimo e l'Eucaristia. La formula estremamente raccolta del numero 57, *l'Eucaristia è la fonte stessa del matrimonio cristiano*, ha aperto la via a innumerevoli ricerche teologiche, sul piano

7. *Familiaris consortio*, 21.

ecclesiologicalo e sacramentale⁸, e ha preparato ulteriori approfondimenti magisteriali. Così, nell'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa*, la Chiesa è chiamata *Famiglia di Dio*.

Una delle originalità della *Familiaris consortio* sta nell'aver fatto dell'istituzione familiare il luogo di una riflessione fondamentale sulla società. La famiglia partecipa al suo sviluppo, e per questa ragione non può essere snaturata: essa ha vocazione ad arricchire la società della sua esperienza dei legami di comunione e solidarietà che la rendono adatta a formare un nuovo ordine mondiale:

Di fronte alla dimensione mondiale che oggi caratterizza i vari problemi sociali, la famiglia vede allargarsi in modo del tutto nuovo il suo compito verso lo sviluppo della società: si tratta di cooperare anche ad un nuovo ordine internazionale ... La comunione spirituale delle famiglie cristiane, radicate nella fede e speranza comuni e vivificate dalla carità, costituisce un'interiore energia che origina, diffonde e sviluppa giustizia, riconciliazione, fraternità e pace tra gli uomini. In quanto «piccola Chiesa», la famiglia cristiana è chiamata, a somiglianza della «grande Chiesa», ad essere segno di unità per il mondo e ad esercitare in tal modo il suo ruolo profetico testimoniando il Regno e la pace di Cristo, verso cui il mondo intero è in cammino (n. 48).

Per poter rendere questo servizio alla società, è importante che la famiglia si veda riconoscere i diritti e che sia promulgata una carta dei diritti della famiglia che li garantisca.

Infine, nell'ultima parte, il testo fornisce le basi di una vera pastorale familiare, prima di esaminare una serie di questioni specifiche: matrimoni civili, separazioni, divorzi, divorziati risposati. Non faremo altro qui che ricordare questi punti.

8. Cfr. A. SCOLA - M. OUELLET, "Il sacramento del Matrimonio e il Mistero nuziale di Cristo", in R. BONETTI, *Eucaristia e Matrimonio. Unico mistero nuziale*, Città Nuova, Roma 2000, 97-124; C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio*, EDB, Bologna 1997; F. PILLONI, *Danza nuziale*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2002; v. anche J. LAFFITTE, "Vocation à la comunione e théologie du corpo", in AA. VV., *Jean-Paul II face à la question de l'homme*, Guilé Foundation Press - Thesis Verlag, Zürich 2004, 215-232.

2.1.2 *Gratissimam sane*

Più nota come *Lettera alle famiglie*, questo testo ha voluto accompagnare la celebrazione dell'Anno internazionale della Famiglia promosso nel 1994 dalle Nazioni Unite. Il tono è familiare, il Papa si rivolge direttamente alle famiglie sotto forma di una meditazione. È rischioso pretendere di fare una sintesi di un testo meditativo senza tradirlo. Vorrei semplicemente indicare i due elementi che, a mio parere, hanno fatto l'originalità del contenuto di questa Lettera:

a) Il fatto che Giovanni Paolo II unisca un tema ricorrente nel corso del suo pontificato, quello cioè della civiltà dell'amore, al mistero della paternità e della maternità. Alcune espressioni di questa Lettera sono diventate celebri, come quella di *genealogia della persona*, che ha permesso di legare l'aspirazione naturale di ogni uomo a fondare una famiglia alla dimensione più originale dell'uomo stesso: ciascun essere umano si considera come il frutto di un amore misterioso. Possiamo qui riconoscere l'influenza della riflessione profonda da parte del filosofo Gabriel Marcel in *Homo Viator*, sul mistero familiare e sulla paternità. Per Giovanni Paolo II, la famiglia dipende dalla civiltà dell'amore in cui essa trova la ragion d'essere della sua esistenza. Allo stesso tempo, la famiglia è il centro e il cuore della civiltà dell'amore. Una società senza famiglie è una società senza amore. Osserviamo, a questo proposito, che le legislazioni che hanno preteso di distruggere i legami familiari sottoponendoli al controllo violento dello Stato (stalinismo), o sopprimendoli letteralmente (Cambogia), si sono trasformati in inferni, cioè in società senza amore. Senza citare esempi, il Papa parla della possibilità di un'anti-civiltà distruttiva (*Gratissimam sane*, n. 13). Più tardi, nel corso di un incontro con i professori del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (agosto 1999), il Papa impiegherà una nuova espressione: *cultura della famiglia*;

b) il secondo elemento è il vedere nelle parole del consenso degli sposi nel giorno del loro matrimonio il bene che è loro comune; queste parole li orientano verso lo stesso bene, poiché essi si impegnano a rendersi disponibili affinché la comunione che li unisce diventi una comunione di persone. I figli sono così il bene comune di cui nessuno può disporre per sé solo, e al quale nessuno può rinunciare senza ledere il diritto

dell'altro. L'uso dell'espressione *bene comune* permette così di rivolgersi, oltre le frontiere cristiane, agli uomini di buona volontà, formulando in termini direttamente accessibili i beni e le finalità del matrimonio.

Per riassumere, c'è nell'insieme di questi testi, da una parte la convinzione che l'amore umano ci mette in presenza del mistero insondabile dell'amore e della vita di Dio, e dall'altra la preoccupazione che le società possano fare scelte contrarie all'amore vero che le conducono alla morte.

2.2 *Benedetto XVI*

Nel corso di questi ultimi sei anni, Sua Santità Benedetto XVI ha dedicato numerosi interventi pubblici alla questione dell'amore umano e dell'istituzione familiare. L'insieme di questi testi si iscrive, certamente, in una perfetta continuità con il Magistero di Giovanni Paolo II e sarebbe innaturale voler sottolineare ad ogni costo ipotetiche differenze tra i due approcci. Tuttavia, esistono alcuni punti sui quali l'uno e l'altro approccio si sono soffermati in modo particolare. A grandi linee, si nota in Giovanni Paolo II, filosofo e moralista, un'ampia riflessione sulla natura dell'uomo, sulle sue aspirazioni personali all'amore, sulla differenziazione sessuale, sul desiderio umano e la struttura della sessualità, sul mistero della donna e della sua dignità, sulla paternità e maternità. Il tutto è studiato in una prospettiva che mette in risalto, come abbiamo già mostrato, il disegno del Creatore. La grandezza del *consilium Dei*, per riprendere la sua espressione, è contemplata nei dinamismi più profondi e nelle finalità più nascoste della natura umana. L'approccio antropologico è il mezzo per percepire la volontà divina per l'uomo. La morale è l'ordinamento dei mezzi che l'uomo è chiamato ad utilizzare per rispondere alla sua vocazione alla comunione. Esiste una verità dell'amore alla quale l'uomo e la donna si sottomettono, trovando in questa sottomissione la chiave della felicità che essi cercano.

In Benedetto XVI, il mistero dell'amore umano ci fa conoscere qualcosa dell'amore di Dio. In questo senso l'approccio è più immediatamente teologico e contemplativo. Sceglieremo ora tre testi che ci sembrano illustrare questa osservazione e rivestire una maggiore importanza.

2.2.1 *Deus caritas est*

La prima enciclica del pontificato non intende penetrare l'amore umano, ma la carità divina. Nondimeno, tutti gli osservatori non hanno mancato di sottolineare, nei primi numeri del testo, l'ampiezza della riflessione sulla dialettica classica tra *eros* e *agape*. Lo scopo di questo sviluppo non è quello di approfondire l'amore coniugale e familiare ma di spiegare meglio la natura dell'amore di Dio, nei due sensi del termine: l'amore che Dio ha per l'uomo e l'amore che l'uomo ha per Dio. L'amore tra uomo e donna appare come l'archetipo dell'amore per eccellenza⁹. La ripresa del termine classico di *eros* sembra sostituirsi all'espressione *esperienza amorosa*, tanto spesso analizzata nelle *Catechesi* di Giovanni Paolo II. Senza essere perfettamente identici, *eros* ed esperienza dell'amore si sovrappongono, nel senso che troviamo certamente un'esperienza concreta all'origine di ogni amore: «All'amore tra uomo e donna, che non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo s'impone all'essere umano, l'antica Grecia ha dato il nome di *eros*»¹⁰. Nella visione di Benedetto XVI, l'*eros* si comprende solo quando l'unione tra corpo e spirito è pienamente realizzata. C'è, ai suoi occhi, una vera maturazione dell'*eros*, che egli chiama *purificazione*. Giovanni Paolo II utilizzava il termine più tecnico di integrazione dei dinamismi corporali nei dinamismi spirituali. Quando questa unificazione è riuscita e armoniosa, lo spirito e la materia ne ricevono, secondo i termini da lui impiegati, una *nuova nobiltà*. L'affermazione è finemente rivoluzionaria, se così si può dire: lungi dal diminuire la qualità dell'amore, l'*eros* vuole sollevarci in estasi verso il Divino¹¹.

Nella realtà, *eros* e *agape* non possono mai essere dissociati. Ciò è vero per l'uomo, perché è vero anche per Dio. L'amore di Yahvé per il Popolo eletto è contemporaneamente *eros* e *agape*, come è anche l'amore di Cristo per gli uomini. C'è così una duplice implicazione: «Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano». Per concludere su questo punto, possiamo

9. Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 2.

10. ID., *Deus caritas est*, 3.

11. Cfr. *Ibid.*, 5

dire che l'enciclica *Deus caritas est* offre una chiave di lettura importante per decifrare il disegno di Dio sull'amore umano, anche se l'intenzione del testo non è questa. Nel ricevere i partecipanti al congresso sull'eredità di Giovanni Paolo II in materia di matrimonio e famiglia in occasione del XXV anniversario della fondazione dell'Istituto Giovanni Paolo II, Benedetto XVI ha ripreso questo passaggio dell'enciclica aggiungendo che si trattava di un'indicazione «ancora in gran parte da esplorare»¹².

2.2.2 Omelia pronunciata il 9 luglio 2006 a Valencia

Il secondo testo che potremmo rileggere è l'omelia pronunciata in occasione della Giornata Mondiale delle Famiglie a Valenza nel luglio 2006. Oltre a vari elementi ripresi da Giovanni Paolo II, il Santo Padre insiste in modo molto particolare sulla famiglia come luogo di trasmissione della fede; d'altra parte, essendo anche una combinazione di diverse generazioni, la famiglia si rivela garante di un patrimonio di tradizioni. Fin dall'inizio del pontificato, Benedetto XVI ha sviluppato più volte il tema delle tradizioni e delle radici cristiane che intere società sembrano aver abbandonato o sembrano negare. La famiglia è il luogo di un'educazione primordiale alla comunione. Le società cristiane non possono sopprimere in sé, senza esporsi all'abbandono, ciò che ha contribuito a formarle. Nell'omelia di Valenza, il Papa non espone l'insieme di questi argomenti, ma ne spiega i fondamenti. Ad esempio scrive: «quando un bambino nasce, attraverso la relazione coi suoi genitori incomincia a fare parte di una tradizione familiare che ha radici ancora più antiche.

Col dono della vita riceve tutto un patrimonio di esperienza»¹³. Esiste, da parte dei genitori, il dovere di aiutare il figlio a scoprire la sua identità di cristiano autentica; a questo dovere è legata anche l'educazione alla libertà morale.

12. “Discorso in occasione del XXV Anniversario dalla Fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (11 maggio 2006)”, in *Il Vangelo della Famiglia e della Vita. Interventi del Santo Padre Benedetto XVI nei primi due anni del Suo pontificato*, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2007, 14-16.

13. BENEDETTO XVI, “Omelia del 9 luglio 2006”, in *Il Vangelo della Famiglia ...*, cit., 28.

2.2.3 I discorsi pronunciati nel gennaio 2006 e nel gennaio 2007 in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario di fronte ai membri del Tribunale della Rota

Questi discorsi mostrano che la preoccupazione della verità teologica dell'amore umano si esprime anche in materia giuridica. Il Papa afferma, ad esempio, che il processo canonico di nullità del matrimonio costituisce essenzialmente uno strumento per accettare la verità sul legame coniugale. Il suo scopo costitutivo non è dunque quello di complicare inutilmente la vita dei fedeli, ma di servire la verità: il processo nella sua struttura essenziale è un istituto di giustizia e di pace. In effetti, lo scopo del processo è dichiarare la verità¹⁴.

Nel discorso del gennaio 2007, Benedetto XVI fa un collegamento tra verità giuridica e verità pastorale. Non c'è opposizione tra due verità differenti. In maniera originale, egli associa anche positivismo giuridico e relativismo culturale, osservando che l'espressione *verità del matrimonio* perde il suo significato in ambedue le prospettive che contribuiscono ad una *formalizzazione sociale dei legami affettivi*.

2.2.4 L'esortazione post-sinodale *Sacramentum caritatis*

Infine, l'ultimo testo che vorremmo qui citare è senza dubbio il più importante. Si tratta dell'esortazione post-sinodale *Sacramentum caritatis* che contiene tre paragrafi successivi dedicati anzitutto all'eucaristia come sacramento nuziale, poi al legame che unisce Eucaristia e unicità da una parte, ed Eucaristia e indissolubilità del matrimonio dall'altra. Il primo di questi paragrafi (n. 27) serve da base agli altri due: l'Eucaristia rafforza in maniera inesauribile l'unità e l'amore indissolubili di ogni matrimonio cristiano. In quest'ultimo, il legame coniugale è intrinsecamente legato, in virtù del sacramento, all'unità eucaristica tra Cristo sposo e Chiesa sposa. Il riferimento paolino a *Efesini* 5, 31-32 è perfettamente classico. Ciò che è più originale, è di averne tratto immediatamente due implicazioni, decisive sul piano pastorale, sulle due questioni che il Sinodo non aveva potuto evitare: la questione della poligamia e quella dei divorziati

14. Cfr. *Ibid.*, 58.

risposati. Il paragrafo 28 fonde così, con particolare finezza espressiva, l'incompatibilità della pratica poligamica, riferendosi alla qualità esclusiva del rapporto Cristo-Chiesa: il legame fedele, indissolubile ed esclusivo, che unisce Cristo e la Chiesa, e che trova espressione sacramentale nell'Eucaristia, incontra questo dato antropologico originale mediante il quale l'uomo deve essere unito in modo definitivo ad una sola donna e viceversa.

L'argomento dei divorziati risposati è affrontato con altrettanta delicatezza: «se l'Eucaristia esprime l'irreversibilità dell'amore di Dio in Cristo per la sua Chiesa, si comprende perché essa implichi, in relazione al sacramento del Matrimonio, quella indissolubilità alla quale ogni vero amore non può che anelare». Viene ribadita la norma della *Familiaris consortio* del non accesso all'eucaristia, ma si sottolinea che le disposizioni giuridiche non possono essere comprese come contraddittorie alle preoccupazioni pastorali, per il motivo che diritto e pastorale si incontrano nell'amore per la verità. Come mostrato sopra, lo stesso argomento sarà ripreso qualche mese più tardi nel discorso pronunciato di fronte al Tribunale della Rota. È interessante notare questo approccio agostiniano di ricercare le fonti del sistema giuridico fin nella profondità dell'intimo (amore della verità).

Due testi ancor più recenti, che risalgono soltanto a pochi mesi fa, mostrano l'attenzione costante con cui il Successore di Pietro esalta una visione equilibrata dell'amore umano e delle sue espressioni. Il primo è il discorso pronunciato il 13 maggio 2011 nel corso dell'Udienza concessa ai partecipanti all'incontro internazionale organizzato in occasione del XXX anniversario della *Familiaris consortio* dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia. Il Santo Padre ha parlato a lungo del corpo sottolineandone il rapporto costitutivo con il Creatore e osservando che, quando è amputato di questa dimensione filiale, esso si ribella contro la persona. Benedetto XVI vede nella famiglia il luogo in cui, giustamente, teologia del corpo e teologia della famiglia si compenetrano.

Il 5 giugno scorso, il Santo Padre si è rivolto, con parole straordinariamente forti, alle famiglie riunite nel corso dell'Eucaristia a Zagabria, in Croazia. Dopo aver fatto riferimento a una mentalità secondo la quale viene assolutizzata la libertà senza alcun impegno, oscurando così la

qualità dei rapporti interpersonali e dei valori umani più profondi, egli esorta le famiglie presenti nei seguenti termini sui quali sono lieto di concludere questo intervento:

Siamo chiamati a contrastare tale mentalità! Accanto alla parola della Chiesa, è molto importante la testimonianza e l'impegno delle famiglie cristiane, la vostra testimonianza concreta, specie per affermare l'intangibilità della vita umana dal concepimento fino al suo termine naturale, il valore unico e insostituibile della famiglia fondata sul matrimonio e la necessità di provvedimenti legislativi che sostengano le famiglie nel compito di generare ed educare i figli.

Care famiglie, siate coraggiose! Non cedete a quella mentalità secolarizzata che propone la convivenza come preparatoria, o addirittura sostitutiva del matrimonio! Mostrate con la vostra testimonianza di vita che è possibile amare, come Cristo, senza riserve, che non bisogna aver timore di impegnarsi per un'altra persona! Care famiglie, gioite per la paternità e la maternità! L'apertura alla vita è segno di apertura al futuro, di fiducia nel futuro, così come il rispetto della morale naturale libera la persona, anziché mortificarla!

Per riassumere, possiamo affermare, con la prudenza che si impone, che tutti gli interventi di Benedetto XVI sono la naturale conseguenza del Magistero di Giovanni Paolo II, senza dubbio con minore enfasi sul ragionamento d'essenza morale e con due punti di insistenza sull'origine sacramentale e la portata soprannaturale dei legami di comunione coniugale e familiare, e sul bene comune che le istituzioni del matrimonio e della famiglia rappresentano per la società degli uomini. A motivo dell'urgenza di affrontare le evoluzioni legislative che vanno tutte nel senso di una privatizzazione dei legami familiari, l'importanza sociale e politica di questi ultimi dovrebbe, senza dubbio, essere oggetto di nuovi approfondimenti nei mesi e negli anni a venire.

SOMMARI

Italiano

L'articolo parte da questo paradosso: tutti affermano il valore essenziale dell'amore, tuttavia la società lo riconosce sempre meno nei fatti. Per darne

una spiegazione, l'autore risale alle cause storiche di questo fenomeno puntando in particolare sulla svolta decisiva che la filosofia ha preso con il dualismo Cartesiano. Quest'ultimo ha portato ad un disprezzo del corpo e dei suoi valori ed ha generato sia un atteggiamento rigorista che relativista e libertario.

Oggi giorno si assiste ad una relativizzazione delle istituzioni naturali del matrimonio e della famiglia, in particolare attraverso un'estensione del significato dei termini (matrimonio, famiglia) per designare tutti i tipi di realtà sociale così come attraverso una riduzione del problema ad una mera questione di diritti derivanti da una uguaglianza mal compresa. In risposta a queste correnti di pensiero, il Magistero della Chiesa, attraverso la via tracciata dai Papi Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ha sviluppato in questi ultimi decenni una profonda riflessione sulla realtà naturale dell'amore umano.

I due ultimi Papi mostrano, ciascuno alla propria maniera, sia fino a che punto l'autentico amore umano ci mette in presenza del mistero dell'amore stesso di Dio sia che le scelte della società che non rispettano la sua natura e non difendono il bene comune che le istituzioni del matrimonio e della famiglia rappresentano condurranno inevitabilmente alla decadenza e alla morte. È solamente alla luce della Rivelazione che l'amore umano resta una buona novella da vivere e da trasmettere.

English

The article begins with this paradox: all affirm the essential value of love, in despite of this, society recognizes it less than its reality and fact. To give an explanation, the author goes to the historical causes of this phenomenon, looking in particular to the turning point that philosophy has taken with Cartesian dualism. This has led to a contempt of the body and its values, and created both a rigorous approach to libertarian and relativist. Today we are witnessing a relativity in the natural institutions of marriage and the family, in particular by extending the meaning of terms (marriage, family) to cover all types of social reality as well as by reducing the problem to a mere matter of rights derived from a poorly understood equality. In response to these currents of thought, the Magisterium of the Church, through the path traced by Pope John Paul II and Benedict XVI, has developed in recent decades, a profound reflection on the natural reality of human love.

The last two Popes show, each in their own way, is the extent to which the 'genuine human love puts us in the presence of the mystery of God himself is that the choices of society that do not respect nature and do not defend the interests common institutions of marriage and the family are inevitably going to lead to decay and death. It is only in the light of the Revelation that the story of human love will be positively lived and transmitted.

Français

L'article part de ce paradoxe: tout le monde affirme la valeur essentielle de l'amour, pour autant, la société la reconnaît de moins en moins dans les faits. Pour en donner une explication, l'auteur remonte aux causes historiques de ce phénomène en pointant particulièrement le virage décisif qu'a pris la philosophie avec le dualisme cartésien. Celui-ci a conduit à un mépris du corps, de ses valeurs et a engendré aussi bien une attitude rigoriste que relativiste et libertaire. Aujourd'hui, on assiste à une relativisation des institutions naturelles du mariage et de la famille notamment par une extension de la signification des mots (mariage, famille) pour désigner tous types de réalités sociales ainsi que par une réduction de la problématique à une question de droits provenant d'une égalité mal comprise. En réponse à ces courants de pensée, le Magistère de l'Église, à travers la voie des Papes Jean-Paul II et Benoît XVI a développé, ces dernières décennies, une profonde réflexion sur la réalité naturelle de l'amour humain. Chacun à leur manière, les deux derniers papes montrent à quel point l'amour humain authentique nous met en présence du mystère de l'amour même de Dieu et que les choix de société qui ne respectent pas sa nature et ne défendent pas le bien commun que représentent les institutions du mariage et de la famille conduiront inévitablement à la décadence et à la mort. C'est seulement à la lumière de la Révélation que l'amour humain reste une bonne nouvelle à vivre et à transmettre.

Español

El artículo toma como punto de partida esta paradoja: todos afirmamos el valor esencial del amor, pero la sociedad lo reconoce cada vez menos en los actos. Para dar una explicación, el autor se vuelve a las causas históricas de este fenómeno señalando en particular el giro decisivo que la filosofía ha tomado con el dualismo cartesiano. Este último ha llevado a un desprecio del cuerpo y de sus valores que ha generado tanto una aproximación rigorista como relativista y libertaria. Cada día se asiste a una relativización de las instituciones naturales del matrimonio y de la familia, en particular a través de una extensión del significado de los términos (matrimonio, familia) para designar todos los tipos de realidades sociales, y también a través de una reducción del problema a una mera cuestión de derechos que derivan de una igualdad mal entendida. En respuesta a estas corrientes de pensamiento, el Magisterio de la Iglesia, a través del camino trazado por los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, ha desarrollado en estos últimos decenios una profunda reflexión sobre la realidad natural del amor humano. Los dos últimos Papa muestran, cada uno a su manera, hasta que punto el amor humano auténtico nos pone en presencia del mismo amor de Dios y que las elecciones de la sociedad que no respetan su naturaleza y no defienden el bien común que las instituciones del matrimonio y de la

familia representan, conducirán inevitablemente a la decadencia y a la muerte. Es solamente a la luz de la Revelación donde el amor humano permanece como buena noticia a vivir y transmitir.

Português

O artigo parte do seguinte paradoxo: todos afirmam o valor essencial do amor, por isso a sociedade o reconhece cada vez menos nos fatos. Para explicá-lo, o autor recorre às causas históricas deste fenômeno apontando particularmente a reviravolta decisiva que a filosofia sofreu com o dualismo cartesiano. Este a conduziu a um desprezo do corpo e dos seus valores, gerando tanto um comportamento rigorista quanto relativista e libertário.

Hoje em dia, contempla-se uma relativização das instituições naturais do matrimônio e da família, principalmente mediante um alargamento do significado dos termos (matrimônio, família) para designar todos os tipos de realidades sociais, como também desde uma redução do problema a uma mera questão de direitos derivantes de uma igualdade mal compreendida. Respondendo a tais correntes de pensamento, o Magistério da Igreja, desde a via traçada pelos Papas João Paulo II e Bento XVI, desenvolveu na última década uma profunda reflexão sobre a realidade natural do amor humano. Os dois últimos Papas mostram, cada qual a seu modo, seja a que ponto o autêntico amor humano nos coloca na presença do mistério do próprio amor de Deus, seja que as escolhas da sociedade que não respeitam a sua natureza e não defendem o bem comum que as instituições do matrimônio e da família representam, conduzirão inevitavelmente à decadência e à morte. Somente à luz da Revelação o amor humano permanece uma boa notícia a ser vivida e transmitida.

Perché la famiglia? Fecondità della via di Giovanni Paolo II

CARLO CAFFARRA*

Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione antropologica di K. Wojtyła scoprono la ragion d'essere della famiglia – il «perché della famiglia» – attraverso un percorso antropologico ed un percorso teologico. Non separatamente compiuti, ma coniugati assieme pur rispettandone la distinzione. Non è ora il momento di approfondire la metodologia wojtyliana, la cui conoscenza ed assimilazione è comunque indispensabile per entrare nel pensiero del Beato.

1.

La ragione d'essere della famiglia si mostra in piena luce «al principio»; *per contrarium* [*veritas per contrarium*] nella negazione compiuta dal peccato della verità originaria; nella reintegrazione del Logos del «principio» operata dalla redenzione di Cristo.

Per Giovanni Paolo II quindi la ragione d'essere della famiglia va scoperta dentro la storia della famiglia: la storia della condizione umana narrata dalla Divina Rivelazione e riscontrata dentro alle fondamentali esperienze umane.

Possiamo iniziare la nostra riflessione dalle pagine dedicate al tema nella *Lettera alle famiglie* del 1994.

* Arcivescovo di Bologna, già Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia dal 1981 al 1995.

«Mediante la comunione di persone, che si attua nel matrimonio l'uomo e la donna danno inizio alla famiglia»¹.

Siamo subito condotti all'«inizio» della famiglia, al suo «principio»: esso è posto nella «comunione delle persone, che si attua nel matrimonio». A livello empirico, tuttavia, l'inizio della famiglia appare radicato nella biologia. È dunque nel rapporto fra *comunione coniugale delle persone* e *bios* che va scoperta la ragione d'essere della famiglia.

È, in fondo, la ripresa del problema di *Humanae vitae*, fatta dentro un contesto antropologico più adeguato. Ma su questo non voglio fermarmi; ritorno subito al tema.

«La paternità e la maternità umane sono radicate nella biologia e allo stesso tempo la superano»². Perché? Per due ragioni.

La venuta all'esistenza di una nuova persona umana esige un intervento immediato di Dio creatore; dentro ai processi biologici opera l'amore creativo. È l'origine trascendente della famiglia.

Ma non c'è solo un'origine trascendente della famiglia. Essa ha anche il suo inizio in quella comunione delle persone che è propria del matrimonio. Desidero fermarmi più a lungo su questo, perché esso è uno dei nodi della crisi contemporanea della famiglia. Per le ragioni che dirò più tardi.

In questo seminario di studio compete ad altri fare oggetto di riflessione la comunione e l'amore coniugale. Voglio da parte mia porre in luce il rapporto *comunione coniugale-genealogia della persona*, che dà origine alla famiglia.

Potrei enunciare il mio punto di vista nel modo seguente: la generazione realizza interamente la comunione coniugale, perché – negativamente – le impedisce di corrompere la reciprocità sponsale in una sofisticata forma di narcisismo, e – positivamente – perché porta a termine la forma incerta dell'amore come innamoramento. In due parole: la generazione salva e realizza la verità dell'amore coniugale.

Per comprendere ciò dobbiamo ritornare all'origine trascendente della famiglia. L'idea centrale che in questo contesto sostiene il magistero di Giovanni Paolo II è che l'uomo è l'unica creatura che Dio vuole per

1. *Lettera alle famiglie* (1994) 9,1.

2. *Ibid.*

se stessa: la categoria ontologica della sostanza raggiunge il suo vertice nella persona.

La coltivazione dell'amore, necessaria perché esso non muoia nella logica dell'innamoramento, consiste nel fare propria questa logica della volontà creatrice di Dio. «I coniugi desiderano i figli per sé, ed in essi vedono il coronamento del loro reciproco amore... Tuttavia, nell'amore coniugale e in quello paterno e materno deve iscriversi la verità sull'uomo, che è stata espressa in maniera sintetica e precisa da Concilio con l'affermazione che "Dio vuole l'uomo per se stesso". Occorre, perciò, che al volere di Dio si armonizzi quello dei genitori; in tal senso, essi devono volere la nuova creatura umana come la vuole il creatore: "per se stessa"»³.

Potrei esprimere lo stesso concetto con la categoria dell'alleanza, che il Concilio Vaticano II parlando del matrimonio ha preferito a quella di contratto. Ugualmente possiamo usare la metafora del dialogo. Esso non è confusione di due discorsi; esso non è la somma di due interlocuzioni. Esso è la costruzione di un nuovo significato.

L'amore coniugale diventa costruttivo di una nuova identità personale: *tertium datur*. Non si dà una perfetta reciprocità esclusivamente tra due, poiché questa sarebbe la negazione dell'amore.

Forse è utile fare una breve sintesi di quanto ho detto finora. Ci siamo chiesti: quale è la ragione d'essere della famiglia? La risposta è la seguente: perché l'uomo abbia una casa degna del suo essere persona; adeguata al suo essere persona.

Giovanni Paolo II pensa che questa sia la ragione d'essere della famiglia, quando la consideriamo nel suo "principio", nel suo costituirsi originario: l'inizio della persona dalla comunione coniugale e dall'atto creativo di Dio.

Possiamo affrontare il tema e cercare la risposta alla nostra domanda, percorrendo anche un'altra via: la lettura che Giovanni Paolo II fa del nucleo dottrinale centrale della *Humanae vitae*. Lettura che costituisce l'ultima parte del ciclo di catechesi su *l'amore umano nel piano divino*.

3. *Ivi*.

La riflessione si costruisce mettendo in risalto la connessione inscindibile fra la *communio personarum* propria del matrimonio e il costituirsi della famiglia. Potremmo dire: fra la coniugalità e la genitorialità.

Il fondamento di questa connessione è individuato nell'essere persona-corpo, o corpo-personale, che definisce la natura della persona umana. Giovanni Paolo II individua cioè la ragione d'essere della famiglia attraverso la lettura del linguaggio del corpo nella verità. È il significato profondo dell'affermazione, costante nel magistero della Chiesa, che la famiglia è un fatto, un'istituzione naturale. Naturale significa, nel Magistero di Giovanni Paolo II, che la persona umana è una persona corporeale o un corpo personale.

Alla domanda "perché la famiglia", seguendo questa via di riflessione, il Magistero del Beato risponde: a causa della naturale costituzione della persona umana.

Cerco di sintetizzare il primo punto della mia riflessione. Alla domanda "perché la famiglia", due, mi sembra, sono le vie che il Magistero di Giovanni Paolo II percorre.

La prima. Perché l'amore coniugale raggiunga la sua verità intera, e non sia corrotto e distrutto dalla logica dell'innamoramento. La famiglia come "inveramento" della *communio personarum*.

La seconda. Perché la costituzione naturale della persona-uomo e della persona-donna è orientata interiormente a costituire quella comunità che chiamiamo famiglia.

Non è difficile però rinvenire nell'opera di K. Wojtyła e nel Magistero di Giovanni Paolo II una risposta complementare, costruita piuttosto dal punto di vista del figlio, della nuova creatura che viene all'esistenza. Solo nella famiglia la persona del figlio è voluta per se stessa, e quindi riconosciuta in modo adeguato al suo essere persona.

2.

Dobbiamo ora, in questa seconda parte, riflettere sulla *fecondità della via* percorsa dalla riflessione di Giovanni Paolo II. Per "fecondità" intendo la sua capacità di rispondere alla problematica attuale che attraversa la famiglia.

Debbo prima dire di che cosa esattamente intendo parlare quando parlo di problematica. Intendo collocarmi al momento sorgivo della famiglia, dove ho collocato la riflessione del Beato. Momento sorgivo che è indicato nel modo seguente: «mediante la comunione di persone, che si attua nel matrimonio, l'uomo e la donna danno inizio alla famiglia». Il “momento sorgivo” è denotato da quel “danno inizio”.

È la problematica che in questi ultimi anni si è scatenata dentro al “momento sorgivo”, che considero, e nei confronti del quale mi chiedo se il pensiero di K. Wojtyła e il Magistero di Giovanni Paolo II custodisca una sua fecondità di risposte e soluzioni.

Per chiarezza, devo dunque indicare, almeno sommariamente, quale problematica oggi si trova insediata dentro al “momento sorgivo” della famiglia.

Partiamo da un fatto. Non c'è dubbio che la procreazione artificiale è andata acquisendosi sempre più come una sorta di “neutralità etica”. Essa, cioè, è pacificamente ammessa, qualora serva al raggiungimento di uno scopo – desiderio del figlio – sul quale è impossibile dare un giudizio etico argomentabile.

La neutralizzazione etica della procreazione artificiale è il segno di qualcosa di più profondo. In primo luogo si è privatizzato il rapporto col figlio. È un rapporto che riguarda solo, in fondo, la donna. La privatizzazione è dovuta a quella dittatura o egemonia del desiderio come unico movente ultimo delle scelte personali: intendo di un desiderio pensato e vissuto come intrinsecamente estraneo al *logos*. Il costituirsi della famiglia è un fatto che accade nella sfera privata; è una realizzazione del bene privato di una persona. È logico dunque, in questo contesto, pensare che un uomo, una donna possano diventare padre/madre al di fuori completamente della comunione delle persone, che definisce la coniugalità.

Giovanni Paolo II scrive: «Mediante la comunione di persone, che si attua nel matrimonio, l'uomo e la donna danno inizio alla famiglia». Non necessariamente, oggi si pensa comunemente [almeno in Occidente]. Ogni uomo, ogni donna dà inizio alla famiglia se lo desidera, se esso (inizio) rientra nel progetto della sua vita individuale. La genitorialità e la coniugalità non hanno un legame *de jure*, ma solo *de facto*. Nella loro connessione non dimora alcuna bontà propriamente etica.

Un tale evento culturale non poteva non esigere una ridefinizione di tutto l'assetto giuridico delle famiglie, e di tutte le categorie che lo costituiscono: cosa che sta puntualmente accadendo.

È questa per sommi capi la problematica che si è insediata dentro al “momento sorgivo” della famiglia.

Riprendiamo ora la domanda: la via percorsa dal pensiero di K. Wojtyła e dal Magistero di Giovanni Paolo II custodisce oggi la sua fertilità, la sua capacità di rispondere a quella problematica? La risposta esigerebbe lunghe riflessioni. Mi devo limitare ad alcune ma essenziali osservazioni.

In fondo, la questione è al seguente: quale via l'uomo può percorrere per ritrovare se stesso? Poiché la condizione odierna dell'uomo è questa: ha perduto se stesso. La problematica che si è insediata dentro al momento sorgivo della famiglia ha in questa perdita la sua ragione più profonda.

La via non può essere che *l'educazione all'attenzione a se stesso*. Nessuna antropologia, intesa come costruzione teoretica di una comprensione dell'uomo, sarà convincente se non resiste a ciò che si svela e si rende presente in linea di principio direttamente a ciascuno, mediante la coscienza di sé che accompagna ogni persona quando conosce ed agisce liberamente. Se non vado errato, è la via che soprattutto Agostino ha tracciato per primo in Occidente. La principale opera filosofica di K. Wojtyła, *Persona e atto*, è tutta costruita su questo presupposto epistemologico.

Il percorso di questa via, però, arriva ad un “abisso” che non riesce ad oltrepassare. L'uomo non ritrova se stesso conoscendo semplicemente la verità di se stesso, ma confermando e realizzando questa verità mediante la libera scelta: «Ma se c'è in me la verità – deve esplodere. Non posso rifiutarla, rifiuterei me stesso», scrive K. Wojtyła⁴. Ma è precisamente l'esperienza che l'uomo fa di se stesso a testimoniargli che questa “esplosione” non accade; a testimoniargli che accade invece il rifiuto. È in questo che l'uomo perde se stesso.

È su questo passaggio che l'uomo incontra il Redentore. «La rivelazione del mistero del Padre e del suo amore in Gesù Cristo svela l'uomo

4. K. WOJTYŁA, *Nascita dei confessori*.

all'uomo, dà l'ultima risposta alla domanda: chi è l'uomo? Non si può staccare questa risposta dal problema della sua vocazione: l'uomo dichiara chi è accettando la propria vocazione e realizzandola»⁵.

Questa, mi sembra, è la via percorsa da Giovanni Paolo II; anche quando risponde alla domanda “perché la famiglia”.

Anche oggi è l'unica via percorribile, anche se sono molto aumentate le difficoltà del percorso.

La risposta che oggi l'Occidente dà alla domanda *perché la famiglia*, è la seguente: perché e quando rientra nel progetto della mia felicità, della mia realizzazione individuale. La teologia del corpo, costruita da Giovanni Paolo II, indica il percorso per uscire da questa egemonia del desiderio, figlia primogenita della svolta individualista.

L'uomo ha perso se stesso. Non gli resta che rifare il cammino di “ritorno a se stesso”: e la via è Cristo, poiché Egli è la Verità.

E qui i due Magisteri, quello di Giovanni Paolo II e quello di Benedetto XVI si incontrano nel profondo: è il grande tema del Cristo che prende per mano l'uomo, tanto caro al magistero dell'attuale Pontefice.

SOMMARI

Italiano

La ragione d'essere della famiglia si mostra nel suo «principio», cioè l'inizio immanente della famiglia nella comunione di persone che si attua nel matrimonio⁶, e il suo inizio trascendente, nel dono di un figlio da parte di Dio. La generazione salva e realizza la verità dell'amore coniugale, facendo volere ai coniugi il figlio «per se stesso», al quale è donata una dimora degna del suo essere persona. Seguendo *Humanae Vitae*, Giovanni Paolo II ribadisce la connessione inscindibile fra coniugalità e genitorialità, per la natura corporea e personale dell'uomo stesso.

La fecondità della via di Giovanni Paolo II è reale perché affronta la problematica attuale della famiglia riguardo alla generazione, suo “momento sorgivo”: la procreazione artificiale. Il rapporto con il figlio si è privatizzato, sottoposto all'arbitrio del desiderio della donna, la genitorialità si stacca dalla coniugalità e

5. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 69-73

6. *Lettera alle famiglie* (1994), 9,1.

ciò si vive come se non vi fosse malizia etica. L'uomo ha perduto se stesso e si può ritrovare solo tornando alla verità di sé e confermandola con la libera scelta, non opponendo un rifiuto alla vita. Solo l'amore di Dio rivelato in Cristo, via verità e vita, svela l'uomo all'uomo, che dichiara chi è accettando la propria vocazione e realizzandola⁷.

English

*The reason to be of the family is demonstrated in its beginning, that is; the immanent beginning of the family, a communion of people situated in a marriage. The transcendent beginning is in the gift of a child given by God. The generation protects and makes real the truth of conjugal love, leading the parents to want the child for themselves for which a worthy and dignified home is given to. In light of *Humanae Vitae*, John Paul II shows the inseparable connection between conjugality and parenthood for the corporeal and personal nature of man himself. The writings on fecundity by John Paul II are relevant and rooted in truth when considering the rising problem within the family: artificial procreation. The rapport with the child is privatized and subjected to the arbitrary desires of the woman. The notion of parenthood is removed from conjugality and thus lived as if there was no trail of malice ethics. Mankind has lost his sense of self and can only find himself by returning to the truth that can only be done freely and not being closed to life. Only the love of God, the way, the truth and the life can reveal man to himself who declares who he is by accepting his proper vocation and realizing it.*

Français

La raison d'être de la famille se manifeste dans son "principe", c'est-à-dire dans son commencement immanent: la famille, la communion des personnes qui s'actualisent dans le mariage et également dans son commencement transcendant : le don d'un enfant de la part de Dieu. L'engendrement sauve et réaligne la vérité de l'amour conjugal, en faisant que les conjoints désirent l'enfant "pour lui-même": ils lui offrent alors une demeure digne de son être personne. A la suite de *Humanae vitae*, Jean-Paul II souligne la connexion irréductible entre conjugalité et parentalité à travers la nature corporelle et personnelle de l'homme lui-même.

La fécondité de la voie tracée par Jean-Paul II est réelle notamment parce qu'elle affronte la problématique actuelle de la famille par rapport à l'engendrement et à son «*momento sorgivo*»: la procréation artificielle. Le rapport avec l'enfant s'est privatisé, désormais soumis à l'arbitraire du désir de la femme. La

7. Cfr. K WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 69-73.

parentalité se détache toujours plus de la conjugalité et cela se vit comme si ce n'était pas un mal éthique. L'homme s'est perdu lui-même et ne peut se retrouver qu'en retournant à la vérité et en la confirmant par un choix libre sans opposer de refus à la vie. Seul l'amour de Dieu révélé dans le Christ, Chemin, Vérité et Vie, révèle l'homme à lui-même. En effet, l'homme manifeste qui il est en acceptant sa vocation propre et en la réalisant.

Español

*La razón de ser de la familia se manifiesta en su "principio", es decir en el origen inmanente de la familia en la comunión de personas, que se obra en el matrimonio, y su origen trascendente en el don de un hijo por parte de Dios. La generación salva y realiza la verdad del amor conyugal, haciendo que los cónyuges quieran al hijo "por sí mismo", al que se le da un hogar digno de su ser persona. Siguiendo *Humanae Vitae*, Juan Pablo II reitera la conexión inseparable entre conyugalidad y genitorialidad, por la naturaleza corporal y personal del mismo ser humano.*

La fecundidad de la concepción de Juan Pablo II es real porque afronta la problemática actual de la familia por lo que respecta a la generación, su "momento fontal": la procreación artificial. La relación con el hijo se ha privatizado, se ha sometido al arbitrio del deseo de la mujer, la genitorialidad se ha separado de la conyugalidad y esto se vive como si no hubiese maldad ética. El hombre se ha perdido a sí mismo y se puede reencontrar solamente regresado a la verdad sobre sí y confirmándola con la libre elección, no oponiendo un rechazo a la vida. Solo el amor de Dios revelado en Cristo, camino, verdad y vida, desvela el hombre al hombre, que declara quién es aceptando la propia vocación y realizándola.

Português

A razão de ser da família mostra-se no seu «princípio», ou seja, o início imanente da família na comunhão de pessoas que se atualiza no matrimônio, e o seu início transcendente, no dom de um filho por parte de Deus. A geração salva e realiza a verdade do amor conjugal, fazendo com que os cônjuges queiram o filho «por si mesmo», ao qual é concedida uma morada digna do seu ser pessoa. Seguindo *Humanae vitae*, João Paulo II rebate a conexão indissolúvel entre conjugalidade e genitoriedade, pela natureza corpórea e pessoal do próprio homem.

A fecundidade da via de João Paulo II é real porque enfrenta a atual problemática da família no que se refere à geração, seu "momento surgivo": a procriação artificial. A relação com o filho privatizou-se, submete-se ao arbítrio do desejo da mulher, a genitoriedade separa-se da conjugalidade, como se nisso não houvesse uma malícia ética. O homem perdeu-se e somente conseguirá

reencontrar-se voltando à verdade de si mesmo e confirmando-a com a livre escolha, não impugnando uma rejeição à vida. Somente o amor de Deus revelado em Cristo, caminho, verdade e vida, revela o homem ao homem, que declara quem é aceitando a própria vocação e realizando-a.

Generation and sacramental vision of love

TRACEY ROWLAND*

In the article of Card. Caffarra there is a number of points of significance in the field of theological anthropology:

First: that the foundation of the family is rooted not only in biology but also in the conjugal communion of persons;

Second: that the biological process itself requires the immediate intervention of God the Creator.

Thirdly, the generation of life realises internally the conjugal communion because it prevents it from being corrupted by some form of narcissism and brings to fulfilment the act of love.

Fourthly, in artificial reproduction there is a privatisation of the relationship with the child, since the conjugal communion which ought to be at the origin of the family does not exist.

Arguably it is the second of these principles which is the key to all the others, that is, the idea that God has a rôle to play in the original moment of the creation of the family. It is this principle which so often goes unacknowledged, even by those who regard themselves as Christians.

What has been eclipsed is a sense of the spiritual dimension of reality and an understanding of the human person's place within creation.

In a speech delivered to the scholars of Lublin University (KUL) in 1987, Blessed John Paul II expressed the spiritual problematic in the following terms:

* Professor of Sacred Theology and Political Philosophy at the John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne, Australia.

The human person must in the name of the truth about himself stave off a double temptation: the temptation to make the truth about himself subordinate to his freedom and the temptation to subordinate himself to the world of objects; he has to refuse to succumb to the temptation of both self-idolatry and of self-subjectification: *Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus*¹

He concluded that the human person is neither a beast nor a God but a creature made in God's image with duties to his Creator. Nonetheless, for many couples today, the logic of their anthropological pre-suppositions is that they are merely "beasts". As Cardinal Marc Ouellet has observed:

The *homo technicus* that Goethe already proclaimed two centuries ago seems to have taken the place of the *homo sapiens* of Christianized Greco-Roman civilisation. He is in the process of re-inventing himself and recreating himself without God, dismissing the fundamental givens of human reproduction. This homunculus which has emerged from Faust's laboratory no longer wishes to live on the basis of a gift that has been made to him and that he receives; instead, he wishes to reproduce himself in an autonomous and narcissistic fashion².

Applying this analysis to sexual practices one might say that contraceptive actions are a form of self-idolatry since they implicitly operate to thwart the creative power of God, to put in God's place some other good, whereas practices associated with artificial means of reproduction amount to a form of self-subjectification – the subordination of the communion of persons to a machine.

Thus, one of our fundamental questions becomes: how is this sense of the spiritual dimension in human love to be retrieved? How do we encourage people to see that all of their actions are of eternal significance and that in the marital relationship God is a partner? In short, how do we foster an understanding of life as a theo-drama?

-
1. K. WOJTYŁA, "Speech to the Scholars at the Catholic University of Lublin", in *Christian Life in Poland* (November 1987) 51.
 2. M. OUELLET, "Theological Perspectives on Marriage", in *Communio: International Catholic Review* 31 (Fall 2004) 419-433 at 420.

One possible way to critique the anthropology which is purely biological, that is, which denies any place for a spiritual dimension, is to point out how boring and unromantic it is. The Church usually presents her teachings with reference to what is good and true and beautiful, and this is effective when addressing the Catholic faithful, but when seeking to engage those whose family culture is post-Christian, it may be more pastorally effective to focus upon what certain sexual practices do to love and romance. In other words, Catholic scholars might seek to offer an immanent critique of contemporary post-Christian sexual practices.

It seems to me that this may be an effective pastoral strategy since the post-1968 generations still have a hunger for romance. Even in the United Kingdom which has been described as the “epicentre of the culture of death” people still seem to have an intuitive sense of what is romantic.

While the recent royal wedding was generally regarded as a successful publicity event, even one that put the Christian idea of marriage in a good light, nonetheless for months leading up to the event ordinary people were complaining that given that the couple had been living together for the best part of 8 years, it was all a bit boring. Friends of the couple went on television to convince the public that it was in fact a romantic narrative.

For those of you who are not from British Commonwealth countries the narrative runs something like this: the Prince attends an underwear fashion parade, he sees a girl on the catwalk in her underwear, he finds her attractive, they live together, after several years of living together they break up because she is demanding a commitment from him. After 6 months of living apart they get back together, they live together for a couple of more years and then finally they announce their engagement to marry. The Anglican Archbishop of York then goes on television to answer questions about why there should be a big Christian liturgical event when the couple are almost up to their 10th anniversary. He defends their intention to live together before marriage by saying: “Modern couples want to test the milk before they buy the cow”.

My point is that the wedding highlighted the fact that there exists a kind of intuition that there is a way of looking at human relationships which is, as the post-moderns say, enchanted, or we would say,

theological, indeed sacramental; and there is a way which is purely mechanical and biological or hormonal; and there seems to be an intuitive understanding on the part of those who have lost a sense of the sacramental, that one is romantic and the other is not.

In David Schindler's terminology, one approach is based on the form of the machine, the other on the form of love. The form of love is integrative and open to transcendence and grace, while the form of the machine precludes integration and in the context of sexual practices any concept of the nuptial meaning of the body.

It is intrinsic to the form of love and to chivalry and romance that there are elements of self-giving and risk taking³. This idea was well illustrated by Karol Wojtyła in his play *The Jeweller's Shop*. Two of the most romantic moments of the drama occur when the male protagonists Andrew (and later his son Christopher) risk a high level of humiliation when signalling their love for their future spouses. In the film based on the play Andrew signals his love for Teresa by giving her a standing ovation at a piano recital. He takes the risk of looking foolish. When Christopher, a generation later, asks his mother for advice on how to deal with his girlfriend Monica for whom placing trust in another person is difficult, his mother replies that his father would have known what to do. Christopher remembers the story of his father's performance at his mother's piano recital and decides that some kind of heroic and dramatic gesture is required. He withdraws all his savings from his bank and buys two tickets to Poland, one for Monica and one for himself, without first securing her agreement to marriage. He takes the risk that she might refuse, and that he will suffer the humiliation and loss of his savings. She only trusts when he demonstrates his capacity for self-sacrificial love. Christian courtship or "signalling" as Wojtyła called this behaviour, is thus about demonstrating that one is prepared to risk all, to give everything, for the beloved. Romance, in its Christian form, is thus a collective noun for a variety of practices designed to send signals in the sense

3. Fr. Mark Elvins has described chivalry as «the magnanimity of noble blood, deference for women, protection of the weak and refinement in manners and courage in battle», as cited by Stratford Caldecott in S. CALDECOTT, "The Chivalry of St. Joseph", in *The Second Spring: A Journal of Faith and Culture*, www.secondspring.co.uk. See: M. ELVINS, *Gospel Chivalry: Franciscan Romanticism*, Gracewing, Leominster 2006.

of meanings encoded in actions which hold out the promise of further future self-giving. In this sense the English essayist Gilbert Keith Chesterton wrote that «posting a letter and getting married are among the few things left that are entirely romantic; for to be entirely romantic a thing must be irrevocable»⁴. It is the irrevocable or “forever” or “eternal” quality of the act that makes it such a risk and also, as such, romantic.

Thus, the reason the royal wedding was perceived by many to be “boring” or “unromantic” was because it seemed to have been founded more on shrewd strategic planning, calculation and emotional manipulation than the kind of heroic risk taking essential to romance. In theological parlance one could say that contemporary mating practices are imbued with a strong Stoic orientation. Dietrich von Hildebrand identified this with the mentality that associates morality with self-dominion and with abstention from any intensity and heroic abandonment⁵. Post-Christian sexual “morality” takes the form of “the responsible use of contraception” along with obtaining the consent of the other party. The “risks” are intended to be eliminated by contraception and the consent is brokered like a business agreement. There is little material available in such narratives to sustain a romantic drama.

In contrast, since the beginning of the pontificate of John Paul II, an enormous amount of work has been done to promote an understanding of the way of being which we call the Communion of Persons, or, in other words, to foster a notion of family life as a theo-drama. This is starting to change the experience of family life of the younger generation of Catholics who came of age during the last pontificate. Nonetheless, because of the Jansenist heritage, in the popular imagination the Christian understanding of marriage and sexual intimacy continues to be associated with Puritanism. Nietzsche’s charge that it was Christianity which killed *eros* remains part of the dominant narrative. We therefore need a counter-narrative in which it is Christianity that is responsible for the elevation of *eros* and the baptism of romance. Pope Benedict flagged this direction of research in the first section of *Deus Caritas Est* insofar

4. G. K. CHESTERTON, *Heretics*, Collected Works Vol. 1, Ignatius Press, San Francisco, 55-56.

5. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Graven Images: Substitutes for True Morality*, David McKay, New York 1957.

as he drew attention to the need to respond to Nietzsche on this point. Catholic scholars need to demonstrate that the sexual revolution of the 1960s did not in fact improve the human experience of *eros* and thus an immanent critique of post 1960s sexual practices may be one way to recover lost ground in this area.

In a recent book by the Russian author Alexander Boot called *How the West was Lost*, Boot argued that the culture of the Christian West is suffering from a double fronted assault from two types of persons: one he identified as Modman Nihilist, the other Modman Philistine⁶. He noted that the only resistance to nihilism and philistinism is coming from the Catholic Church and those of her scholars who understand that the main weapon of Modman is the slow imposition of philistine values upon society, accompanied by a gradual imposition of political and economic power that can force the types he calls Westman (broadly Christians, but in particular Catholics) into compliance. Included within the strategy is the replacement of the historic role of the father by the state bureaucracy and the eventual abolition of the family itself. Boot argues that it is not enough to mount high brow arguments against the nihilists, there needs to be also an engagement with the philistines. He argues that the nihilists and the philistines are successful because they each derive strength from the other. The nihilist relies on the behaviour of the philistine to affirm his claim that there is no normative way of being human, while the philistine derives intellectual justification for his shallow or superficial way of being from the nihilist.

Further, it is significant that Boot traces the rise of both species of Modman to the Reformation. His genealogy and cultural analysis resonates with that of the mid 20th century English historian Christopher Dawson and with the more contemporary work of Charles Taylor. Dawson argued that Catholic cultures are erotic while Protestant cultures are bourgeois. By erotic he meant passionate, striving always for the most excellent, giving everything for an ideal; whereas Protestant cultures are all about efficiency and pragmatism. Charles Taylor has argued that one of the core values of the reformers was an affirmation of the ordinary or

6. Cfr. A. BOOT, *How the West was Lost*, I.B. Taurus, London 2006.

mundane over the extraordinary and excellent. As a consequence, the culture of Protestant families also tends to be bourgeois, or Stoic.

At least one element of the fight against Modman Philistine therefore needs to be a discrediting of the Nietzschean claim that Christian sexual practices as boring, unerotic and unromantic. Instead, one needs to promote the counter-narrative that it is Christianity which liberated the world from Stoicism, affirmed *eros* and made romance possible. From there it may be possible to return the attention of the philistines to the notion of the “sacred” assuming that they have acquired the preliminary insight that a dis-enchanted world is ultimately boring. Once one has achieved this level of understanding it may be possible to move forward with the notion that the God of the Christians is actually involved with the world, with creation in general, and with the creation of human life, in particular. It may, in other words, be possible to recover a sacramental imagination.

SOMMARI

Italiano

La professoressa Rowland appoggia l'affermazione del Card. Caffarra per cui il processo biologico di per sé richiede l'immediato intervento di un Dio Creatore ed osserva come ciò collochi la concezione dell'umano in una prospettiva teo-drammatica. Tuttavia, ella osserva anche che una tale prospettiva è difficile per coloro che hanno perso una idea sacramentale del vedere. Al fine di risvegliare la visione sacramentale, l'autrice suggerisce che gli studiosi cattolici debbano offrire una critica immanente delle odierne pratiche sessuali post-cristiane, con riferimento agli effetti di tali pratiche in materia di amore. Mentre è intrinseco dell'amare che ci siano elementi improntati al dono di sé e all'assunzione del rischio, in antitesi, le pratiche sessuali post-cristiane possono rivelarsi come esercizi di potere e di manipolazione e in definitiva noiose. L'accusa nietzscheana che il cristianesimo abbia ucciso l'eros è così ampiamente accettata che i cristiani hanno bisogno di promuovere una contro-narrativa, per cui, in realtà, è stato il cristianesimo che ha liberato il mondo dallo stoicismo, affermato l'eros e reso possibile il romanticismo, nonostante l'eresia giansenista.

English

Professor Rowland endorses the statement of Cardinal Caffarra that the biological process itself requires the immediate intervention of God the Creator and she observes that this places human conception into a theo-dramatic perspective. However she also observes that such a perspective is difficult for those who have lost a sacramental vision. In order to re-awaken the sacramental vision she suggests that Catholic scholars should offer an immanent critique of contemporary post-Christian sexual practices by reference to the effect of these practices on love and romance. While it is intrinsic to love and to romance that there are elements of self-giving and risk-taking, post-Christian sexual practices in contrast can be revealed as exercises in power and manipulation and ultimately as boring. The Nietzschean charge that Christianity killed eros is so widely accepted that Christians need to promote the counter-narrative that it was in fact Christianity which liberated the world from Stoicism, affirmed eros and made romance possible, the Jansenist heresy notwithstanding.

Français

La professeur Rowland soutient l'affirmation du Cardinal Caffarra selon laquelle le processus biologique requiert par lui-même l'intervention immédiate d'un Dieu Créateur et observe que cela situe la conception de l'humain dans une perspective théo-dramatique. Cependant, elle observe également qu'une telle perspective est difficile d'accès pour ceux qui ont perdu le regard sacramentel. Afin de réveiller regard, l'auteur suggère que les intellectuels catholiques offrent une critique immanente des pratiques sexuelles post-chrétiennes actuelles, en montrant leurs effets en matière d'amour et de romantisme. En effet, s'il est intrinsèque à l'amour et au romantisme qu'il y ait en eux des éléments empruntés au don de soi et à l'assomption du risque, à l'inverse, les pratiques sexuelles post-chrétiennes peuvent se révéler comme des exercices de pouvoir et de manipulation, en définitive ennuyeuses. L'accusation nietzschéenne selon laquelle le Christianisme aurait tué l'eros est désormais si largement acceptée que les chrétiens ont besoin de promouvoir une contre-explication selon laquelle, en réalité, c'est le Christianisme qui a libéré le monde du stoïcisme, conforté l'eros et rendu possible le romantisme, malgré l'hérésie janséniste.

Español

La profesora Rowland sostiene la afirmación del Card. Caffara por la que el proceso biológico de por sí reclama la inmediata intervención de un Dios Creador y añade como ésto coloca la concepción del ser humano en una perspectiva teo-dramática. Sin embargo,

observa también como tal perspectiva es difícil para aquellos que han perdido una visión sacramental. Con el fin de desvelar la visión sacramental, la autora sugiere que los estudiosos católicos deben ofrecer una crítica immanente del orden de las prácticas sexuales cotidianas post-cristianas, con referencia a los efectos de tales prácticas en materia de amor y de romanticismo. Mientras lo intrínseco del amor y del romanticismo como elementos importantes son el don de sí y la asunción del riesgo, en antítesis, las prácticas sexuales post-cristianas pueden revelarse como ejercicios de poder y de manipulación y, en definitiva, aburridas. La acusación nitzcheniana de que el cristianismo había asesinado el eros está tan ampliamente aceptada que los cristianos deben promover una contronarrativa, mediante la cuál se muestre que en realidad es el cristianismo el que ha liberado el mundo del estoicismo, ha afirmado el eros y ha hecho posible el romanticismo a pesar de la herejía jansenista.

Português

A professora Rowland apoia a afirmação do Card. Caffarra sobre o processo biológico, que por si mesmo requer a imediata intervenção de um Deus Criador, e observa como isto coloca a concepção do humano numa perspectiva teo-dramática. Entretanto, ela observa também que tal perspectiva é difícil para aqueles que perderam uma visão sacramental. Com a finalidade de despertar a visão sacramental, a autora sugere que os estudiosos católicos devem oferecer uma crítica imanente das hodiernas práticas sexuais pós-cristãs, no que se refere aos efeitos de tais práticas em matéria de amor e de romanticismo. Enquanto é intrínseco do amar e do romanticismo que existam elementos designados ao dom de si e ao assentimento do risco, em antítese, as práticas sexuais pós-cristãs podem revelar-se como exercícios de poder e de manipulação, por demais fastidiosos. A acusação nietzschiana de que o cristianismo tenha assassinado o éros é tão largamente aceita, que os cristãos precisam promover uma contranarrativa, pela qual, na realidade, vê-se que foi o cristianismo que libertou o mundo do estoicismo, afirmou o éros e possibilitou o romanticismo, não obstante a heresia jansenista.

Perché la famiglia? Il luogo delle alleanze originarie per la società e la Chiesa

JOSÉ GRANADOS*

“La famiglia è la via della Chiesa”. Così scriveva Giovanni Paolo II nella sua Lettera alle famiglie, ma potremmo domandarvi se non fosse questa un’esagerazione¹. In realtà, il quesito è pertinente poiché la frase non lascia intendere che la famiglia sia *una* tra le tante vie possibili, ma precisa che si tratta de *la* via, ovvero la strada necessaria della Chiesa e dell’umanità. Giovanni Paolo II aggiunge inoltre, che è attraverso la famiglia che passa il futuro dell’umanità e che essa è il cammino dell’uomo². Perché questo? Come spiegare tale privilegio che, tra tutte le realtà sociali, si concede alla famiglia?

La nostra domanda troverà una prima risposta nell’analisi del rapporto tra società e famiglia come chiave utile per leggere lo sviluppo della Modernità (1). Cercheremo poi di articolare l’importanza della famiglia per l’edificazione della cultura (2) e per la missione della Chiesa (3).

* Professore stabile, cattedra di Teologia dogmatica del matrimonio e della famiglia e Vice Preside presso la Sede centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

1. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam Sane*, n. 2.

2. Cfr. *ivi*.

1. LA FAMIGLIA, TRA PRIVATO E PUBBLICO

Nel suo libro *La condizione umana*, Hannah Arendt elabora un'analisi della distinzione tra pubblico e privato, in cui la famiglia occupa un posto cruciale³. La tesi di Arendt può risultare sorprendente: a suo parere, la situazione moderna è caratterizzata da un'eccessiva presenza della famiglia, che pervade ormai tutti gli ambiti della vita. Non è un caso che l'economia, o letteralmente, la "legge della casa", regoli oggi l'evolversi della società e della politica. Mentre gli Antichi mantenevano una chiara differenza tra privato e pubblico, oggi questi ambiti sono confusi e sono gli affari privati, familiari, che prendono il sopravvento per abbracciare tutto lo spazio sociale.

1.1 *Il paradosso moderno: inversione di privato e pubblico*

La suddetta tesi sorprende perché la diagnosi sembrerebbe essere appunto quella contraria. Tempo fa il sociologo americano Peter Berger sosteneva, nel suo libro *The Homeless Mind*, che la condizione moderna è caratterizzata da una divisione tra il privato e il pubblico che impedisce all'individuo di trovare una dimora nella città⁴. Il problema non sarebbe quindi l'onnipresenza dello spazio familiare, ma esattamente il contrario, ovvero la sua perdita di rilevanza; non si tratterebbe dunque di confusione tra privato e pubblico, quanto piuttosto della loro eccessiva separazione.

È dunque assodato, come suggerisce Hannah Arendt, che ormai non vi è più distinzione tra pubblico e privato, per cui tutto diventa un fatto di ordine domestico? Oppure, con la modernità, è emersa l'opposizione tra privato e pubblico, per cui oggi l'uomo vive senza dimora, come invece afferma Berger?

Da uno sguardo più attento si evince che ambedue le tesi non sono in realtà opposte. La loro riconciliazione può aiutare a comprendere

3. Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, 22-78.

4. Cfr. P. BERGER - B. BERGER - H. KELLER, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Vintage, New York 1974.

l'importanza della famiglia nonché il posto che essa deve occupare per la definizione propria dell'*humanum* e per l'edificazione della civiltà. Per comprenderlo sarà interessante seguire il ragionamento di Arendt e la sua descrizione del mondo classico greco-romano.

Il primo punto che serve da base per l'analisi è la chiara distinzione che gli Antichi Greci operavano tra l'ambito privato e quello pubblico, con una netta differenza tra la vita nella *polis* e l'ambito domestico. Mentre quest'ultimo era lo spazio delle necessità dell'uomo, dei bisogni quotidiani come la produzione del cibo e del vestiario, lo spazio pubblico della *polis* era caratterizzato dalla libertà dei cittadini, che non dovevano curarsi della costrizione della necessità biologiche e potevano così dedicarsi al bene comune della *polis*. Soltanto perché si eleva al di sopra dei bisogni materiali propri della dimora familiare, luogo dell'esistenza biologica, accede l'uomo al suo spazio propriamente umano, come essere capace di usare la parola (*logos*) nelle discussioni pubbliche. Animale razionale significa appunto animale che possiede *logos*, ovvero, che "vive" nella parola pubblica della *polis*. A tal proposito, la Arendt osserva l'etimologia negativa di "privato": una vita che non condivide la parola con gli altri, che rimane isolata, senza entrare in rapporto con il tutto, è una vita "privata" di ciò che è propriamente umano.

I tempi moderni, secondo la Arendt, hanno trascurato questa distinzione, con la creazione della "società", che si pone come nuovo spazio tra la dimora e la *polis*, in cui gli interessi quotidiani dell'uomo, i bisogni elementari della vita, diventano di interesse pubblico e dominano tutta l'attenzione. È quindi come se lo spazio privato della famiglia, in quanto spazio dei bisogni concreti, fosse andato al di là dei suoi limiti per pervadere tutti gli ambiti. Per i Greci l'uomo che entrava nella *polis* comprendeva, appunto, che la vita umana va al di là di queste necessità; la virtù propria del "politico" era il coraggio, perché gli si richiedeva di essere in grado di rischiare la propria vita per il bene della *polis*. Un risultato del processo moderno è stato dunque l'eliminazione del discorso proprio della *polis*, che prima era imperniato sulla discussione relativa al bene comune, alla giustizia e alla libertà.

Si è giunti così ad una situazione paradossale. Mentre nell'antichità lo spazio privato era quello dei bisogni concreti del corpo, vissuti nella famiglia, o del fabbisogno necessario per vivere; mentre lo spazio

pubblico era quello della ricerca del *logos*, della giustizia e della verità che consentivano la costruzione della *polis*, oggi la situazione si è capovolta. Pubblico diventa tutto ciò che ha a che fare con i bisogni concreti della vita, vale a dire, l'economia (legge della casa), gli affari per il benessere degli individui. Non vi è più spazio per la discussione sulla verità, ridotta oggi al minimo necessario a permettere la convivenza. La ricerca di senso, di *logos* che guidi la vita dell'uomo, diventa quindi cosa privata. È pubblico il bisogno quotidiano che ci mantiene al livello delle necessità biologiche; è privata la ricerca di ciò che ci fa essere realmente uomini.

Va subito precisato che ciò che è accaduto nei tempi moderni non è stato un semplice rovesciamento degli ambiti, ma si è anche trattato di una loro profonda trasformazione. Di fatto, quando la ricerca di senso si fa meramente privata, allora diventa un'impresa contraddittoria, perché non vi è *logos* se questo non può essere condiviso con altri e discusso nella pubblica piazza. D'altra parte, quando lo spazio privato dell'uomo diventa interesse pubblico, scompare anche come tale, poiché l'uomo non può trovare in esso la sua dimora. Ciò che sembra, a prima vista, un'espansione delle preoccupazioni familiari a tutti gli ambiti della vita, porta con sé in realtà, da un lato, la scomparsa della famiglia come spazio che protegge l'uomo e che custodisce la sua identità, dall'altro la dissoluzione del *logos* che unisce tutti gli uomini. Comprendiamo così che il recupero del *logos* comune, così necessario oggi, va di pari passo con quello dell'ambito familiare.

1.2 *Privato e pubblico nel mondo classico*

Com'era questo equilibrio tra privato e pubblico stabilito dagli Antichi e perduto poi nell'età moderna? Nella descrizione che Hannah Arendt fa della cultura greca, non vi è in realtà una rigida separazione tra il privato e il pubblico. Ambedue gli spazi, infatti, si sostengono a vicenda. Senza una dimora in cui prendersi cura delle necessità essenziali della vita, l'uomo non può essere libero ed entrare nella discussione della *polis*. Questo non si limitava a rappresentare un passo preliminare, che poi si dimenticava quando si passava ad esercitare l'attività politica. La dimora offriva all'uomo lo spazio dal quale parlare, i piedi su cui sorreggersi, l'identità che poi gli consentiva di partecipare ai dibattiti sul bene della *polis*.

Due caratteristiche dello spazio familiare rendevano possibile la transizione verso la città. Da un lato, la necessità della famiglia non era semplicemente quella biologica, garantita dalle risorse necessarie alla vita, ma si identificava in primo luogo con la necessità della terra su cui si edificava la propria dimora. L'elemento essenziale per essere cittadino libero e partecipare alla vita della *polis* non consisteva nell'essere ricco o povero, quanto piuttosto nel mantenere un legame stabile con la terra, che rappresentava per lui un vincolo iniziale con il mondo, su cui poi si costruiva la sua azione libera. Chi non possedeva in proprietà una casa e un pezzo di terra, quand'anche fosse stato molto ricco, non poteva far parte della comunità di uomini liberi.

In secondo luogo, la famiglia non era solo lo spazio specifico dei bisogni animali dell'uomo. In quanto privato, era lo spazio celato allo sguardo degli altri, poiché era quello in cui la vita si apriva al mistero sacro dell'esistenza, simboleggiato dalla nascita e dalla morte. Questi due limiti della vita dell'uomo si sperimentavano in casa, e facevano di questa un luogo essenziale per comprendere l'azione umana. La discussione sul bene e la giustizia aveva bisogno di questo legame essenziale dell'uomo con le frontiere entro cui si incontrava il sacro.

Questa spiegazione ci aiuta ad capire la diagnosi operata dalla Arendt nonché il suo intendimento circa la rilevanza della famiglia. Quello che oggi si è spezzato è l'articolazione tra spazio familiare e spazio pubblico, che nell'età antica non erano separati, ma distinti nella relazione reciproca. Lo spazio familiare esprimeva per gli Antichi la radice dell'uomo nel mondo, che gli consentiva di agire nella *polis*; ed era anche il luogo del mistero, l'altro versante dello sforzo necessario per costruire una vita buona in comune. Naturalmente, questo luogo non poteva rimanere isolato o assolutizzato, visto che puntava verso qualcosa di più grande, verso un servizio coraggioso alla vita della *polis*. Rimaneva tuttavia indispensabile, come radice primigenia dell'uomo con il mondo e come connessione con il mistero della vita.

Con la Modernità, le cose sono cambiate. Agli occhi della Arendt, accanto all'ambito familiare e a quello politico, se ne è creato un terzo, quello della società, in cui non si cerca più il *logos*, la verità comune, ma soltanto i mezzi di sussistenza. L'importanza del territorio, del radicamento dell'uomo alla terra, è scomparsa con la trasformazione della

proprietà, che è divenuta una tra le numerose modalità di capitale e di ricchezza possibili. Ed è scomparso anche il riferimento della famiglia al mistero della vita e della morte. Il nuovo spazio privato che si è aperto non è più quello caratterizzato dalla famiglia, ma quello dell'intimità (*intimacy*), spazio affettivo riferito soltanto al singolo e alle sue preferenze.

1.3 *Famiglia e popolo in Israele*

Per cogliere appieno l'importanza della famiglia nella formazione del sociale, è importante compiere un ulteriore passo avanti rispetto all'analisi dell'antichità greca offerta dalla Arendt. È necessario considerare brevemente l'esperienza di un altro popolo: quello di Israele. Esso ha articolato la connessione tra il privato e il pubblico in maniera inedita, attribuendo alla famiglia una collocazione essenziale ed arricchendo così, tramite l'eredità cristiana, la civiltà occidentale.

La differenza fondamentale vissuta da Israele è che qui la famiglia non è soltanto il luogo in cui l'uomo si unisce alla terra o ai poteri anonimi della natura. L'esperienza fondamentale di Israele è l'Alleanza con Dio. L'unione della società non è guidata dalla ricerca di un Logos senza nome, ma dal rapporto con il Dio personale; non già dallo sforzo umano per arrivare al Logos, ma dal modo in cui il Logos di Dio si è rivolto all'uomo.

Questo fatto trasforma il significato dei rapporti familiari, che acquisiscono così una valenza sociale poiché in essi Dio, il Dio che rende possibile la coesione tra gli uomini, si palesa. Sia il lavoro dell'uomo, sia la nascita dei figli, sono due momenti esemplari di questa fecondità con cui Dio si rende attivo nella vita umana. Come Creatore, Egli ha modellato il corpo con le sue mani, e lo rende capace di ricevere la sua benedizione. È questa presenza di Dio che aiuta Israele a comprendere in modo nuovo e più profondo, il valore dei rapporti in seno alla famiglia. Il Dio dell'alleanza personale rivela la famiglia come luogo dell'alleanza.

I rapporti familiari, in quanto comportano un riferimento a Dio, offrono la base dei rapporti sociali di Israele. Il "Logos" della vita pubblica, la Parola di Dio che convoca il Popolo, è lo stesso "Logos" dialogico che si rivela nella famiglia, la Parola che benedice l'unione dell'uomo e la donna e il lavoro delle loro mani. La famiglia diventa luogo di coesione,

perché in essa è possibile l'esperienza di quel Dio che fa di Israele il popolo dell'Alleanza. Pertanto l'ordine sociale è, ben più fortemente di quanto fosse per i Greci, un ordine familiare.

Vero è che la famiglia non basta a spiegare l'intera vita dell'uomo; l'esperienza familiare si pone al servizio di una vita più grande, quella del Popolo, il cui apice è il culto divino. Tuttavia, la relazione tra i due ambiti è molto stretta. La famiglia appare come primo luogo in cui si sperimenta la vita di Dio, colui che mette insieme il popolo, rendendo possibile la vita in comune. La nascita e la morte non sono più misteri occulti, separati dall'esperienza pubblica, ma diventano anche luogo di rivelazione di Dio e, quindi, della coesione di Israele, che si vede nascere come un bambino, per maturare lungo il cammino del deserto verso una vita in alleanza sponsale con Dio⁵.

La novità di questo sguardo sulla famiglia consente ad Israele di trasformare il concetto di storia, che non segue più i ritmi circolari dei Greci, poiché in essa agisce il Dio creatore e salvatore. Così, per esempio, in Israele la nascita di un bambino non è la semplice ripetizione di un evento naturale, ma è l'indicazione dell'incedere del popolo verso una novità e l'adempimento di una promessa. È nella famiglia che si vede la relazione della persona con l'origine in Dio; la coerenza della sua vita secondo la fedeltà di Dio alla sua promessa e la vita nell'alleanza; l'apertura del futuro secondo una fecondità sovrabbondante, in virtù della benedizione divina. Questa proposta culturale di Israele sarà assunta dal cristianesimo e resa universale: ecco la novità del vangelo. La sintesi cristiana, capace di accogliere in sé la ricerca greca del logos universale, offrirà il modello di connessione tra la famiglia e la società per la civiltà Occidentale.

1.4 *Prospettive di recupero dell'unità*

Com'è avvenuto lo smarrimento della suddetta articolazione tra ambito familiare e ambito sociale? Alla radice di tale divisione vi è l'individualismo moderno e la visione meccanicistica della natura. La modernità, sia perché separa l'uomo dal resto dei rapporti personali, sia perché lo stacca

5. Cfr. G. ANGELINI, *Il tempo e il rito alla luce delle Scritture*, Cittadella, Assisi 2006.

dalla natura e dalla storia, non coglie il valore specifico e le risorse proprie della famiglia, che tende ad essere ridotta ad un insieme di individui e non è intesa come ambito di relazioni originarie. Va da sé che, una volta persa la specificità della famiglia come luogo di rapporti insostituibili, andasse perduta anche la sua collocazione nell'ambito pubblico. Inizialmente, i tempi moderni hanno mantenuto un vincolo tra famiglia e società⁶. Oggi invece, l'individualismo moderno, che non dà spazio all'importanza delle relazioni per la costituzione della persona, tende ad eliminare questo rapporto. E così si propone sia la separazione radicale tra famiglia e società, come sostenuto da Rawls, secondo cui la famiglia è un affare puramente privato e deve essere lasciato alle decisioni individuali; sia la fusione dello spazio familiare con quello pubblico, come nel disegno contemporaneo di regolare la famiglia secondo relazioni puramente democratiche, come suggerisce la proposta delle relazioni pure di Giddens⁷.

Le conseguenze di questa perdita di equilibrio tra privato e pubblico sono di grande portata. Così vediamo, ad esempio, la perdita di un *logos* comune o la considerazione della verità come spazio dell'individuo isolato e della sua *intimacy*. Osserviamo altresì la riduzione dello spazio pubblico alla preoccupazione per il *welfare*, per le necessità della vita, che risultando però separate dal rapporto interpersonale e dal radicamento dell'uomo sulla terra, portano ad uno sfruttamento che è ormai entrato in crisi.

L'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, nel situare la famiglia nel vasto ambito della società e di una visione relazionale della persona, poneva il problema nei giusti termini consentendo di adottare uno sguardo fecondo. Essa indicava infatti come chiave di lettura dell'importanza della famiglia, la sua soggettività sociale e la sua relazione con le diverse dimensioni della vita umana. La famiglia, o è unita con il tutto, o scompare come famiglia, dissolta nell'ambito anonimo del sociale, perdendo così la sua capacità di illuminarlo. Alla luce del disegno divino per la persona, della sua situazione e missione nella società e nella Chiesa, la

6. Cfr. l'analisi di S. SEMPLICI, "La famiglia: un legame privato di interesse pubblico", in F. BOTTURI – C. VIGNA (edd.), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

7. Cfr. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Stanford University Press, Stanford, CA 1992.

famiglia recupera l'atmosfera in cui poter respirare e offrire il proprio contributo essenziale.

Il nostro intento qui, è quello di mostrare come la famiglia sia il punto di connessione delle relazioni che rendono possibile la vita umana, luogo che permette di ristabilire l'unità tra i diversi aspetti della vita dell'uomo. Vedremo, anche che la famiglia non è un assoluto e che essa stessa è chiamata a servire qualcosa di più grande. Tuttavia, anche quando l'uomo è chiamato ad andare al di là della propria famiglia, non la lascia mai indietro, perché in essa è contenuto il vincolo originario che conferisce unità ai rapporti che costituiscono la sua vita.

2. LA FAMIGLIA, SPAZIO DELLE RELAZIONI ORIGINARIE

Ricordiamo la domanda che ci siamo inizialmente posti: perché la famiglia? Qual è il suo ruolo specifico nella società e qual è la sua importanza per il futuro? Perché la Chiesa nutre un particolare interesse nei suoi confronti?

2.1 *Famiglia e incarnazione della persona*

Sia l'esperienza classica antica che quella ebraica testimoniano un modo di intendere la famiglia come luogo dal quale la vita umana si apre verso la sfera pubblica. Nella cultura greco-romana l'ambito familiare non era considerato isolato dal resto della *polis*. In esso si creava una comunione originaria con la terra, un legame che rendeva l'uomo partecipe della sorte della città. La famiglia era anche considerata come luogo del mistero, associato alla nascita e alla morte dell'uomo. La cultura biblica assumeva questo suo ruolo fondamentale, aprendolo nel contempo verso un'altra dimensione, che nasceva dalla rivelazione di Yahvé come Dio personale. La vita della famiglia, in quanto vita dei rapporti stabiliti nel corpo, era lo spazio della presenza e della benedizione di Dio. Essenziale era ancora il vincolo dell'uomo con la terra da cui era nato ed in cui era contenuta la prima azione di Dio Creatore e la sua chiamata all'alleanza. Analogamente, altrettanto essenziali erano le relazioni che s'intrecciavano nella

famiglia e che permettevano di capire la vita del Popolo dell'alleanza in rapporto con Dio.

L'analisi di questi due ambiti ci invita a soffermarci sul fenomeno della nascita, specifico dell'ambito familiare ed essenziale per comprendere l'integrazione dell'uomo nel mondo e nella storia. La nascita è una dimensione personale che, appartenendo al *oikos*, resiste contro ogni intento di farla equivalere all'"eco-nomia" o, meglio, che richiederebbe la creazione di un nuovo paradigma economico. Così, ad esempio, fallisce lo sforzo contemporaneo di spiegare il figlio come un bene che i genitori acquisiscono in cambio di altri beni (come la soddisfazione affettiva), o come un investimento che darà benefici nel futuro⁸. Lo spazio della mera necessità, dello scambio o interesse estrinseco ai rapporti, non basta per spiegare la nascita e l'accoglienza di un figlio. Esso, infatti, genera altri tipi di beni più fondamentali, come le nuove relazioni che appaiono nella famiglia, relazioni che arricchiscono la vita sociale e permettono di connettere tra di loro le generazioni.

Cosa c'è di specifico nella nascita che non può essere spiegato in base ad altri rapporti? Se la nascita appare come fenomeno originario che non si lascia integrare in un sistema precedente, se la relazione dell'uomo con la sua origine, come dice Gabriel Marcel, non è una cosa "data", ma piuttosto "donante", questo accade perché nella nascita si stabilisce il vincolo iniziale, il tessuto originario tra l'uomo e il suo mondo e tra l'uomo e la sua storia.

Tuttavia questo vincolo originario può essere interpretato in modi molti diversi. Potrebbe essere compreso come la caduta in una realtà aliena all'uomo, perché non scelta da lui; o essere visto come un limite di cui l'uomo deve liberarsi. Se questo accade, sarà impossibile stabilire un'alleanza tra l'uomo e il suo mondo. Si creerà una frattura iniziale da cui si dipaneranno altre divisioni della vita umana. La situazione frantumata in cui viviamo dipende da questa rottura iniziale che, isolando l'uomo dalla corporalità, lo rinchiude nella solitudine.

Rimane però un'altra possibilità: che questo vincolo originario, visto attraverso l'esperienza della famiglia, appaia come un vincolo buono.

8. Cfr. N. FOLBRE, *The Value of Children*, Harvard, New York 2011; cfr. P. DONATI (ed.), *Il costo dei figli. Quale welfare per le famiglie?*, Franco Angeli, Milano 2010.

In effetti, l'essere accolto nella famiglia rende il figlio capace di comprendere la propria appartenenza al mondo, alla luce del rapporto con i genitori. Questa accoglienza familiare consente uno sguardo positivo sul rapporto originario in cui l'uomo vive. È interessante l'analisi di Gabriel Marcel nel suo saggio "Il mistero familiare", dove l'autore stabilisce un vincolo tra la famiglia e la condizione incarnata dell'uomo:

tra il mistero dell'unione dell'anima e il corpo e il mistero della famiglia, c'è un'unità profonda che non può essere sottolineata abbastanza: in ambedue i casi siamo in presenza dello stesso fatto, o meglio, di qualche cosa che è molto più di un fatto, perché è la condizione stessa di tutti i fatti che esistono: l'incarnazione⁹.

In altri termini, l'unione con il proprio corpo, vista alla luce dell'unione con i genitori, appare colma di una bontà originaria e sorgente, che porta unità a tutti gli aspetti della vita dell'uomo. Per questo, nella *Lettera alle famiglie* Giovanni Paolo II scriveva: «nella biologia della generazione è iscritta la genealogia della persona» (n. 9). Tutto questo accade in accordo con la visione biblica: la situazione incarnata dell'uomo non è luogo di necessità, ma ambito di libertà, perché in essa si sente una chiamata iniziale al più grande di sé. Nella famiglia l'uomo impara a capire il mondo come spazio di accoglienza che, nella sua concreta materialità, svela un orizzonte e un cammino. La famiglia è il luogo dove il linguaggio concreto della corporalità, della situazione specifica dell'uomo nello spazio e nel tempo, si apre all'ascolto di un *logos* che può essere condiviso con altri e fondare così una vita in comune. L'integrazione dell'uomo con il suo mondo, l'armonia tra la sua azione e la natura che lo precede e lo circonda, la possibilità di una verità condivisa con altri che non escluda il concreto ma nasca appunto da esso... tutti questi elementi hanno

9. G. MARCEL, "Le mystère familial", in *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1963, 90-91: «Anticipant sur des réflexions ultérieures, j'observerai dès à présent qu'entre le mystère de l'union de l'âme et du corps et le mystère familial, il y a une unité profonde et qu'on a peut-être trop peu soulignée: ici et là nous sommes en présence d'un même fait, ou plutôt de quelque chose qui est bien plus qu'un fait, puisque c'est la condition même de tous les faits quels qu'ils soient: l'incarnation».

una spiegazione soltanto se l'uomo trova nella sua origine l'esperienza familiare.

Nella famiglia il linguaggio del corpo è indissolubilmente unito a quello dell'amore, e viceversa. La radice si trova nell'esperienza filiale, fondamentale per garantire la bontà di poter dire: "io sono il mio corpo". Chi impara la filiazione può leggere nella propria corporalità il legame che lo fa appartenere ai suoi genitori, che lo immette in una storia d'amore, prolungata di generazione in generazione. Da questo momento in poi, il mondo materiale non è percepito come estraneo all'uomo, ma come dimora originaria che l'uomo è chiamato ad abitare. Il senso della vita appare quindi nella sua radice aperto alla condivisione, non come *logos* totalitario che sopprime il singolo, ma come *logos* relazionale, vincolato al concreto e capace di custodire la particolarità: appare come il *logos* dialogico dell'amore.

2.2 *La differenza sessuale*

Possiamo osservare che questa esperienza di filiazione, del dono originario che è fondamento dell'agire dell'uomo, è il primo luogo in cui si percepisce la differenza sessuale, insita nel corpo dell'uomo e della donna. L'essere maschile e femminile insegnano al figlio che egli non proviene semplicemente da un altro uomo, ma dall'amore del padre e della madre, dalla loro unità. Non proviene, vale a dire, da un atto isolato di volontà, ma da una comunione di persone, uniti in un "noi" e aperti a qualcosa di più grande di essi.

La connessione tra corpo e amore imparata in seno alla famiglia di origine è fondamentale per spiegare la formazione della propria famiglia, quando l'uomo e la donna lasciano il padre e la madre e diventano una sola carne. La consapevolezza di essere figli, di comprendere la connessione che c'è tra l'amore e i loro corpi, è essenziale per scoprire poi, nella propria differenza sessuale, la capacità di ricevere l'altro e di donarsi a lui in un'unione feconda¹⁰. Si riafferma così in modo nuovo il vincolo tra

10. Cfr. L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: Il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2006, 14-29.

amore e corporalità. Gli sposi scoprono che il corpo contiene, insieme alla ricezione originaria di un dono, anche la capacità di donarsi e riceversi mutuamente in libertà, creando un nuovo “noi”. Il linguaggio del corpo si prolunga in questa unità dei due, l’*una caro*, che costituisce un modo nuovo di unione, in “un solo essere dotato di carne e soffio vitale” (*Mal 2,15*).

L’*eros* iscritto nel corpo serve così a ricordare che la ricezione originaria che l’uomo percepisce col suo venire al mondo è solo l’inizio della sua esistenza. In essa si apre un cammino, si schiude un orizzonte, che deve ora diventare riconoscenza dell’origine, costruzione della propria vita come risposta all’amore originario ricevuto con la nascita. La connessione tra amore e corporalità, possibile per la presenza originaria della paternità e della maternità, deve quindi diventare costruzione di una storia, condivisione di un cammino con altri e consegna di sé in una comunione di persone.

2.3 Fecondità e tempo della famiglia

La corporalità completa il suo linguaggio nella generazione dei figli, dove si sperimenta l’apertura della famiglia al di là di se stessa. Abbiamo già indicato che l’orizzonte della famiglia veniva superato nel mondo greco quando si andava alla ricerca del logos della *polis*, come spazio non più legato alle necessità del corpo. Il prototipo dell’uomo greco è Achille, che deve uscire dal gineceo in cui la madre lo ha collocato per proteggerlo¹¹. Achille accetta la sua mortalità, abbandona la dimora protettrice per combattere in una guerra, pur sapendo che questa lo condurrà alla morte. Preferisce così una vita breve ma piena di gloria alla sicurezza del focolare.

Nell’orizzonte della Bibbia si conserva anche questo riferimento dell’uomo verso una crescita ed un cammino, ma appare chiaramente ormai che questo passo non lascia mai dietro di sé l’orizzonte della famiglia. Abramo è la figura dell’uomo biblico che deve, anch’esso, abbandonare la terra paterna, ma lo fa affidandosi alla promessa di una

11. Cfr. J. GOMÁ LANZÓN, *Aquiles en el gineceo*, Pre-textos, Valencia 2007.

discendenza nuova. La sfida di Abramo, che lo invita, a sua volta, a mettersi in cammino, è appunto quella della paternità. L'orizzonte di crescita dell'uomo si collega dunque a quello del tempo, del futuro nuovo che il figlio apre e che invita a varcare con lui. Nella famiglia, nella paternità e nella maternità si impara la capacità di prendere su di sé il destino di un altro che così prolungherà la nostra vita al di là di noi. Del resto, questo era già stato illustrato nel mondo antico. Se Enea deve abbandonare Dido, non è perché si disprezzi la sposa, ma perché questa relazione, non essendo in rapporto con il bene della città, non è considerato un vero sposalizio. È il futuro del figlio che spinge l'eroe verso la conquista di Roma. La famiglia, in questo modo, porta con sé un dinamismo che si mette al servizio della costruzione della città.

La generazione dei figli con la sua apertura al futuro ci consente di aggiungere un altro elemento importante alla nostra descrizione: la connessione che si stabilisce, nella famiglia, tra *logos* e tempo. Nella visione moderna il tempo non ha un *logos* proprio, ma soltanto quello che l'uomo immette in esso. Il passato non ha *logos*, perché è un tempo superato, senza continuità con l'identità propria; il presente non ha *logos* perché è istante fugace, senza connessione con il resto della storia; il futuro ha soltanto il *logos* del progetto proprio, dei piani dell'uomo. Questa disconnessione tra tempo e *logos* ha portato alla mancanza di configurazione del tempo nella società contemporanea.

La famiglia offre a questo riguardo una visione diversa del tempo. Ora il tempo si vede in modo più ricco, relazionale. Come passato, esso contiene la connessione e la dipendenza dall'origine rivelata nella filiazione; come presente, il tempo si illumina grazie alla coerenza di una promessa sponsale che dura fino alla morte (cf. *Familiaris consortio* 11); come futuro, il tempo appare secondo la tensione verso la fecondità. La famiglia svela così l'articolazione del tempo della persona; consente di capire la narrativa della propria storia, vedendo il tempo non come semplice limite, ma come apertura simbolica, misurato secondo la comunione di persone¹².

12. Cfr. E. SCABINI – P. DONATI (edd.), *Tempo e transizioni familiari*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

E così, per esempio, senza la famiglia, il rapporto con la generazione futura potrà capirsi, certamente, alla luce della responsabilità, ma sarà sempre una responsabilità estrinseca, non legata dal di dentro al proprio destino; una responsabilità, in ultima analisi, forzata sull'uomo per il quale il futuro risulta troppo astratto. La paternità, invece, ci offre un altro modo di vedere il futuro, intrecciato con il destino della vita personale, perché il figlio appartiene al padre, come il padre al figlio. Senza la famiglia si perde la matrice simbolica originaria che consente di vedere il futuro come dimensione integrale del presente.

Quanto detto ci permette di concludere che esiste un ambiente, offerto dalla famiglia, che consente la sintonia tra corpo e *logos*, tra affetto e ragione: è lo spazio dove si forma il cuore come centro integrale e relazionale della persona¹³. E così, nella famiglia, vi è una luce utile per capire in modo nuovo i rapporti sociali, affinché si possa riaprire la grande domanda sulla verità in un ambito relazionale che rispetti il concreto e si assicuri la connessione dell'uomo con la natura, per sviluppare un nuovo modello "economico" che si prenda cura dei bisogni dell'uomo. Il fatto che, essendo luogo dei rapporti, la famiglia si apra al di là di se stessa, permette di capire la connessione tra l'esperienza della famiglia e la fede cristiana, che ci proponiamo di prendere ora in esame.

3. LA FAMIGLIA E L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

Perché la Chiesa nutre un particolare interesse per la famiglia? Si tratta forse di un ulteriore tema su cui essa offre una luce all'uomo nel suo cammino? Perché la Chiesa la considera un elemento centrale della sua predicazione e della sua vita? Non mancano voci che annunciano che il cristianesimo presenti addirittura il superamento della famiglia. Il rabbino Jacob Neusner ha letto così le dure frasi di Gesù nel vangelo che parlano di "odiare" padre e madre, di lasciare moglie e figli. Egli vede qui un comandamento ad abbandonare la famiglia e, con essa, tutto l'or-

13. Cfr. L. MELINA, "Analfabetismo affettivo e cultura dell'amore", in L. MELINA - G. GALLAZZI (edd.) *La famiglia è ancora un affare?*, SRI Group, Roma 2010.

dine sociale di Israele. Questo fatto gli crea serie difficoltà ad accettare il messaggio di Gesù come pienezza della legge¹⁴.

3.1 *La postmodernità e lo stile ospitale di Gesù*

Quanto detto ci conduce a riflettere sul bisogno che ci sia o meno spazio per una teologia della famiglia e sulla sua importanza nell'orizzonte della fede. La domanda può porsi nel contesto della discussione sull'essenza del cristianesimo. La fede cristiana, oggi lo sappiamo bene, non può ridursi ad un'idea o a un codice morale, come aveva tentato di fare la teologia liberale. In essa occupa sempre il primo piano l'incontro concreto con una persona viva, l'evento che accade nella storia per donargli senso e che, benché non possa ridursi ad un sistema, ha pretese di universalità. In questo tessuto concreto, il cristianesimo manifesta la pienezza del *logos*, del senso che illumina il corso dei secoli ed i passi di ogni uomo sulla terra.

Si apre così un'opportunità di dialogo con la postmodernità, disillusa dai grandi sistemi e racconti, decisa a negare un *logos* condiviso perché ritiene che questo schiacci il singolo. La domanda essenziale nell'orizzonte postmoderno riguarda la capacità di valorizzare il concreto dello spazio e del tempo. Se c'è un *logos* e un senso, questo deve sorgere negli incontri con il mondo e gli altri, incontri che accadono nel corpo e nella storia. Orbene, questo è appunto ciò che il cristianesimo annuncia: nello stretto spazio di una storia determinata si rivela la salvezza che porta unità al tutto. Ecco lo scandalo della "positività" cristiana, di cui parla Joseph Ratzinger nella sua *Introduzione al cristianesimo*¹⁵.

A questo riguardo ci sembra interessante l'approccio tentato dal teologo francese Christoph Théobald, che vuole offrire una prospettiva teologica sensibile alla situazione postmoderna. Egli parla del bisogno di proporre il cristianesimo come stile teologico. Lo "stile" è per lui, seguendo Merleau Ponty, un modo singolare e concreto di abitare il mondo, di vederlo e di dargli forma, come fa l'artista; lo "stile" dipende

14. Cfr. J. NEUSNER, *A Rabbi Talks With Jesus*, McGill, Montreal, 2000, 56ss.

15. Cfr. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München, 2005.

così dalla situazione concreta della persona, dal modo in cui questa abiti la realtà; si tratta di una modulazione concreta dell'essere incarnato. Presso dal mondo dell'arte, il concetto di stile manifesta anche il desiderio di trovare l'epifania della bellezza; i molteplici stili della postmodernità convivono tra di loro, e ognuno cerca di esprimere un senso che si riveli nel concreto¹⁶.

Tra tutti questi stili si trova lo stile cristiano, che Théobald caratterizza con la "santità ospitale" di Gesù¹⁷. Ospitalità vuol dire capacità di fare spazio, nel seno di sé, a quello che è diverso, straniero. Secondo Théobald l'atteggiamento di Gesù è stato quello di un'ospitalità insuperabile, una capacità di accogliere il mondo e i diversi eventi della storia, imparando di tutto; capacità di accogliere infine il male, che si è presentato come minaccia mortale, e che è stato anch'esso ospitato da Gesù nel suo atto supremo di perdono sulla Croce. È a partire dell'ospitalità di Gesù che si profila tutto l'universo vitale cristiano, il cui stile diventa uno "stile di stili", perché capace di accogliere in sé tutti gli altri stili senza distruggerli. In Gesù, Dio si è rivelato come ospitalità, come accoglienza capace di aprirsi a ciò che è diverso e di prenderlo su di sé.

3.2 Ospitalità e filiazione

Pur non trovandoci nella sede adatta per analizzare nel dettaglio la presentazione teologica di Théobald, possiamo ritenere positiva la sua descrizione della vita di Gesù come "santità ospitale". È lecito osservare qui che il concetto di ospitalità, in quanto capacità di accogliere l'altro,

16. Si è cercato di definire l'essenza del cristianesimo con l'aiuto del verbo "synesthein", "mangiare insieme": cfr. F. MUSSNER, "Das Wesen des Christentums is synesthiein", in H. ROSSMANN - J. RATZINGER (edd.), *Mysterium der Gnade. Fs. J. Auer*, Regensburg 1975, 92-102. Il riferimento sarebbe all'offerta eucaristica di Gesù. L'atto di mangiare richiama, in primo luogo, la condizione incarnata dell'uomo, l'appartenenza allo stesso mondo che, grazie alla liberalità divina, lo si vive con gratitudine. E dice, in un secondo momento, il mangiare con gli altri, in cui si riesce a formare una vita condivisa. Il tema, preso nel suo insieme, appare in consonanza con il valore della famiglia, spazio della prima appartenenza dell'uomo al mondo, dove la condizione incarnata serve ad esprimere la gratitudine e spinge alla condivisione nell'amore.

17. Cfr. CH. THÉOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cerf, Paris 2008.

poggia su un fondamento più originario: l'esistenza di una dimora. La capacità di Gesù di ricevere lo straniero, di dargli il benvenuto, di trovare spazio per ogni incontro e situazione della sua vita, è possibile soltanto a partire dalla sua appartenenza previa ad una casa, dalla sua presenza totale nel mondo, percepito come la dimora del Padre. Solo in questo modo il dato dell'ospitalità si unisce alla caratteristica essenziale della vita, predicazione e preghiera di Gesù: il suo riferimento al Padre, della cui volontà si alimenta, la cui imitazione porta a termine, alla cui parola obbedisce.

Possiamo dunque affermare che la condizione incarnata che è propria di ogni uomo, il fatto di trovarsi accolto nel mondo e nel tempo concreto, conosce in Gesù una singolare compiutezza grazie alla sua filiazione. Pertanto, quanto accade nella vita di ogni uomo, l'alleanza originaria tra la sua filiazione e la sua condizione concreta nel corpo, giunge a pienezza in Gesù, per costituire il centro del suo mistero. Poiché Gesù è Figlio di Dio, poiché ha un'esperienza singolare della sua filiazione, Egli può vivere in modo molto più pieno la sua appartenenza al mondo come dimora e può adottare un atteggiamento di ospitalità totale dinanzi al mondo, alle persone, agli eventi.

Da tutte queste considerazioni si evince che Gesù è più presente nel mondo e più immerso nel tempo del resto degli uomini. I rapporti concreti stabiliti da Cristo lo toccano più profondamente. Il suo essere Figlio di Dio non impedisce la sua presenza tra le cose, anzi, avviene l'esatto contrario: l'essere generato eternamente come Figlio consente un più profondo inserimento nel mondo, un'intensità maggiore nel suo incarnarsi, nel suo assumere un'esistenza creata.

3.3 *Generazione e creazione*

Si potrebbe dunque parlare di un'alleanza originaria tra generazione e creazione, tra il rapporto filiale e la venuta nella carne, rapporto che sarebbe cruciale, sia per la vita di ogni uomo sia per l'esistenza di Gesù. Ogni uomo è generato e creato, nasce dall'amore e si trova costituito nel corpo. Questi due aspetti sono in relazione attraverso l'esperienza della famiglia, in cui si comprende l'alleanza tra linguaggio del corpo e quello

dell'amore, tra condizione concreta creata nel mondo e trasparenza dei rapporti che aprono la strada sul cammino della vita¹⁸.

Anche Gesù, nella sua Incarnazione, è “generato e creato” e in questo modo diventa testimone dell'unità inscindibile tra linguaggio del corpo e linguaggio dell'amore. In Gesù vi è l'armonia perfetta tra l'essere generato e l'esistenza nella carne. Egli pone su questo rapporto il sigillo definitivo che ci assicura la sua solidità, che tante volte sentiamo minacciata, perché la nostra esperienza filiale non è mai senza ferite o problemi. Poiché Gesù è il Figlio di Dio (e non malgrado ciò), Egli riesce a stabilire un contatto più pieno con la realtà, a vivere più intensamente il passaggio contingente del tempo come incontro con il Padre. Perché sa di essere stato accolto in modo radicale con un amore più originario di qualsiasi altro, e poiché vive la sua condizione concreta sulla terra in connessione con questo amore, Gesù rimane aperto alla concretezza di ogni incontro in modo totalmente ospitale. La sua obbedienza, il suo rapporto con il Padre, diventa quell'“obbedienza corporea” di cui parla Benedetto XVI¹⁹.

3.4 *Famiglia e Incarnazione*

Possiamo ora comprendere l'importanza della famiglia per la vita e per l'opera di Gesù. Come detto e come appare nelle Scritture di Israele, il tessuto familiare è proprio ciò che consente all'uomo di accettare la propria condizione incarnata alla luce della filiazione. Di fatto, la famiglia dona una dimora all'uomo nel mondo, un posto dove si apre per lui l'incontro con il mistero. Questo rapporto con la famiglia è stato vissuto

18. Di recente Michel Henry ha proposto una filosofia della carne che mette in rilievo l'aspetto filiale. Purtroppo, la sua visione tende a contrapporre l'essere generato e l'essere creato, per affermare che nessun uomo è stato creato nel mondo, ma generato da Dio. Anche se l'approccio del filosofo di Montpellier è valido sotto molti aspetti, ci sembra che non sia riuscito a cogliere bene questo aspetto. Cfr. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000. Cfr. J. GRANADOS, “Carne e filiazione: la riflessione di Michel Henry sul corpo in *Incarnation*”, in G. MARENGO – F. PESCE (edd.), *Creazione dell'uomo, generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, Cantagalli, Siena 2012, 25-40.

19. Cfr. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Roma 2011, 261.

in pienezza da Gesù e costituisce il punto esatto in cui egli è entrato nel mondo per rivelare la paternità divina. La famiglia rimane per sempre unita all'essenza del cristianesimo in quanto evento dell'Incarnazione del Figlio di Dio.

Vero è che l'incarnazione di Gesù, mentre riafferma il vincolo tra creazione e generazione, tra il corpo e la filiazione, trasforma questo rapporto. Gesù non nasce dall'unione coniugale tra uomo e donna, ma dalla Vergine Maria. È così che viene messa in luce la presenza singolare del Padre, che non agisce soltanto nella sfera dello spirito, ma anche nella corporalità, nella concreta origine di Gesù nel tempo. La novità verginale della generazione di Gesù è necessaria affinché la sua nascita possa riflettere la generazione eterna del Figlio dal Padre giacché in tale nascita eterna, il Figlio è, come afferma il Concilio di Nicea, "generato e non creato". Possiamo dire che in lui, che è Dio, consustanziale al Padre, vi è generazione senza creazione: l'essere filiale senza essere nel corpo; il rapporto che tocca il centro del suo essere figlio come relazione sussistente, senza necessità della carne.

Nel mondo creato è nella carne che la relazione filiale diventa costitutiva della persona. E così, nella filiazione incarnata di Gesù si trova la chiave per comprendere la sua missione e l'essenza del suo messaggio. Come Figlio nella carne, si apre la sua condizione di fratello nostro. Questa fratellanza è basata, non su un principio spirituale astratto, ma piuttosto sulla stessa provenienza corporea lungo una medesima storia, nel comune legame a una comune origine. A partire da questo rapporto originario di filiazione e fratellanza, centro indiscusso della vita e dell'opera di Gesù, si comprende l'importanza degli altri rapporti familiari.

Il fatto che Gesù non si sia sposato, che non abbia avuto moglie né figli, potrebbe leggersi in contrasto con l'Antico Testamento e vedersi come superamento della famiglia. Tuttavia, questo modo di operare di Gesù è in consonanza con il suo modo di vivere la filiazione. Così come quest'ultima non viene diminuita dalla sua nascita virginale, ma pienificata; così la sponsalità è compiuta in Gesù, anche se secondo una trasformazione. Il modo virginale in cui Gesù nasce non è estrinseco al modo virginale in cui vive. Il nascere dal Padre e dalla Vergine determina anche il suo modo di vivere la sessualità, il suo modo di donarsi corporalmente.

La differenza sessuale, in quanto legata all'essere carnale dell'uomo, non è presente nella generazione eterna del Figlio dal solo Padre. Ma poiché Gesù, entrando nel mondo, è generato e creato, entra anche nell'ambito corporeo della differenza sessuale. La sua generazione verginale riflette quindi il mistero della maternità e paternità, anche se in modo trasformato riguardo all'origine dell'uomo in Adamo. È secondo questa novità che Gesù stesso vive la sponsalità nella sua carne. Questo vuol dire che la differenza uomo-donna non è cancellata nel modo in cui Gesù la vive, ma viene assunta e trasformata in lui. In questo senso si può dire che, se è vero che questa differenza rappresenta un *novum* nella creazione, non è chiamata a scomparire. La differenza sessuale, che ha un'origine nella storia, non avrà una fine, perché sarà accolta in Dio, insieme alla carne di Gesù e della Chiesa.

La dimensione sponsale della vita di Gesù, sottolineata da *Familiaris consortio* 11, viene colta mediante il tema della sua missione e del suo essere "per" gli uomini, che caratterizza tutto l'arco della sua vita, fino alla morte in croce. La presentazione di Gesù come sposo, nei Sinottici e in Paolo, insieme con la sua continuazione della missione dei profeti, il cui corpo è segno del rapporto nuziale tra Dio e Israele, trovano qui il loro posto. Il vangelo di Giovanni può essere letto anche in questa chiave nuziale, dalla sua origine a Cana fino alla croce e risurrezione.

Infine, la figura di Gesù appare anche sotto il profilo della paternità. Anche se il titolo di "padre" non è spesso associato a Gesù nella tradizione, la figura di Cristo come "nuovo Adamo", di grande importanza soprattutto in Paolo, consente di illustrare questa connessione. In quanto nuovo Adamo, Gesù appare come inizio di un nuovo mondo, capace di generare rapporti inediti, come capo dell'umanità rinnovata. Certamente anche in lui l'esperienza di paternità si è trasformata, perché ha donato la vita senza scomparire, senza dover lasciare il posto al figlio, ma accogliendolo e facendogli spazio nel suo stato di vita piena²⁰.

Va inoltre aggiunto che la paternità, in Gesù, sembra assumere una precedenza rispetto alla sponsalità, perché Gesù prima genera la Chiesa, e poi la fa sua collaboratrice. Il "per voi" dell'offerta di Gesù si deve

20. Su questo aspetto cfr. J. GRANADOS, "Priesthood: A Sacrament of the Father", in *Communio. International catholic review* 36 (2009), 186-218.

leggere innanzitutto in modo paterno; soltanto in un secondo momento chiede anche la nostra collaborazione, la nostra partecipazione alla sua offerta, e diventa un “per voi” sponsale, perché reciproco.

Questa è dunque la prospettiva che ci aiuta a comprendere la vita di Gesù in termini familiari: in primo luogo come figlio, poi in quanto donatosi come sposo della Chiesa, nel suo cammino di ritorno verso il Padre; infine come nuovo Adamo, generatore del mondo futuro. Per capire la figura di Gesù quindi, è necessario prendere in considerazione l'esperienza dell'*ospitalità originaria*, l'esperienza della *donazione del corpo* e quella della *generatività*. In termini della vita nel tempo, questo può esprimersi anche come memoria dell'origine paterno, vita unita nella promessa e nella fedeltà, futuro compiuto nella generazione. Vediamo così che la famiglia offre l'originaria apertura del corpo e del tempo al mistero, che poi Gesù ha assunto per esprimere in essa la salvezza divina concessa all'uomo. D'altra parte, Gesù immette nel dinamismo familiare una dinamica nuova, che porta la famiglia al di là di se stessa, verso una sua trasformazione nella virginità.

3.5 *Famiglia e Chiesa*

La vita e l'opera di Gesù ci aiutano a comprendere l'interesse che la Chiesa nutre per la famiglia. La famiglia rimane essenziale come matrice dei rapporti originari dove il Figlio di Dio ha espresso il suo mistero. In questi rapporti, Gesù immette una trasformazione della famiglia, che è chiamata a puntare al di là di se stessa. È un passaggio che non significa l'abbandono della famiglia, ma la sua pienificazione. La famiglia si sostiene soltanto quando va al di là di sé, quando serve a qualcosa di più grande.

Per la Chiesa, la famiglia è il punto d'aggancio originario con l'esperienza umana, il modo in cui la vita e l'esperienza quotidiana sono accolte nell'ambito della fede. Essa è anche il luogo in cui la Chiesa è capace di rendere operativa nella società la sua visione dell'uomo. La novità portata dal cristianesimo può essere intesa in termini di connessione tra i rapporti familiari nella carne e il *logos* universale condivisibile da tutti gli uomini. La visione della famiglia come luogo dell'alleanza nell'Antico Testamento, apertura verso il Popolo e verso Dio, diventa universale in

Gesù, tanto da riuscire ad ispirare tutti i rapporti sociali. La Chiesa, mettendosi al servizio della famiglia, vivifica la società, articolando in modo pieno il rapporto tra lo spazio familiare e lo spazio della *polis*. A partire da Gesù e dalla sua opera, l'ordine familiare può diventare pienamente ordine sociale, anche se questo accade sempre come traguardo ultimo, come realtà escatologica. Soltanto alla fine dei tempi l'intera città, che Dante vede compiuta nella rosa celeste, può germogliare come mistero familiare. È una città che nasce, secondo Dante, nel grembo di una donna: «nel ventre tuo si raccese l'amore / per lo cui caldo nell'eterna pace / così è germinato questo fiore».

4. CONCLUSIONE

Perché la famiglia? Abbiamo tentato di abbozzare una risposta che vede nella famiglia il luogo in cui si creano le alleanze originarie che uniscono l'uomo al mondo e lo aprono alla vita in società, dischiudendo l'orizzonte e il cammino della sua vita. Grazie alla famiglia, la verità può svelarsi nel concreto della vita dell'uomo, nel corpo e nel tempo, apparendo come verità dialogica, logos dell'amore. In questo modo si può proporre una verità pubblica che rispetti la particolarità personale.

Come luogo dell'alleanza essenziale che lega all'uomo al mondo e agli altri, in essa si offre il tessuto che ospita l'Incarnazione del Figlio di Dio. È nella famiglia che l'uomo ha l'esperienza originaria dell'alleanza tra corpo e amore, esperienza assunta e pienificata dal Figlio di Dio nella sua vita. Come luogo di articolazione tra persona e società, la famiglia è la via necessaria alla Chiesa per consentirle di arrivare al cuore di ogni uomo e di toccare i rapporti sociali.

Naturalmente, la famiglia non è un assoluto, capace di spiegare il tutto. Proprio perché è luogo di rapporti, essa sa di essere chiamata ad uscire da sé per tendere al di là di se stessa. Il suo linguaggio però, non potrà mai essere lasciato indietro, perché contiene la matrice originaria dell'alleanza tra la persona e il suo mondo, gli altri uomini, il Dio creatore e redentore.

D'altra parte, la visione cristiana porta una novità alla famiglia, perché si rivela qui la capacità dei rapporti familiari di contenere il logos

universale cercato dai Greci. L'ambito familiare appare come spazio in cui nasce il *logos*, compreso in pienezza come *logos* dell'amore.

Un'immagine può aiutarci a sintetizzare l'importanza della famiglia²¹. Alla fine dell'Odissea, Ulisse torna a casa per lottare contro i pretendenti che volevano sposare Penelope. Dopo la sua vittoria, quando tutti hanno riconosciuto la sua identità, soltanto sua moglie vuole una prova più chiara per essere certa che non si tratti di un altro inganno dei suoi nemici. Chiede allora ad Ulisse di dormire quella notte in un'altra stanza poiché la sua serva ha spostato lì il loro letto nuziale. Udito questo, l'eroe viene colto da una profonda ira, e si domanda chi sia stato in grado di spostare quel letto. La sua reazione è dovuta al fatto che era stato lo stesso Ulisse a realizzare il letto a partire da una gigantesca quercia, che è rimasta con le radici affondate nel suolo, ed era quindi impossibile spostarlo. Questo è il segno che aiuta Penelope ad identificare Ulisse.

Questa immagine ci insegna che il rapporto familiare può edificarsi soltanto come luogo di rapporti. Ulisse e Penelope possono unirsi solo dopo aver assicurato la solidità del loro vincolo con la creazione e con la città che li sosterrà e che aiuteranno a costruire. La quercia di Ulisse rimane a testimonianza del fatto che la famiglia, fondata sul matrimonio tra uomo e donna, è il luogo in cui si intrecciano i vincoli, è il passaggio obbligato di tutti i rapporti necessari ad articolare la vita in società. Senza incidere sulla famiglia, la voce della Chiesa sarebbe incapace di arrivare al centro dell'esperienza umana per aprirla e portarla verso Dio; sarebbe incapace di trasformare la società dal di dentro. È per questo che si può giustamente dire che la famiglia è "la" via della Chiesa.

SOMMARI

Italiano

"La famiglia è la via della Chiesa". Potrebbe sembrare esagerato collocare la famiglia in un luogo così di rilievo. Le obiezioni si presentano sia dal punto di vista della crisi della Modernità (Hannah Arendt: non è forse il nostro

21. Cfr. W. BERRY, "The Body and the Earth", in ID., *The Art of the Commonplace*, Counterpoint, Berkeley 2002, 93-134.

problema di aver familiarizzato eccessivamente la società?) sia del significato del Cristianesimo (Jacob Neusner: non è forse vero che la fede cristiana elimina la famiglia?). Per rispondere, l'articolo analizza la posizione strategica della famiglia, mediatrice tra pubblico e privato, fucina delle relazioni originarie che costituiscono la persona, prospettiva attraverso cui accogliere il mistero dell'Incarnazione del Figlio e della Chiesa, corpo e sposa di Cristo. La famiglia appare come nodo di congiunzione di diversi ambiti, come cammino che unisce punti tra loro distanti. Essa non è il tutto, però è in essa che si forgia e prende forma la visione sapienziale del tutto.

English

“The family is the way to the Church”. This may seem an exaggeration to place the family in a level of high importance. Objections to this are presented from two points of view, one of the Modernity crisis according to Hanna Arendt (is it not our fault to have excessively familiarized the society?) and that of the meaning of Christianity according to Jacob Neusner (is it not true that the Christian faith eliminates the family?). To respond, the article analyzes the strategic position of the family between public and private sectors, forger of foundational relationships that constitute the person. It is a perspective to take on the mystery of the Incarnation of the Son and the Church, the body and bride of Christ. The presence of the family is a node between diverse ambits and as a way that unites these distant points. The family is not an end in itself but it is the place where knowledge and wisdom are found.

Français

“La famille est la voie de l’Eglise”. Cela pourrait sembler exagérer de situer la famille à une place aussi importante. Les objections se présentent autant du point de vue de la crise de la Modernité (Hannah Arendt: n’est-ce pas peut-être notre problème d’avoir autant familiarisé la société?) que de la signification du Christianisme (Jacob Neusner : n’est-il pas vrai que la foi chrétienne élimine la famille ?). Pour répondre, l’article analyse la position stratégique de la famille, médiatrice entre public et privé, pépinière des relations originaires qui constituent la personne, perspective à travers laquelle accueillir le mystère de l’Incarnation du Fils et de l’Eglise, corps et épouse du Christ. La famille apparaît comme le nœud de conjonction de différents cadres, comme le chemin qui unit des points distants entre eux. Elle n’est pas le tout, mais c’est en elle que se forge et que prend forme la vision sapientielle du tout.

Español

Podría parecer exagerado colocar la familia en lugar tan destacado. Las objeciones se presentan desde el punto de vista de la crisis de la Modernidad (Hannah Arendt: ¿no es nuestro problema el haber familiarizado en exceso la sociedad?) y del significado del cristianismo (Jacob Neusner: ¿no es verdad que la fe cristiana elimina la familia?). Para responder, el artículo analiza la posición estratégica de la familia, mediadora entre lo privado y lo público, fragua de las relaciones originarias que constituyen a la persona, punto de vista para acoger el misterio de la Encarnación del Hijo y de la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo. La familia aparece como nudo de conexión de ámbitos diversos, como camino que une puntos distantes. Ella no lo es todo, pero en ella se forja y se gesta la visión sapiencial del todo.

Português

“A família é a via da Igreja”. Poderia parecer exagerado colocar a família num lugar de tanto relevo. As objeções apresentam-se seja do ponto de vista da crise da Modernidade (Hannah Arendt: o nosso problema não será talvez que temos familiarizado excessivamente a sociedade?), seja pelo significado do Cristianismo (Jacob Neusner: não será verdade que a fé cristã elimina a família?). Para responder, o artigo analisa a posição estratégica da família, mediadora entre público e privado, oficina das relações originárias que constituem a pessoa, perspectiva desde a qual acolhe-se o mistério da Encarnação do Filho e da Igreja, corpo e esposa de Cristo. A família aparece como elo de ligação entre diversos âmbitos, como caminho que une pontos distantes entre eles. Ela não é o tudo, mas é nela que se plasma e toma forma a visão sapiencial do tudo.

II
QUALE UOMO? LE RELAZIONI
CHE COSTITUISCONO LA PERSONA

Quale uomo? Vocazione all'amore e *magna quaestio*

JUAN ANTONIO REIG PLÁ*

«Da tanti anni ormai vivo come un uomo esiliato dal più profondo della mia personalità e nello stesso tempo condannato a indagarla a fondo»¹.

Queste parole di K. Wojtyła esprimono il dramma dell'uomo di tutti i tempi, il quale si fa particolarmente intenso in questi giorni convulsi che viviamo. In questa seconda seduta affronteremo la questione antropologica, che attraversa l'intera riflessione dell'esortazione *Familiaris consortio*.

La centralità del concetto di persona è una chiave interpretativa fondamentale per poter approfondire il mistero del matrimonio e della famiglia. Alla luce della Rivelazione divina, cioè, nell'incontro con Dio e in dialogo con Lui, l'uomo prende piena coscienza di se stesso come "persona", *imago Trinitatis*. La differenza uomo-donna rimanda così al mistero trinitario che non è assoluta solitudine, ma assoluta e misteriosa comunione.

Questa luce trinitaria risplende in Cristo, Figlio unigenito del Padre e Sposo della Chiesa. Nel suo mistero pasquale si rivela l'altezza dell'uomo, la sua vocazione alla comunione con Dio e con gli altri. Così Giovanni Paolo II ha trovato nella vocazione all'amore un filo rosso per

* Vescovo di Alcalá de Henares (Spagna) e Vice Preside, Pontificio Istituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, Spagna.

1. K. WOJTYŁA, *Tutte le opere letterarie*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2001, 887.

poter rispondere alla magna quaestio: “Chi sono io? Da dove vengo e dove vado?”.

Se la vocazione all'amore è centrale per capire la questione antropologica sia nella *Redemptor hominis* che nella *Familiaris consortio*, nelle catechesi essa trova la forma del criterio della Remissione al Principio. Questo primato del principio non diventa mai un a priori che s'impone alla soggettività, ma un dono originario che si scopre all'interno del dinamismo dell'agire.

In questo modo, le relazioni che costituiscono le persone non vanno lette come “relazioni pure”, come se fossero un intreccio confuso che nulla può apportare alla verità dell'uomo solitario, ma vanno interpretate alla luce della vocazione all'amore, come un vero cammino capace di penetrare nel mistero dell'Origine e del Destino umano. In questo modo per il beato Giovanni Paolo II, il mistero dell'amore e il mistero della persona sono inseparabili, e così la domanda sulla persona si gioca sulla domanda sul matrimonio e la famiglia.

L'amore divino rivelato in Cristo svela il valore unico e irriducibile di ogni persona umana, che è riconosciuta soltanto quando viene amata incondizionatamente con un amore di comunione. Così il matrimonio e la famiglia diventano fonti privilegiate di conoscenza e rivelazione per poter approfondire il mistero della persona, perché non esiste la persona senza le persone.

L'obiettivo di questa sessione è quindi quello di approfondire l'eredità di *Familiaris consortio* per mostrare come la filiazione, la fraternità, la sponsalità e la paternità siano in grado di illuminare adeguatamente il mistero di ognuno di noi.

Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona

ANGELO SCOLA*

1. IL BEATO GIOVANNI PAOLO II E LA CONTROVERSIA SULL'*HUMANUM*

La beatificazione di Giovanni Paolo II, grande dono di Dio a tutta Chiesa, è un'occasione privilegiata per focalizzare di nuovo l'attenzione sulla sua grande eredità di pastore e maestro in un momento particolarmente travagliato della storia. Certamente la Chiesa, *Mater et Magistra*, è sempre stata "esperta di umanità". Così l'ha suggestivamente definita Paolo VI. Ciononostante, fin dall'inizio del suo pontificato è apparso evidente il carattere singolare e provvidenziale dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, ben sintetizzato da Benedetto XVI nell'affermazione: «*L'uomo via della Chiesa, Cristo via dell'uomo*»¹.

È qui delineata *in nuce* la visione dell'uomo propria di Papa Wojtyła. Sulla scia del tanto celebre quanto felice passaggio di *Gaudium et Spes* 22, («*In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5, 14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione*»), la rivelazione dell'identità antropologica

* Arcivescovo di Milano, già Preside del Pontificio Istituto per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma, dal 1995 al 2002.

1. BENEDETTO XVI, *Omelia in occasione della beatificazione del Servo di Dio Giovanni Paolo II*, 1 maggio 2011.

come identità relazionale offerta da Cristo all'uomo diviene principio metodologico di affronto di tutto l'umano².

Si comprende in modo adeguato la persona umana solo se viene colta nelle sue relazioni, soprattutto quelle costitutive che, a loro volta, si manifestano in ogni suo atto. In tal senso, questo mio articolo - *Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona* - va al cuore del pontificato e della riflessione di Giovanni Paolo II. Sulla base di questa visione il grande Papa ha spinto tutta la Chiesa a entrare con coraggio nella controvertoria sull'*humanum* che ha profondamente caratterizzato il XX secolo. L'antropologia ha assunto oggi un carattere pascaliano, di scommessa.

2. *Chi vuole essere l'uomo del terzo millennio?*

Entrati ormai nel terzo millennio, nell'odierno frangente sociale e culturale la proposta di Giovanni Paolo II si mantiene valida? La *quaestio* circa l'*humanum* presenta oggi caratteri inediti. Dopo la stagione delle «*utopie ideologiche*»³, l'uomo si trova in una situazione di grande travaglio di fronte a mutamenti talmente radicali così da essere problematizzato nella sua stessa autocomprensione. Penso alla globalizzazione e al violento processo di incontro e mescolamento di popoli e culture; alla straordinaria evoluzione dei mezzi di comunicazione e all'emergere di una civiltà delle reti; alle strabilianti scoperte delle tecno-scienze ecc. Sullo sfondo di tali questioni affiora una nuova domanda, entro la quale è forse possibile situare il nucleo della transizione tra la modernità e ciò che si è ormai convenuto di chiamare la post-modernità⁴: *chi vuol essere l'uomo del terzo millennio?*⁵

2. A tal proposito scriveva il Papa: «Sono parole a me quanto mai care e che ho voluto riproporre nei passaggi fondamentali del mio magistero. Qui si trova la vera sintesi a cui la Chiesa deve sempre guardare nel momento in cui dialoga con l'uomo di questo come di ogni altro tempo: essa è consapevole di possedere un messaggio che è sintesi feconda dell'attesa di ogni uomo e della risposta che Dio gli rivolge» (Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II al Convegno internazionale di studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II, 27 febbraio 2000).

3. Cfr. BENEDETTO XVI, *Incontro con il mondo della cultura, dell'arte e dell'economia*, Venezia 8 maggio 2011.

4. Sul passaggio dalla modernità alla post-modernità cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991; J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1996⁹.

5. Cfr. A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita comune. Religioni, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010.

2.1 *L'uomo come "esperimento di se stesso": ovvero l'uomo senza relazioni*

L'urgenza della domanda richiama alla mente il pensiero esistenzialista radicale, che confonde il dato costitutivo dell'*antropologia drammatica* - l'uomo può interrogarsi sulla sua essenza soltanto dall'interno della sua esistenza - con l'equivoca affermazione della precedenza dell'esistenza sull'essenza. Introduce in tal modo la vertiginosa possibilità che l'uomo possa scegliere da sé solo come orientarsi nella vita, giungendo fino a plasmare, per così dire dalla radice, la propria realtà umana. Si ricorderà a tale proposito la radicale contrapposizione formulata da Sartre tra la libertà dell'uomo e quella di Dio, e la sua affermazione circa l'impossibilità per due assoluti di entrare in una relazione diversa da quella antagonistica⁶. Sullo stesso sfondo esistenziale, Sartre avverte come minaccia per la libera soggettività anche la presenza e lo sguardo per lui inevitabilmente "oggettivante" di ogni "altro", sempre suscettibile di essere visto come «*inferno*»⁷. Come si può facilmente notare, tale posizione intacca il senso di qualsiasi relazione sia con l'altro con la minuscola che con l'Altro con la maiuscola. Non a caso tale visione comporta una radicale delegittimazione del senso della paternità e dell'origine, tanto da spingere Sartre ad affermare: «*Non vi sono padri buoni, è la regola; non prendiamocela con gli uomini ma con il legame di paternità che è marcio*»⁸. In questa prospettiva ogni forma di dipendenza, a partire da quella parentale, non può essere che un male⁹.

La negazione della positività di ogni relazione, anche di quelle originarie e costitutive, appare guidata da un'istanza di libertà talmente incondizionata da pretendere di poter decidere addirittura della stessa "essenza" dell'uomo.

Tale punto di vista, che fino ad alcuni decenni fa poteva avere cittadinanza per lo più in circoli intellettuali o in sedi universitarie, diviene sempre più sentire diffuso, assecondando un mutamento che non

6. Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla, Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano 1988³; Id., *Critica della ragione dialettica*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1963.

7. Cfr. l'opera sartriana *A porte chiuse*, 1944.

8. J.-P. SARTRE, *Les mots*, Gallimard, Paris 1964.

9. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000, 106.

condiziona solo mode e costumi, ma influisce chiaramente sui modelli antropologici consolidati. In particolare, il rifiuto dei vincoli e la manipolabilità del reale si manifestano non solo in ciò che la recente sociologia ha definito “società liquida” (Z. Baumann), in cui l’uomo tende a rifiutare ogni solido legame in favore di relazioni costitutivamente revocabili, a basso livello di responsabilità e di impegno a lungo termine, ma anche nell’affermazione sempre più diffusa che l’identità dell’io può essere solo individua(le).

È in questo contesto che sorge una visione dell’uomo come «*esperimento di se stesso*», secondo l’icastica espressione del filosofo della scienza tedesco Jongen¹⁰. Ai suoi occhi e a quelli di molti nostri contemporanei i discorsi sulla dignità dell’uomo e della sua inviolabilità come persona appaiono ormai obsoleti. Stimolato dalle infinite nuove opportunità, l’uomo avverte le relazioni in sostanziale alternativa alla propria libera autodeterminazione. L’uomo non appare più anzitutto come “*donato*” ma quasi come una costruzione sperimentale. La libertà senza legami sembrerebbe esaltare soprattutto l’istanza di soddisfazione dei propri bisogni/desideri, i quali a loro volta incontrano un limite solo in ciò che la scienza non è ancora in grado di realizzare.

È significativo che questo laborioso travaglio della libertà si documenti in modo particolarmente eloquente nella sfera della relazioni affettive, del rapporto tra l’uomo e la donna, e nella sfera generativa: si pensi alla contraccezione, alla questione del divorzio, alle coppie di fatto, alle unioni dello stesso sesso, alla realtà dei *singles*, all’aborto, alla procreazione medicalmente assistita, alla possibilità di effettuare diagnosi prenatali o pre-impianto, alla clonazione, ecc. Tuttavia questo stato di cose conduce ad un importante interrogativo: al di fuori di legami riconosciuti, l’oggettiva portata dei bisogni/desideri che caratterizzano il cuore dell’uomo può trovare un reale compimento? La risposta è negativa. Infatti quando il desiderio costitutivo dell’uomo (*desiderio ontologico*) che sempre include il vincolo: non c’è opposizione tra volere e dovere, si frantuma in una sorta di *dittatura di indefiniti bisogni/desideri* risulta compromessa l’unità dell’io personale.

10. Cfr. M. JONGEN, “Der Mensch ist sein eigenes Experiment”, in *Feuilleton. Die Zeit* (9 agosto 2001) 31.

L'uomo si estenua piuttosto che compiersi, gli è impedito un ordine interno e l'organica coscienza della propria storia. Non a caso le più recenti ricerche sociologiche in Italia mettono in evidenza una sorta di paradossale *caduta del desiderio* (Rapporto Censis 2010).

Anche a livello della sfera affettiva l'esito della modernità sembra così paradossalmente contraddire il suo punto di partenza. Già all'inizio di questo secolo l'allora cardinale Ratzinger, in alcune discussioni con esponenti del mondo filosofico europeo, rileggendo il fenomeno complesso della modernità poneva l'accento su una sorta di capovolgimento in atto: l'uomo moderno, partito alla ricerca dell'affermazione della sua soggettività autonoma, rischia ora di diventare esso stesso "oggetto" di manipolazione¹¹.

Il segno più evidente del logoramento di una autentica e piena identità della persona si dà proprio nell'incapacità di generare. Con ciò non mi riferisco tanto alla questione demografica, che pure ha un suo importantissimo peso. Più radicalmente intendo riferirmi al venire meno di quella compiuta forma di generazione come comunicazione di sé che è propria dell'educare, ossia del trasmettere alla generazione futura ciò che a propria volta si è ricevuto in dono e verificato come senso (significato e direzione) della propria vita.

2.2 *Un dato originario: la persona nelle sue relazioni costitutive*

Alla luce di queste riflessioni si rivela di eccezionale attualità il particolare accento posto da Karol Wojtyła- Giovanni Paolo II sulla vocazione comunionale dell'uomo. La vera alternativa all'uomo come "autoesperimento" sta infatti nel riconoscimento liberante dell'incoercibile dato relazionale: l'io è sempre *io-in-relazione*. *L'esperienza umana comune*, sia nella sua dimensione *integrale* (metodologico-ontologica), legata alla capacità di ospitare il reale intelligibile che in quella *elementare* (contenutistica-ontica), fatta dal quotidiano intreccio di affetti, lavoro e riposo, attesta che ciascuno di noi è fin dall'origine situato in relazione. Basti pensare

11. Cfr. J. HABERMAS - BENEDICTUS XVI (J. RATZINGER), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg i.B. 2006⁶; vedi anche M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004.

a come fin dal suo concepimento l'uomo, come figlio o come figlia, si trovi inserito in una relazione costitutiva, senza la quale semplicemente né può essere pensato, né potrà pensarsi. L'*inizio* (nascita) di ogni uomo, per quanto possa essere manipolato, custodisce il mistero dell'alterità: *nessuno potrà mai auto-generarsi*. Da qui deriva la necessità costitutiva che arde nel cuore di ognuno di noi: l'insuperabile domanda di essere amato, riconosciuto ed affermato per sempre (oltre la morte), in una parola di essere *definitivamente assicurato*.

2.2.1 La relazione costitutiva uomo-donna

La prospettiva antropologica dell'io-in-relazione si attesta innanzitutto nella differenza originaria di cui ognuno di noi fa esperienza, quella tra l'uomo e la donna.

Von Balthasar ha descritto in modo emblematico il carattere inestirpabile e dominante di tale differenza: «*Fino all'ultima cellula il corpo maschile è maschile e il femminile è femminile, ed analogamente l'intera esperienza ed autocoscienza empirica. E questo all'interno di una natura umana identica in entrambi, la quale però in nessun punto emerge neutrale, al di là della differenza dei sessi, come in un luogo di possibile comprensione. Qui non c'è nessun universale ante rem, come vorrebbero tutte le teorie circa un uomo originario asessuato (androgino)*»¹².

Come Giovanni Paolo II ci ha insegnato con le sue catechesi sull'amore umano nel piano divino¹³, l'uomo non è pensabile prima della differenza sessuale, come se questa differenza fosse un dato superabile. *Anzi è proprio la differenza sessuale il luogo originario in cui siamo introdotti al rapporto autentico con la realtà, alla bontà del nostro esserci*. Nella differenza tra l'uomo e la donna l'essere umano è spinto a scoprire l'alterità e il carattere costitutivo della relazione. Ogni uomo, ogni donna si trova di fronte un altro modo di essere "uomo" che lo riguarda, lo attrae e che tuttavia è a lui irraggiungibile. *Esserci come essere umano vuole sempre dire esserci*

12. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica II. Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, 345.

13. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

o come uomo o come donna. Ognuno di noi può dire compiutamente “io sono” solo se riconosce che esiste un altro modo di essere uomo differente da sé.

Come anche Benedetto XVI ha affermato nella sua prima enciclica, l'amore tra l'uomo e la donna introduce alla promessa di felicità e di compimento, senza le quali l'uomo non vive più una esistenza autenticamente umana¹⁴.

2.2.2 Paternità, maternità e figliolanza

Nella piena assunzione del carattere di promessa e compito contenuti nel dato originario dell'uomo-donna, è inevitabile constatare che l'essere situati nella differenza sessuale (primo fattore del mistero nuziale) chiama l'uomo e la donna a riconoscersi in “reciprocità”. Chiede potentemente il dono di sé all'altro (secondo fattore del mistero nuziale), nella consapevolezza che neppure l'unione dell'atto coniugale degli sposi abolisce la differenza originaria. L'uomo e la donna sono invitati all'unione feconda e non ad un'impossibile fusione che superi la loro alterità e che, nell'abolizione della differenza, renderebbe l'amore impossibile. L'amore, che *Familiaris consortio* definisce come «*la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano*» (N. 11) vive solo nella misura in cui la differenza viene mantenuta e riscoperta. È qui che si colloca il tema della fecondità originaria (terzo fattore del mistero nuziale) e del dono che l'uomo e la donna fanno di se stessi aprendo lo spazio al terzo, al figlio. Un padre e una madre che volessero avere un figlio a prescindere da questa loro reciprocità (ad esempio come *single*) o che lo volessero “a tutti i costi”, saltando la naturale reciprocità del rapporto o arrivando a deciderne artificialmente le caratteristiche, finirebbero, volenti o nolenti, per intenderlo come “prodotto” e non realmente come figlio o figlia.

14. Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 2: «L'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono».

È la ragione per cui è importante parlare di “reciprocità asimmetrica” indicando con ciò il fatto che la relazione tra l’uomo e la donna è *communio personarum* e non “fusione di incompleti”.

L’asimmetria della relazione impedisce, per così dire, di chiudere la relazione in se stessa e fa scoprire nella differenza una via che non si smette mai di percorrere.

In questa prospettiva il padre e la madre non sono padroni del figlio, ma, proprio nella differenza del loro essere padre e madre, sono “segno” essenziale e tangibile dell’origine misteriosa e trascendente di ogni creatura. Per questo il vocabolo che meglio descrive la generazione umana è *procreazione*. In questo caso il “*pro*” segnala etimologicamente un fattore che sta *oltre* i genitori (pro-creatori), a cui essi stessi son chiamati a dare *testimonianza*¹⁵. Allo stesso modo, il figlio, così compreso è portatore in sé di un’alterità anche nei confronti dei genitori stessi, divenendo anche per loro un rimando altrettanto potente al mistero di Dio. Dice infatti papa Wojtyła: «Nel matrimonio e nella famiglia si costituisce un complesso di relazioni interpersonali - nuzialità, paternità-maternità, filiazione, fraternità -, mediante le quali ogni persona umana è introdotta nella «famiglia umana» e nella «famiglia di Dio», che è la Chiesa»¹⁶.

Solo in questi termini si comprende perché il Beato Giovanni Paolo II chiamava *genealogia* ciò che caratterizza le relazioni tra le generazioni. Il carattere biologico della nascita di un figlio racchiude un mistero assai grande: «Nella biologia della generazione è inscritta la genealogia della persona»¹⁷. La catena della genealogia in cui si radica il nostro “*esserci nel mondo*” indica che l’essere figli costituisce ultimamente la verità dell’umano: ognuno di noi è «legato “a monte”: il generare rimanda sempre all’essere generati»¹⁸.

15. Cfr. A. SCOLA, *Genealogia della persona del figlio*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Teologico-Pastorale*, Città del Vaticano 11-13 ottobre 2000, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 95-104.

16. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, 15.

17. ID., *Gratissimum sane. Lettera alle famiglie*, 9. In proposito si veda: E. SCABINI, “La Lettera alle famiglie di papa Giovanni Paolo II. Alcune riflessioni”, in *Vita e pensiero* 77 (1994) 167; ID., “La genealogia della famiglia. Considerazioni sulla Lettera alle famiglie di Giovanni Paolo II”, in *Il Nuovo Areopago* 13 (1994) n. 2, 29.

18. G. ROSSI, *Forme familiari e identità del familiare*, in E. SCABINI – V. CIGOLI, *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Cortina, Milano 2000.

3. IL MISTERO TRINITARIO FONDAMENTO E DESTINO DELL'IO-IN-RELAZIONE

Quanto finora delineato richiede un ulteriore passo. L'*io-in-relazione*, infatti, chiama imperiosamente in causa la differenza teologica, la differenza tra Dio e l'uomo, e ultimamente la differenza insita nel cuore stesso della Trinità. L'esperienza umana dell'amore, radicata nel riconoscimento dell'essere inscritti nella differenza sessuale, è definitivamente illuminata dall'auto-rivelazione di Dio come amore, prima nel Patto sigillato sul Sinai con il popolo di Israele e quindi nella nuova ed eterna alleanza, definitivamente "consumata" nel mistero di Gesù Cristo morto e risorto quale mistero nuziale tra Cristo sposo e la Chiesa sua sposa. Tale rivelazione non solo conferma il carattere originario della natura sessuata dell'uomo ma la chiarisce nel suo senso ultimo, riabilitandola al suo significato più vero e curandone le ferite.

3.1 *L'essere ad immagine e somiglianza*

I due testi genesiaci sulla creazione dell'uomo¹⁹ pongono in modo inequivocabile il dato della differenza sessuale. Sappiamo bene che proprio a partire da questo elemento, Giovanni Paolo II ha genialmente dilatato la tesi classica dell'*imago dei* fino a includervi l'originaria differenza sessuale: «l'uomo è diventato "immagine e somiglianza di Dio" non soltanto attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone, che l'uomo e la donna formano sin dall'inizio»²⁰.

La sorpresa e la gioia di Adamo nel vedere la donna di fronte a sé (cfr. *Gen* 2,23) esprime la profonda positività della comprensione giudaica e cristiana della differenza, tanto più se messa a confronto con il mito doloroso dell'androgino. Il «molto buono» genesiaco della creazione dell'uomo maschio e femmina si attesta significativamente lungo tutta la Scrittura. È suggestivo ad esempio che nel *Libro dei Proverbi*, tra le cose troppo ardue a comprendersi, l'autore ispirato consideri oltre alla «via dell'aquila nel cielo», «la via del serpente sulla roccia, la via della nave in alto

19. Cfr. *Gen* 1,26-31 e *Gn* 2,5-25.

20. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano...*, cit., 129. Cfr. anche ID., *Mulieris Dignitatem*, 6-8.

mare», anche «*la via dell'uomo in una giovane donna*» (Prov 30, 18-19). A questo proposito commenta un grande biblista: «*L'uomo/donna è la via attraverso cui ognuno di noi è inoltrato nel mistero della vita; è ciò che fa passare l'uomo attraverso l'immagine di colei che sta al suo inizio [il riferimento è ad Eva creata da Dio da e di fronte ad Adamo] e che lo fa uscire da essa quando nasce, il che fa dell'incontro tra i due al tempo stesso un ricominciamento e qualcosa di nuovo*»²¹. L'incontro amoroso pone dunque inevitabilmente all'uomo la domanda sulla propria origine e perciò sul fondamento.

3.2 *L'altro come via al destino*

Nel loro rapporto “drammatico”, l'uomo e la donna hanno accesso perciò non solo al dato della differenza e dell'alterità, ma ultimamente *all'Altro che è Dio*. Si comprende così la necessità di mantenere e custodire sempre il carattere insuperabile della differenza. L'uomo e la donna devono evitare di annullarla, trattenendo l'amore in se stessi anziché spalancarlo alla trascendenza. Infatti, «*nella sua realtà più profonda, l'amore è essenzialmente dono e l'amore coniugale, mentre conduce gli sposi alla reciproca “conoscenza” che li fa “una carne sola” (cfr. Gen 2,24), non si esaurisce all'interno della coppia, poiché li rende capaci della massima donazione possibile, per la quale diventano cooperatori con Dio per il dono della vita ad una nuova persona umana*» (FC 14). Se l'amore si chiude, come insegna la Bibbia, cade nell'idolatria. L'altro che ci viene incontro nella differenza sessuale, invece di divenire strada e via all'Alterità di Dio, ne diventerebbe una caricatura idolatrica. Quando l'uomo non percepisce più l'altro come via all'Altro con la “A” maiuscola, è l'altro, con la minuscola, ad essere illusoriamente investito di tutte le attese di felicità e compimento.

Il rapporto tra i due subisce allora la dura ferita della reciproca pretesa, foriera spesso di dolorose ribellioni. Per questo la morale che la Chiesa non si stanca di proporre non può essere mai compresa come mero “moralismo”. Essa è invece capace di salvare, nella comprensione del valore integrale dell'atto umano, tutti i fattori della esperienza comune propria dell'io-in-relazione.

21. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985, 144.

4. FIGLI NEL FIGLIO

Quando l'uomo riconosce la via di Dio, fattasi carne in Cristo, vita e verità di Dio, anche la legge del Patto ritorna a splendere in tutta la sua convenienza antropologica. E quando il Figlio stesso di Dio, si rivela a noi come via, verità e vita siamo posti di fronte al fondamento ultimo e trascendente della positività della differenza tra uomo e donna. È Dio, infatti, a rivelarsi come amore assoluto, perché è in se stesso relazione: *Deus caritas est!* La differenza tra uomo e donna quale espressione primaria del mistero nuziale trova il suo fondamento nella differenza propria della vita del *Deus Trinitas*.

In definitiva, il bisogno/desiderio dell'altro che, a partire dall'uomo, come uomo e come donna, ogni persona sperimenta è l'eco di quella grande avventura di pienezza che vive in Dio Uno e Trino. Siamo creati a immagine dell'Unitrino; più precisamente, come diceva Ireneo di Lione, siamo immagine dell'Immagine. Siamo stati creati ad immagine del Figlio di Dio, che è l'immagine del Padre, Sua perfetta "espressione".

L'io-in-relazione, che si attesta in ogni nostro atto come pienezza del nostro "io" personale, è quindi segno del nostro essere gratuitamente creati in Cristo e predestinati ad essere «figli e figlie nel Figlio eterno del Padre» (cfr. *Ef* 1,4-6).

SOMMARI

Italiano

Il contesto culturale attuale è segnato da una visione dell'uomo come "esperimento di sé", che nega la positività di qualsiasi legame: la libera determinazione di sé appare in alternativa alla relazione. Questa condizione non manca di mostrare i suoi sviluppi riduttivi nei confronti dell'uomo stesso, tra i quali: l'essere umano ridotto a oggetto di manipolazione, la caduta del desiderio, il fallimento nella ricerca di unità dell'io, l'incapacità di educare. L'Autore propone una visione di uomo secondo la quale l'io è sempre "io-in-relazione", come emerge dal dato elementare della nascita, custode dell'incapacità umana di autogenerarsi, ma anche dalla differenza sessuale, dalla paternità e maternità, dalla figliolanza. Il Mistero Trinitario illumina e conferma questa visione di uomo, rivelando l'alterità come via per giungere all'Altro: nella rivelazione di

Dio come amore, l'io-in-relazione trova pienezza e viene svelato come segno dell'essere creati in Cristo e predestinati ad essere figli nel Figlio.

English

The current cultural context is signaled by a vision of man as an “experiment of self”. This vision of man denies any positivity on relationship ties, appearing as an alternative to such relationships. This current state does not hide how man has reduced his very being as an object of manipulation, blurred and fallen from his desires, unable to find unity with others and the incapacity to educate. The author proposes the vision of man in which the subject is always a “subject in relation to others” that is first found and emerged from the moment of birth , guarding against the capacity to auto generate, yet also sees the sexual differences of paternity, maternity and sonship. The Trinitarian mystery confirms, illuminates and reveals that in the other is the way to arrive to God. This arrival reveals God as love, the “subject in relation” finds fulfillment and is revealed that he has been created in Christ, predestined to be a child in the Son.

Français

Le contexte culturel actuel est marqué par une vision de l'homme définie comme “expérimentation de soi”, qui nie la positivité de tout lien: la libre détermination de soi se présente comme une alternative à la relation. Cette condition ne manque pas de manifester ses développements réductifs par rapport à l'homme lui-même, et entre autres: l'être humain réduit à un objet de manipulation, la chute du désir, l'échec dans la recherche d'unité du «je», l'incapacité d'éduquer. L'auteur propose une vision de l'homme selon laquelle le «je» est toujours un «je-en-relation», comme cela émerge du donné élémentaire de la naissance, gardien de l'incapacité humaine de s'auto-engendrer, mais aussi de la différence sexuelle, de la paternité et de la maternité, de la filiation. Le Mystère Trinitaire illumine et confirme cette vision de l'homme. Elle révèle l'altérité comme voie pour atteindre l'Autre: dans la Révélation de Dieu comme amour, le «je-en-relation» trouve sa plénitude et se dévoile comme signe de l'être créé dans le Christ, prédestiné à être fils dans le Fils.

Español

El contexto cultural actual viene marcado por una visión del hombre como “experimento de sí”, que niega la positividad de cualquier relación: la libre determinación de sí aparece como alternativa a la relación. Esta condición no deja de mostrar sus desarrollos reductivos al enfrentarse al hombre mismo, entre otros: el ser humano reducido a objeto de manipulación, la caída del deseo, el fracaso en la búsqueda de la unidad del yo, la

incapacidad de educar. El autor propone una visión de hombre según la cual el yo es siempre un “yo-en-relación”, como emerge del dato elemental del nacimiento, guardián de la incapacidad humana de autogenerarse, pero también de la diferencia sexual, de la paternidad y la maternidad, de la filiación. El Misterio Trinitario ilumina y confirma esta visión del hombre, revelando la alteridad como camino para llegar al Otro: en la revelación de Dios como amor, el yo-en-relación encuentra su plenitud y se desvela como signo del ser creados en Cristo y predestinados a ser hijos en el Hijo.

Português

O contexto cultural atual é marcado por uma visão do homem como “experimento de si”, que nega a positividade de qualquer ligame: a livre determinação de si surge como alternativa à relação. Tal condição não deixa de mostrar os seus redutivos desenvolvimentos com relação ao próprio homem, entre os quais: o ser humano reduzido a objeto de manipulação, a queda do desejo, a falência na busca de unidade do eu, a incapacidade de educar. O autor propõe uma visão do homem segundo a qual o eu é sempre “eu-em-relação”, como emerge do dado elemental do nascimento, patrono da incapacidade humana de autogerar-se, mas também da diferença sexual, da paternidade e maternidade, da filiação. O Mistério Trinitário ilumina e confirma esta visão do homem, revelando a alteridade como via para alcançar o Outro: na revelação de Deus como amor, o eu-em-relação encontra sua plenitude e se manifesta como sinal do sermos criados em Cristo e predestinados a sermos filhos no Filho.

Chi sono? L'identità relazionale dell'uomo

STEPHAN KAMPOWSKI*

1. LA DOMANDA FONDAMENTALE: "CHI SONO?"

Dire che le relazioni costituiscono la persona non implica l'affermazione assai problematica che qualcuno *diventa* persona solo quando viene riconosciuto da altri¹. No, persona in senso ontologico si è o non si è². Piuttosto ciò che è in gioco qui è la costituzione della propria identità, che è sempre un'identità dinamica e relazionale. Viene implicata la domanda "chi sono?" E la risposta a questa domanda non può prescindere dall'incontro con un "tu", dall'incontro con gli altri. Come dice il Cardinal Scola: «Nella sorpresa del *tu* [...] si desta l'*io* – irriducibile *identità*. L'*altro* [è] condizione irrinunciabile perché ci sia l'*io*. Non un puro "accidente", ma qualcosa di costitutivo»³.

* Professore stabile, cattedra di Antropologia filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. ad es. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. CEPPA, Einaudi, Torino 2002, 37: «Il corpo geneticamente individuato nel corpo materno, assunto come esemplare di una comunità di riproduzione, non può essere considerato "già da sempre" in termini di persona. Solo nella sfera pubblica di una comunità linguistica, l'essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione».
2. Per un'argomentazione filosofica molto coerente al riguardo cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. it. L. ALLODI, Laterza, Roma-Bari 2005.
3. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il caso serio dell'amore, Marietti 1820*, Genova-Milano 2002, 15.

Guardiamo un attimo ad alcuni fatti della nostra esperienza che ci danno testimonianza della natura relazionale del costituirsi dell'identità personale. Quando qualcuno ci chiede "chi sei?" spesso le prime risposte che diamo sono di tipo relazionale: sono figlio di tali genitori, fratello di tali fratelli e sorelle, marito di tale moglie, padre di tali figli. Anche se rispondiamo, "sono italiano," "sono tedesco" ecc. diamo ancora una risposta in termini relazionali, dato che la nazionalità si riferisce alla stirpe dalla quale siamo nati (etimologicamente "nazionalità" viene da "nascita"). Vediamo poi che il bisogno di sapere chi sono i nostri genitori è molto forte in noi, come ci dimostrano le storie di persone concepite *in vitro* da seme di donatori anonimi che poi si mettono in ricerca dei loro padri. Infatti la legge tedesca proibisce la donazione anonima di seme, riconoscendo così il diritto del figlio di sapere chi sono i suoi genitori⁴.

2. UN ANIMALE CHE HA LA PAROLA E CHE PUÒ PROMETTERE

"Chi sono?" Per poter rispondere a questa domanda devo prima di tutto potermela porre, per cui avrò bisogno delle parole. È nota la definizione di Aristotele dell'uomo come animale politico. Poi è detto che abbia definito l'uomo anche animale razionale. Dato che spesso pensiamo del razionale o in termini hobbesiani – essere capace di prevedere le conseguenze⁵ – o in senso solipsistico cartesiano – essere capace di pensare senza impegni esagerati riguardo all'esistenza reale di ciò *cui* si pensa, incluse le altre persone – diventa difficile vedere come queste due definizioni non siano in grave tensione. Ma ciò che Aristotele difatti diceva era che l'uomo è un animale che ha la parola (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων⁶) e che l'uomo è un animale politico proprio per questo

4. Sentenza della Corte Costituzionale della Repubblica Federale del 31 gennaio 1989, n. 79, 256: "Kenntnis der eigenen Abstammung".

5. Cfr. TH. HOBBS, *Leviatano*, parte I, cap. V: «A questo modo noi possiamo definire e stabilire che cosa significa la parola "ragione" quando la consideriamo fra le facoltà dello spirito. Poiché "ragione" in questo senso significa nient'altro che "calcolo", cioè addizione e sottrazione, delle conseguenze dei nomi generali usati per convenzione come "annotazioni" e come "espressioni" dei nostri pensieri».

6. ARISTOTELE, *Politica*, I, i, 10, 1253a10.

fatto, in quanto la parola implica l'interscambio, la discussione, la vita insieme, o, in termini nostri, la relazionalità⁷.

La parola implica un destinatario: viene indirizzata ad un altro. Non è un argomento contrario a quest'affermazione il fatto che noi indirizziamo la parola anche a noi stessi. Quando parliamo a noi stessi (di solito nel dialogo silenzioso interno del pensiero) trattiamo noi stessi come un altro, introducendo una differenza in noi stessi – un segno già questo, non della schizofrenia, ma piuttosto del inerente carattere relazionale dell'essere persona⁸.

Inoltre, la parola è relazionale anche perché necessariamente dobbiamo riceverla. Cominciamo a parlare soltanto perché altri ci hanno parlato. La parola ci viene come un dono da altri, un dono che non possiamo dare a noi stessi. Senza parola non posso neanche pensare me stesso, non posso chiedermi la domanda "Chi sono", e ancora molto meno potrei rispondere ad essa.

E poi, la parola è relazionale in quanto ci lega ad altri. L'uomo come animale che ha la parola per Aristotele e l'uomo come animale che può promettere secondo Nietzsche⁹ non sono affatto estranei uno all'altro. L'uomo, un essere che *ha* la parola, è anche un essere che, tramite la promessa, *dà* la parola. La promessa, potremmo dire, è proprio l'essenza della parola, in quanto la parola promette la realtà. Nella parola data da una persona all'altra è presente la realtà di colui che promette in quanto si impegna riguardo al futuro, dandosi così nelle mani di un altro. Detto diversamente, in ogni promessa la persona non promette soltanto *qualcosa* ma anche promette *se stessa*.

3. LA DOMANDA DELL'ORIGINE

"Chi sono?" Una risposta anche implica una riflessione sulla nostra origine – da dove vengo. La realtà è che non abbiamo fatto noi stessi. Come

7. Cfr. *ibidem*, I, i, 10, 1253a16-19.

8. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it. G. ZANETTI, Il Mulino, Bologna 1987, 280: «Nulla forse indica con più forza che l'uomo esiste *essenzialmente* al plurale del fatto che nel corso dell'attività di pensiero la solitudine attualizza la sua semplice coscienza di sé, che probabilmente egli ha in comune con gli animali superiori, come una dualità. Ed è questa *dualità* di me con me stesso che rende il pensare un'attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde».

9. Cfr. F. NIETZSCHE, *La genealogia della morale*, II, 1+2.

diceva il Cardinal Scola nel suo intervento: «L'inizio di ogni uomo, per quanto possa essere manipolato, custodisce il mistero dell'alterità: nessuno potrà mai auto-generarsi»¹⁰. Per questo sorge la domanda da dove abbiamo ricevuto la nostra esistenza. La prima risposta, assai ovvia, è: dai nostri genitori. Come mette in rilievo Leon Kass, il nostro ombelico è il segno corporale della nostra esistenza ricevuta¹¹.

Ma il fatto è che anche essi sono esseri contingenti e neanche loro contengono le ragioni ultime né della loro né della nostra esistenza. Alla fine, tali ragioni si trovano soltanto nel nostro Creatore. La creaturalità dell'uomo esprime la sua relazione fondamentale costitutiva: quella con il suo Creatore. Come è formulato da Hannah Arendt, l'uomo ha una origine duplice: viene da Dio e da Adamo¹². Infatti, la stessa dottrina della Chiesa ci ricorda che l'anima spirituale dell'uomo viene creata direttamente da Dio¹³. Per l'allora professore dell'Università di Tubinga Joseph Ratzinger, nel suo commento alla Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, l'uomo si costituisce come "io" perché è capace del "tu", ma è capace del "tu" umano soltanto perché è capace del "Tu" assoluto che è Dio¹⁴. È davanti a Dio, nella sua relazione costitutiva di creaturalità, che l'uomo diventa capace di dire "io"¹⁵.

10. Si veda l'intervento del Cardinal Scola in questo volume.

11. Cfr. L. KASS, *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, trad. it. S. COLOMBO, Lindau, Torino 2007, 147: «L'ombelico è il segno fisico del lignaggio che ci unisce agli antenati».

12. Cfr. H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, trad. it. L. BOELLA, SE, Milano 1992, 135, 148.

13. Cfr. PIO XII, Lettera enciclica *Humani generis*, 22 agosto 1950, 36: «La fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente da Dio».

14. Cfr. J. RATZINGER, "Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils von *Gaudium et spes*", in AA.Vv., *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Herder, Freiburg im Breisgau 1968, 319: «Dass der Mensch des absoluten Du fähig ist, dies ist der Grund dafür, dass er ein Ich ist, das dem anderen Ich zum Du werden kann. Die Befähigung zum absoluten Du begründet Möglichkeit und Notwendigkeit des mitmenschlichen Du».

15. In questo contesto R. SPAEMANN, nel suo saggio "Le prove dell'esistenza di Dio dopo Nietzsche", in ID., *La diceria immortale. La questione di Dio e l'inganno della modernità*, trad. it. L. CAPPELLETTI - S. KRITZENBERGER, Cantagalli, Siena 2008, 44 presenta il seguente argomento: «Che dei soggetti, in quanto soggetti, "in verità sono" fa tutto'uno con l'affermazione che essi sono conoscibili e conosciuti in quanto soggetti. Che cioè essi non hanno accanto al loro lato interiore anche un lato esteriore, ma che il loro lato interiore, come lato interiore, non è solo per loro stessi. Quest'affermazione, però, o è

4. LA DOMANDA DEL DESTINO

“Chi sono?” Per poter rispondere non basta solo guardare alla mia origine, ma devo chiedermi anche del mio destino. Anche esso è relazionale. Il nostro destino, possiamo dire, sta nell'amore e nella fecondità. Come afferma Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* in un passo già citato dal Cardinal Scola: «L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano»¹⁶, una chiamata che viene rivelata in modo privilegiato nella differenza sessuale. E come diceva il Cardinale, è «nella differenza tra l'uomo e la donna» che «l'essere umano è spinto a scoprire l'alterità e il carattere costitutivo della relazione»¹⁷. Scopriamo nella differenza sessuale la nostra inerente tendenza verso l'altro, verso l'amore come costitutivo della nostra identità, per cui, come continua Giovanni Paolo II, «la sessualità [...] non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale»¹⁸.

L'amore poi ha in sé la caratteristica di essere fecondo: «Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (Gv 15, 16) dice Gesù ai suoi discepoli. Siamo chiamati ad un amore capace di dare vita, che può essere, certamente, vita biologica, ma anche vita intellettuale o vita spirituale, aiutando qualcuno ad una nuova nascita in Dio. “Chi sono?” Sono colui che ha dato vita a questa o quella persona. Tanto di più l'odierna crisi della natalità dovrebbe essere interpretata anche

un'affermazione teologica, oppure di fatto non ha senso. Dire “io sono” significa dire “Dio è”» (traduzione corretta in vista dell'originale tedesco).

Dal momento che dico che *io sono* faccio un'affermazione che riguarda le cose in sé. Si tratta di un fatto oggettivo – un fatto in sé – che io sono soggettivo, che io sono per me. È impossibile comunque, per un altro essere umano conoscere la mia interiorità *come* interiorità, in quanto non può far altro che conoscermi dal di fuori. Se però la mia interiorità fosse solo per me, mancherebbe di oggettività e con questo di realtà. Ciò che è solo per me non è reale. Ma la mia interiorità, dal momento che viene conosciuta da altre persone umane, non viene più conosciuta come la mia interiorità, ma viene esteriorizzata e oggettivizzata. Non viene conosciuta da altri *come* interiorità. Perché la mia interiorità *come* interiorità possa essere reale – perché abbia senso dire “io sono” – deve esserci un Essere che è «più dentro in me della mia parte più interna» e comunque trascendente (AGOSTINO, *Le confessioni*, III, 6, 11), capace di conoscere la mia interiorità *come* interiorità, e questo è Dio.

16. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, 11.

17. Si veda l'intervento del Cardinal Scola in questo volume.

18. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 11.

come una crisi dell'identità dell'uomo occidentale. Come sosteneva il Cardinal Scola, «Il segno più evidente del logoramento di una autentica e piena identità della persona si dà proprio nell'incapacità di generare».

5. RELAZIONE E AZIONE

“Chi sono?” È questa finalmente una domanda che non dipende solamente dai *fatti* – da dove vengo, dove vado – ma viene decisa anche dagli *atti*. «Bisogna trasferire nell'azione il centro della filosofia, perché là si trova anche il centro della vita»¹⁹, ci rammenta Maurice Blondel. Nell'azione, nel mio agire libero, accadono due cose: decido di me stesso e rivelo me stesso sia agli altri che a me stesso. Che l'agire ha il carattere di autodeterminazione è la grande intuizione di Karol Wojtyła, espressa nel suo libro *Persona e atto* ed in tante altre sue opere²⁰. Si tratta di dare parole all'esperienza che fu già quella di Gregorio Nissen, formulata nel suo testo *La vita di Mosè*: «In qualche modo noi siamo padri di noi stessi, generandoci tali quali vogliamo, e dandoci liberamente la forma che vogliamo»²¹. Ma poi l'azione ha anche il carattere di autorivelazione. Il “chi” che sono è incomunicabile; non può essere detto tramite i concetti. Dice Hannah Arendt, «Nel momento in cui vogliamo dire chi uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire che cosa è; ci troviamo impigliati in una descrizione delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili»²². Piuttosto il chi si rivela in ciò che la persona fa: «Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelando attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano. [...] Questo rivelarsi del “chi” qualcuno è, in contrasto con il “che cosa” ... è implicito in qualunque cosa egli dica

19. M. BLONDEL, *L'azione: saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, trad. it. E. CODIGNOLA, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1993, 77.

20. Cfr. ad es. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. REALE - T. STYCZEN, Bompiani, Milano 2003, 965-1019.

21. S. GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, II, 3, a cura di M. SIMONETTI, Mondadori, Milano 1984, 64-65. La formulazione viene anche ripresa da GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, 71.

22. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. FINZI, Bompiani, Milano 1994, 132.

o faccia»²³. Per Blondel, questa rivelazione di noi stessi tramite l'azione non è solo una rivelazione per gli altri, ma anche all'agente stesso, che resta in dubbio sulle sue motivazioni e intenzioni, sulla sua volontà più profonda fino al momento in cui egli guarda a ciò che fa²⁴.

Ma l'azione, con cui il soggetto agente si autodetermina e con cui rivela il suo "chi" agli altri e a se stesso, è sempre un co-agire ed un interagire. «L'uomo non è un essere statico, ma è sempre "in azione" – scrive il Cardinal Scola – Non è una monade autosufficiente, ma rivela una strutturale apertura verso l'altro, da cui dipende la sua realizzazione»²⁵. John Macmurray afferma: «L'idea di un agente isolato è auto-contradittoria. Ogni agente necessariamente è in rapporto con l'altro»²⁶. Dire azione vuol dire relazione, in quanto sta nella natura stessa dell'azione di stabilire rapporti²⁷. Non agisco mai nel vuoto ma sempre all'interno di una rete di rapporti che allo stesso tempo vengono stabiliti dalle azioni e ne danno il contesto²⁸.

6. CONCLUSIONE

“Quale uomo?” L'uomo, ontologicamente generato come persona, costituisce la sua identità all'interno delle relazioni. La parola, con cui potrà prendere possesso di se stesso, gli è stata data come dono per essere donata nella promessa. La sua duplice origine come creatura di Dio e come figlio o figlia di tali genitori lo costituisce come chi è, come lo fa anche il suo destino di amore e fecondità. E infine, l'azione con cui si determina e si rivela a se stesso e al mondo, è sempre un agire insieme, è sempre

23. *Ibidem*, 130.

24. Cfr. BLONDEL, *L'action...*, cit., 188: «È nell'osservare i nostri atti più che i nostri pensieri che dobbiamo sperare a vedere noi stessi come siamo e a farci come vogliamo». Cfr. anche *ibidem*, 228: «L'azione è lo specchio che ci offre un'immagine visibile del nostro carattere».

25. SCOLA, *Uomo-donna...*, cit., 58.

26. J. MACMURRAY, *Persons in Relation*, Humanity Books, New York, 1999, 24 (traduzione mia).

27. Cfr. W. NORRIS CLARKE, *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 107: «Every substance, as active, becomes the center of a web of relations to other active beings around it».

28. Cfr. ARENDT, *Vita activa...*, cit., 132-140, capitolo 25: «L'intreccio delle relazioni umane e la narrazione».

un stabilire dei rapporti. Le relazioni costituiscono in tal modo l'identità personale dell'uomo.

SOMMARI

Italiano

Il saggio cerca di mettere in rilievo l'identità relazionale dell'essere umano. L'uomo trova la risposta alla domanda "chi sono?" sempre all'interno delle relazioni. Testimonianza di quest'affermazione è già il fatto che egli è dotato della parola, con cui potrà prendere possesso di se stesso e mettersi in rapporto con gli altri. Possiamo dire che la parola gli è stata data come dono per essere donata nella promessa. Poi il testo riflette sulla duplice origine dell'uomo come creatura di Dio e come figlio o figlia dei suoi genitori. Tale origine lo costituisce come chi è, come lo fa anche il suo destino di amore e fecondità. E infine, si medita sull'agire umano: l'agire, con cui l'essere umano si autodetermina e si rivela a se stesso e al mondo, è sempre un agire insieme, è sempre un stabilire dei rapporti. In tal modo le relazioni costituiscono l'identità personale dell'uomo.

English

The essay seeks to highlight the relational identity of the human being. The human person finds the answer to the question "Who am I?" always within the context of relationships. Evidence of this affirmation is already the very basic the fact that human beings are endowed with the word, by which they can take possession of themselves and relate to others. We are given the word as a gift to be able to give the word by promising. Then the text reflects on the human person's twofold origin as a creature of God and as son or daughter of his or her parents. This origin constitutes persons as who they are as does their destiny of love and fruitfulness. Finally, the article argues that the topic of human relationality also merits a meditation on human action. Action, by which human beings determine themselves and reveal themselves to the world, is always an acting together: it always establishes relationships.

Français

Cet essai cherche à mettre en relief l'identité relationnelle de l'être humain. C'est toujours à l'intérieur des relations que l'homme trouve la réponse à la question «qui suis-je?». Le fait que l'homme soit doué de parole témoigne déjà en faveur de cette affirmation: la parole lui permet de prendre possession de lui-même et de se mettre en rapport avec les autres. On peut dire que la parole

lui a été offerte comme un don pour être à son tour donnée dans la promesse. Ensuite, l'auteur réfléchit sur la double origine de l'homme comme créature de Dieu et comme fils ou fille de ses parents. Une telle origine le constitue dans son être, de même que son destin à l'amour et à la fécondité. L'article se termine par une méditation sur l'agir humain: l'agir, par lequel l'être humain s'autodétermine et se révèle à lui-même et au monde, est toujours un agir ensemble, il s'agit toujours d'établir des rapports. C'est ainsi que les relations constituent l'identité personnelle de l'homme.

Español

El presente ensayo busca poner de relieve la identidad relacional del ser humano. El hombre encuentra la respuesta a la pregunta “¿quién soy?” siempre dentro de las relaciones. Testimonio de esta afirmación es el hecho de que ha sido dotado de la palabra, con la que podrá tomar posesión de sí mismo y ponerse en relación con los otros. Podemos decir que la palabra le ha sido dada como don para ser donada en la promesa. Después el texto reflexiona sobre el doble origen del hombre como criatura de Dios y como hijo o hija de sus padres. Tales orígenes lo constituyen como quién es, como lo hace también su destino de amor y fecundidad. Y finalmente, se medita sobre el obrar humano: el obrar, con el que el ser humano se autodetermina y se revela a sí mismo al mundo, es siempre un obrar juntos, es siempre un establecer las relaciones. Es de esta manera como las relaciones constituyen la identidad personal del hombre.

Português

O ensaio procura evidenciar a identidade relacional do ser humano. O homem encontra a resposta à questão “quem sou eu?” sempre no interior das relações. Testemunho de tal afirmação é já o fato de que ele é dotado da palavra, com a qual poderá possuir-se a si mesmo e colocar-se em relação com os outros. Podemos dizer que a palavra foi-lhe dada como um dom para ser doada na promessa. Ainda mais, o texto reflete sobre a dúplici origem do homem como criatura de Deus e como filho ou filha de seus pais. Tal origem constitui quem ele é, como também o faz o seu destino de amor e fecundidade. Enfim, medita-se sobre o agir humano: o agir, com o qual o ser humano autodetermina-se e revela-se a si mesmo e ao mundo, é sempre um agir juntos, é sempre um estabelecer relações. De tal modo as relações constituem a identidade pessoal do homem.

III
PERCHÉ L'AMORE?
LUCE PER UNA PIENEZZA

Love in other words

PETER ELLIOTT*

In conversation with non-Catholics, including members of my own family, I often encounter the illusion that the Church is “opposed to sex”. In Australian society, this misunderstanding would not have been so evident sixty years ago, in the puritanical context of a predominantly Protestant society. That society has vanished, overtaken by demographic changes caused by multi-ethnic immigration and transformed by the sexual revolution of the ‘Sixties and ‘Seventies that has prevailed in Western cultures.

The Puritans in my country did not withstand that revolution, but withdrew into their own circles of religious security. As in the United Kingdom and Canada, and to a lesser extent in the United States, what remained of a Puritan mentality at a social level was gradually secularized and absorbed by the fashionable ethics of “political correctness”.

Therefore the new secular “sins” are smoking, wasting natural resources, making “carbon footprints”, eating meat or wearing a fur coat, but no longer lust, fornication, adultery, homosexual activity or pornography. These have become “choices”, condoned in the name of tolerance and promoted through the media. These choices are rationalized in terms of a shallow understanding of “love”, based on a false understanding of the human person. Same sex “marriage” is currently being pro-

* Auxiliary Bishop in Melbourne, Director of the Associated John Paul II Institute for Marriage and Family (Melbourne Australia).

moted in a political media campaign that invokes “love” and “equality”. I believe these same illusions are common to all “developed” countries.

In this context, almost fifty years from the Second Vatican Council, we deepen our understanding of human love. This is obviously a task for all the John Paul II Institutes, that is, a challenge for theology, ethics and spirituality, mapped out well by Monsignor Livio Melina. At the same time, a better understanding of love may well provide a central message and strategy for the new evangelization. When we call people back to God we call them to love, and that includes a rediscovery of the qualities of human love.

Within the Church our understanding of love has been distorted by two contrasting tendencies. Influenced by a socially prevalent Romanticism, many Catholics have accepted a subjectivist understanding of love. On the other hand, by reaction, some more traditional Catholics seem drawn to a Jansenist mentality that would define love in a disembodied way. This might explain a surprising under-current of hostility and suspicion directed at Blessed John Paul’s theology of the body.

The way through these problems has been offered by Blessed John Paul II, first in his ground-breaking works *Love and Responsibility* and *The Acting Person*. His perception of the meaning of love culminated in the catechesis at public audiences and his teaching in *Familiaris Consortio*. In an almost poetic mode, this anthropology of man and woman made for mutual self donation runs through his play *The Jeweler’s Shop*.

Drawing on the anthropology of Blessed John Paul II, theologians can develop a deeper theology of love. But they need to return to the great sources, bringing together Saint Paul, Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas and Saint Bonaventure. That project has already been initiated by Pope Benedict XVI. Such a synthesis presupposes working to resolve a more complex question that has preoccupied some theologians for four centuries, the integration of grace and nature.

However, my concern as a bishop is pastoral. We need to find a “language of love” that is accessible to all people. The challenge to find a new language of love, to express love in “other words”, not only confronts theologians but the wider Church. Called to evangelize the different societies in which she lives and moves, the Church hands on her living tradition, In light of the Second Vatican Council she not only

reads the “signs of the times” but re-expresses timeless truths for these times.

One example of the problems involved in speaking of love is the call of Blessed John Paul II for a “civilization of love”. In the social context of the secularized West, “a civilization of love” may sound like a weak ideal, even a utopian echo of the Hippy culture of the late ‘Sixties with its refrain, “all you need is love”. The civilization of love seems out of touch with “the real world”, that is, *until it is set in the concrete ethical perspective of human life*, the promotion and defense of human life from conception until natural death. This was precisely the intention of Blessed John Paul II when he proclaimed a civilization or culture *of life and love*.

The wisdom of the truth of the person already embodied in Pope Paul’s encyclical letter *Humanae Vitae* comes to the fore. Love is never to be separated from life, based on a sound anthropology that rejects dualism, old or new. However, many Catholics succumbed to the dualism of the sexual revolution by accepting contraception, which is why Pope Paul VI took a prophetic stand. Life and love must not be separated. If you eliminate one, you eliminate the other. That is the tragedy of a dualistic anthropology. But total self-giving in married life and the family is the key to a civilization of love¹.

In meeting these challenges, pastoral agents working in the field of marriage and family need to use simple language. People can understand the unity between “love giving” and “life giving” in human sexuality, surely a better way of describing the “unitive and procreative dimensions” of married love. Pastoral agents should not over-idealize marriage and the family, which runs the risk of presenting good family life and a happy marriage as the achievement of some small elite group of believers.

Another problem is encountered when deeper concepts are popularized. An example in the Anglophone is a well-intentioned tendency to over-sexualize the theology of the body. Prudence in the choice of words is essential, and more importantly, a reverence for the mystery

1. See Pope JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 14.

of human sexuality². On the other hand there are dangers in an over spiritualized approach to sexuality, not so much a mystical pan-sexualism but an disembodied sexuality which slides back into dualism.

We obviously face some challenges in finding a better way to speak of love in an authentic personalist perspective. But the words “integration” and “balance” should always be kept in mind.

That *eros* and *agape* are not mutually exclusive has been affirmed by Pope Benedict XVI³, Human love in marriage is itself informed by the *agape* of the Nuptial Mystery of Jesus Christ and deepened by the Mystery of the Holy Trinity. Yet the Nuptial Mystery always revolves concretely around the cross of Christ.

When we make the cross stand at the centre of our Christian understanding of love, *agape* is always redemptive, always to be understood and lived in the perspective of grace. The Pauline focus on the Redemption was evident in the carefully chosen titles and underlying themes of various encyclicals in the magisterium of Blessed John Paul II: *Redemptor Hominis*, *Dives in Misericordia*, *Redemptoris Mater*, *Redemptoris Missio*, together with his apostolic exhortation on St Joseph, *Redemptoris Custos*.

The Redemption provides us with an *imago Dei* anthropology that is based not only on the wisdom of the Genesis accounts of creation or on some isolated understanding of the Incarnation. Rather the Christian person has been reborn, justified and sanctified through the grace of Redemption in Christ, the crucified and risen Lord.

The Cross directs us to an *ascesis* of love. In the “real world”, love as self-gift entails self-sacrifice, whether expressed in the language of love between a husband and wife struggling with personal issues or the self-gift of a starving Ethiopian mother who feeds her child rather than herself.

Here a certain simplicity of language and imagery has great evangelizing effect. When preaching on married love, I have found that everyone in the church listens to “self gift” as a definition of love. “Self gift” may then be developed as self sacrifice, with a reverent gesture toward

2. See PONTIFICAL COUNCIL FOR THE FAMILY, *The Truth and Meaning of Human Sexuality, Guidelines for Education within the Family*, 122.

3. See Pope BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Deus Caritas Est*, 3-8.

the crucifix. Language must be directed to what is concrete, to the sacred signs, a principle of Catholic sacramentality,

The liturgy is of great help here. In the post-conciliar Roman Mass Saint Paul's language has passed into the consecration of the bread, «He loved me and *gave himself up* for me» (*Galatians* 2:20) becomes "...for this is my Body which will be *given up* for you»⁴. Redemptive love is spousal love, the selfless self-gift of the Bridegroom who "gave himself up" for his bride, the beloved Church (cf. *Ephesians* 5:25)⁵.

This *ascesis* of love was expressed well by a lovable Italian mystic of our times, Father Divo Barsotti: «To love is to be able to deny ourselves, to die to ourselves, to put ourselves in the last place because the beloved alone counts to the one who loves, to the one who lives only for the beloved»⁶. The words are simple; their meaning is profound.

Thirty years ago, in *Familiaris Consortio*, the cost of love was summed up by Blessed John Paul II. He identified «a struggle between freedoms that are in mutual conflict; that is according to the well known expression of St Augustine, a conflict between two loves: the love of God to the point of disregarding self, and the love of self to the point of disregarding God»⁷. His words aptly set before us the "theo-drama" of our age and indeed all ages.

4. In the Italian translation this is expressed as "offerta in sacrificio per voi".

5. The Greek participle *paradontos* in *Galatians* 2:20 and the verb *paradoken* in *Ephesians* 5:25 was translated into Latin through the verb *tradere*, to "hand over" or "give up". A simpler Greek word for "giving", used (or implicit) in the Eucharistic text of 1 *Corinthians* 11:24, was also translated through *tradere*, both in the Vulgate and in the Latin consecration formula in the *Missale Romanum* of Paul VI.

6. D. BARSOTTI, "Vigore umiltà di Natale", in *Circular Letter to the Comunità Figli di Dio*, December 20, 1978.

7. POPE JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 6.

Perché l'amore? Luce per una pienezza

LIVIO MELINA*

Il 20 novembre 1964, durante la terza sessione del Concilio Vaticano II, l'arcivescovo di Giacarta, Sua Eccellenza Mons. Hadrianus Djajasepoetra, SJ intervenne nella discussione dedicata allo schema sul sacramento del matrimonio: parlando a nome di numerosi Padri provenienti da nazioni non occidentali, egli espose un emendamento al testo dello schema allora in esame, proponendo di togliere il riferimento all'amore nella descrizione del matrimonio. Egli giustificò la sua proposta citando le parole di una donna pakistana in una intervista: «Voi occidentali vi sposate perché vi amate, noi orientali amiamo perché ci siamo sposati»¹. Probabilmente il riferimento implicito è ad un dialogo raccolto dal grande storico delle religioni rumeno Mircea Eliade nel suo *Diario di viaggio in India*, in cui la sua interlocutrice, Shrimati Devi, dichiarava: «Vede, noi non ci sposiamo per amore, amiamo solo dopo esserci sposate. Amiamo nostro marito perché è lo sposo che ci era destinato. (...) Nasciamo, ci sposiamo, moriamo conformemente al karman. (...) Questo è il fatto essenziale: altre esperienze sono superflue. Ciò spiega perché in India ci siano così pochi matrimoni infelici, e praticamente non esista divorzio»².

* Preside e Docente ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

1. Cfr. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, Periodus Tertia, Pars VIII, Congregationes Generales CXXIII-CXXVII, Sessio Publica V, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXVI, 669-670.
2. Cfr. M. ELIADE, *India*, trad. ital. F. DEL FABBRO – C. FANTECHI, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (orig.: Bucarest 1934).

La questione presentata dall'arcivescovo di Giacarta, insieme a tante altre, non poté essere discussa in assemblea per mancanza di tempo, ma secondo la proposta del Segretario generale, fu sottoposta al Santo Padre. Alla fine tuttavia, il testo approvato della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* non tolse il riferimento all'amore nella definizione del matrimonio, ma rielaborò i termini in discussione e cercò di integrare la preoccupazione dei padri orientali assumendo la loro espressione "*intima communitas vitae*" (n. 48).

A distanza di cinquant'anni resta però ancora la domanda sulla pertinenza di quell'osservazione: perché porre l'amore alla radice del matrimonio e della vita familiare? Farne il punto di partenza non rende forse più fragile la sacra istituzione del matrimonio, basandola sull'instabilità di un sentimento soggettivo³? Non è forse da collocare proprio qui l'origine di quel fenomeno di privatizzazione del matrimonio e della famiglia, che ci troviamo ad affrontare in Occidente⁴? Se il matrimonio è una questione di sentimento individuale, che va e che viene, esso deve ritrarsi dalla sfera pubblica e diventare semplicemente un affare privato. La nostra esperienza nel mondo occidentale non conferma forse, a posteriori, col diffondersi non solo del divorzio, ma delle convivenze libere senza matrimonio e col pluralismo anarchico delle forme familiari, la giustezza delle preoccupazioni dei vescovi orientali circa l'impostazione data alla visione cristiana del matrimonio? Perché dunque l'amore?

1. LA SCELTA DI *FAMILIARIS CONSORTIO*

Nell'esortazione post-sinodale *Familiaris consortio*, di cui pure - in concomitanza con quello del nostro Istituto - celebriamo il XXX anniversario dalla pubblicazione, il Beato Giovanni Paolo II non solo conferma la scelta dei Padri conciliari, ma in qualche modo la radicalizza e la approfondisce, facendo risolutamente dell'amore l'asse portante della visione cristiana del matrimonio e della famiglia. Ascoltiamo alcune delle

3. È nota l'analisi di Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2010.

4. Cfr. P. DONATI, *Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2008, 35-42.

espressioni più forti che, a tal proposito, egli usa in quel documento: infatti se «l'amore è la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano», creato a immagine e somiglianza di Dio, che è amore, il matrimonio è, insieme con la verginità consacrata, una modalità specifica di corrispondere a questa vocazione nel dono totale di sé e nell'apertura responsabile alla fecondità (n. 11). «L'essenza e i compiti della famiglia sono ultimamente definiti dall'amore. Per questo la famiglia riceve la missione di custodire, rivelare e comunicare l'amore, quale riflesso vivo e reale partecipazione dell'amore di Dio per l'umanità e dell'amore di Cristo Signore per la Chiesa sua sposa» (n. 17). L'amore dunque è «il principio interiore, la forza permanente e la meta ultima» del compito essenziale affidato alla famiglia: diventare un'autentica comunità di persone (n. 18).

La scelta di partire dall'amore non era affatto occasionale per il grande Papa polacco. Nella enciclica inaugurale del suo pontificato, la *Redemptor hominis*, egli aveva affermato: «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (n. 10). Ma questa accentuazione non appartiene solo al suo magistero pontificio, bensì alle sue più intime convinzioni personali, sviluppate nelle sue opere filosofiche e poetiche e nel suo insegnamento pastorale, di sacerdote prima e di vescovo poi⁵.

Il nostro compito è dunque quello di comprendere il perché di questa scelta e le ragioni che permettono di evitare gli equivoci e le fragilità, così come la deriva di privatizzazione in cui siamo immersi. Evidentemente la questione essenziale riguarda la concezione adeguata di amore, che superi le sue riduzioni romantica a sentimento e postmoderna ad emozione e lo recuperi nella sua portata di esperienza conoscitiva di grande rilevanza metafisica e morale: esso non è un fenomeno soggettivo di carattere irrazionale, ma un evento di luce, che porta in sé un *logos* e che permette quindi un cammino verso una pienezza

5. Per una prima documentazione di questo, si veda: L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

personale. Sofferamoci brevemente sulle concezioni riduttive appena menzionate.

L'ermeneutica romantica dell'amore e la sua succedanea di carattere emotivistico sono fattori tuttora molto influenti sul vissuto dell'amore. L'amore romantico consiste in un'assolutizzazione del momento affettivo iniziale, che enfatizza l'intensità immediata del sentimento, fino a farla diventare il criterio della vita⁶. L'intima debolezza di questo approccio è costituita dalla contrapposizione con la ragione di quest'esperienza, che finisce per confinarla nell'oscurità dell'irrazionale, privandola di qualsiasi valore di rivelazione o anche di comunicazione con l'amato, isolandola in un istante senza tempo e senza storia. Assorbito nell'intensità del sentimento, l'amante finisce per amare più l'amore che l'amato e nel vedersi tragicamente condannato alla perdita di sé, se non addirittura alla morte, quando quest'esperienza finisce.

L'emotivismo postmoderno porta alle estreme conseguenze questa concezione, separando l'affetto da ogni contenuto comunicativo e isolando ogni singola esperienza in se stessa⁷. Con ciò non solo si dissolve la struttura stessa della moralità, smarrendo il soggetto libero e responsabile⁸, ma si perde anche il carattere drammatico dell'amore che il romanticismo ancora manteneva. Si coglie qui l'elemento di differenza: le esperienze emotive si possono sempre ripetere e l'identità personale non dipende dall'amore. Si apre così la porta ad una deriva contrattualistica e banalizzante, che è stata definita come trasformazione dell'intimità e avvento delle "relazioni pure", cioè depurate da qualsiasi elemento che non dipenda da scelte individuali, stabilite sulla base della parità dei conti nel dare e nell'avere⁹.

-
6. Al riguardo si veda J.-J. PÉREZ-SOBA, "L'epopea moderna dell'amore romantico", in G. ANGELINI (a cura di), *Maschio e femmina li cred*, Glossa, Milano 2008, 233-261; importante lo studio di K.S. POPE, "Defining and Studying Romantic Love", in K.S. POPE and Associates, *On Love and Loving. Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco - Washington DC - London 1980, 1-26.
 7. Si veda: T. DIXON, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, New York 2005.
 8. Rimando all'analisi classica di A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2^a edition, Duckworth, London 1985.
 9. A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995.

In questo contesto culturale si può ben capire come una predicazione che metta al centro l'amore, in modo indifferenziato, sia destinata a fallire. Infatti oggi ci accorgiamo di un equivoco radicale. Quando noi parliamo dell'amore e intendiamo dire: ricezione di una grazia, dono di sé, comunione delle persone, il nostro interlocutore di questo inizio del terzo millennio capisce: sentimento, emozione, autorealizzazione.

Rispetto a queste concezioni riduttive e a queste derive del costume sociale, la scelta di *Familiaris consortio* non è dunque quella di mettere da parte l'amore nella visione del matrimonio, ma piuttosto di proporre un'ermeneutica più adeguata, partendo dal di dentro di questa esperienza fondamentale per la persona. Di fronte all'imponenza dell'affetto il romanticismo si lascia trascinare dalla corrente impetuosa, immergendosi nelle sue oscurità. C'è però un'altra possibilità, che da sempre Karol Wojtyła ha indicato e che in particolare ha menzionato nel suo *Trittico romano*: «risalire la corrente verso la sorgente»¹⁰, cioè andare oltre l'immediato, per cogliere una verità dell'amore più grande, benché implicita nell'affetto. Se l'amore romantico è cieco, il cammino verso la sorgente è quello, come dice nel suo commento il card. Joseph Ratzinger, «per diventare vedenti: per imparare da Dio a vedere. Allora appaiono il principio e la fine. Allora l'uomo diventa giusto»¹¹.

Vogliamo pertanto compiere questo cammino, assumendo l'affetto come una via da percorrere verso la sorgente, lasciandoci guidare, in particolare dall'enciclica inaugurale di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, che in sintonia con la grande tradizione del pensiero cristiano, illuminato dalla Sacra Scrittura, propone una visione dell'amore capace di evitare le ambiguità e di coglierne il valore di rivelazione e di comunicazione, su cui si può veramente edificare la vita matrimoniale e familiare.

2. DAL SENTIMENTO ALL'AMORE

L'amore non è una grande idea, non è una decisione etica. È piuttosto un avvenimento: l'evento di un incontro con una persona, che accade

10. GIOVANNI PAOLO II, *Trittico romano. Meditazioni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 1. *Torrente*. 2. *La sorgente*, 15.

11. *Ibid.*, *Presentazione*, 6.

nella vita aprendo ad essa un nuovo orizzonte e una direzione decisiva. Ciò che il Papa afferma per l'inizio dell'essere cristiano (cfr. *Deus caritas est*, n. 1), vale anche per ogni esperienza di amore umano, da cui prende inizio l'analogia. Che posto ha in essa il sentimento? Ascoltiamo il suo insegnamento: «Nello sviluppo di questo incontro si rivela con chiarezza che l'amore non è soltanto un sentimento. I sentimenti vanno e vengono. Il sentimento può essere una meravigliosa scintilla iniziale, ma non è la totalità dell'amore» (n. 17)¹².

L'ambiguità del sentimento è tutta in questa sua qualità di essere una “meravigliosa scintilla”, che può abbagliare, ma anche introdurre ad una luce più grande. Il soggetto emotivo del nostro tempo si è lasciato abbagliare, ha smarrito l'orizzonte grande del cuore e non riesce a trovare la luce per percorrere il cammino dell'amore nella sua totalità. Per questo si condanna a consumare esperienze, ripetendole quasi compulsivamente, senza poter giungere a quella pienezza cui anela nel suo cuore.

Si apre qui l'invito a percorrere quella strada di maturazione e di purificazione, indicata dall'enciclica, che porta l'eros a diventare pienamente se stesso, a diventare dono di sé per raggiungere il suo fine di creare una comunione di persone. In realtà questo può avvenire dal di dentro dell'affetto e del sentimento. I nostri sentimenti non sono estranei alla ragione, hanno in sé un orientamento di senso: percepiscono l'intenzionalità siamo capaci di coglierne il significato ultimo¹³. Martha Nussbaum giustamente afferma che i sentimenti sono intrisi di intelligenza¹⁴.

L'affetto indica l'incontro profondo con la realtà dell'altro che mi tocca e toccandomi mi risveglia alla consapevolezza di una possibilità di vita nuova e così, nello stesso tempo, mi muove verso un bene grande e prezioso. L'esperienza del sentimento dilata il cuore ad un orizzonte prima sconosciuto: la possibilità di accogliere un altro in sé e di vivere nel

12. Si veda il saggio di J. NORIEGA, “La scintilla del sentimento e la totalità dell'amore”, in L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *La Via dell'Amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia – Rai-Eri, Roma 2006, 241-249.

13. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, ed. J.H. Crosby, Chicago 2007.

14. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (trad. ital. di R. SCOGNAMIGLIO: *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2005).

cuore di un altro. *Incipit vita nova*, diceva Dante ad indicare la novità di una esistenza condotta ad un grado inedito di pienezza. In effetti, l'intimità che rappresenta l'incontro affettivo di un uomo e di una donna, e la possibilità di felicità che promette non hanno paragone sul piano umano con nessun'altra esperienza.

Ma il sentimento nello stesso tempo vede e non vede; accende una luce, che però è solo una scintilla. Che cosa vede e che cosa non vede? Vede per un attimo la totalità, cioè la promessa di comunione in cui la vita può compiersi: vede il fine di una pienezza di vita e gode della bellezza di una reciproca immanenza con l'amato. Ma non vede il cammino da percorrere per raggiungere questa pienezza, perché non abbraccia l'orizzonte globale della vita, in cui quel forte sentire deve inserirsi.

In parole più chiare: il sentimento ha bisogno del giudizio di quella ragione, che pure risveglia, affinché essa lo verifichi e lo porti a compimento. Ma ciò non avviene dall'esterno, bensì nello sviluppo interiore della luce iniziale in un'apertura alla persona dell'altro e in un lavoro sollecito di attenzione, che si misuri con la realtà concreta delle circostanze e col tempo della vita. Come accade questo? Proprio il dono dell'amore, che entrando in noi trasforma la nostra intimità, comincia a svegliare l'intelligenza, ad aprire gli occhi del cuore, facendolo diventare un "cuore che vede" (*Deus caritas est*, n. 31). Il passaggio dall'affetto iniziale all'amore autentico chiama in causa la libertà, l'implicazione del soggetto nel suo stesso atto conoscitivo. È necessario sperimentare l'amore non solamente come "qualcosa che mi accade", ma come un evento che, secondo le parole di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptor hominis* chiede di «esser fatto proprio, e che ad esso si partecipi vivamente» (n. 10).

La maturazione dell'amore da semplice sentimento fino all'autentico dono di sé esige, il lavoro paziente nel tempo, che è fatto di apertura all'altro nella sua concretezza e nella sua realtà, di fedeltà al legame nei momenti difficili, in nome di una promessa di comunione più grande della soddisfazione immediata. L'innamoramento è per sua natura un momento precario, che esige di trasformarsi per non morire e far morire: per portare frutto deve assumersi l'impegno responsabile di una coltivazione della relazione¹⁵.

15. Cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, 195-244.

In questo cammino di luce, la dimensione affettiva e quella conoscitiva sono intimamente intrecciate, proprio perché soggetto dell'amore è la persona nella sua intima unità di anima e di corpo. L'affetto, nell'intenzionalità, anticipa e dilata la ragione, la quale, a sua volta, aprendo l'orizzonte totale dell'amore alla persona, genera un sentimento nuovo e più profondo di quello iniziale. In questo cammino di maturazione progressiva del cuore la prassi occupa un posto di rilievo: «chi fa la verità, viene alla luce» (*Gv* 3, 21). L'azione, impegnando la persona nella verità ad un livello più completo, dilata la capacità di vedere perché crea, mediante le virtù morali, una connaturalità nuova col bene¹⁶. Così la conoscenza della verità morale è strappata ad un intellettualismo astratto, ed è collocata invece nel vivo della vita e dell'agire, delle relazioni e degli affetti.

3. L'AMORE COME LUCE PER UN CAMMINO DI PIENEZZA

Il sentimento porta in sé una prima verità sulla sua origine e sul suo destino, che la sua maturazione piena nell'amore permette di cogliere e di far propria. «*Ubi amor ibi oculus*» affermava Riccardo di San Vittore¹⁷, fondando così sulla scorta dell'inno alla carità di San Paolo, una nuova via di conoscenza di Dio stesso: «Pensi forse che la carità sia cieca? La perfetta carità illumina perfettamente: infatti non può amare perfettamente colui nel quale l'animo sia annebbiato»¹⁸. Possiamo scandire il cammino nella luce dell'amore in tre tappe successive, nello stesso tempo di rivelazione e di comunicazione, che implicano il soggetto in una profonda trasformazione.

3.1 *La rivelazione della Luce che permette di vedere*

L'amore è innanzitutto luce in quanto rivela la grande Luce, che non si può vedere direttamente, ma che ci permette di vedere. È proprio

16. In merito, mi permetto di rimandare a: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città nuova, Roma 1987 (2^a ediz. ISU, Milano 2005).

17. RICCARDO DI SAN VITTORE, *Beniamin minor*, XIII: PL CXCVI, 10.

18. *Adnotationes mysticae in Psalmos*, CXVIII: PL CXCVI, 358-359.

amando che si può risalire alla fonte segreta dell'amore. «E io vi mostrerò una via più eccellente di tutte» (1 Cor 12, 31)¹⁹, così l'Apostolo presenta la realtà dell'amore nella vita dell'uomo: una *via* per la quale si può arrivare ad un «amore che non avrà mai fine», cioè ad una realtà di cui non abbiamo ancora esperienza diretta, ma senza la quale qualsiasi esperienza di amore si dimostra inconsistente e ultimamente falsa. In tal modo egli incoraggia il fedele ad un cammino di ascesa in cui ha il primato la conoscenza di Dio.

La singolarità della via cui San Paolo vuole introdurci consiste nel fatto che Dio non ci si mostra subito fin dal primo momento, come se fosse il primo oggetto ad essere conosciuto: al contrario il processo che porta a Lui è inserito in una modalità di conoscenza ancora imperfetta, in cui all'inizio si vede solo «come in uno specchio, in maniera confusa». Tutte le esperienze a cui rimanda San Paolo hanno piuttosto come punto di riferimento iniziale l'amore al prossimo: è il prossimo che si deve cominciare a comprendere e a servire, è nei suoi confronti che si deve praticare la giustizia senza tener conto del male ricevuto.

Si precisano così i contorni di una modalità singolare di conoscenza, nella quale l'amore stesso diventa una luce che illumina²⁰; una conoscenza in cui risultano reciprocamente implicati tra loro l'amore al prossimo e l'amore di Dio, la conoscenza di se stessi e la conoscenza di Dio, nell'orizzonte di quel termine ultimo del cammino, per cui «allora lo conoscerò perfettamente così come anch'io sono da lui conosciuto».

Il termine finale di tutto il cammino: «conoscere Lui così come sono da Lui conosciuto», non fa che esplicitare quanto era già implicito in tutto il processo, ma che poteva rimanere nascosto: cioè il dato della precedenza dell'amore di Dio in tutto il cammino. In verità, con questo elemento viene consolidato quello che già San Giovanni aveva affermato: «noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo» (1 Gv 4, 19).

Il cammino abbozzato da San Paolo è dunque la chiave fondamentale per cogliere la mutua implicazione di conoscenza e amore e per

19. 1 Cor 12, 31: «Καί ἐτι υπερβολήν οδὸν δείκνυμι».

20. Al tema della luce è dedicato il volume 9 della rivista *Path* (2010/1): *Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza prospettive nella via lucis Ecclesiae*. Per la luce dell'amore, si veda in particolare il saggio di F.M. LÉTHEL, "Il paradigma della luce in alcuni aspetti del magistero di Benedetto XVI", 9-29.

comprendere ciò che per la teologia significa l'analogia dell'amore. Il primato assoluto dell'amore divino, necessario per poter parlare con proprietà di agape, stabilisce l'importanza conoscitiva del fatto che nell'esperienza umana l'amore è *sempre una risposta*²¹. È a partire da ciò che si manifesta la differenza costitutiva tra un amore che chiama e un amore che risponde; così come è ancora a partire da qui che scaturisce l'analogia fondamentale tra l'amore originario e un amore che invece è sempre originato. L'esperienza dell'amore diventa per se stessa questa «via più eccellente» per scoprire ciò che sta nel "principio": l'amore che ci precede e che ci insegna ad amare.

Prima della risposta libera, all'origine di ogni amore, sta un dono iniziale, che precede l'intenzione e la rende possibile. Possiamo così comprendere quale sia la radice ultima del dramma dell'amore romantico, che segna così profondamente la nostra epoca: la dimenticanza, o forse, per meglio dire: il ripudio dell'amore filiale, cioè di quell'amore che riconosce la propria origine in un dono previo.

3.2 *La trasformazione del soggetto: la capacità di guardare in modo nuovo*

È importante qui sottolineare un secondo punto: in questa conoscenza amorosa è direttamente implicata una forma di perfezione dell'uomo, che nel testo biblico viene suggerita mediante la differenza tra quanto è parziale e quanto è perfetto. Ciò si ricollega alla teoria della partecipazione, vincolata all'idea dell'uomo come immagine di Dio, che è stata essenziale nella storia della Chiesa per comprendere la progressiva assimilazione dell'uomo a Dio per mezzo dell'amore, a partire dall'esperienza, questa volta positiva, di quell'amore che trasforma l'amante nell'amato.

Si tratta ora non solo di vedere, alla luce dell'origine, ma di "guardare", cioè di assumere un'intenzionalità conforme alla verità dell'amore. Lo sguardo amoroso, che si colloca nella luce dell'amore originario è ben diverso dallo sguardo proprio della concupiscenza, di cui ha parlato

21. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Bd. III *Gesammelten Werken*, Habel, Regensburg 1971.

Giovanni Paolo II nelle sue *Catechesi* sull'amore umano nel piano divino²². Lo sguardo concupiscente riduce il corpo dell'altro ad un oggetto da dominare per appagare il proprio desiderio insaziabile, e così ne perde la ricchezza personalistica. L'insaziabilità del desiderio e le riduzioni dello sguardo sono tra loro correlate: quando si smarrisce la consapevolezza del dono originario si perde anche la pienezza che si cela nel sentimento come promessa di comunione delle persone.

La redenzione dello sguardo consiste dunque nel ritrovare, nella luce del dono originario dell'amore proprio della creazione, anche la capacità di sperare e di tendere verso una pienezza umana data come fine: la comunione delle persone. Nell'affetto è dato un dono iniziale di intimità che solo nella comunione reale delle persone può trovare il suo compimento.

La dinamica dell'intenzione, risvegliata dalla presenza affettiva dell'amato, orienta all'azione e implica così la persona a un livello radicale di coinvolgimento della libertà. L'educazione all'amore trova proprio a questo punto la sfida cruciale da affrontare per condurre alla maturità del dono di sé²³.

3.3 *La comunicazione nel bene della comunione*

Siamo così giunti alla mèta finale cui tende l'amore: la comunione delle persone. Infatti nella luce dell'amore originario non solo diventiamo capaci di guardare, ma ci sorprendiamo anche guardati da altri in un modo nuovo. In quello sguardo scopriamo come una seconda nascita nel bene.

È stato giustamente affermato che la forma archetipica dell'esperienza buona e quindi l'esperienza primaria del bene è quella del riconoscimento²⁴. Essa è colta nel suo significato umano come generazione. La specifica generazione umana, infatti, non si pone a livello meramente

22. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma - Città del Vaticano 1985, Cat. XXV-XXXIII, 117-147.

23. Cfr. F. PESCI, *Desideri, beni, virtù, felicità. La teoria mimetica di René Girard e l'educazione contemporanea*, Lithos, Roma 2010.

24. Su questo aspetto, si veda: F. BOTTURI, *La generazione del bene*, cit., 163-194.

biologico, ma appunto relazionale. L'uomo viene al mondo abitando in un altro uomo.

Il bene proprio da realizzare nelle relazioni è il bene della comunione delle persone, che è anticipato in maniera germinale nell'unione affettiva, in cui l'amato è presente nell'amante, ma che urge il desiderio di un compimento nell'unione reale²⁵. La pienezza della vita, rivelata dalla luce dell'amore, è dunque nella *communio personarum*²⁶. Nella prospettiva di questo autentico "bene della persona" che può essere realizzato solo nella libertà, si manifestano come "beni per la persona" moralmente rilevanti anche tutte le azioni che siano davvero capaci di promuovere tale comunione. Così la razionalità pratica che guida l'agire morale ci si rivela ultimamente come una razionalità guidata e illuminata dall'amore. Ed infatti, come afferma san Tommaso, niente appare infatti bene per l'uomo se non all'interno di un riferimento alla persona che si ama²⁷.

Mediante l'impulso dell'affetto, quello che era solo un interesse privato, si apre ragionevolmente ad un interesse comune, che orienta ad un bene più grande, in cui anche il bene del singolo può compiersi. L'amore si spalanca alla dimensione sociale perché è rivolto a beni che sono comuni tra gli uomini²⁸. La mediazione del bene nella dinamica interna all'amore, permette di comprendere la dimensione oggettiva nel contesto della comunicazione tra le persone²⁹.

25. Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 26-28; un'analisi dettagliata si trova in J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona* (I, q. 37, a. 1). *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2001, 42-69. Più sinteticamente in L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 2ª ediz., Cantagalli, Siena, 125-133.

26. Cfr. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla philosophia*, Pul-Mursia, Roma 2002.

27. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 4, ad. 2; III, q. 18, a. 5, ad. 2; cfr. D.M. GALLAGHER, "Person and Ethics in Thomas Aquinas", in *Acta Philosophica* 4/1 (1995) 51-71; L. Melina, *Azione: epifania dell'amore. La morale Cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

28. È ciò che spiega San Bernardo quando parla dell'*amor socialis*: *De diligendo Deo*, 23, in *Opere di San Bernardo*, I, Trattati, Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, 304: «Sic amor carnalis efficitur et socialis, cum in commune protrahitur»; al riguardo: J. LECLERCQ, "Amore e conoscenza secondo san Bernardo di Chiaravalle", in *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 6-14.

29. Si veda lo studio di J.J. PÉREZ-SOBA, "L'amore, la conoscenza e la *communio personarum*", che è pubblicato in J.J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (a cura di), *L'amore come principio di vita sociale*, Cantagalli, Siena 2011.

L'intenzione unitiva propria del dinamismo amoroso, deve infatti conformarsi ad una verità sul bene autentico della persona, in armonia con quell'amore primo e creatore, nella cui luce solamente può realizzarsi. Così il riconoscimento dell'origine getta luce sul destino dell'amore e ne modula gli atti volti a conseguirne l'intima aspirazione.

4. UNA NUOVA SAPIENZA DELL'AMORE PER LA FAMIGLIA

Il percorso fin qui realizzato ci permette di prospettare i tratti di una nuova sapienza dell'amore per il matrimonio e la famiglia, che possono illuminare anche il cammino specifico del nostro Istituto, nella sua missione accademica di ricerca e di insegnamento.

Già il teologo Joseph Ratzinger, nel suo magistrale volume *Introduzione al cristianesimo* aveva affermato con chiarezza che il nucleo centrale, semplice ed essenziale, dell'essere cristiano si poteva sintetizzare in un unico principio: l'amore³⁰. Ciò vale in maniera specifica per il matrimonio e per la famiglia, che sono precisamente un mistero, nella prospettiva analogica del grande mistero della sponsalità di Cristo e della Chiesa.

Nel suo testamento filosofico, Jean Guitton riporta un dialogo con la moglie, in cui la questione del vescovo indonesiano, da cui eravamo partiti, viene ripresa e trova un suggerimento di risposta. «Alcuni si sposano perché si amano, altri finiscono per amarsi perché sono sposati. È meglio che in ogni matrimonio ci siano l'uno e l'altro. Perché si finisce per amarsi, una volta sposati? È forse il bisogno di conservare la piega che abbiamo preso?» chiede Guitton. E sua moglie risponde: «Ci dev'essere dell'altro, se si tratta di amore». «Marie-Louise, qual è quest'altra cosa?». «Deve riguardare il tempo e l'eternità»³¹. E Scola commenta: «L'amore rivela, da una parte, che il cuore dell'uomo è capace di infinito e, dall'altra, che l'infinito si comunica all'uomo. In questo senso l'amore è misteriosa caparra nel tempo dell'esperienza dell'eterno».

30. Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico (con un nuovo saggio introduttivo)*, Queriniana, Brescia 2005, 260.

31. J. GUITTON, *Il mio testamento filosofico*, Mursia, Milano 1997, 154-155, citato in A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Pul-Mursia, Roma 1998, 94.

L'amore che sta a fondamento del matrimonio e della famiglia non è solo un sentimento, è un dono di grazia che permette di vivere nel tempo qualcosa che appartiene all'eterno. Per questo è "mistero": segno visibile di una realtà invisibile che vi si manifesta e comunica³². Lungi dal significare qualcosa di irrazionale e incomprensibile, la parola mistero indica piuttosto una realtà che, riguardando ciò che è più intimo e personale nell'essere umano, si può conoscere solo mediante una rivelazione. Essa richiede il coinvolgimento della libertà in un'amicizia, perché «è proprio dell'amicizia che qualcuno riveli all'amico i propri segreti per l'unità dell'affetto»³³. E tuttavia la rivelazione non è qualcosa di privato e indicibile: ha carattere veritativo e fonda una comunicazione autentica tra gli uomini, acquisendo rilevanza sociale.

L'amore che unisce gli sposi cristiani, poi, non è un semplice sentimento umano: è grazia sacramentale, che assumendo e trasformando il loro reciproco affetto, diventa carità coniugale, che secondo le parole di *Familiaris consortio*, «è il modo proprio e specifico in cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità di Cristo che si dona sulla croce» (n. 13). È questa nozione di carità coniugale una novità nel Magistero, introdotta proprio dal documento di Giovanni Paolo II, ad indicare che gli sposi cristiani si comunicano l'un l'altro non soltanto il reciproco amore umano, ma ciò che di più prezioso Dio ha loro comunicato: Se stesso nel dono dello Spirito Santo, in un cammino di progressiva crescita nella carità, di dilatazione a ricevere e donare l'amore divino³⁴. Lo Spirito di Dio, con la sua presenza trasformante, è capace di ordinare e trasfigurare tutta la ricchezza che l'esperienza erotica implica³⁵. L'analogia dell'amore, via che sale dall'esperienza umana verso la sua fonte prima, si incontra qui con la catalogia, che scende da Dio che si rivela all'uomo, rinnovando l'amore umano. Si apre qui la strada per una "mistica nuziale", solidamente fondata nella teologia sacramentaria³⁶.

32. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *Il mistero della famiglia*, Cantagalli, Siena, 2010, 87-104.

33. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, XXI (Marietti, n. 3579).

34. Si veda: C. CAFFARRA, *Creati per amare. 1. Non è bene che l'uomo sia solo. L'amore, il matrimonio, la famiglia nella prospettiva cristiana*, Cantagalli, Siena 2006, 107-116.

35. Cfr. J. NORIEGA, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008, 38.

36. Si vedano in proposito i contributi di M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2004; *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena

La sapienza dell'amore presenta alcune caratteristiche particolarmente preziose per la riflessione teologica. In primo luogo si caratterizza insieme e senza contraddizioni, per la sua concretezza e per la sua universalità. L'esperienza dell'amore e la conoscenza affettiva, che ne deriva, rimandano sempre alla concretezza del riferimento intenzionale verso la persona, percepita nella sua irripetibile unicità. Ciò evita le derive formalistiche o egualitaristiche, proprie per esempio dell'altruismo e che sono una delle cause che stanno all'origine della privatizzazione dell'amore e quindi del matrimonio³⁷. La dimensione universale dell'amore, così come si manifesta ad esempio nell'invito di Gesù ad amare i nemici (*Mt* 5, 43-48), si fonda sul rimando all'amore originario del Padre, che «fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e piovere sui giusti e sugli ingiusti»³⁸. Una tale universalità sarebbe incomprendibile nell'orizzonte di una concezione romantica o emotivistica dell'amore, in cui l'affetto è staccato dalla sua origine in un amore primo creatore.

Assumere l'amore come principio teologico permette di unire in modo intimo la dimensione teorico-contemplativa e quella pratica della vita cristiana³⁹. È evidente che una delle fratture epistemologiche più nocive proprie della manualistica è quella che vede la morale come un trattato separato dalla dogmatica. Così l'antropologia teologica viene ad essere una serie di affermazioni teoriche, da cui si dovrebbero poi dedurre le implicazioni pratiche. In realtà, proprio perché la dinamica dell'amore è quella di una rivelazione che spinge ad amare, esso permette l'integrazione massima tra la rivelazione che Dio fa di se stesso e la vita morale.

Anche per quanto riguarda le scienze umane, questa impostazione permette di riconoscerne lo statuto epistemologico singolare rispetto alle

2007, che raccolgono il suo insegnamento sulla cattedra di teologia sacramentaria del matrimonio, presso la Sede Centrale romana del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su matrimonio e Famiglia.

37. In merito: S.J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington DC 1994.

38. Cfr. W. PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenoek und Ruprecht, Göttingen 1996, 76.

39. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Una nuova apologetica: la testimonianza dell'amore. L'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI", in *Anthropotes* XXII/1 (2006) 145-169.

scienze della natura e di favorirne quindi l'integrazione con la teologia⁴⁰. Esse non possono assumere l'uomo solo come oggetto materiale, da studiare con metodo empirico, in perfetta analogia con le scienze positive della natura. L'essere umano esige di essere accostato in un modo specifico, come soggetto e non solo come oggetto. E solo l'amore permette quella conoscenza originale adeguata della persona, che ne salva la qualità di soggetto⁴¹.

Infine, va rilevata la dimensione ecclesiale di questa conoscenza. La sapienza dell'amore chiama sempre in causa la libertà personale di ciascuno. Essa è sempre legata alla fede. Amare è sempre credere nell'Amore, che ci precede e ci invita a prender parte alla sua dinamica (cfr. *Deus caritas est*, n. 1). Si tratta di entrare in una dimensione nuova di esistenza: «Vivo io e non sono più io che vivo» (*Gal 2,20*). Il soggetto cristiano nasce da una conversione, che è una morte e una risurrezione: l'io smette di essere un'individuo autonomo, che ha in sé la sua consistenza ed entra in un soggetto nuovo, che è Cristo, il cui spazio è la Chiesa come suo corpo⁴². Così ricercare e insegnare questa sapienza amorosa significa accogliere la Chiesa come dimora e vivere uno stile ecclesiale anche nel proprio impegno teologico.

5. CONCLUSIONE

Eravamo partiti dalla domanda sul “perché dell'amore”, quale fondamento del matrimonio scelto da *Familiaris consortio*. Sembrava che la grande novità del Concilio sul matrimonio così come l'imponente tentativo di Giovanni Paolo II dovessero arenarsi a causa dell'equivoco epocale che riduce l'amore al sentimento che implica. Tale amore-sentimento non può che abortire nel suo grande dinamismo, rinchiudendosi nel privato, e provocando le gravi conseguenze pastorali, di cui negli ultimi decenni siamo divenuti ben consapevoli. Tuttavia, spinti dal magistero

40. Cfr. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1999.

41. Al riguardo è interessante l'interpretazione della psicanalisi freudiana proposta da J. LEAR, *Love and its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, The Nooday Press, Farrar, Straus & Giroux, New York 1991.

42. Cfr. J. RATZINGER, “Teologia e Chiesa”, in *Communio* 208-210 (2006) 177-194.

di Benedetto XVI in *Deus caritas est*, siamo riusciti a capire la sua irriducibile centralità in vista del compimento umano. Infatti, l'amore è prima di tutto un evento che accade lungo la nostra esistenza. Un evento che ci arricchisce e ci trasforma, aprendoci gli occhi del cuore, affinché vediamo qualcosa di nuovo. Che cosa? Proprio, ciò che compie la nostra vita.

Non basta allora considerare la nostra natura? Non siamo creati proprio per vivere una comunione con gli altri e con Dio? I segni di questo destino, non sono presenti già nel nostro corpo? E nondimeno, dobbiamo riconoscerlo, la nostra natura rimane per noi un enigma senza l'evento dell'amore, senza la luce che dischiude il suo senso umano. Ecco allora il grande dramma della vita. Siamo creati per qualcosa di più grande di noi, che possiamo conoscere solo quando ci si rivela l'amore, quando lo incontriamo, quando lo facciamo nostro, quando vi partecipiamo vivamente. Chi non ama, non conosce veramente, perché gli manca ciò che è decisivo: la totalità del senso, cioè, l'orizzonte completo del suo destino, del suo compimento. Chi non ama, potrà conoscere, certo, dei frammenti della verità, il cui richiamo parziale, tuttavia, non fa che esasperarlo di più.

Cos'è dunque questo amore, così decisivo per la vita? E' il dono di una presenza personale che spalanca la vita, che la illumina, perché determina il suo destino in una comunione precisa. Per questo, l'amore sarà, certo, anche sentito fortemente e diventerà un sentimento gioioso. Ma soprattutto, l'amore è una rivelazione, che apre un cammino e spinge a fare i piccoli passi necessari alla sua pienezza. La natura viene allora compresa nella sua dimensione più essenziale, cioè nella sua teleologia, una teleologia che da sola non può né conoscere né raggiungere: essa appare intelligibile proprio nel dono dell'amore⁴³. Conoscenza e libertà si scoprono allora precedute dal dono di una presenza che le abbraccia, le illumina e le dirige al vero compimento umano.

Non è anche questo, anzi soprattutto questo, il mistero della carità? In esso riceviamo il dono di una nuova presenza di Dio nel suo Spirito, che ci abbraccia, ci illumina e dirige tutto il nostro essere alla comunione

43. In merito: J. GRANADOS, "Love and the Organism: A Theological Contribution to the Study of Life", in *Communio (USA)* 32 (2005) 435-469.

col Padre nel Figlio. Una presenza che finalmente ci fa capire come la nostra natura, provenendo da un amore originario, sia destinata a qualcosa di più grande di se stessa: è infatti destinata alla divinizzazione, e tale destino si trova già dinamicamente presente.

Perché, dunque, l'amore? Perché nel dono che comporta si offre la sintesi che permette all'uomo avviarsi al suo destino, di capirlo e di volerlo. Perché in esso il destino si avvicina a lui: il fine diventa anche il principio della vita.

Prendere sul serio la centralità dell'amore nella vita di ogni persona, implica prendere sul serio l'impegno educativo. Ritroviamo qui il cuore del carisma del Beato Giovanni Paolo II, che qualifica il nostro Istituto: «Questa vocazione all'amore è naturalmente l'elemento di più stretto contatto con i giovani. Da sacerdote mi resi conto di ciò molto presto. Bisogna preparare i giovani al matrimonio, bisogna insegnare loro l'amore. L'amore non è cosa che s'impari, e tuttavia non c'è cosa che sia così necessario imparare»⁴⁴. Mentre celebriamo il nostro XXX anniversario, chiediamo che per l'intercessione della Beata Vergine di Fatima e del Beato nostro Fondatore, ci sia donato di custodirlo e svilupparlo come il nostro peculiare servizio alla missione della Chiesa per la vita del mondo.

SOMMARI

Italiano

Partendo dall'opzione conciliare ribadita da *Familiaris consortio*, che pone nell'amore il fondamento del matrimonio, l'articolo cerca di comprendere il perché di questa scelta e le ragioni che permettono di evitare gli equivoci del concetto dell'amore. Mostrando i limiti della riduzione romantica a sentimento e della riduzione postmoderna ad emozione, e appoggiandosi sul magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, si propone la concezione adeguata dell'amore, che lo recupera nella sua portata di esperienza conoscitiva di grande rilevanza metafisica e morale e fa vedere la sua irriducibile centralità in vista del compimento umano. L'amore che sta a fondamento del matrimonio e della

44. GIOVANNI PAOLO II (con Vittorio Messori), *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 138.

famiglia non è solo un sentimento, è un dono di grazia che permette di vivere nel tempo qualcosa che appartiene all'eterno.

English

The essay aims at understanding the reasons for Vatican II's choice to place the foundation of marriage in love – a choice confirmed also by Familiaris consortio. Examining these reasons will help us to avoid false ideas of love. The article demonstrates the limits of reductionist understandings of love: the romantic reduction of love to sentiment and its post-modern reduction to emotion. Profoundly based on the teaching of John Paul II and Benedict XVI, the article seeks to offer an adequate understanding of love that accounts for love's importance as a cognitive experience of great metaphysical and moral relevance and that shows its irreducible and central role for human fulfillment. Love as the basis of marriage and family is not only a sentiment but a gift of grace that allows persons to live in time a reality that belongs to eternity.

Français

En partant de l'option conciliaire confirmée dans Familiaris consortio, qui pose dans l'amour le fondement du mariage, le présent article cherche à comprendre le pourquoi de ce choix et les raisons qui permettent d'éviter les équivoques du concept de l'amour. En montrant les limites de la réduction romantique au sentiment et de la réduction postmoderne à l'émotion, et en s'appuyant sur le magistère de Jean-Paul II et de Benoît XVI, l'auteur propose, d'une part, une conception adéquate de l'amour qui retrouve sa dimension d'expérience cognitive, ce qui est d'une grande importance pour la métaphysique et la morale. D'autre part, il fait voir son irréductible centralité au regard de l'accomplissement humain. L'amour qui se trouve au fondement du mariage et de la famille n'est pas seulement un sentiment mais un don de la grâce qui permet de vivre dans le temps, ce qui est de l'ordre de l'éternité.

Español

Partiendo de la opción conciliar, reiterada por Familiaris Consortio, que pone en el amor el fundamento del matrimonio, el artículo busca comprender el porqué de ésta elección y las razones que nos permiten evitar los equívocos en la concepción del amor. Mostrando los límites de la reducción romántica a sentimiento y de la reducción postmoderna a emoción, y apoyándose sobre el magisterio de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, se propone una concepción adecuada del amor que recupera su aspecto de experiencia cognitiva, de gran relevancia metafísica y moral, y hace ver su irreductible centralidad en vista del cumplimiento humano. El amor que está en el fundamento del matrimonio y

de la familia no es solamente un sentimiento, es un don de gracia que permite vivir en el tiempo algo que pertenece al eterno.

Português

Partindo da opção conciliar sustentada pela *Familiaris consortio*, que coloca no amor o fundamento do matrimônio, o artigo procura compreender o porquê desta escolha e as razões que permitem evitar os equívocos do conceito de amor. Mostrando os limites da redução romântica a sentimento e da redução pós-moderna a emoção, e apoiando-se no magistério de João Paulo II e de Bento XVI, propõe-se a concepção adequada do amor, que o recupera no seu valor de experiência cognoscitiva de grande relevância metafísica e moral, indicando a sua irreduzível centralidade em vista da realização humana. O amor que é fundamento do matrimônio e da família não é somente um sentimento, é um dom de graça que permite viver no tempo algo que pertence ao eterno.

IV
QUALE SOCIETÀ?
L'AMORE CHE GENERA IL BENE COMUNE

Which Society? The Love that Generates the Common Good

CARL A. ANDERSON*

Some years before writing *Familiaris consortio*, Karol Wojtyła warned in a collection of reflections upon marriage published recently in Italian under the title, *Bellezza e Spiritualità dell'Amore Coniugale*, that society was approaching a “dead-end” regarding marriage and family¹.

In the decades since, we have observed in many different ways this dramatic and self-destructive development in family life. The beautiful mosaic of the family has been reduced to a network of separated actions where familial bonds – and even lives born of those actions – are attenuated and diminished. Love is separated from sexuality, sexuality from bearing children, children from parents, parents from being spouses, and spouses from authentic conjugal love. And all of this is usually justified in the name of individual autonomy.

In the past, the family was described as “the first and vital cell of society” and as the building block of society². This was because the family

* Vice President, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D.C. and Supreme Knight, Knights of Columbus.

1. Cfr. JOHN PAUL II (KAROL WOJTYŁA), *Bellezza e Spiritualità dell'Amore Coniugale*, L. GRYGIEL – S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (edd.), Cantagalli, Siena 2009, section “Necessità di uscire dal vicolo cieco” (“Need to get out of the dead end”).
2. Cfr. SECOND VATICAN COUNCIL, Decree on the Apostolate of the Laity *Apostolicam Actuositatem*, 11.

was understood as a natural institution that served as the first school in which the common good was lived out and taught to future generations. *Familiaris consortio* describes the family as «the first and irreplaceable school of social life»³.

But today this masterfully composed mosaic has been deconstructed – the shards of glass intended to be together in intricate relationships to create a beautiful composition have been set out sorted into autonomous piles of blue glass, red glass, and so on, until the entire picture is missing. We know all too well the social, philosophical, legal and scientific trends that have led to this deconstruction of the family.

We generally understand these trends as occurring outside the Church and in contrast to its teaching. But in the same essays mentioned above, Karol Wojtyła recognized that there were also tendencies *within* the Church which, if not contributing directly to this deconstruction of family life, nonetheless weakened the ability of the People of God to withstand it.

Years before he became pope, Karol Wojtyła understood that the Church would be incapable of successfully defending the family unless it was able theologically and pastorally to support families by showing the beauty of family life and of demonstrating the possibility of actually living life in this way.

It was this pastoral attitude – reflected in the pages of *Bellezza e Spiritualità dell'Amore Coniugale* – which guides the approach of *Familiaris consortio*.

As John Paul II notes in *Familiaris consortio*, at a time when «the modern Christian family is often tempted to be discouraged and is distressed at the growth of its difficulties, it is an eminent form of love to give it back its reasons for confidence in itself, in the riches that it possesses by nature and grace, and in the mission that God has entrusted to it»⁴.

But how are we to approach the “riches” that the Christian family “possesses” by grace? How are we to approach the “mission that God has entrusted to it?”

3. JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 43.

4. *Ibid.*, 86.

In *Bellezza e Spiritualità dell'Amore Coniugale*, Wojtyła notes that the Church must move beyond the impression that its view of the family is essentially legalistic. «It will not succeed», he writes, «if right from the start it supports a negative norm, that is a certain “one must not”»⁵.

He also recognizes that in the past, a negative view of the sacrament of marriage has prevailed in which marriage was viewed as a “thing of the flesh” in opposition to the things of the spirit.

The negative, or “glass half-empty” view of marriage, he suggests, probably comes from one of several tendencies. One is that the sinfulness of spouses overwhelms our sense of the beauty of marriage. In this view, marriage is indeed a path of salvation for the spouses – but in the sense that the spouses are fundamentally a “cross” for one another to bear in this vale of tears⁶.

Another tendency, he suggests, is this: «Probably there is a certain prejudice against the body within us, a trace of Manichaeism such that we fail to imagine the achievement of perfection (spiritual and supernatural) in a state of life in which body issues are presented as a factor so important and essential of the life of two people»⁷.

And this tendency leads to a way of looking at marriage that is essentially negative. He writes that «the suggestion that marriage should be treated from “the sin point of view” is so strong and overpowering that very few people consider it ‘in a dimension of perfection’»⁸.

If we are to defend marriage and family our first question must be: “What concept of marriage and family are we defending”? Are we capable of defending an institution in society that we see primarily and essentially in a legalistic, “negative” way from “the sin point of view”?

Thus, the first step in our defense of family would seem to be a re-construction of our own understanding of these institutions – to re-discover the plan of God for marriage and family. One of the funda-

5. JOHN PAUL II (KAROL WOJTYŁA), *Bellezza e Spiritualità dell'Amore Coniugale*, cit., section “Necessità di uscire dal vicolo cieco” (“Need to get out of the dead end”).

6. Cfr. *ibid.*, section “La perfezione Cristiana nella vita di coppia” (“Christian perfection in a couple’s life”).

7. *Ivi.*

8. *Ivi.*

mental tasks of *Familiaris consortio* is precisely to set forth an adequate understanding of the Christian family.

We are also presented with the question of whether it is possible in our present cultural situation to think of building an authentic human society, that is, one which recognizes both the good of the individual and the common good according to these ideas?

In other words, if it is possible to defend the Christian family, is it still possible to think of building a Christian society?

In his essay *The Idea of a Christian Society*, T. S. Eliot offered a useful guide to these questions. According to Eliot, a “Christian” society should not be measured according to the degree to which it professes aspects of the Christian faith or of Christian practice. Instead, Eliot’s concern is with another question: “what – if any – is the ‘idea’ of the society in which we live?” And even more important: “To what end is it arranged?”⁹.

In his 1988 book, *Whose Justice? Which Rationality?* Alasdair MacIntyre explored different types of rationality falling under different philosophical traditions. Today, from a cultural perspective we might put the question somewhat differently. We might ask instead, “What Love? Which society?” This in turn poses for the Christian a set of fundamental questions:

What is the “idea” of love in the society in which we live?

Is this “idea” of love a value around which our society ought to be arranged?

Is it possible to take seriously the idea of building a civilization of love without at the same time promoting an authentic idea of love as the “end” toward which society ought to be directed?

In a society where the concept of love is a love which is directed to others, that is to say a selfless love and therefore inherently a familial love, this idea of love may generate the common good. It is also easy to understand that if the concept of love around which society is arranged has been distorted into a form of self love, love instead becomes an obstacle to the realization of the common good.

9. T.S. ELIOT, *The Idea of Christian Society*, Harcourt Brace and World, New York 1940, 4.

Looking at our society, we no longer have a clear idea of what idea of love around which it is arranged. And if society no longer treasures the selfless love upon which the family is built it is unclear whether society may sustain a commitment to the common good.

As we know, *Familiaris consortio* finds the plan of God for the family in an anthropology of the human person grounded in love. The human person has been called “to existence through love” and called “for love”¹⁰. Moreover, «God inscribed in the humanity of man and woman the vocation, and thus the capacity and responsibility, of love and communion. Love is therefore the fundamental and innate vocation of every human being»¹¹.

The family has a fundamental role in promoting this vocation of love through its «complex of interpersonal relationships ... through which each human person is introduced into the “human family”»¹². Thus the family “as an intimate community of life and love” is grounded in its own vocation of love¹³. *Familiaris consortio* observes that «the essence and role of the family are in the final analysis specified by love»¹⁴. Therefore the task of the family is to strive continually «to develop an authentic community of persons» and the «inner principle of that task, its permanent power and its final goal is love»¹⁵.

In this sense the family becomes “a school of deeper humanity” in which the community of persons within the family provides for the “care and love” for those of its members in need¹⁶. *Familiaris consortio* concludes that «the Christian family places itself at the service of the human person and the world, really bringing about the “human advancement”»¹⁷. And it goes on to quote the Synod’s message to families: «Another task for the family is to form persons in love and also to practice love in all its relationships, so that it does not live closed in on itself, but remains open to the community, moved by a sense of justice

10. JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 11.

11. *Ivi.*

12. *Ibid.*, 15.

13. Cfr. *ivi.*

14. *Ibid.*, 14.

15. *Ibid.*, 18.

16. Cfr. *ibid.*, 21.

17. *Ivi.*

and concern for others, as well as by a consciousness of its responsibility towards the whole of society»¹⁸.

The essential elements of the family which make it “the first school of social life” – elements such as “sincere gift of self” and “communion of persons” and the personal disposition to self-giving, reconciliation, sacrifice and unity are also essential elements in realizing the common good of society – elements which are present in a distinctive way only in the family.

If we are to understand the teaching of *Familiaris consortio* that these elements are essential to our “idea” of the family and that the family is “the first and vital cell of society,” then the question arises to what extent these concepts are also essential to our “idea” of society and the goals to which society is directed.

Recently in the United States, the film adaptation of Ayn Rand’s book *Atlas Shrugged* appeared. Although perhaps not well known in Europe, the book is so popular in the United States that it was named by American readers as second only to the Bible as the most influential book they had read. Coming from an admired novelist with a ready readership, the book advocated the author’s philosophy of “Objectivism”. Rand declared the absoluteness of truth, of the necessity to conform one’s conscience to virtue and of the importance of a true understanding of the self through her self-styled philosophy of “selfishness.” Some have even seen in her philosophy a sort of atheist’s “Golden Rule” when she states that man «must live for his own sake, neither sacrificing himself to others nor sacrificing others to himself»¹⁹. Among Americans, Rand and her Objectivism philosophy present one of the most complete voices of opposition to the Christian anthropology of *Familiaris consortio*.

In a 1960 speech at Yale University, she professed «the concept of man as a heroic being, with his own happiness as the moral purpose of his life, with productive achievement as his noblest activity and reason as his only absolute»²⁰.

18. JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 64.

19. A. RAND, “Faith and Force: Destroyers of the Modern World” (Lecture delivered at Yale University, Feb. 17, 1960), in *Philosophy: Who Needs It*, Signet Books, New York 1984, 67.

20. *Ivi*, 60.

In her book, *The Virtue of Selfishness*, Rand proposes that «man is an end in himself»²¹. Since self-interest is the means for self-preservation, and life is the ultimate good, selfishness is a virtue. Man is by nature a selfish creature. In contrast, «the basic principle of altruism is that man has no right to live for his own sake, that service to others is the only justification of his existence, and that self-sacrifice is his highest moral duty, virtue and value»²². Altruism must be rejected she contends because it makes “the self as a standard of evil, the selfless as the standard of the good” with the result that man is made «a sacrificial animal serving anyone’s need»²³. Thus altruism is evil because, “altruism permits no concept of a self-respecting, self-supporting man – a man who supports his own life by his own effort and neither sacrifices himself nor others”. And for her love is simply «an expression of self- esteem»²⁴.

Obviously there are many parallels between Rand’s philosophy of Objectivism and corporate behaviour on Wall Street and other social indicators in the United States which provide stark examples of the “crisis of truth” Pope John Paul II spoke of in his *Letter to Families*:

Who can deny that our age is one marked by a great crisis, which appears above all as “crisis of truth?” A crisis of truth means, in the first place, a *crisis of concepts*. Do the words “love”, “freedom”, “sincere gift”, and even “person” and “rights of the person”, really convey their essential meaning?²⁵.

A crisis of concepts about human action cannot be separated from a crisis in the concrete reality of human relationships.

In *Caritas in veritate*, Pope Benedict warned about the effects of not knowing the truth about love, saying «Without truth, charity degenerates into sentimentality. Love becomes an empty shell, to be filled in

21. A. RAND, *The Virtue of Selfishness*, Signet-New American Library, New York 1970, 18.

22. *Ibid.*, 26.

23. A. RAND, “Faith and Force”, cit., 61.

24. A. RAND, *The Virtue of Selfishness*, cit., 39.

25. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 15.

an arbitrary way. In a culture without truth, this is the fatal risk facing love»²⁶.

If we are to bring society out of its dead end, I think we should begin by taking to heart the conclusion of *Familiaris consortio*, in which John Paul II made a particular plea to us. After entreating every person of good will to “endeavor to save and foster the values and requirements of the family,” he said:

I feel that I must ask for a particular effort in this field from the sons and daughters of the church. Faith gives them full knowledge of God’s wonderful plan; they therefore have an extra reason for caring for the reality that is the family in this time of trial and of grace.

They must show the family special love. This is an injunction that calls for concrete action²⁷.

This “concrete action” includes loving the family, proclaiming the good news about the family, and collaborating with all people of good will to serve the family.

If we are to love the family as John Paul II requested we must also defend the “family” in society. But in order to do this we must first restore a sense of authentic love which in turn requires us to restore our understanding of an adequate anthropology of the human person.

The beatification of Blessed John Paul II was a privileged time to reflect on aspects of his life and papacy that touched us in so many ways. Many of us were able to watch in the early years of his papacy his remarkable strength and vigour and especially his courage during the dramatic confrontation with the Soviet Union. As Pope Benedict observed during his beatification homily, Blessed John Paul II had «the strength of a titan» who by «his witness of faith, love and apostolic courage ... gave us the strength to believe in Christ»²⁸.

It was conventional wisdom that Blessed John Paul II’s achievements during the early years of his papacy were the result of physical characteristics: his experience in the theatre, his energy, athleticism and

26. BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, 3.

27. JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 86.

28. BENEDICT XVI, *Homily at the Beatification of Pope John Paul II*, May 1, 2011.

stamina. But in the later years of his life when none of these were left, conventional wisdom questioned whether he should resign the papacy. The pope indirectly addressed this concern during his beatification homily when he mentioned Blessed John Paul's "witness in suffering" and further observed that while «the Lord gradually stripped him of everything, yet he remained ever a "rock" as Christ desired»²⁹.

And in this we may say that Blessed John Paul II gave us one of his greatest gifts: his spiritual triumph over suffering. Blessed John Paul II's final gift was to testify during the last days of his life to the truth that the dignity of the human person does not rely upon his physical qualities or material possessions, but upon his spiritual greatness and willingness to make a sincere gift of self to others. In this final testament he provided one of the most remarkable testimonies to the indispensable foundation of the civilization of love – the spiritual dignity of the human person. With the final days of his life Blessed John Paul II wrote more eloquently than any words possibly could that man can never be reduced to simply the sum of his physical qualities or material possessions.

To attempt to reduce man to merely the physical, that is, to deny his spiritual dignity is one of the great crimes against humanity.

If we wish to know the love that generates the common good, we only have to recall the final days in the life of Blessed John Paul II.

Not long ago, I had the opportunity to travel to Haiti on a Knights of Columbus mission to provide 2,000 wheelchairs to Haitians who had lost legs as a result of the terrible earthquake there. During the wheelchair distribution I met a young Haitian woman who had received one of our wheelchairs. She had lost her entire family: her father and mother and her five brothers were gone and she was now alone. And yet she, like the other Haitians that we helped, was not angry or bitter. In fact, they were the opposite – they were grateful and friendly. Many of these Haitians said that they could never thank us enough for our help and that they would pray for *us*. When we asked one man what was the first thing he intended to do when he left the hospital, he said he wanted to go to Church and thank God for saving his life and for the help he had received since losing his leg.

29. *Ivi*.

It seems to me that these poor Haitians – like Blessed John Paul II before them – made with their lives an eloquent testimony to the spiritual greatness of the human person. These people radiated a spiritual dignity that is completely independent of their physical capacities or their material possessions.

What we experienced in Haiti was much more than a distribution of aid. It was an exchange of gifts between members of an affluent society and a poor society – an exchange of material gifts on the one hand and of spiritual gifts on the other. Both are necessary for generating the common good. Both are indispensable in building the civilization of love. And this is one reason why Christians must have a strong and persistent preferential option for the poor not only as a matter of the common good but also as a matter of concrete personal commitment. Perhaps it is the mission of the poor in so many places to show us how it is possible to make a sincere gift of self since in so many instances their self is the only “possession” that they possess.

In *The Letter to Families*, John Paul reminds us:

The family is indeed – more than any other human reality – the place where an individual can exist “for himself” through the sincere gift of self. This is why it remains a social institution which neither can nor should be replaced: it is the “sanctuary of life”³⁰.

This mission of the family as the “the place where an individual can exist ‘for himself’ through the sincere gift of gift”, itself does not depend upon the material possessions of the family or of its affluence. This mission is equally present in both poor and rich families – indeed it may be even more present in poor families.

We are accustomed to speaking of the family as both the object and the subject of evangelization. But we might also speak of the poor themselves and of poor families as both the subject and the object of evangelization. This is not to say that we need to maintain the presence of the poor in order for them to fulfil their evangelizing role in society. But it is to say that the poor have a role in defending the spiritual greatness of

30. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 11.

the human person which is absolutely necessary in building the civilization of love.

This role of the poor is not to be seen primarily in how they may evangelize themselves, but how they may transmit to the more affluent members of society the truth about the dignity of the human person. But this can only happen if our understanding of “communion of persons” is strong enough to bridge the economic gap between the poor and the affluent. The poor cannot remain an abstraction. They must become in the words of Karol Wojtyła’s play, *Our God’s Brother*.

The temptation in such an individualistic society as the United States is to succumb to the self-centeredness of the type of world view expressed by Ayn Rand. But in a society with a greater social services tradition such as found in the socialist influenced nations of Europe, a different temptation exists – the temptation to indifference.

As Pope Benedict wrote in *Deus caritas est*:

Love – caritas – will always prove necessary, even in the most just society. There is no ordering of the State so just that it can eliminate the need for a service of love. Whoever wants to eliminate love is preparing to eliminate man as such. ... The State which would provide everything, absorbing everything into itself, would ultimately become a mere bureaucracy incapable of guaranteeing the very thing which the suffering person – every person – needs: namely, loving personal concern³¹.

Consequently, the recent popes have encouraged Christians toward building, not a specific political system, but a civilization of love.

Christianity is not a way of government, but a way of love.

NEW EVANGELIZATION AND THEOLOGY OF THE BODY

The negative trends which Karol Wojtyła had discussed in *Bellezza e Spiritualità dell’Amore Coniugale*, Pope Benedict has addressed explicitly in relation to the family. In his address to the attendees of our conference on the consequences of abortion and divorce he said: «...the “No”

31. BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 28b

which the Church pronounces in her moral directives on which public opinion sometimes unilaterally focuses, is in fact a great “Yes” to the dignity of the human person, to human life and to the person’s capacity to love»³².

And speaking earlier to the Irish bishops, the pope stated: «Even though it is necessary to speak out strongly against the evils that threaten us, we must correct the idea that Catholicism is *merely* a collection of prohibitions. Sound catechesis and careful “formation of the heart” are needed here...»³³

Formation of the heart is synonymous with discovering this “great yes”. It is about illuminating the greatest vocation each person has: the vocation to love. And this in turn brings us back again to the vocation to love made explicit in *Familiaris consortio*.

What the pope has called “formation of the heart” is at the centre of the New Evangelization which as we know is approach to evangelization «new in ardour, methods, and expression»³⁴. *Familiaris consortio* presents a form of evangelization as personal witness inseparable from the realities of family life – realities such as communion of persons and nuptial mystery. In other words, *Familiaris consortio* envisions a dynamic Christian witness grounded upon a dynamic Christian anthropology.

The New Evangelization seeks to address a new situation. It is the situation in Western societies where the decisive question is not “What do Christians believe?” But it is the question: “Is it possible to live in the way Christians believe?” Thus the New Evangelization is premised on Paul VI’s recognition that «contemporary man listens more willingly to witnesses than to teachers, and if he listens to teachers it is because they are witnesses»³⁵.

As we know, approximately, two decades before John Paul II founded our Pontifical Institute in Rome, Karol Wojtyła had founded an Institute for the Family in Krakow. In a document outlining the

32. BENEDICT XVI, *Address to Participants in the Oil on the Wounds Conference on the Effects of Abortion and Divorce*, April 5, 2008.

33. BENEDICT XVI, *Ad Limina Address to the Irish Bishops*, October 28, 2006.

34. JOHN PAUL II, *Address to the Assembly of CELAM* (March 9, 1983), quoted in *Ecclesia in America*, 66.

35. PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 41. Cited by JOHN PAUL II in *The Letter to Families*, 23.

Polish institute's purpose, he stressed a concrete practical approach, in particular by providing resources to the laity and by promoting family parish ministry. «It will probably need to always maintain this character [of parish ministry], since that points it in the direction of the ministry to the lay apostolate, which, simply stated, means a direction towards real life, and not merely knowledge about life»³⁶.

This distinction – direction towards real life witness on the part of the laity and “not merely knowledge about life” – is the key to understanding the fundamental “newness” of the New Evangelization.

The “newness” of expression in the New Evangelization is also grounded upon the centrality of Christian anthropology. John Paul II's *theology of the body* is an important and we might even say an irreplaceable presentation of this anthropology in that it re-proposes a Christian anthropology to our contemporary sensibilities, re-presenting at the same time a vision of mankind as a unity created by God.

The theology of the body not only advances our understanding of what it means to be a *human* person with a vocation to love. By also restoring a sense of unity between man and women, the theology of the body also makes possible a re-proposal of the common good. As an expression of Christian anthropology, the theology of the body provides an opportunity for us to live more fully the full truth about love, and in so doing to appreciate in new ways the “riches” and “mission” of the family.

Pope Benedict XVI has written in *Deus caritas est* about the necessity of possessing «a heart [that] sees where love is needed»³⁷. This is the first lesson that Christian spouses learn within their marriage and the first lesson Christian parents learn within their family.

Artists speak of “training your eye” to see reality accurately. Only by seeing reality as it is can the artist bring out the truth about the reality which he has “learned” to see.

It is the same with the love that generates the common good. Each of us needs to develop more fully “a heart that sees where love is need-

36. JOHN PAUL II (KAROL WOJTYŁA), *The Making of the Pope of the Millennium*, 198.

37. BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 28b.

ed”. We need to train our eyes to see reality as it “really” is – as it has been made and intended by God.

And how does a good art teacher train a student to see? By sitting side-by-side with the student, so that together they experience a common image, its details and the relationship of those details.

If we hope to recover the concept of a love that generates the common good, we must do something similar – we must train our eyes and hearts to see the reality of a sincere gift of self. We must make the “gift of self” our own gift and we must do so in a way that others may see it and in seeing it also train their hearts.

Training the eyes of people to the beautiful truth about love cannot depend solely on academic institutions, lectures, writings, and rules. It requires personal witness.

And in this, too, we can look to Blessed John Paul II.

In preparation for his beatification, the Knights of Columbus collected testimonies of gratitude from members of the “John Paul II Generation”. The testimonies spanned hundreds of memories, as Catholics thanked him for his many gifts to them.

It was interesting to see how often their families – and his contributions to families – were singled out for special mention by young Catholics. People thanked him for blessing family members; for changing their understanding of responsible parenthood; for his intercession in pregnancies; for peaceful, dignified, Catholic deaths of their parents; for his theology of the body and his attention to the vocation of the laity.

One of the most moving was from a man named Kenneth. He wrote:

I was lost in darkness. I didn’t believe in God. When I was 18, I came to the Catholic Church. After having lost my father when he was murdered (I was two [years old]), and having been abused physically (in many ways) by my “step” father, I had little faith in Fatherly love.

However, seeing His Holiness JP II be a true father to the whole world changed my perspective. Learning to call a man father, and not then have to fear him hurting me, healed me greatly.

JP II’s homilies and teachings have taught me over and over that love and forgiveness are always the answers.

I now feel like a whole person because his example allowed me to have faith in a Father God, and his Son, and their Spirit. Amen!! Halleluja!!³⁸.

The inherent vocation of love may be obscured in a person. And when it is obscured it is usually because of the selfish action of another person and not by the influence of a philosophical or political argument. But if the vocation of love may be obscured, it may also be uncovered, by making people aware of the dignity and value they see in themselves and in the ones they love.

In his address to educators at The Catholic University of America in 2008, Pope Benedict stated that «The Church’s primary mission of evangelization ... is consonant with a nation’s fundamental aspiration to develop a society truly worthy of a human person’s dignity»³⁹. This brings us back again to the question: “Which society? The love that generates the common good”. But it brings us back with a more radical perspective. As John Paul II wrote this is his *Letter to Families*: «there is no true love without an awareness that God “is Love”.... Created in the image and likeness of God, man cannot fully “find himself” except through the sincere gift of self. Without such a concept of man, of the person and of the “communion of persons” in the family, there can be no civilization of love; similarly, without the civilization of love it is impossible to have such a concept of person and the communion of persons»⁴⁰. Blessed John Paul continues in this passage to assert that while there exists a civilization of love there also exists a destructive, anti-civilization opposed to it.

In *Spe salvi*, Pope Benedict wrote about «the joy of entering into Christ’s “being for others”»⁴¹. We might say that the civilization of love is just such a society – a society informed by the “idea” that we are to enter into «Christ’s being for others»⁴². Of course, it is absurd to think that such an “idea” can be legislated or formally enacted by a society

38. Testimony of “Kenneth”, posted on *The JP II Generation Says “Thank You”*, at headlinebistro.com

39. BENEDICT XVI, *Address to Catholic Educators*, Catholic University of America, April 17, 2008.

40. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 13.

41. BENEDICT XVI, *Spe Salvi*, 28.

42. *Ivi*.

in its pursuit of the common good. But it is not absurd to think that Christians could in sufficient numbers actually witness to this type of love. And if they did so, it is possible to imagine that “being for others” and “the sincere gift of self” might actually become the “ideas” around which a society might be built.

It should be evident by now that for whatever reason, argumentation alone has been insufficient to stop the advance of the destructive, anti-civilization throughout much of Western society. Our disputations have been necessary and they will continue to be necessary. But something more is also necessary. It is not enough to speak to others about how Jesus Christ reveals his transforming love and truth. Non-believers must be able to experience for themselves this transforming power in the lives of believers and especially in the witness of the laity.

During his address at The Catholic University of America in 2008, Pope Benedict asserted that, “The dynamic between personal encounter, knowledge and Christian witness is integral” to the mission of the Church⁴³. In no academic community is this dynamic of which the pope speaks more evident than in our Institute. And this reality gives to us both a tremendous opportunity and a tremendous responsibility.

Both this opportunity and this responsibility is entirely consistent with the pope’s message this week when he told the faithful that they have the mission of «witnessing to the love of God for humanity, above all, through acts of love and life choices made in favour of actual persons, beginning with the most vulnerable, fragile, and defenseless ... such as the poor, the elderly, the ill, and the disabled»⁴⁴.

Faced with today’s challenges that are often exacerbated by “the often exaggerated pursuit of economic well-being, in a period of serious economic and financial crisis, widespread materialism, and predominant subjectivism,” families can take heart in the mission entrusted to them in the daily living of their lives, a timeless mission of being evangelists of authentic Christian love described so well by Pope Benedict:

43. Cfr. BENEDICT XVI, *Address to Catholic Educators*, Catholic University of America, April 17, 2008.

44. BENEDICT XVI, *Address at the Second Ecclesial Convention Of Aquileia*, May 7, 2011.

[Y]ou must promote the Christian meaning of life through the explicit proclamation of the Gospel. ... From faith lived courageously arises, today as in the past, a fertile culture of love for life, from its conception to its natural end, for the promotion of human dignity, for the exaltation of the importance of the family based on faithful marriage and openness to life, and for a commitment to justice and solidarity⁴⁵.

SOMMARI

Italiano

L'articolo prende in esame la possibilità di una soluzione alla crisi odierna della famiglia. Citando frequentemente sia Papa Giovanni Paolo II che Papa Benedetto XVI, l'autore dimostra che la crisi attuale è una crisi della verità in cui a concetti come amore e famiglia è stato attribuito un significato distorto. Egli dimostra che l'idea di amore e di famiglia che prevale in molte società occidentali è un fondamento inadeguato per un rinnovamento della vita familiare e per la costruzione di una civiltà dell'amore. Nel delineare un percorso per una via d'uscita da questa crisi, l'autore mostra la necessità di una adeguata antropologia della persona umana. Alla luce della nuova evangelizzazione, egli sottolinea che è attraverso la testimonianza da parte dei cristiani di un amore che sia autentico dono di sé che una ri-scoperta delle idee autentiche di amore, famiglia, e bene comune sarà possibile, ed egli suggerisce che è solo su questa base che una vera civiltà dell'amore può essere saldamente costituita.

English

The article considers the possibility of a solution to the contemporary crisis of the family. Citing heavily both Pope John Paul II and Pope Benedict XVI the author shows that the current crisis is a crisis of truth in which concepts such as love and family have received distorted meanings. He demonstrates that the ideas of love and family that are prevalent in many Western societies are inadequate foundations for a renewal of family life and the building of a civilization of love. In mapping a course for a way out of this crisis the author shows the need for an adequate anthropology of the human person. In light of the new evangelization, he emphasizes that it is through the witness by Christians to authentic self-giving love that a re-discovery of the authentic ideas of love, family,

45. *Ivi.*

and the common good will be possible, and he suggests that it is only on this foundation that a true civilization of love can be firmly established.

Français

Cet article examine la possibilité d'une solution à la crise contemporaine de la famille. En s'appuyant autant sur le Pape Jean-Paul II que sur le Pape Benoît XVI, l'auteur démontre que la crise actuelle est une crise de la vérité dans laquelle on attribue aux concepts d'amour et de famille, une signification déformée. Il démontre que l'idée de l'amour et de la famille qui prévaut dans de nombreuses sociétés occidentales a un fondement inadéquat pour un renouveau de la vie familiale et pour la construction d'une civilisation de l'amour. Dans l'esquisse d'une voie de sortie de cette crise, l'auteur montre la nécessité d'une anthropologie adéquate de la personne humaine. A la lumière de la nouvelle évangélisation, il souligne qu'à travers le témoignage d'un amour authentique de la part des chrétiens manifesté dans le don de soi, une redécouverte de l'authenticité de l'amour, de la famille et du bien commun sera possible. Il suggère que c'est seulement sur cette base qu'une vraie civilisation de l'amour pourra être solidement constituée.

Español

El artículo examina las posibilidades de una solución a la actual crisis de la familia. Citando frecuentemente tanto al Papa Juan Pablo II como al Papa Benedicto XVI, el autor demuestra que la crisis actual es una crisis de la verdad en la que a los conceptos como amor y familia se les ha dado un significado distorsionado. Demuestra que las ideas del amor y de la familia que prevalecen en muchas sociedades occidentales son un fundamento inadecuado para una renovación de la vida familiar y para la construcción de una civilización del amor. Al delinear el recorrido para una vía de escape de esta crisis, el autor demuestra la necesidad de una adecuada antropología de la persona humana. A la luz de la nueva evangelización, subraya que solo a través del testimonio de los cristianos de un amor que sea auténtico don de sí será posible un redescubrimiento de las ideas auténticas de amor, familia y bien común, y sugiere que sólo sobre ésta base que se podrá construir de manera segura una civilización del amor.

Português

O artigo examina a possibilidade de uma solução para a crise hodierna da família. Citando frequentemente tanto o Papa João Paulo II quanto o Papa Bento XVI, o autor demonstra que a crise atual é uma crise da verdade na qual a conceitos como amor e família atribuiu-se um significado distorcido. Ele

demonstra que a idéia de amor e de família que prevalece em muitas sociedades ocidentais é um fundamento inadequado para uma renovação da vida familiar e para a construção de uma civilização do amor. Delineando um percurso para a saída de tal crise, o autor mostra a necessidade de uma adequada antropologia da pessoa humana. À luz da nova evangelização, ele ressalta que é desde o testemunho da parte dos cristãos, de um amor que seja autêntico dom de si, que uma redescoberta das idéias autênticas de amor, família e bem comum será possível, e ele sugere que é somente sobre tal base que uma verdadeira civilização do amor pode ser solidamente constituída.

Ripensare i “diritti della famiglia” e le politiche familiari a trent’anni dalla *Familiaris consortio*

PIERPAOLO DONATI*

1. LA *FAMILIARIS CONSORTIO* E LE SFIDE ODIERNE

L’esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) è stata una pietra miliare di grande fecondità. Ha aperto nuovi orizzonti ed è stata la base per la formulazione della fondamentale *Carta dei diritti della famiglia* (22 ottobre 1983), in cui, in modo particolare, è trattato il tema dei diritti familiari per rapporto al bene comune. La sua validità sfida il tempo e stimola ancor oggi i cristiani e tutti gli uomini di buona volontà a comprendere la ricchezza e i possibili sviluppi dell’orizzonte che dischiude.

Il mio intervento non intende però essere di carattere celebrativo, ma invece di carattere propositivo e prospettico. In sostanza, vorrei proporre una riflessione che aiuti a comprendere se e come la dottrina di Giovanni Paolo II sulla famiglia possa e debba essere approfondita, rilanciata e resa operativa in una società che è molto cambiata rispetto all’epoca in cui fu scritta, ma che deve continuare il suo compito di umanizzazione¹. La

* Professore ordinario di Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Bologna.

1. Cfr. C. ANDERSON, “La famiglia nella missione della Chiesa”, in *Il Nuovo Areopago* 1 (1994) n. 2, 6-23; P. DONATI, “Il concetto di società umana in Giovanni Paolo II”, in *Il Nuovo Areopago* 22 (2003) n. 2-3, 88-115.

Familiaris consortio va contestualizzata in ogni momento storico per trarne significati e conseguenze pratiche adeguate al tempo.

Il problema da cui parto è il seguente: l'identità della famiglia è quella di una *realtà universale*, come afferma la *Familiaris consortio*, oppure si tratta invece di una identità sempre particolare, che non ammette una struttura universale? Se questa seconda fosse la risposta giusta, come dicono coloro che insistono nel dire che si può solo parlare di "famiglie" al plurale, in una chiave costruttivista e relativista, allora è evidente che 'la' famiglia verrebbe limitata ad una realtà particolare, cioè ad un segmento sempre più ristretto di forme di vita che diventerebbero via via obsolete, lasciando emergere le forme più contingenti e disparate di aggregazioni fra individui "casuali", come infatti sostiene la cultura dominante che si è affermata in Occidente negli ultimi tre decenni.

La domanda è strettamente legata al tema del bene comune, perché è chiaro che dal fatto che la famiglia abbia una identità universale oppure invece particolare dipende la possibilità che essa sia la base sociale per il perseguimento del bene comune oppure no. Se la famiglia fosse una convivenza qualunque, anche il bene comune nella sfera pubblica non potrebbe essere definito. Come infatti sostengono coloro che parlano solo di famiglie al plurale, per intendere che non c'è un modello (*pattern*) familiare. Per costoro, il bene comune consiste in un insieme di beni collettivi, come i fiumi, i boschi, i mari, le strade, i monumenti, l'erario dello Stato, dei quali non vedono come possano essere relazionati al bene della famiglia. La qual cosa si comprende invece se si osserva che, di fatto, esiste una correlazione positiva e significativa fra il capitale umano e sociale della famiglia e i beni comuni della sfera pubblica².

La possibilità di definire il bene comune dipende proprio dal fatto che la famiglia abbia o meno un'identità universale³. Se la famiglia fosse solo una sotto-specie in via di estinzione, dove potrebbe radicare il bene comune?

2. Cfr. P. DONATI - L. TRONCA, *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, Franco Angeli, Milano 2008.

3. Cfr. P. DONATI, "Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale", in M. SIMONE (a cura di), *Il bene comune oggi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008, 211-248.

La risposta deve tener conto dei dati di fatto. Non bastano le argomentazioni filosofiche. Dobbiamo considerare le evidenze empiriche di fronte a cui ci mettono le indagini sul campo circa il ruolo effettivo della famiglia per le persone e per la società.

Sotto questo profilo, la società odierna e quella che si profila all’orizzonte è segnata da alcune caratteristiche che vanno attentamente considerate se vogliamo riflettere sulla validità della *Familiaris consortio* e del suo insegnamento. Queste caratteristiche hanno a che fare con due grandi processi, che sintetizzo brevemente.

In primo luogo, i processi di secolarizzazione, i quali, benché siano spesso sovrastimati e male interpretati, tuttavia contengono delle tendenze reali, che possiamo riassumere nel termine di “individualizzazione degli individui”. Nel prossimo futuro, non si potrà parlare di famiglia senza tener conto del fatto che le persone si individualizzano, nel senso che esprimono un bisogno crescente di trovare una identità significativa che le differenzi dalle altre persone e le faccia stare bene nel contesto di mondo vitale in cui si trovano.

In secondo luogo, e in modo concomitante, i processi di globalizzazione, che modificano radicalmente gli stili comunicativi e relazionali delle persone e delle famiglie. Le nuove tecnologie comunicative e informatiche consentono una moltiplicazione di messaggi e contatti che non ha precedenti nella storia, ma spesso la comunicazione diventa più superficiale e, per diventare fonte di senso, deve essere continuamente riconsiderata nella conversazione interiore ed esteriore delle persone e nella riflessività delle loro relazioni⁴. Le famiglie sono le prime protagoniste e le prime vittime di questa rivoluzione, da cui dipende la qualità della vita quotidiana, quella familiare, che è fatta essenzialmente di comunicazioni (la famiglia è il luogo per eccellenza in cui “non si può non comunicare” su tutto ciò che riguarda la vita personale e comune).

Le risposte a queste nuove modalità di essere nel mondo vanno cercate in nuove modalità di essere “relazionalmente riflessivi” da parte delle persone e in nuove modalità di relazionare fra loro i criteri basilari di formazione delle famiglie, ossia i diritti della persona, la solidarietà,

4. Cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.

la sussidiarietà e il bene comune, sia degli individui sia delle formazioni sociali intermedie, sia della intera società.

Lo schema teorico che propongo per affrontare l'argomento è il seguente. La realizzazione del bene comune dipende dal "genoma" della famiglia⁵ e dal fatto che il genoma familiare possa alimentare le regole sociali e gli strumenti che effettivamente possono realizzare delle *policies* (interventi di politica sociale) di bene comune. Esiste una correlazione positiva stretta fra il bene comune nella famiglia e il bene comune nella sfera pubblica. Per vedere questa co-relazione occorre una antropologia relazionale.

Il genoma della famiglia è una struttura naturale che relaziona fra loro quattro componenti: il dono, la reciprocità fra le persone, la sessualità, la generatività. Ogni elemento è definito dalla relazione con gli altri elementi. Così, per esempio, la sessualità non è una sessualità qualunque, ma deve essere generativa, e quindi è quella della differenza maschio/femmina. Il dono non è un dono qualunque, ma è il dono in un circuito di scambi simbolici regolati dalla norma della reciprocità (per cui ciascuno è tenuto ad aiutare gli altri, sapendo che, nel momento del bisogno, gli altri aiuteranno lui; non è un *do ut des*). Così intesa, la famiglia è una relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni. È un sistema fatto di valori, norme, mezzi e scopi che si relazionano fra loro in un modo dotato di senso vitale. Non è riducibile ad una struttura di ruoli (padre, madre, figlio), anche se ovviamente i ruoli esistono e sono importanti, ma le persone non possono essere ridotte a dei ruoli, perché la persona deve animare i ruoli, non semplicemente adattarsi ad essi (come hanno a lungo sostenuto le teorie struttural-funzionaliste come quella di T. Parsons e intere generazioni di suoi allievi).

Dal genoma della famiglia dipende il bene comune della società civile e politica perché le regole che riconoscono diritti e doveri nella sfera pubblica debbono considerare gli individui non in quanto meri individui, ma in quanto individui portatori di relazioni familiari, da cui dipendono sia gli individui stessi sia le dinamiche della sfera pubblica. Le intitolazioni di welfare (*entitlements*) date agli individui (i diritti fondamentali all'istruzione, alla casa, al reddito minimo, ai servizi sociali e

5. Cfr. P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 2006, 8-10.

sanitari, alla previdenza), per esempio, non perseguono il bene comune se non considerano l'individuo in quanto portatore di relazioni familiari, perché, se considerano l'individuo puro e semplice, astratto dalla comunità (come diceva Marx), commettono profonde ingiustizie e lacerano il bene comune. Anche gli strumenti per realizzare i diritti delle persone debbono tenere conto delle relazioni familiari (pensiamo al sistema fiscale, alla scuola, ai servizi ospedalieri, ecc.). E solo se le regole della vita sociale e gli strumenti di cui si servono tengono conto delle relazioni familiari possiamo dire che gli scopi perseguiti nella sfera pubblica, civile e politica, saranno scopi di bene comune. Altrimenti tutti gli interventi, e le politiche sociali in particolare, non faranno che frammentare e distorcere il bene comune. Come oggi di fatto avviene con le politiche liberiste e socialiste di cui ora parlerò.

Dobbiamo analizzare le politiche della famiglia per vedere in che modo esse tengono conto o meno della prospettiva che ho appena evocato. Infatti, molte politiche sociali sono chiamate “familiari”, ma di fatto non lo sono, e noi lo possiamo constatare proprio osservando che non realizzano il bene comune.

2. QUALI PRINCIPI ISPIRANO OGGI LE POLITICHE FAMILIARI? CRISI DEI MODELLI EREDITATI DAL NOVECENTO E NUOVI ORIENTAMENTI

Quali principi ispirano oggi le politiche familiari? La risposta più immediata e ovvia è che esistono molti principi, numerosi modelli ideali e pratici, che variano grandemente da Paese a Paese, a seconda dell'ideologia prevalente e dello specifico contesto geo-politico-culturale. Ciò è indubbiamente vero. Ma si può tentare di sintetizzare i maggiori quadri di riferimento per analizzare le loro caratteristiche, convergenze/divergenze, gli effetti concreti che hanno prodotto e gli orientamenti emergenti, tenendo presente la prospettiva indicata dalla *Familiaris consortio* come pietra di paragone.

2.1 *Tre modelli*

È noto che esiste una pluralità assai variegata di regimi di *welfare*.

Propongo di individuare dei modelli ideal-tipici. Ne individuo tre: *lib*, *corporato*, *lab*. Vediamo, in breve sintesi, quali sono (come sono fatti e come operano), secondo le loro caratteristiche originali (fig. 1).

a) *Modello Lib*

Il principio fondamentale che lo ispira è quello della libertà individuale e della protezione della *privacy*. La famiglia, anche in quanto referente delle politiche, è definita essenzialmente come una istituzione contrattuale fra individui. Nel migliore dei casi, la famiglia è concepita come una *joint venture* di individui privati. Il criterio regolativo delle politiche familiari è affidato al mercato. Sia la famiglia sia le politiche sociali sono considerate come espressioni di preferenze e gusti individuali, ossia come scelte che vengono regolate dalle istituzioni fondamentali del mercato (proprietà privata e contratti). Si tratta di un modello assai lontano dalla *Familiaris consortio* per l'individualismo che lo caratterizza e quindi per la mancanza di una giusta visione del bene comune, che in questo modello di politica familiare è definito come quell'assetto che massimizza i vantaggi utilitaristici dei singoli, anziché come insieme delle condizioni della vita sociale che realizzano la persona umana e le sue forme di socialità, secondo quanto afferma la dottrina sociale:

Dalla dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone deriva innanzi tutto il principio del bene comune, al quale ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso. Secondo una prima e vasta accezione, per bene comune s'intende «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente» [*Gaudium et spes*, 26]. Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro. Come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale⁶.

6. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, n. 164.

b) *Modello Corporato*

Il principio fondamentale che lo ispira è quello della solidarietà collettiva realizzata primariamente con riferimento alle categorie occupazionali e in generale alla posizione degli individui rispetto al mercato del lavoro.

La famiglia, in quanto referente delle politiche sociali, è definita come istituzione sociale basata sulla complementarità fra i *gender* e sulla sussidiarietà fra le generazioni. La politica sociale è intesa come sicurezza sociale (per garantire un reddito minimo e le prestazioni monetarie per far fronte alle casualità della vita). La politica familiare è concepita e organizzata principalmente per sostenere i costi dei carichi familiari in rapporto allo status sociale, e in concreto alla posizione delle persone nel mercato del lavoro.

Il modello è detto corporato per alcuni motivi connessi fra loro: a) perché in esso la famiglia è un modello condiviso dai membri di una collettività (condivisione di valori), b) perché le politiche familiari sono riferite a specifiche categorie sociali a cui vengono applicati specifici diritti-doveri (*entitlements* per appartenenza), c) perché la famiglia è intesa come *corporate body*, cioè una unione di singoli individui in un soggetto che li rappresenta (riconoscimento dei legami familiari).

Questo modello risponde maggiormente alla dottrina sociale della Chiesa. Di fatto trae le sue origini dalle politiche sociali di von Bismarck alla fine dell'Ottocento, intraprese su ispirazione dei suoi consiglieri di religione protestante, e in qualche modo rispecchia anche gli orientamenti corporativi della *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII. Ma oggi risulta insufficiente, sia perché la famiglia deve essere tutelata a prescindere dalla posizione lavorativa dei coniugi, sia perché il bene comune non è più definibile in base ad un assetto organico della società, che appartiene al passato.

c) *Modello Lab*

Il principio fondamentale che lo ispira è l'uguaglianza sociale. La famiglia, in quanto referente delle politiche sociali, corrisponde al *ménage*, o *household* (aggregato domestico) o *famiglia anagrafica*. La tendenza è quella di rendere uguali la coppia sposata e quella non sposata (semplici

convivenze) per quanto riguarda diritti, doveri e benefici. La politica sociale è concepita come sostegno alle responsabilità familiari degli individui e opera essenzialmente attraverso il comando politico sulle risorse (*politics against markets*). L'idea è quella di de-mercificare le relazioni sociali (*decommodification*), incluse quelle familiari, nel senso di togliere alle relazioni familiari il carattere di un interesse economico, per esaltarne le dimensioni puramente affettive.

Benché questo modello presenti degli aspetti positivi legati al fatto di promuovere i principi di eguaglianza e solidarietà, tuttavia non si accorda con la *Familiaris consortio* a causa delle sue basi culturali e antropologiche, che rispondono sempre più alle caratteristiche del relativismo culturale e di una antropologia non-relazionale della persona umana.

Fig. 1 – I tre modelli ideal-tipici di politiche familiari del Novecento

MODELLI di politiche di <i>welfare</i> e familiari:	Principio fondamentale che lo caratterizza	Definizione di famiglia	Come opera (il criterio regolativo fondamentale della politica familiare)
Lib (liberale)	Libertà e protezione della <i>privacy</i>	La famiglia come istituzione contrattuale fra individui	Mercato (la famiglia è regolata dalle leggi di mercato)
Corporativo (categoriale)	Solidarietà collettiva (organizzata per categorie occupazionali e sociali)	La famiglia come istituzione sociale basata sulla complementarità fra i gender e sulla sussidiarietà fra le generazioni	Sistemi di sicurezza sociale (disegnati per tutelare la famiglia del lavoratore in relazione alla sua posizione nel mercato del lavoro)
Lab (socialista)	Uguaglianza	La famiglia come <i>ménage</i> (<i>household</i>)	Comando politico sulle risorse per sostenere le responsabilità familiari degli individui (<i>politics against markets</i>)

2.2 *Gli esiti e una valutazione complessiva dei tre modelli*

Volendo sintetizzare al massimo i successi e gli insuccessi dei tre modelli, possiamo dire quanto segue (fig. 2).

a) *Modello Lib*

Gli aspetti positivi stanno nella libertà di scelta che viene accordata agli individui nel fare famiglia e nel *management* della famiglia. Gli aspetti negativi stanno nell'individualismo e nella frammentazione del tessuto sociale che vengono prodotti. La valutazione complessiva che possiamo farne è che, in questa cultura, la famiglia diventa una utilità/dis-utilità per gli individui, in assenza di un chiaro e definito bene comune. Siamo dunque lontani dalla *Familiaris consortio*.

b) *Modello Corporato*

Gli aspetti positivi stanno nel sostegno pubblico che viene accordato alla solidarietà familiare. Gli aspetti negativi stanno nella mancanza di equità fra *gender* e fra generazioni (deficit di uguali opportunità). La valutazione complessiva che possiamo farne è che, in questa cultura, la famiglia corre il rischio di essere trattata come un puro soggetto bisognoso che, tuttavia, in quanto svolge il ruolo di ammortizzatore sociale, viene valorizzato come un sussidio per lo Stato e come agenzia di controllo sociale. L'esatto contrario di come la *Familiaris consortio* vede la famiglia, in quanto soggetto di diritti propri a cui lo Stato deve essere sussidiario e come ambito di fioritura della persona umana anziché come luogo di proibizioni e costrizioni che la mutilano.

c) *Modello Lab*

Gli aspetti positivi stanno nell'equità e nella redistribuzione delle risorse che viene realizzata a favore delle situazioni più deboli. Gli aspetti negativi stanno nel fatto che questo modello crea delle trappole di povertà e comporta un vistoso indebolimento dei legami sociali interpersonali nella famiglia e nella comunità intorno. La valutazione complessiva che possiamo farne è che, in questa cultura, la famiglia diventa un aggregato

puramente affettivo fra individui che stanno assieme sulla base di fattori “casuali”. Una visione che è agli antipodi della *Familiaris consortio*.

Fig. 2 – Uno schema di successo/insuccesso dei tre modelli di politiche familiari

MODELLI di politiche di <i>welfare</i> e familiari:	Aspetti positivi (successi)	Aspetti negativi (insuccessi)	Valutazione complessiva
Lib (liberale)	Libertà di scelta della famiglia	Individualismo e frammentazione del tessuto sociale	La famiglia diventa una utilità/dis-utilità per gli individui
Corporativo (categoriale)	Sostegno pubblico alla solidarietà familiare	Mancanza di equità fra <i>gender</i> e fra generazioni (deficit di uguali opportunità)	La famiglia diventa un sussidio per lo Stato (sussidiarietà alla rovescia)
Lab (socialista)	Equità e redistribuzione per le condizioni più deboli	Trappole di povertà e perdita dei legami sociali	La famiglia diventa un aggregato puramente affettivo fra individui

In tutti e tre i casi, le politiche familiari odierne portano a situazioni cariche di difficoltà, perché cresce la problematicità del loro oggetto: cioè evapora l'identità della famiglia, e con essa il bene comune.

Si può solo scegliere fra *un referente di famiglia sempre più ristretto a segmenti minoritari della società* (modello corporato) e una *famiglia concepita come un aggregato indistinto di bisogni e individuali “casuali”* (modelli *lib* e *lab*). Nell'un caso come nell'altro, sembra che si debba rinunciare ad una politica familiare vera e propria, di carattere universalistico.

È singolare constatare che, oggi, la sola voce a favore dei diritti universali della famiglia sia quella della dottrina sociale cattolica, e in particolare della *Familiaris consortio*.

Di fatto, oggi le politiche familiari diventano un'altra cosa: diventano politiche di sostegno alle semplici (indifferenziate) relazioni di cura (*care*). Quando diventano politiche orientate a realizzare uguali opportunità di vita per i singoli individui, lo fanno a prescindere dalle loro

relazioni di gender e di generazione. Cioè rendendo queste relazioni in/differenti, in quanto si parte dal presupposto che le relazioni familiari siano, in linea di principio, negative e discriminatorie agli effetti dell'uguaglianza di opportunità fra gli individui. La relazione di coppia viene in buona misura abbandonata a se stessa (diventa una relazione variabile a piacere, all'interno dell'ideologia delle uguali opportunità), mentre la relazione genitore-figlio è fatta oggetto di controlli crescenti e resa sempre più vincolante. Queste misure comportano che le relazioni familiari diventino sempre più anomiche. La società non si aspetta più che la famiglia possa avere le capacità educative e di socializzazione che, in astratto, pure continua ad affidare alle stesse famiglie. La famiglia non è più concepita come la fabbrica della fiducia e della socialità, anzi ci si aspetta il contrario.

2.3 *La crisi delle politiche familiari e la ricerca di nuovi orientamenti*

Le politiche familiari sono in crisi per una serie di motivi che riassumo in un quadro sintetico (fig. 3, colonna a sinistra).

a) Innanzitutto, sono in crisi in quanto mantengono un marcato carattere assistenzialistico. I benefici sono dati agli individui affinché possano in qualche modo essere sgravati dei loro compiti familiari; ciò coincide con la *pubblicizzazione delle funzioni familiari* che si ha quando il sostegno alle responsabilità familiari è dato per sostituire i ruoli familiari con servizi collettivi esterni. Il fatto di affidare molte funzioni familiari a servizi extra-familiari – come quelli di educazione dei figli e di cura degli anziani deboli – porta ad un sovraccarico del *welfare state*, che non riesce più a far fronte alle aspettative in tale direzione.

b) Sono in crisi, inoltre, perché si avvertono le conseguenze negative del fatto che la politica familiare è venuta caratterizzandosi come politica centrata sulla donna e sul bambino (questa scelta è esplicita in un numero crescente di Paesi, come la Francia, i Paesi scandinavi e più in generale l'Unione Europea). La conseguenza di questa tendenza è una perdita del ruolo maschile e l'indebolimento degli scambi fra le generazioni.

c) Sono in crisi perché risentono negativamente del fatto di avere agevolato la privatizzazione dei valori e dei comportamenti familiari, da cui deriva una diffusa anomia (mancanza di norme sociali) per il fatto che

le cosiddette politiche familiari che incentivano gli individui a considerare le relazioni familiari come una questione di gusti, scelte e preferenze del tutto private (si parla di *families-of-choice*).

d) Sono in crisi perché, non avendo attenzione alla famiglia come mediatrice della solidarietà intergenerazionale, non riescono più a connettere le generazioni fra di loro. Le politiche familiari si concentrano sui bisogni dei singoli individui lungo il ciclo di vita individuale (si preferisce parlare di politiche per l'infanzia, i giovani, gli anziani), anziché sostenere le relazioni intergenerazionali tra figli, genitori, nonni e bisnonni.

e) Le politiche familiari sono in crisi perché perdono di specificità e diventano indirette, cioè riguardano i bisogni generici di vita quotidiana (reddito minimo, salute, istruzione, alloggio, lavoro, ecc.) degli individui come se la famiglia non fosse irrilevante; in gran parte, le politiche familiari si trasformano in politiche contro la povertà e contro l'esclusione sociale.

Nel loro insieme, le attuali politiche familiari individualizzano gli individui in modo tale da erodere e alla fine far deperire il capitale sociale familiare. In questo modo producono più disintegrazione che integrazione sociale.

A fronte di tali esiti, i governi e l'opinione pubblica manifestano in modo crescente l'esigenza di passare a nuovi orientamenti (che delinea nella fig. 3, colonna a destra). Questi orientamenti, sia detto chiaramente, convergono in gran parte con quelli suggeriti dalla *Familiaris consortio*, benché i Governi e i mass media spesso non lo avvertano.

a) La collettivizzazione o pubblicizzazione delle funzioni deve lasciare il posto ad un beninteso *principio di sussidiarietà* secondo il quale le formazioni sociali più ampie non devono sostituirsi a quelle più piccole, ma devono sostenerle nella loro autonomia, fornendo regole e mezzi necessari affinché possano assolvere da sé ai loro compiti specifici. L'atteggiamento e la prassi dello Stato verso la famiglia dovrebbero abbandonare l'idea di rendere ancora più passiva la famiglia, il che non significa che debbano esservi meno servizi, ma esattamente il contrario, che occorrono più servizi per la famiglia: la differenza sta nel fatto che le famiglie debbono poter decidere la scelta dei servizi a cui ricorrono e avere influenza sulle modalità con cui questi ultimi sono organizzati. Più in generale, si sente l'esigenza che lo Stato non assorba in sé le funzioni

Fig. 3 – Vecchi e nuovi orientamenti di politica familiare	
Caratteristiche delle politiche sinora perseguite:	Caratteristiche che oggi si rendono necessarie:
<p>a. <i>Politiche assistenziali:</i> i benefici sono dati agli individui affinché possano in qualche modo essere sgravati dei loro compiti familiari; ciò coincide con la <i>pubblicizzazione delle funzioni familiari</i> che si ha quando il sostegno alle responsabilità familiari è dato semplicemente per sostituire i ruoli familiari con servizi collettivi esterni</p>	<p>a. <i>Politiche sussidiarie:</i> i benefici sono dati per far sì che le persone possano svolgere i loro compiti nella famiglia e nelle reti associative intorno; in particolare, la <i>sussidiarietà fra Stato e famiglia</i> significa che il primo deve operare per l'autonomia e l'<i>empowerment</i> della famiglia e delle associazioni familiari</p>
<p>b. <i>Politiche matrifocali:</i> centrate sulla donna e sulla diade madre-bambino</p>	<p>b. <i>Politiche per il nucleo familiare:</i> centrate sulla reciprocità fra i sessi e fra le generazioni</p>
<p>c. <i>Politiche di privatizzazione dei valori familiari:</i> la famiglia è considerata un mero affare privato e il risultato di scelte e preferenze private</p>	<p>c. <i>Politiche di valorizzazione delle relazioni familiari come bene relazionale (capitale sociale):</i> la famiglia è un bene relazionale primario (sovra-individuale)</p>
<p>d. <i>Politiche implicite:</i> centrate sugli individui per singoli bisogni differenziati lungo il ciclo di vita individuale; interventi per singole classi di età (categorie generazionali) soprattutto minori e anziani</p>	<p>d. <i>Politiche esplicite:</i> centrate sulle relazioni fra i sessi e fra le generazioni, per la valorizzazione delle mediazioni che la famiglia esercita; interventi sull'intreccio generazionale come problema di solidarietà relazionale</p>
<p>e. <i>Politiche indirette:</i> centrate sui bisogni generici di vita quotidiana (come l'alloggio, il lavoro, l'alimentazione, la salute, l'istruzione, ecc.); utilizzare la famiglia come strumento di lotta alla povertà o per altri problemi sociali</p>	<p>e. <i>Politiche dirette:</i> centrate sul nucleo familiare come tale (per esempio: la soggettività tributaria della famiglia, il reddito familiare, le assicurazioni per la famiglia, ecc.); aumentare la forza e la funzione sociale delle relazioni familiari</p>
= la famiglia come entità residuale	= la famiglia come soggetto sociale

delle formazioni sociali intermedie, ma aiuti queste ultime – anche attraverso ulteriori forme associative (come le associazioni a base familiare) – a gestire da sé i servizi che le riguardano (si pensi ai consultori familiari, ai nidi, all'affidamento di bambini e anziani, ai servizi domiciliari, ecc.).

b) La privatizzazione dei valori familiari dovrebbe lasciare il posto a processi di “*valorizzazione relazionale*”, inter-soggettiva, dei beni che contano nella vita. Le regole della politica familiare dovrebbero sostenere stili di intervento a carattere dialogico e privilegiare il contatto umano, la relazione di cura, dal momento che, nel contesto della famiglia, i diritti personali hanno un carattere non già individualistico, ma relazionale. Si fa notare che quanto accade nella famiglia, e innanzitutto il modo in cui la famiglia è socialmente definita e costruita, non può essere indifferente alla comunità. Ogni comunità vitale elabora una cultura del carattere “civile”, o meno, di tali relazioni.

c) Le politiche indirette dovrebbero lasciare spazio alle politiche *direttamente orientate al nucleo familiare come tale*; si dovrebbe, quindi, parlare di “lavoro familiare”, di “casa per la famiglia”, di “servizi per la famiglia”, di “reddito familiare”, “assicurazione familiare”, e orientarsi, per le misure operative *ad hoc*, in quel senso (cioè con riferimento alla famiglia come gruppo-istituzione nel suo complesso).

d) Alle politiche implicite si dovrebbero sostituire *politiche esplicite per le relazioni familiari come tali*, nel quadro degli scambi inter-generazionali. Nell'intervenire su una generazione, occorre considerare quali riflessi potranno esservi sulle altre generazioni: si può favorire o sfavorire una generazione non solo in base alle misure che vengono prese direttamente per essa, ma anche in base agli effetti che le misure prese per una generazione (ad es. gli anziani) avranno sulle altre generazioni (per es. i giovani). In positivo, si sostiene l'urgenza di un nuovo “patto sociale” fra le generazioni, sia dentro la famiglia sia nella sfera collettiva (quella del lavoro, della distribuzione e redistribuzione delle risorse, e soprattutto delle relazioni di cittadinanza).

In sintesi: *le esigenze odierne vanno nel senso di richiedere un passaggio da politiche sociali basate sulla residualità della famiglia a politiche sociali imperniate sulla soggettività sociale della famiglia*. Ma queste esigenze non vengono ancora riconosciute. Trovano ostacoli nella persistenza di una cultura che si richiama al progetto di una sempre più pervasiva modernizzazione. Di

questa tendenza sono vittime anche molti intellettuali cattolici, inclusi quelli delle università cattoliche, che seguono le teorie di U. Beck, A. Giddens e altri.

Per uscire dagli equivoci, occorre che la famiglia sia vista come una realtà “*altra*” rispetto agli attori della politica sociale (lo Stato o le organizzazioni del mercato e del terzo settore), non un loro *alter-ego* fatto a loro immagine e somiglianza. La modernizzazione, infatti, non fa altro che introdurre nella famiglia la logica del mercato e la logica della democrazia politica (che sono buone nel loro ristretto ambito), e in questo modo il genoma della famiglia viene piegato a logiche economiche e politiche, che ne distorcono la natura.

Il modello cosiddetto corporato (quello che si è sviluppato a partire dalla dottrina delle assicurazioni sociali di von Bismarck) tiene certamente conto di questa alterità della famiglia, come originalità e originarietà delle relazioni familiari. Tuttavia finisce per subordinare la famiglia al potere dello Stato concepito come vertice e centro della società.

La ricerca di nuove politiche sociali è particolarmente evidente nelle cosiddette “terze vie” che cercano modelli progressivi, capaci di combinare elementi liberali e comunitari⁷.

Di fatto, molte “terze vie” rinunciano all’idea di un riconoscimento pubblico della famiglia come soggetto sociale comunitario e preferiscono parlare di politiche familiari che combinano le libertà individuali con controlli pubblici che rendano socialmente responsabili gli individui. Per questa ragione io le riassumo sotto la formula *lib/lab*. Io non credo che questa via possa risolvere le sfide che abbiamo di fronte a noi. Sulla base dei principi *lib/lab* non mi sembra che sia possibile formulare politiche familiari che rispondano alla esigenza dei nuovi orientamenti (fig. 3, colonna a destra). Come ho ampiamente argomentato altrove, le posizioni *lib/lab* mancano di una visione adeguata alla relazionalità propria della famiglia⁸.

7. Il termine “terza via” è notoriamente una espressione usata spesso in passato (in maniera impropria) anche per indicare la dottrina sociale della Chiesa cattolica. Alcuni anni fa, è stata usata da Anthony Giddens per indicare una configurazione societaria molto differente da quella della dottrina sociale, cioè una combinazione di social-democrazia e liberalismo. Altre persone usano il termine “terza via” per riferirsi ad altre idee di società (ad esempio la via comunitaria di A. Etzioni). In tal modo, il termine “terza via” è venuto a significare una serie (assai confusa) di arrangiamenti societari.

8. Cfr. P. DONATI, *Sociologia delle politiche familiari*, Carocci, Roma 2003.

Altre vie, quelle cosiddette “comunitarie”, riconoscono la famiglia come un soggetto collettivo di diritti. Esse ritengono che una politica democratica progressiva consista nel riconoscere la famiglia come un gruppo sociale intermedio al quale deve essere conferita una specifica “sovranità” (il termine, com’è noto, ricorre nella *Centesimus annus* n. 45). È certamente giusto promuovere una nuova “famiglia comunitaria”, ma non bisogna scendere nel “com’unitarismo”, se per quest’ultimo si intende affermare una forma familiare che si impone sulle libertà e responsabilità personali. A mio avviso, le tesi comunitariste sono comunque assai diversificate e debbono essere esaminate più a fondo.

Il problema del neo-comunitarismo è che, in certi casi, il suo modo di intendere la famiglia rischia di vedere la famiglia in termini “olistici” (come un “tutto organico”) laddove, come dicevo all’inizio, il mondo dopo-moderno esige una forte individualizzazione delle persone e una ricchezza di relazioni comunicative che mal si accordano con una visione organicistica della famiglia. L’interpretazione “comunitaristica” della *Familiaris consortio* può correre il rischio di proporre una posizione ideale poco praticabile sul piano delle politiche concrete di una società civile aperta, anche se può essere attualizzata in ambiti ristretti (si pensi a Nomadelfia). Dal punto di vista relazionale, infatti, la famiglia è certamente una relazione basata sul consenso incondizionato dell’amore (in ciò è comunità), ma tale relazione si esprime anche attraverso il contratto fra persone che godono di una libertà personale, attraverso la reticolarità nelle relazioni di discendenza e la norma della reciprocità come regola delle reti di parentela. La stessa sovranità della famiglia è un concetto che deve essere tradotto in termini di relazioni di autonomia non autarchica, in quanto l’autonomia è la possibilità di scegliere l’ambiente (in senso sistemico) da cui dipendere.

3. COME RIDEFINIRE LA POLITICA FAMILIARE? TRE DILEMMI

3.1 *Lo scenario e i tre dilemmi*

Gli studiosi giustamente osservano che la famiglia è una realtà ambivalente, perché è allo stesso tempo fondamento della società e origine dei suoi problemi. Su tale base parlano del *valore* della famiglia come di

una contraddizione intrinseca alla società e alle politiche sociali. Questa visione ha molti argomenti a suo favore. Ma gli stessi studiosi mancano di osservare che le contraddizioni delle politiche sociali non derivano soltanto dall’ambivalenza della famiglia in sé, bensì anche e soprattutto dal modo in cui la società (Stato e Mercato) tratta le famiglie: infatti, mentre molte politiche sociali tentano di includere la famiglia nel sistema sociale, finiscono per disintegrarla. Come si può uscire da questo circolo vizioso?

La maggior parte delle riflessioni sulle politiche familiari ritiene che non se ne possa uscire. Gli studiosi sottolineano il fatto che, nelle società in via di globalizzazione, la famiglia vive in un clima di incertezza, perdita di confini, dis-orientamento, frammentazione e disintegrazione. Rilevano che ogni impresa volta a favorire relazioni familiari stabili e socialmente integrate è destinata a fallire.

Si direbbe che, quanto più si cerca di afferrare la famiglia e di definire la politica familiare, tanto più la famiglia sfugge e la politica familiare implode. Come ho scritto nel Rapporto Cisl del 1989, in questo processo, la famiglia si fa sempre più “autopoietica”, cioè *norma a se stessa*: la famiglia può essere prodotta solo dalla famiglia e le politiche familiari possono esse di aiuto alla famiglia solo attraverso la famiglia.

Questa crisi complessiva delle attuali politiche familiari può essere compresa attraverso i dilemmi di fondo che la società odierna deve affrontare: a) per essere effettive, le politiche familiari devono generalizzare il concetto di famiglia oppure devono differenziarlo (ossia distinguere ciò che fa famiglia rispetto alle non-famiglie)?; b) nell’uno o nell’altro caso, come definire il “referente” delle politiche familiari?; c) quale riconoscimento sociale e giuridico deve essere accordato a tale referente?

Esaminiamo questi tre dilemmi in maggiore dettaglio.

3.2 *Generalizzazione vs differenziazione delle politiche familiari*

Tra la fine dell’ottocento e il primo Novecento, le politiche familiari sono sorte con una funzione specifica: sostenere i compiti delle famiglie

con misure *in cash* e servizi *in kind*⁹. Esse avevano un referente preciso: la coppia sposata con figli, in cui generalmente c'era solo un membro occupato (il cosiddetto modello di *one-breadwinner family*). Ma poi le cose sono cambiate.

a) Da un lato, le politiche familiari si sono allargate fino a comprendere una ampia serie di misure di benessere che, per quanto abbiano qualche relazione con la famiglia, tuttavia hanno scopi differenti: le politiche demografiche, le politiche contro la povertà, le politiche contro l'esclusione sociale, le politiche per l'infanzia, le politiche di gender, le politiche per gli anziani, le politiche per le persone portatrici di handicap, e così via. Si è generata una gran confusione. Alcuni pensano che le politiche familiari siano una specie di "somma" di tutte queste politiche. Ma si tratta di una illusione. Ogni politica ha i suoi scopi, mezzi, norme, valori, e non può essere contenuta o anche pienamente integrata con le altre. Occorre invece vedere come le singole politiche vengano specializzate ed eventualmente coordinate con le altre. In questo gioco, non v'è dubbio che la politica che più è diventata residuale è, per l'appunto, quella centrata sulle relazioni familiari. Ma, senza questa politica, le altre rischiano di fallire i loro obiettivi.

b) Dall'altro, è cambiato il referente "famiglia". Sui cambiamenti della famiglia la letteratura è enorme. Mi limiterò a ricordare le cause principali di tali cambiamenti: la crescente partecipazione della donna al mercato del lavoro (famiglia a doppia carriera), l'affermarsi dei diritti individuali di cittadinanza come uguaglianza di opportunità (famiglia egualitaria), e i processi di emancipazione dei minori (famiglia democratica).

È evidente che esiste una interazione complessa fra, da un lato, interventi di politica sociale sulla famiglia e, dall'altro, i cambiamenti del referente-famiglia. Ma il punto è: nella situazione che si è determinata, dobbiamo generalizzare le politiche familiari, nel senso di allargarle a qualunque misura che tocchi anche indirettamente o implicitamente la famiglia, oppure dobbiamo introdurre nuove distinzioni che differenzino la politica familiare dalle altre politiche sociali?

9. Le misure *in cash* si riferiscono alle forme di integrazione del reddito (come gli assegni familiari e altri assegni per la maternità, la cura dei figli, ecc.) e gli interventi *in kind* si riferiscono a servizi non monetari o non completamente monetarizzabili (l'istruzione per i figli, i servizi sanitari, i servizi personali, ecc.).

Non v'è dubbio che la soluzione *lab* è a favore della generalizzazione. Anche la soluzione *lib* va nella direzione della generalizzazione (per quanto con criteri più restrittivi e selettivi). La terza soluzione, quella corporata, è l'unica che cerca di mantenere una specificità alla politica familiare, ma è sulla difensiva e incontra crescenti difficoltà a scegliere fra generalizzazione e differenziazione. Ciò si nota in quei Paesi che, come la Francia e la Germania, approvano politiche sociali indirizzate a forme di relazioni primarie (convivenze, concubinato, unioni omosessuali) che vengono formalmente distinte dalla famiglia, ma in realtà sono considerate parte delle politiche familiari.

Si genera così una situazione di in-differenziazione, in cui lo Stato si dichiara neutrale nei confronti delle forme familiari. Il che significa che lo Stato rinuncia a perseguire una politica familiare specifica e generalizza i suoi interventi a tutte le forme di relazioni primarie. La famiglia viene diluita in tante misure, sommando le quali si vede che la famiglia non c'è più: è nata un'altra cosa, una rete spesso indeterminata di relazioni caratterizzate dagli intrecci più vari (figli di vari genitori, coppie ricostituite dopo vari matrimoni che mantengono relazioni familiari con una quantità indefinita di parenti).

Le politiche sociali possono fare a meno di una definizione di famiglia? La risposta, dal punto di vista sociologico, è negativa, sia in via di fatto, sia dal punto di vista normativo. Occorre allora di nuovo distinguere fra politiche sociali generali (genericamente indirizzate alla popolazione) e politiche specializzate (esplicite, dirette, coesive) nei confronti della famiglia.

Nel momento in cui si individuano queste distinzioni, si pone la domanda: che cos'è la famiglia? Ossia: a quale famiglia si fa riferimento?

3.3 *Il dilemma della definizione di famiglia e i relativi diritti-doveri*

È un fatto che esistono molte definizioni di famiglia: anagrafica, statistica, giuridica, sociale, culturale, psicologica, religiosa, e altro ancora. Queste definizioni non sono necessariamente contraddittorie fra loro, perché il più delle volte riflettono solo l'esigenza di un diverso punto di vista pratico. Ogni definizione ha il suo punto di vista legittimo. Il pro-

blema nasce quando dobbiamo identificare i diritti-doveri della famiglia dal punto di vista delle politiche sociali.

Esiste una correlazione e interazione continua fra la definizione della famiglia e il complesso dei diritti-doveri che le competono. Se definiamo la famiglia in un certo modo questa definizione comporta un certo complesso di diritti-doveri. Se partiamo dai concreti diritti-doveri questi implicano una conseguente definizione di famiglia.

Ai fini di costruzione di una società umana “amica della famiglia”, basta una definizione solo operativa? La maggior parte degli studiosi si rifugia nelle soluzioni pragmatiche. Ma è evidente che questa via genera più problemi di quanti non ne risolva. Qualsiasi misura di politica sociale non può essere efficace, in termini di integrazione familiare, se la definizione della famiglia ha un carattere puramente soggettivo (cioè se è una auto-certificazione). Una politica familiare deve avere un qualche carattere istituzionale (il che si ha quando una forma di famiglia è riconosciuta come legittima dalla società).

Di fatto, la proposta di generalizzare il concetto di famiglia crolla quando si tratta di distinguere fra i diritti della famiglia e “altri diritti”, cioè i diritti degli individui o i diritti di entità diverse dalle relazioni familiari. Perché l’incremento dei diritti degli individui non produce necessariamente più famiglia.

Cade così l’idea, che è stata cara ad una certa modernità (quella dell’evoluzionismo liberale), secondo cui il processo evolutivo viene reso ‘progressivo’ attraverso la generalizzazione dei concetti. Ma io osservo che, generalizzare il concetto di famiglia così da includere tutte le forme, riservando alla famiglia tradizionale il ruolo di un sotto-insieme più specializzato, non è una soluzione evolutiva corretta semplicemente perché non porta a generare famiglie, ma altre cose. Mettere in competizione la famiglia con le altre relazioni primarie (le convivenze o unioni libere, neutre dal punto di vista dei sessi, e senza patti intergenerazionali istituzionalmente definiti) porta solo a effetti non-familiari¹⁰ ovvero porta a ridurre la famiglia a pura comunicazione¹¹. La soluzione evoluzionistica

10. Cfr. P. DONATI (a cura di), *Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

11. Cfr. N. LUHMANN, “Il sistema sociale famiglia”, in *La Ricerca Sociale* (1989) n. 39, 233-252.

della teoria sistemica (come è stata enunciata da Parsons e riformulata a suo modo da Luhmann) non funziona più, perché, così come è stata formulata, si riferiva a meccanismi operanti all'interno di un contesto culturale e di una logica della modernità che oggi non sono più disponibili o stanno consumandosi.

La famiglia, in quanto referente delle politiche sociali, deve essere ridefinita: a) come condivisione di valori; b) come intitolazione di una appartenenza; c) come riconoscimento di legami che la società intende valorizzare.

La crescita dei diritti soggettivi e i riconoscimenti di nuove relazioni (mutualistiche e contrattuali di coppia, di filiazione, di convivenze di fatto di varia natura) debbono essere resi compatibili con il primato funzionale che la famiglia ha in quanto *relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni*. Si tratta di riconoscere che la famiglia non è in nessun modo assimilabile ad una semplice relazione primaria, come i gruppi di amicizia, ma esige un riconoscimento istituzionale *sui generis*, tenendo conto del fatto che – sociologicamente – ha una natura “trascendente” rispetto alle codificazioni del diritto positivo. Dobbiamo riconoscere che la *Familiaris consortio* addita una realtà sociologica reale e non un modello virtuale o astratto¹².

Direi di più. In linea di principio, risulta problematico perseguire una efficace politica sociale se si mettono sullo stesso piano le famiglie e le altre relazioni primarie (unioni libere, ecc.). La politica sociale diventa più efficace se distingue tra la famiglia, come soggetto sociale e giuridico sovraperonale, e le altre relazioni primarie, trattando queste ultime come relazioni libere sulla base dei diritti civili. Questo significa realizzare l'equità attraverso la differenza.

3.4 Il dilemma della soggettività sociale e giuridica della famiglia

La famiglia ha una sua “soggettività”? Che cosa significa soggettività della famiglia?”

12. Cfr. H.M. BAHR - K. SLAUGH BAHR, “A Paradigm of Family Transcendence”, in *Journal of Marriage and the Family* 58 (1996) n. 3, 541-555.

Dal punto di vista sociologico, la famiglia è soggetto sociale in quanto: è relazione comunitaria, bene relazionale, soggetto di diritti relazionali, soggetto di funzioni per la società, titolare di una propria cittadinanza, nesso *sui generis* fra libertà e responsabilità. Vediamo in breve questi concetti.

a) La famiglia è una relazione comunitaria di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni in quanto include il contratto (fra coniugi e fra generazioni), ma ne va oltre, perché presuppone relazioni pre-contrattuali ed è portatrice di mete sovra-contrattuali.

b) La famiglia è un “bene relazionale”¹³ in quanto può essere generata e fruita soltanto assieme da coloro che la fanno; essa consiste di relazioni, non di beni individuali, e neppure è una somma di beni individuali.

c) La famiglia è soggetto di diritti-doveri relazionali in quanto, in essa, i diritti e i doveri debbono essere declinati relazionalmente.

d) La famiglia è soggetto di funzioni per la società, comunque intesa, in quanto ciò che in essa avviene e ciò che essa fa ha riflessi su ogni altra forma di socialità.

e) La famiglia ha una sua cittadinanza (la cittadinanza della famiglia) in quanto la famiglia è una «persona sociale», titolare di un diritto soggettivo sociale, che va al di là dei diritti soggettivi individuali¹⁴.

f) La famiglia è un nesso particolare fra la libertà di scelta e la responsabilità delle conseguenze, sia per quanto riguarda le azioni dei singoli membri della famiglia fra di loro, sia per quanto attiene le funzioni societarie della famiglia come relazione sociale (libertà e responsabilità riferite alla relazione familiare, non solo al singolo individuo).

Non vi è dubbio che la società odierna manifesti una persistente ambivalenza nei confronti di tutte queste caratteristiche, che sono cercate e combattute nello stesso tempo.

13. Cfr. P. DONATI - R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Boringhieri, Torino 2011.

14. «I diritti della famiglia non sono semplicemente la somma matematica di quelli della persona, essendo la famiglia qualcosa di più della somma dei suoi membri presi singolarmente. Essa è comunità di genitori e di figli; a volte, comunità di diverse generazioni. Per questo la sua soggettività (sociale) ... fonda ed esige diritti propri e specifici» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, 1994, 17).

Per quanto il compito sembri arduo, è possibile che queste caratteristiche possano condurre a identificare la soggettività della famiglia al di là delle attuali tendenze che premono per istituzionalizzare una definizione ‘casuale’ di famiglia. Si deve prendere atto che non è possibile fare una politica coerente ed efficace quando la famiglia viene configurata come un “evento” di decisioni casuali individuali e si auto-certifica (in breve, si dice: la gente fa famiglia come crede, tutto può essere famiglia, quale che siano le relazioni messe in atto, purché siano sentite come “familiari”). In pratica, il concetto di famiglia come soggetto sociale può aiutare le politiche sociali a contrastare la pluralizzazione anomica di forme (cosiddette familiari) che vanifica ed emargina il senso di civiltà che la famiglia contiene (come negli anni 1930 la scuola di Francoforte ci ha chiaramente insegnato).

La soggettività familiare è sempre meno “vista” (e tantomeno “compresa”) dai politici e dagli apparati statuali, a causa delle difficoltà che il sistema politico-amministrativo ha di osservare il suo “ambiente” (in senso sistemico). È invece sempre più osservata, in senso riflessivo, da parte di quelle sfere della società civile che hanno nella famiglia il loro stesso soggetto costituente. Tuttavia, se presa nel suo insieme, anche la società civile ha difficoltà a darsi una rappresentazione della famiglia e stenta a riconoscere gli esiti delle proprie azioni in essa e su di essa.

Da un punto di vista pratico, la questione se la famiglia possa essere considerata soggetto sociale o meno, in quale tipo e grado, nelle politiche sociali può essere chiarita osservando come vengono configurati i programmi e gli interventi da parte degli attori che ne sono portatori (espliciti o impliciti, diretti o indiretti).

Dal punto di vista giuridico è noto quante e quali siano le difficoltà a pervenire ad un concetto di famiglia come soggetto avente una sua personalità giuridica. I giuristi amano ripetere che il diritto (*law*) semplicemente regola i rapporti sociali già in atto. Nel caso della famiglia questa affermazione è assai ambigua, perché è in parte vera e in parte falsa, per almeno due buoni motivi: il primo è che il diritto non riconosce il ruolo sociale svolto di fatto dalla famiglia, anzi lo rimuove; il secondo è che il diritto non solo regola dei rapporti già in atto, ma crea nuovi rapporti o li rende possibili tramite selezioni non accessibili in precedenza.

Per una definizione della soggettività familiare dal punto di vista giuridico possono essere di aiuto il concetto di famiglia come “diritto naturale”, il concetto di diritti delle “forme di vita” e il fatto giuridicamente rilevante che esiste una responsabilità in solido *della* famiglia e non solo una responsabilità degli individui *nella* famiglia.

3.5

Questa prospettiva diventa ancor più urgente davanti alla sfida della globalizzazione e all'avvento di una società multiculturale e multi-etnica su scala planetaria. Le alternative oggi in campo sono: da un lato, l'accettare tutte le forme di famiglie possibili come si accetta la semplice diversità nel quadro della tolleranza liberale, dall'altro il fatto che sostenere un certo modello di famiglia sembri giustificare uno scontro fra civiltà. Personalmente credo che sia possibile evitare queste alternative proprio attraverso una visione della famiglia come soggetto sociale che ha insostituibili funzioni sociali, le quali possono accordarsi con le diversità culturali entro la qualità sociologica propria del familiare, in quanto relazione di piena reciprocità fra gender e fra generazioni.

L'Europa appare ancora incerta su questo cammino. Il cosiddetto “modello sociale europeo” è in gran parte concepito secondo l'approccio *lib/lab*. La bozza del Trattato costituzionale della UE (che recepisce la dichiarazione dei diritti fondamentali dei cittadini europei: Carta di Nizza) è un esempio di rinuncia a riconoscere le funzioni sociali della famiglia. In tale documento, la famiglia non ha alcuna cittadinanza, è considerata come sinonimo di *privacy* ed è configurata come una scatola vuota per quanto riguarda le sue concrete relazioni. L'Europa, dopo aver iniziato un percorso di interessamento alle politiche familiari nel 1989, in seguito ha fatto marcia indietro nei due decenni successivi. Tuttavia la crisi economica e sociale di carattere sistemico scoppiata nel 2008 e divenuta drammatica nel corso del 2011 ha riportato in auge il tema del bene comune e di conseguenza ha posto nuovi interrogativi sul ruolo delle politiche familiari.

È certamente vero che la UE persiste, anche all'inizio del secolo XXI, nell'abbracciare l'individualismo istituzionalizzato, che rende impossibile perseguire il bene comune della società perché rende residuali

le funzioni societarie della famiglia. In questo modo, la UE forse pensa di poter evitare i conflitti culturali. Ma non potrà però fare alcuna politica familiare. Nella visione illuministica che ancora pervade l'Europa, in fondo, la famiglia è ancora trattata come una sorta di “specie naturale protetta”, al pari degli animali e delle piante rare, da fare vivere in “riserve” come si fa con gli aborigeni, perché non vi è posto per essa nella “costruzione razionale” della società.

È possibile riconoscere una soggettività sociale e giuridica alla famiglia? Certamente non è possibile né nel modello *lib*, né nel modello *lab*, e neppure nel mix *lib/lab*. Questi modelli sono tutti individualistici e contrattualistici. Per riconoscere la soggettività familiare occorre assumere un'altra prospettiva: vedere i diritti naturali delle persone e delle loro formazioni sociali come *diritti relazionali*.

Questo spostamento non può essere compiuto entro una filosofia funzionalista, gestita dal compromesso fra Stato e mercato. Bisogna abbandonare il punto di vista di quel funzionalismo che, per due secoli, ha pensato la famiglia come una sfera *delegata* dalla società a svolgere certe funzioni, nel senso di essere l'operatore fiduciario delle altre istituzioni societarie per compiere una buona socializzazione dei figli e stabilizzare psicologicamente le personalità adulte. La famiglia non è una istituzione che esista e operi su delega della società, perché è una realtà *sui generis* e una soggettività originaria. E come tale va valutata. Non si capirebbe altrimenti perché e come la famiglia sia creatrice di capitale sociale: infatti, chi si sposa istituisce una relazione di fiducia e di cooperazione solidale basata sulla reciprocità, perciò crea capitale sociale per sé e per la comunità intorno. In forza di ciò essa può rivendicare il diritto ad essere riconosciuta come soggetto sociale e giuridico di riferimento responsabile nella sua libertà e autonomia. Senza questa prospettiva non avrebbe senso neppure il discorso sulla sussidiarietà.

3.6 Una nuova logica delle distinzioni

Come si sarà compreso, c'è una logica nuova che accomuna le proposte di risoluzione dei dilemmi della politica familiare che, a mio avviso, ha buone speranze di poter emergere in linea con quanto auspicato dalla *Familiaris consortio*. Questa logica è relazionale in quanto guarda alla relazioni e le differenzia secondo la loro qualità. Tale logica sostiene che:

a) il problema di passare da politiche indirette a politiche dirette può essere meglio risolto mediante politiche che differenzino i trattamenti degli individui in rapporto alle loro posizioni nelle relazioni familiari, seppure nel quadro di politiche sociali più generali a carattere universalistico;

b) il problema di passare da politiche implicite a politiche esplicite può essere meglio risolto attraverso la definizione della famiglia come referente specifico;

c) il problema di passare da politiche che frammentano le relazioni familiari e il tessuto sociale a politiche di coesione sociale può essere risolto solo attraverso la definizione di diritti *della* famiglia come tale (cittadinanza della famiglia).

Le operazioni di distinzione non implicano discriminazioni, perché nello stesso tempo specificano il loro oggetto e generalizzano quanto può essere comune ai vari *stakeholders*. Infatti, mentre indicano una specificità (cioè una specifica politica familiare, una forma legittima di famiglia e un complesso di diritti-doveri che ineriscono alla cittadinanza della famiglia), nello stesso tempo determinano una diversità (quella che specifica le “altre” politiche sociali, le “altre” relazioni primarie e i diritti-doveri che ineriscono a queste “altre” forme). Siamo così in grado di vedere ciò che accomuna e ciò che distingue le politiche sociali allorché è in gioco il bene della famiglia.

4. PROSPETTIVE DI UN NUOVO MODELLO RELAZIONALE DI POLITICA FAMILIARE

4.1 *Una visione relazionale*

Una politica familiare esplicita, diretta e coesiva può essere “mirata” sulla famiglia a condizione che si dia una definizione distintiva della famiglia e che tale definizione contempli una soggettività della famiglia.

I diritti della famiglia debbono essere configurati considerando la famiglia sia come un sistema relazionale in sé, sia in quanto istituzione riconosciuta dagli altri sotto-sistemi e istituzioni sociali che hanno interscambi con essa (sistema scolastico, sistema sanitario, sistema fiscale, sistema assistenziale, sistema previdenziale, ecc.).

Affinché questo sia possibile, occorre una visione relazionale della società, che la concepisca come un insieme di sfere di giustizia tenute assieme da relazioni che si regolano in base ad un principio di sussidiarietà complessa.

4.2 *Il modello relazionale*

Per quanto attiene alle politiche familiari, il modello relazionale si specifica nel modo seguente (si veda la sintesi nella fig. 4).

a) *Criteri che contraddistinguono la politica familiare*

Una politica è familiare se si orienta secondo la distinzione-guida benessere familiare/non-familiare. Affinché questa definizione non sia ambigua, occorre che il riferimento alla famiglia si concretizzi nella soggettività sociale della famiglia (le politiche familiari sono quelle che riconoscono tale soggettività).

b) *Definizione di famiglia*

A fini di politica sociale, la famiglia è definita come relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni.

c) *Cittadinanza complessa della famiglia*

La famiglia ha un complesso di diritti-doveri propri in quanto relazione che media i rapporti fra individui e società, attraverso le relazioni di coniugalità e di filiazione. La cittadinanza della famiglia è *societaria* in quanto ha un carattere civile (è pre/meta politica) ed è *statuale* in quanto è riconosciuta dal sistema politico-amministrativo (lo Stato è solo un livello). La cittadinanza è detta complessa perché è insieme societaria (civile) e politica.

d) *Principio di sussidiarietà complessa nelle politiche sociali*

Le relazioni tra famiglia e gli altri sotto-sistemi sociali (istituzioni dello Stato, del mercato, del terzo settore) debbono essere regolate da un principio di mutua valorizzazione dei compiti specifici di ciascuno. La sussidiarietà è complessa perché non è solo difensiva, ma anche promozionale: non si limita a difendere la famiglia dalle ingerenze delle comunità di ordine superiore, ma la sostiene attivamente nella sua autonomia (*empowerment*).

Si vede bene la differenza con le altre concezioni della sussidiarietà. I modelli precedenti (*lib*, *corporato* e *lab*) hanno una visione riduttiva

della sussidiarietà per le seguenti ragioni distintive: il modello *lib* intende la sussidiarietà come libertà privata (privatizzazione), il modello corporato intende la sussidiarietà come assistenza da parte dello Stato (è una forma di decentramento, da parte del Vertice e Centro della società), il modello *lab* intende la sussidiarietà come delega o esternalizzazione delle politiche sociali a organismi controllati dallo Stato o in qualche modo dipendenti dalla sua regolazione anche per quanto riguarda l'erogazione di prestazioni e servizi di *welfare* alle famiglie. Il modello *lib/lab* combina in qualche modo la prima e la terza versione in un concetto di sussidiarietà intesa come fornitura di pari opportunità agli individui sul mercato, sotto la garanzia di controlli di equità. Offre dunque alcuni vantaggi. Ma non evita gli effetti caratteristici delle politiche *lib* e *lab*, che immunizzano le persone dalle relazioni sociali, perché puntano sulla individualizzazione dei diritti.

La via relazionale valuta queste concezioni come tipicamente “assistenziali” (in maniera residuale come nel *lib*, o in maniera istituzionale come nel *lab*, o in maniera selettiva come nel modello corporato). Al posto di tale orientamento, propone *politiche relazionali*, le quali sono caratterizzate dal fatto di valorizzare le relazioni intra-familiari come capitale sociale *primario* che sostiene il capitale sociale delle relazioni civiche extra-familiari (cultura civica, *civiness*). La sussidiarietà è intesa come regola interna ed esterna alla famiglia. Ed è complessa perché è sia verticale sia orizzontale, nelle relazioni rispettivamente stratificate o gerarchiche e in quelle orizzontali o reticolari. In particolare, il modello sussidiario relazionale intende la sussidiarietà come promozione della norma della reciprocità tra gender e fra generazioni nei mondi vitali.

4.3

In breve, dovrebbe essere chiaro in che cosa il modello relazionale è lontano e diverso dai regimi di welfare state di tipo assistenziale ovvero del capitalismo compassionevole.

Per sintetizzare i suoi caratteri distintivi, basterà sottolineare che è nuovo:

a) perché non è solo difensivo di valori fondamentali come quelli di libertà, solidarietà ed uguaglianza, ma li *promuove* attivamente attraverso

la loro ridefinizione in senso relazionale: la libertà è definita come libertà positiva *per qualcosa* (per l’altro); la solidarietà è intesa non come beneficenza o assicurazione collettiva, ma come interdipendenza; l’uguaglianza è declinata non come uniformità, ma come relazione di equità nella differenza;

b) perché identifica la famiglia come *bene relazionale* e non solo come bene dell’individuo; cosicché, seguendo l’idea che i beni comuni siano diritti umani, la famiglia viene considerata un diritto umano in quanto bene relazionale;

c) perché ridefinisce il bene comune – e in particolare il benessere della famiglia – come *ricchezza relazionale* e non come somma delle utilità individuali ovvero come somma del benessere degli individui.

Tutto ciò distanzia il modello relazionale dai modelli *lib*, *lab* e *lib/lab*. Rispetto al modello corporato, compie le seguenti operazioni. a) Prende atto che, in una società in via di globalizzazione, il modello di famiglia che ancor oggi è previsto nei sistemi di sicurezza sociale tradizionali può non essere più un modello condiviso da tutti i membri di una collettività. Pertanto la condivisione di valori deve essere cercata ad un altro livello.

Fig. 4 – Il modello relazionale di politica familiare (modello sussidiario).

I. Criteri che contraddistinguono la politica familiare	Una politica è familiare se si orienta secondo la distinzione-guida fra benessere familiare e benessere non-familiare. Affinché questa definizione non sia ambigua, occorre che il riferimento alla famiglia si concretizzi nella soggettività sociale della famiglia (le politiche familiari sono quelle che riconoscono tale soggettività)
II. Definizione di famiglia	Relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni (secondo il genoma proprio di tale relazione)
III. Cittadinanza complessa della famiglia	La famiglia ha un complesso di diritti-doveri propri in quanto relazione di solidarietà coniugale e inter-generazionale
IV. Principio di sussidiarietà complessa nelle politiche sociali	Le relazioni tra famiglia e gli altri sotto-sistemi sociali (istituzioni dello Stato, del mercato, del terzo settore) debbono essere regolate da un principio di mutua valorizzazione dei compiti specifici di ciascun attore

b) Prende atto che, nel quadro della cittadinanza complessa, le politiche familiari non possono più essere limitate a specifiche categorie sociali a cui vengono applicati specifici diritti-doveri; pertanto gli *entitlements* debbono seguire altre linee di appartenenza. c) Sostiene che la famiglia può continuare ad essere intesa come un *corporate body*, cioè come unione di singoli individui in un soggetto che li rappresenta, ma la responsabilità non può più essere intesa alla maniera antica (presupponendo certi status-ruoli e una gerarchica fra di essi), bensì deve assumere un carattere relazionale, ossia deve essere concepito come effetto (proprietà) emergente dalle interazioni fra le persone che compongono la famiglia.

4.4

Mi preme sottolineare che il modello relazionale si basa sul fatto di operare relazionalmente le distinzioni necessarie nelle politiche familiari. Che cosa vuol dire questo?

La distinzione fra cittadinanza/non-cittadinanza delle forme familiari comporta che vi siano forme di famiglia che meritano il riconoscimento di un complesso di diritti-doveri aventi un valore pubblico, mentre altre forme non lo richiedono: questa distinzione non è fatta sulla base di un criterio discriminatorio, ma in base alle caratteristiche stesse delle relazioni che sono scelte e poste in essere dai soggetti. Se i soggetti danno vita a forme di convivenza in cui non c'è l'assunzione di responsabilità sociale, sono gli stessi soggetti che non chiedono un riconoscimento pubblico. Nel caso lo chiedano, spetta alla comunità politica verificare di che tipo di relazioni si tratta e quale riconoscimento esse meritino in relazione alle responsabilità pubbliche che la famiglia si assume. Ciò comporta che non abbiano il medesimo riconoscimento di cittadinanza quelle forme che sono ispirate all'individualismo puro, cioè alla contrattazione puramente privata degli interessi, così come sono parzialmente escluse quelle forme di convivenza in cui la responsabilità sociale non viene assunta all'interno della relazione fra i soggetti, ma viene lasciata alle istituzioni pubbliche.

La stessa cosa vale nel caso della distinzione fra sussidiarietà e non-sussidiarietà. Sono "non-sussidiarie" sia le forme del "lasciar fare" sia le forme di "interventismo statale", perché in entrambe manca un

significativo orientamento ad una relazione di reciproca valorizzazione (*empowerment*) fra gli attori. La sussidiarietà implica una diversa relazionalità, cioè una relazione di reciprocità nella valorizzazione dei rispettivi compiti. Avendo ben in mente che la sussidiarietà non è solo un criterio per ripartire i compiti funzionali di ciascuno, ma anche un modo per declinare e governare la sfera delle relazioni in cui si giocano i beni comuni.

5. RIPENSARE LA FAMIGLIA COME ‘SOGGETTO ASSOCIAZIONALE’, PER UNA ECOLOGIA FAMILIARE

5.1 *Una visione*

Possiamo concepire la politica familiare come un sistema programmatico di azioni che ha quattro dimensioni o requisiti da soddisfare. Tale sistema: (1) ha come obiettivo la realizzazione della cittadinanza complessa della famiglia; (2) si avvale di un insieme di mezzi che agiscono in base al principio di sussidiarietà; (3) è integrato e reso coesivo da regole associazionali di solidarietà che promuovono il “benessere plurale” delle famiglie; (4) è legittimato sulla base dei diritti umani familiari che sono i diritti che la persona umana ha di “fare famiglia” nel senso di vedere tutelati e promossi i diritti delle relazioni di solidarietà coniugale, genitoriale e intergenerazionale.

1) *Realizzazione della cittadinanza complessa della famiglia*

Lo scenario della società dei prossimi anni è quello di una comunità (“politicamente organizzata”) che deve realizzare i diritti umani articolando la cittadinanza “statuale” (quella conferita dallo stato, nelle sue varie istituzioni, centrali e periferiche) con la “cittadinanza societaria” che nasce dalla società civile e appartiene ai suoi soggetti sociali (formazioni sociali intermedie). La famiglia diventa uno di quei soggetti sociali a cui viene attribuita una nuova titolarità di diritti secondo orientamenti di *cittadinanza societaria*, cioè come espressione di una originarietà di diritti generati da una *società del benessere* nella quale si manifestano esigenze di auto-organizzazione da parte delle formazioni sociali primarie e secondarie. La cittadinanza societaria deve essere vista come un’alternativa sia

allo statalismo (la cittadinanza per esempio del socialismo collettivizzante), sia al liberalismo come pura affermazione di diritti individuali slegati da responsabilità comuni (la cittadinanza del mercato). La cittadinanza diventa sempre più quel complesso di diritti e doveri che le persone umane esprimono attraverso le loro formazioni sociali, ai vari livelli territoriali, locali, regionali, nazionali e sovranazionali, e secondo reti associative autonome.

2) *Principio operativo di sussidiarietà*

Il principio di sussidiarietà afferma che non è lecito ad una comunità “politica” (in senso empirico o in senso analitico)¹⁵ di ordine maggiore avocare a sé poteri e compiti che spettano a comunità di ordine minore.

Vi può essere una interpretazione minima e una più estensiva: la prima si riferisce alla difesa dei compiti (minimi) della comunità minore, la seconda tende a promuovere le sue capacità di azione. In altre parole, vi può essere una interpretazione semplicemente di tutela, a favore delle comunità più piccole, ma vi può anche essere una interpretazione attiva, nel senso che le comunità maggiori si sentono responsabili di accrescere l'autonomia di quelle più piccole, creando le condizioni per lo sviluppo di tale autonomia e, in particolare regolando gli scambi sociali (secondo regole di giustizia distributiva, redistributiva e commutativa) in modo che le comunità più piccole abbiano le risorse necessarie per realizzare i loro scopi.

Tradotto in parole semplici, il principio significa che:

a) per quanto riguarda lo Stato, le decisioni politico-amministrative devono essere prese il più vicino possibile ai cittadini;

b) per quanto riguarda i rapporti fra lo Stato e gli altri attori (sotto-sistemi) della società (detta società civile perché non investita di

15. Politico in senso *empirico* è il carattere attribuito ad ogni sistema amministrativo di rilevanza statale (stato, regioni, province, comuni, ecc.) in quanto deve prendere decisioni collettive vincolanti per la collettività, in genere territoriale, cui si riferisce. Politico in senso *analitico* è il carattere di una formazione sociale (per esempio anche la famiglia) in ciò che si riferisce alla funzione che essa deve assolvere di prendere decisioni per il proprio bene comune che sono vincolanti per tutti coloro che le appartengono.

responsabilità istituzionali statuali), deve valere un principio operativo che valorizza le reciproche autonomie funzionali.

Questo principio di valorizzazione dell'autonomia altrui comporta un orientamento (che è una forma di *governance* sociale) alla maggiore sinergia possibile fra i vari soggetti della società (istituzionale e civile), anziché la colonizzazione e lo sfruttamento delle comunità inferiori da parte di quelle superiori. La sussidiarietà deve essere intesa non già come intervento residuale (secondo alcuni, lo Stato interviene se non ci sono altri che operano, la qual interpretazione è riduttiva), ma come principio che permette di equilibrare organicamente i vari livelli e funzioni della società in modo integrato, senza indebite sostituzioni, in modo da favorire la rispettiva responsabilità di ogni attore nella distinzione dei compiti.

3) *Regole associazionali (governance) di solidarietà per il “benessere plurale” delle famiglie.*

Poiché il benessere è multidimensionale (economico, psicologico, sociale, culturale e spirituale) occorre che vi sia una pluralità di soggetti che lo generano e che sono legittimati ad agire come soggetti “pubblici” (tali non necessariamente perché statuali, ma semplicemente perché riconosciuti come soggetti di cittadinanza societaria).

È questo il tema del *welfare plurale*, tale perché attuato da forme “associative” che organizzano il benessere in maniera “associazionale”. È la frontiera di una concezione del benessere *civile* oltre il benessere sociale inteso come risultato (output) di un qualche compromesso fra Stato e mercato (*lib/lab*) ovvero al di là del *welfare mix* (le cosiddette “economie miste”, come *mix* fra pubblico e privato nel senso di Stato e mercato).

Una società altamente complessa come quella del XXI secolo non può più essere governata da un Centro che si pensi come Vertice della società. Né può essere lasciata ad un mercato fatto di atomi spontanei. Tantomeno ad uno Stato democratico che si comporta come riflesso del Mercato. Occorre una regolazione della società che consenta agli attori in gioco maggiori libertà, nel nesso con le relative responsabilità, e forme di *governance* sociale (non solo di *government* politico): ma in che modo?

Occorre prendere atto che non basta più il compromesso fra Stato e mercato che ha retto i regimi di *welfare* nel secondo dopoguerra. Il

binomio Stato-mercato, che è stato l'asse portante di tutta la società moderna, non è più sufficiente né adatto a regolare una società del benessere che si autoconcepisce come *caring society*. Occorre far intervenire altri due sotto-sistemi. Innanzitutto, un terzo sotto-sistema, il cosiddetto terzo settore o privato sociale, costituito dalle associazioni, volontariato, cooperazione di solidarietà sociale, fondazioni e altre organizzazioni non-di-profitto e non-governative. Questo "terzo polo associativo" si impone oggi come il più dinamico, attivo, e capace di assorbire la mancanza di regolazione che c'è nel mercato, così come evita l'alienazione di una società burocratizzata per via statale. E poi un quarto sotto-sistema, che possiamo denominare *il sotto-sistema delle famiglie*, cioè l'insieme delle famiglie intese come unità di servizi primari e soggetti di diritti-obbligazioni propri sia per quanto riguarda le scelte di benessere (ad esempio acquisto di beni e servizi) sia per quanto riguarda l'organizzazione degli stessi servizi di benessere.

In altri termini bisogna pensare ad una società organizzata non su due, ma su quattro sotto-sistemi: lo Stato, il mercato, il terzo settore, il sotto-sistema delle famiglie, come poli simmetrici, cioè aventi pari dignità e interrelati fra loro. Poiché il terzo e il quarto settore sono quelli ancora meno riconosciuti, occorre promuovere per essi delle soluzioni appropriate. Nel caso del privato sociale, si tratta di una soluzione che io chiamo "statutaria" in quanto si basa su regole universalistiche di *governance sociale* che consentono ai soggetti di terzo settore (in particolare le associazioni familiari) di agire come attori sociali pubblicamente liberi e responsabili, legittimati in ciò dai propri statuti e dalle funzioni di servizio 'pubblico' (nell'accezione di cui sopra) che essi devono avere per essere considerati soggetti di utilità pubblica e non soggetti meramente privati.

4) *La famiglia da "carico sociale" deve diventare diritto umano: i diritti umani familiari.*

I diritti umani familiari sono la base di legittimazione della cittadinanza della famiglia¹⁶. Molti non hanno ancora compreso in che senso

16. Per diritti umani familiari io intendo i diritti inerenti alla persona umana che hanno come oggetto la famiglia intesa come bene relazionale. Si tratta di diritti che sono

e in che modo il parlare di cittadinanza della famiglia *come tale* implichi qualcosa di più del riconoscimento dei diritti dell’individuo (anche dei diritti individuali nelle relazioni familiari e interpersonali). Lo implica per almeno due grandi ordini di considerazioni.

a) Primo, perché i diritti individuali non sono ”assoluti”, ma, nella famiglia, hanno una struttura relazionale; il diritto che ciascuno ha come persona si esercita in relazione ai diritti degli altri.

b) Secondo, se è vero che la famiglia può esercitare mediazioni positive per le persone, allora queste mediazioni debbono essere riconosciute come un bene in sé, che va tutelato come “bene relazionale”.

Affermare la cittadinanza della famiglia vuole dire riconoscere e valorizzare regole e comportamenti ispirati a criteri di solidarietà, ovvero di piena reciprocità, che hanno una loro giustificazione nei diritti relazionali della persona umana. Il concetto di cittadinanza rivendica il valore positivo di queste mediazioni, anziché la legittimazione di regole e comportamenti ispirati a criteri di indifferenza o, peggio, di penalizzazione della mediazione solidaristica esercitata dalla famiglia.

Chi ancora non comprende o non accetta l’idea di una cittadinanza della famiglia lo fa spesso perché teme che tale riconoscimento sia in qualche modo “anti-democratico”. Bisogna invece insistere sul fatto che, al contrario, il concetto di cittadinanza della famiglia intende *estendere* il senso e la portata della democrazia sostanziale, *evitando* che una applicazione ingenua e meccanica di democrazia puramente procedurale alla famiglia abbia effetti perversi. Promuovere la cittadinanza della famiglia significa, in altri termini, optare per scelte che vanno nella direzione di una reale, più compiuta democrazia che opera per la realizzazione dei diritti di solidarietà, condivisione, partecipazione e autonomia delle persone come individui-in-relazione gli uni con gli altri.

Nuova cittadinanza significa che la famiglia non è più valorizzata come struttura di controllo sociale, ma neppure viene considerata, di fatto o in potenza, come una realtà frammentata. Il far parte di una famiglia

intrinseci alla dignità della persona umana, ma riguardano la famiglia. So bene che il concetto di dignità umana è problematico. Ma, qui, appunto, è la novità dell’approccio relazionale.

diventa titolarità per l'accesso a diritti promozionali, e non solo di tutela, dei diritti individuali, secondo criteri solidaristici.

È evidente che il problema di attuare una siffatta prospettiva non è semplice. È complesso soprattutto perché riconoscere la soggettività della famiglia non richiede solo nuove provvidenze di *welfare* per questo o quel tipo di struttura familiare (per esempio le madri sole), ma un salto qualitativo nella concezione e nella pratica della cittadinanza, che da puramente "statuale" deve farsi anche "societaria", cioè capace di dare riconoscimento di cittadinanza ai soggetti - anche sovraindividuali, come la famiglia - portatori di proprie istanze, capacità associative e organizzative. In molti progetti di legge, infatti, si proclama il principio della soggettività familiare, ma poi le concrete misure di politica sociale non sono nient'altro che un'ulteriore offerta di servizi impersonali e anonimi per questo o quel particolare destinatario (il bambino, la donna, l'anziano) come se questi individui non vivessero in una famiglia: l'orientamento alla famiglia, la scelta della famiglia, come soggetto in sé deve diventare coscienza civile.

Al di là di certi provvedimenti economici (come il sistema del "quoziente" o "fattore famiglia" nella tassazione dei redditi familiari), solo il riconoscimento di una piena cittadinanza della famiglia, con tutto ciò che essa implica, può evitare diffusi fenomeni di disagio, malessere, ingiustizie e patologie sociali. Senza tale riconoscimento, infatti, sulle famiglie vengono trasferiti in maniera perversa, implicita, indiretta, non dichiarata, crescenti carichi di solidarietà che il *welfare state* non può accollarsi, a detrimento dell'equità sociale e della solidarietà inerente la cittadinanza.

Se fino ad oggi vi è stata una *correlazione inversa tra forza dello Stato e forza della famiglia*, questa correlazione storica non è più valida nelle società post-moderne o complesse. Potrei anzi azzardare l'ipotesi che, nel secolo XXI, la forza della famiglia sarà positivamente correlata con la forza dello Stato, *ma a condizione che esso sia sussidiario*. Tuttavia, è altrettanto prevedibile che la correlazione Stato-famiglia perderà di importanza quanto più si affermerà un contesto di globalizzazione.

Di fatto, nella necessaria distinzione funzionale e relazionale tra Stato e famiglia, la famiglia deve mediare un numero crescente di relazioni per una positiva funzionalità della collettività. La famiglia non può più essere una realtà segmentaria della società (nel senso che si riproduce attraverso moduli identici a se stessi, come un lombrico), né tantomeno

una corporazione o una piccola società chiusa nella società più ampia. Non può più essere una comunità intermedia nel senso organicistico del termine. Diventa una relazione comunitaria di inter-mediazione fra individuo e società, che esprime una precisa sfera di diritti di cittadinanza: i diritti di chi, per il fatto di vivere in una famiglia, deve essere riconosciuto e sostenuto con adeguate intitolazioni (o “diritti di accesso” a garanzie e risorse sociali) nell’esercizio delle mediazioni che di fatto esercita.

Facciamo un esempio. La società deve garantire ai minori il diritto di istruzione, e il sistema normativo deve assicurare la libertà di scelta della scuola, senza discriminazione di alcun genere, garantendo il diritto allo studio come diritto di cittadinanza. Ci chiediamo: questo diritto è dell’individuo o della famiglia? In apparenza è solo del singolo individuo, l’alunno. Di fatto, così viene trattato nel sistema di welfare *lib/lab*. Nella impostazione della *Familiaris consortio*, invece, è entrambe le cose. Infatti, il diritto allo studio appartiene certamente alla singola persona. Ma, se lo si riduce a questo, non si vede l’influenza che la famiglia ha sul suo effettivo esercizio, favorendolo o sfavorendolo. Trattarlo solo come diritto individuale è riduttivo. Per questo occorre considerare che tale diritto inerisce *anche* alla famiglia, perché l’individuo lo esercita necessariamente attraverso le opportunità positive o negative che la famiglia offre. Se non si tiene conto della mediazione della famiglia, il diritto non può essere esercitato nel migliore dei modi. Per realizzare questo diritto, allora, occorre garantire l’attuazione dei diritti delle famiglie – fra cui la scelta della scuola per i figli – in quanto sfere di mediazioni educative dei figli, ciò in cui consiste il capitale sociale primario della società. Se questa mediazione non è riconosciuta e non è attivamente promossa, la società finisce per sostituirsi alla famiglia, e, in questo modo, vengono svuotate anche quelle istituzioni intermedie della società che creano capitale sociale civico attraverso l’esercizio di reali scelte formative delle famiglie.

5.2 *Per sintetizzare*

I principi fondamentali di una politica familiare ispirata ad una società umana sono quattro. Il bene relazionale della famiglia come diritto fondamentale inerente alla dignità della persona umana. La norma della solidarietà come interdipendenza e sostegno reciproco non solo

attraverso la redistribuzione dello Stato nelle sue articolazioni, ma anche attraverso istituzioni di mutualità interna ed esterna nel sano pluralismo di una società civile che organizza il benessere familiare in forme associative plurali. La realizzazione del complesso dei diritti-doveri di cittadinanza che ineriscono alla famiglia come bene relazionale. L'uso di mezzi e strumenti che accrescono il capitale sociale primario (familiare) e secondario (civico) della società attraverso il principio di sussidiarietà.

Se ragioniamo nell'ottica di una giustizia complessa, che distingue fra le varie sfere di giustizia, allora l'insieme delle famiglie che perseguono il bene familiare (bene relazionale della reciprocità fra sessi e fra generazioni) è una di queste sfere.

A mio avviso, più di una evidenza teorica ed empirica suggerisce che le cosiddette "Carte dei diritti", sia le Carte più generali sia quelle più specifiche inerenti ai diritti della famiglia, debbano essere riviste alla luce di questi principi. Infatti, tutte le cosiddette "Carte dei diritti" sono debitrice del loro impianto al clima culturale e politico del secolo XX. In concreto, tali Carte fanno ancora riferimento ad una società stratificata che ha nello Stato nazionale il suo vertice e il suo centro, mentre in una società in via di globalizzazione i principi debbono essere universalizzati e resi perseguibili al di là degli Stati nazionali e dell'era del *welfare* industriale, nell'orizzonte di una società globale che sarà una società di reti, dove il problema centrale non saranno le costituzioni politiche, ma le *costituzioni civili*¹⁷.

La *Familiaris consortio* è un esempio, seppure embrionale, di manifesto per un *costituzionalismo civile dei diritti della famiglia*, nel quadro più generale della dottrina sociale cattolica per la quale la società civile ha la priorità sullo Stato¹⁸.

Sin dall'antichità, gli studiosi hanno sostenuto che le relazioni familiari sono sempre state un modello simbolico di riferimento per i sistemi politici, in particolare per quanto concerne il tipo di rapporti fra individui e autorità. Molti studiosi hanno sottolineato che, se il modello

17. Su questo tema rimando a R. PRANDINI - G. TEUBNER (a cura di), "Costituzioni societarie: politica e diritto oltre lo Stato", numero monografico di *Sociologia e Politiche Sociali* 14 (2011) n. 2.

18. Cfr. A. ARDIGÒ, *Toniolo: il primato della riforma sociale per ripartire dalla società civile*, Cappelli, Bologna 1978.

della famiglia patriarcale ha sostenuto lo Stato autoritario o quantomeno paternalistico dell’*ancien régime*, la famiglia nucleare moderna sostiene lo Stato liberal-democratico. Ma hanno mancato di osservare che questa correlazione è diventata più interattiva, e si è anche rovesciata. Oggi, la frammentazione della famiglia e la frammentazione del sistema politico si corrispondono a vicenda. Ma non si tratta solo di questo. Si tratta, ancor più del fatto, che la famiglia oggi diventa un oggetto ‘neutrale’ per i sistemi politico-amministrativi. Ciò produce una anomia diffusa. In tali condizioni, la famiglia deve essere promossa attraverso azioni civili, cioè attraverso una società civile mondiale, piuttosto che attraverso gli Stati e le organizzazioni governative internazionali, che sono in gran parte divenuti incapaci di osservare la famiglia.

Abbiamo bisogno di una grande e nuova visione relazionale per rifondare le connessioni tra famiglia, società civile e società politica, se vogliamo avere politiche sociali che siano *family friendly*, nel quadro di una democrazia e di una società civile globali.

6. CONCLUSIONI: DALLA *FAMILIARIS CONSORTIO* AL *FAMILY MAINSTREAMING*

È indubbio che la *Familiaris consortio* (1981) abbia aperto nuovi orizzonti e sia stata la base per tante iniziative, a partire dalla fondamentale *Carta dei diritti della famiglia* (1983). Tuttavia, a mio avviso, i suoi maggiori insegnamenti debbono ancora dispiegare il potenziale di fecondità che essa contiene per quanto concerne gli orientamenti e le pratiche di politica familiare nel quadro del perseguimento del bene comune della società. Occorre rileggere la *Familiaris consortio* in una nuova luce, considerando le sfide dell’epoca che si apre davanti a noi.

Il presente contributo ha inteso proporre un quadro teorico e operativo in tal senso.

Il primo passo consiste nel prendere atto del fallimento delle politiche familiari ereditate dal secolo XX, che hanno seguito tre grandi orientamenti ideal-tipici: le politiche “*lib*” (liberali), le politiche “*lab*” (laburiste o socialiste) e le politiche “*corporate*” (indirizzate a categorie

o corporazioni basate sui ruoli lavorativi)¹⁹. Nessuna di queste politiche familiari ha avuto una visione adeguata del bene comune, e tantomeno lo ha effettivamente perseguito. Oggi, tutti questi modelli stanno incontrando una profonda crisi. Accanto ad alcuni successi, emergono vistosi fallimenti ed effetti inattesi. Soprattutto si deve notare che, nei regimi cosiddetti di *welfare*, svanisce l'oggetto stesso della politica familiare (cioè la famiglia). I cambiamenti della famiglia diventano una sfida per le stesse politiche sociali, le quali, senza una accorta visione della famiglia, girano a vuoto, e generano più problemi di quanti ne riescono a risolvere. È la crisi della cosiddetta “modernizzazione riflessiva” nella versione teorizzata dagli autori post-moderni come U. Beck, A. Giddens, S. Lash che trovano larga accoglienza anche nei pubblici cattolici²⁰.

Per affrontare le nuove sfide, la gran parte dei regimi di *welfare* adottano un *mix* di principi *lib/lab* (compromessi fra liberalismo e socialismo, per cui quando fallisce lo Stato si ricorre al mercato, e quando fallisce il mercato si ritorna all'intervento statale: la qual cosa continua a erodere la soggettività delle famiglie e della società civile, perché viola i principi di sussidiarietà e solidarietà, che sono alla base della produzione del bene comune²¹).

Personalmente, ritengo che le soluzioni *lib/lab* non rispondano all'esigenza di riconoscere il giusto ruolo alla famiglia nella società, soprattutto perché non riconoscono che essa è un soggetto sociale avente un proprio ruolo societario e un connesso complesso di diritti-doveri.

La *Familiaris consortio* può e deve essere riletta come rimedio a questi fallimenti, a patto che la rilettura avvenga alla luce di un quadro concettuale e operativo di tipo relazionale che tenga conto delle esigenze di personalizzazione delle politiche familiari e dei nuovi stili comunicativi che emergono nelle relazioni familiari e societarie. In concreto, ciò significa adottare le seguenti linee di azione.

19. Cfr. P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2011.

20. Per una critica a questi autori e alla teoria della modernizzazione riflessiva: cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.

21. Cfr. M. ARCHER - P. DONATI, *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican Press, Vatican City 2008.

a) Ripensare l'identità della famiglia a partire dal suo “genoma” (il quale consiste in un sistema relazionale naturale che genera la famiglia).

b) Prendere atto che in tale genoma giace la sorgente (cellula) del bene comune, inteso non già come un'entità collettiva sovraordinata agli individui, ma come *bene relazionale* di chi vi partecipa; in questo consiste, sotto il profilo sociologico, la “soggettività sociale” della famiglia.

c) Si deve prendere atto che, di fatto, la “soggettività sociale” della famiglia, intesa come bene relazionale, è la maggiore risorsa delle persone e della società²². Essa costituisce la base del bene comune a tutti i livelli della vita sociale (micro, meso e macro), qualora il bene comune non sia inteso come “bene collettivo” o “totale” (cioè somma dei benefici individuali in chiave utilitaristica), ma come il bene che proviene dalle relazioni sociali che umanizzano le persone²³.

d) In tale prospettiva, si apre *un nuovo orizzonte per le associazioni familiari*, le quali sono chiamate non solo a fare opera di promozione dei diritti della famiglia come rivendicazione (*advocacy*) di giusti riconoscimenti nei confronti dei sistemi politici ed economici, ma anche e soprattutto sono chiamate a produrre beni relazionali al proprio interno, nei rapporti con tutte le istituzioni sociali (innanzitutto la scuola e i servizi alle persone), e fra tutte le associazioni che hanno la promozione della famiglia nei loro fini statuari (leggi Forum delle associazioni familiari); in questa nuova luce va riletto quanto suggerisce la *Familiaris consortio* al punto n. 72 (*Le associazioni di famiglie per le famiglie*): «... con vivo senso del bene comune, le famiglie cristiane si impegnino attivamente a ogni livello anche in altre associazioni non ecclesiali. Alcune di tali associazioni si propongono la preservazione, trasmissione e tutela dei sani valori etici e

22. Cfr. P. DONATI (a cura di), *La famiglia risorsa della società*, Il Mulino, Bologna 2012.

23. Come afferma BENEDETTO XVI nell'esortazione apostolica *Africae Munus* del 19 novembre 2011 (42): «La famiglia è il “santuario della vita” e cellula vitale della società e della Chiesa. È in essa che “si plasma il volto di un popolo, è qui che i suoi membri acquisiscono gli insegnamenti fondamentali. Essi imparano ad amare in quanto sono amati gratuitamente, imparano il rispetto di ogni altra persona in quanto sono rispettati, imparano a conoscere il volto di Dio in quanto ne ricevono la prima rivelazione da un padre e da una madre pieni di attenzione. Ogni volta che vengono a mancare queste esperienze fondanti, è l'insieme della società che soffre violenza e diventa, a sua volta, generatrice di molteplici violenze”» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* [31 maggio 2004], 13: AAS 96 [2004], 682).

culturali dei rispettivi popoli, lo sviluppo della persona umana, la protezione medica, giuridica e sociale della maternità e dell'infanzia, la giusta promozione della donna e la lotta a quanto mortifica la sua dignità, l'incremento della mutua solidarietà, la conoscenza dei problemi connessi con la responsabile regolazione della fecondità secondo i metodi naturali conformi alla dignità umana e alla dottrina della Chiesa. Altre mirano alla costruzione di un mondo più giusto e più umano, alla promozione di leggi giuste che favoriscano il retto ordine sociale nel pieno rispetto della dignità e di ogni legittima libertà dell'individuo e della famiglia, a livello sia nazionale sia internazionale, alla collaborazione con la scuola e con le altre istituzioni, che completano l'educazione dei figli, e così via».

e) Anche la pastorale familiare può e deve ricevere un nuovo impulso dal comprendere che *la coppia e la famiglia sono beni relazionali* che vanno generati mettendo l'accento non sui puri sentimenti individuali o altre qualità affettive delle persone, ma sul valore della relazione interpersonale quale sorgente e garanzia dei beni individuali²⁴.

f) Nel campo delle politiche sociali e dei servizi per le famiglie, va adottata una prospettiva che valorizza le buone pratiche intese come quelle forme di intervento che *accregono il capitale umano e sociale delle famiglie*, anziché consumarlo o frammentarlo come avviene oggi in quasi tutti i campi, da quello fiscale ai servizi scolastici, sanitari, di assistenza alle persone²⁵.

Alla luce di questi approfondimenti, è possibile rilanciare il grande messaggio della *Familiaris consortio* sulla famiglia come fonte del bene comune.

La politica familiare necessita di un referente (la famiglia, definita in maniera relazionale) e non può essere efficace, efficiente ed equa se non conferisce alla famiglia una soggettività sociale e giuridica. Ciò diventa possibile se, preso atto dei fallimenti delle attuali politiche *lib-lab*, viene adottato un nuovo approccio, denominato *relazionale*, basato su due

24. Cfr. P. DONATI, "L'amore come cura dei beni relazionali", in J.J. PEREZ-SOBA - M. MAGDIĆ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. Caritas aedificat (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011, 139-185.

25. cfr. P. DONATI, "La qualità sociale del *welfare* familiare: le buone pratiche nei servizi alle famiglie", in ID. (a cura di), *Famiglie e bisogni sociali: la frontiera delle buone prassi*, Franco Angeli, Milano 2007, 421-448.

pilastri fondamentali: l'adozione di un principio di sussidiarietà *complessa* nella *governance* delle politiche familiari e, in coerenza con tale principio, il riconoscimento della cittadinanza *complessa* (politica e civile) della famiglia.

A questi nuovi orizzonti io do il nome di *family mainstreaming*, che si deve affiancare al *gender mainstreaming*, la cui indubbia validità va ridefinita evitando che produca distorsioni sui beni relazionali della famiglia. Non si può perseguire il bene comune promuovendo solo dei beni parziali, ma guardando al bene relazionale nella sua interezza. Il *primo diritto della famiglia*, infatti, è quello di essere riconosciuta come bene relazionale, da cui dipendono tutti gli altri beni individuali.

Questo messaggio è rivolto a tutto l'Occidente, dagli Stati Uniti all'Europa, e in particolare vale per l'Italia. Quando l'Unione Europea ha varato la moneta unica, l'euro, nel 2000, l'allora Presidente del Consiglio italiano Romano Prodi assicurò che l'euro avrebbe costruito l'Europa. Da economista, egli profetizzò un'Europa fiorente grazie al potere del denaro. Oggi sappiamo che quella è stata un'illusione, anzi un grosso errore, perché l'Europa la potrebbero fare assai meglio le famiglie, le loro reti, le loro associazioni, se solo fossero messe in grado di esistere. Se le famiglie vanno in crisi, se viene meno lo spirito associativo, si dilacera tutto il tessuto sociale. Il dramma è che l'Europa, e l'Italia *in primis*, non hanno ancora compreso il fatto empirico, non teorico, che le radici della crisi economica e finanziaria e dello Stato sociale giacciono nella mancanza di riconoscimenti di cui la famiglia soffre, non semplicemente nelle distorsioni dei meccanismi del mercato o nelle leggi elettorali della democrazia politica. Ma qui si apre un grande discorso che dovremo fare nei prossimi anni.

SOMMARI

Italiano

L'Autore sostiene che le potenzialità insite nella *Familiaris consortio* attendono ancora di essere sviluppate pienamente, ove si voglia promuovere la famiglia come fonte del bene comune. La politica familiare necessita di un referente (la famiglia, definita in maniera relazionale) e non può essere efficace, efficiente ed equa se non conferisce alla famiglia una soggettività sociale e giuridica. Ciò diventa possibile se si prende atto dei fallimenti delle attuali politiche *lib-lab*, e,

di conseguenza, si adotta un nuovo approccio, basato su due pilastri fondamentali: il principio di sussidiarietà *complessa* nella *governance* delle politiche familiari e il riconoscimento della cittadinanza *complessa* (politica e civile) della famiglia. A questi nuovi orizzonti l'Autore dà il nome di *family mainstreaming*, che deve integrare le politiche di *gender mainstreaming* le quali vanno ridefinite evitando che producano distorsioni sui beni relazionali della famiglia.

English

The author maintains that the full potential of Familiaris Consortio as a promoter of the good of the family has yet to be realized. Family politics is in need of a referent (the family defined in a relational manner) and cannot be efficacious, efficient and equitable if it does not give the family a social and juridical subjectivity. What becomes possible if one takes note of the current policy failures and therefore adopt a new approach on two fundamental pillars: the principle of subsidiary in the complex governance of family policies and the recognition of complex citizenship (political and civil) of the family. The author calls these new horizons family mainstreaming that must integrate the politics of gender mainstreaming which are to be redefined in order to avoid distortions on the relational goods of the family.

Français

L'auteur soutient que les propositions contenues dans *Familiaris consortio* attendent encore d'être pleinement développées si l'on veut promouvoir la famille comme source du bien commun. La politique familiale a besoin d'un référent (la famille, définie de manière relationnelle) ; elle ne pourra pas être efficace, efficiente et équitable si elle ne donne à pas la famille une subjectivité sociale et juridique. En revanche, cela devient possible si l'on prend acte des échecs des politiques actuelles lib-lab et donc si l'on adopte une nouvelle approche, fondée sur deux piliers : le principe de subsidiarité complexe dans la gouvernance des politiques familiales et la reconnaissance de la citoyenneté complexe (politique et civile) de la famille. A ces nouveaux horizons, l'auteur donne le nom de *family mainstreaming*, qui intègre les politiques du *gender mainstreaming*. Celles-ci doivent être redéfinies en évitant que se produisent des distorsions par rapport aux biens relationnels de la famille.

Español

El autor sostiene que las potencialidades inherentes a Familiaris Consortio todavía tienen que desarrollarse plenamente si se desea promover a la familia como fuente del bien común. La política familiar necesita de un referente (la familia, definida de forma

relacional) y no podrá ser eficaz, eficiente e igualitaria si no confiere a la familia una subjetividad social y jurídica. Ésto será posible si se tienen en cuenta los fracasos de las actuales políticas lib-lab y, como consecuencia, se adopta una nueva perspectiva basada en dos pilares fundamentales: el principio de subsidiariedad compleja en el governance de las políticas familiares y el reconocimiento de la ciudadanía compleja (política y civil) de la familia. A estos nuevos horizontes el autor les dá el nombre de family mainstreaming, que debe integrar las políticas de gender mainstreaming que vienen redefinidas para evitar que se produzcan distorsiones en los bienes relacionales de la familia.

Português

O autor sustenta que as potencialidades contidas na *Familiaris consortio* ainda estão por ser desenvolvidas plenamente, no caso de que se pretenda promover a família como fonte do bem comum. A política familiar precisa de uma referência (a família, definida em maneira relacional) e não pode ser eficaz, eficiente e equânime se não confere à família uma subjetividade social e jurídica. Isso se torna possível verificando as falências das atuais políticas *lib-lab* e, conseqüentemente, adotando uma nova abordagem, baseada sobre duas pilstras fundamentais: o princípio de subsidiariedade *complexa* na *governance* das políticas familiares e o reconhecimento da cidadania *complexa* (política e civil) da família. A estes novos horizontes o autor dá o nome de *family mainstreaming*, que deve integrar as políticas de *gender mainstreaming*, as quais vêm redefinidas evitando que produzam distorções sobre os bens relacionais da família.

La revelación de una misión: la familia, camino de la Iglesia

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

«FAMILIA SÉ LO QUE ERES» (*FAMILIARIS CONSORTIO*, 17)

Todavía resuenan en los oídos esta llamada urgente que pronunció Juan Pablo II hace treinta años y en la que quería condensar el mensaje central del documento que se ha de considerar la Carta Magna de la pastoral familiar. En ese momento llamó enormemente la atención por su fuerza y decisión, por ser capaz de encender las esperanzas de las familias en complejas circunstancias de desconcierto. Como ocurre con las frases de los auténticos profetas, el tiempo no ha hecho sino confirmarlas y descubrir la plenitud de su significado que no siempre se supo reconocer en su momento.

Muchos comprendieron esta expresión a modo de una tautología, como una forma de reafirmar una verdad ya conocida y que las circunstancias ideológicas habían intentado ocultar. Desde tal interpretación, lo que significarían estas palabras sería un apoyo decisivo a la institución familiar en momentos difíciles con el fin de propiciar un camino de recuperación para poder restaurar su lozanía y encontrar de nuevo un respiro. Pero ahora, desde el conjunto de la enseñanza de nuestro Beato, se puede ver el auténtico alcance de lo que quiso transmitir. Es así como

* Docente di Teologia pastorale del matrimonio e della famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma, e ordinario di Teologia morale fondamentale presso la Facultad de Teología “San Damaso”, Madrid.

nos muestra un horizonte lleno de perspectivas, de forma que incluso puede delinear la auténtica misión de nuestro Instituto.

En la exhortación apostólica que tratamos, la afirmación se sitúa a modo de gozne entre la segunda y la tercera parte, es decir, entre «el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia» y «la misión de la familia cristiana». El modo como el Papa explica este paso es muy ilustrativo para captar su significado: «En el designio de Dios Creador y Redentor, la familia descubre no solo su “identidad”, lo que “es”, sino también su “misión” lo que puede y debe “hacer”».

Aquello que “es” la familia consiste entonces en un designio de Dios que no se ha de comprender como si fuese un plan ajeno a la libertad humana, que se haya de aplicar en toda circunstancia a modo de un molde, sino como una auténtica “vocación” que incluye necesariamente la respuesta del hombre. Así lo dejaba claro en el número once de la Exhortación donde ofrece una nueva versión de la “vocación al amor” que fue la gran novedad propuesta en su primera encíclica *Redemptor hominis*. Esta es la expresión contenida en la *Familiaris consortio*: «Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y semejanza y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano»¹. En ella, se enlaza el fundamento trinitario y la respuesta humana, un don de amor divino y un aprender a amar que el hombre ha de realizar. Todo ello está enmarcado entre una comunión inicial dada y una comunión a construir por parte del hombre. Sin duda, este es el marco del “ser”

1. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 11. La afirmación inicial es: ID., C. Enc. *Redemptor hominis*, 10: «El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente». Para la comprensión de la categoría de vocación en Juan Pablo II: cfr. M^a. T. CUD VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

de la familia que ha de entenderse de forma vocacional, según la tensión propia del plan de Dios que el hombre debe interpretar y seguir.

La intención del Pontífice es clara, en la medida en que la relacionamos directamente con el método propio de las *Catequesis sobre el amor humano*: la revelación del plan de Dios se realiza a través de las experiencias del hombre por las que se hace consciente de sí mismo². Por consiguiente, ser lo que se es significa para la familia dirigirse conscientemente a ser lo que “está llamada a ser” por parte de Dios. Lo que está en juego en ello no es solo el cumplimiento de una función, ya sea social o personal, sino la propia “identidad”, es decir, un “quién” propio de la familia que la identifica. La razón de ello se centra en que es sujeto de un acto de amor de Dios en cuanto comunión de personas. Esto implica un camino específico de amor, esencial para comprender su misión.

Esta es la nueva clave para comprender la familia que se propone en nuestro Documento y que tiene una razón de ser sapiencial. Frente a una visión sociológica que insiste en el aspecto “funcional” de la familia que habría variado significativamente por los cambios vertiginosos experimentados en la sociedad contemporánea y que pediría una adaptación flexible a las nuevas condiciones de convivencia entre los hombres; frente a los que hablan solo de una especie de estructura interna de relaciones personales lo suficientemente amplias para dar cabida a distintos “modelos familiares”; Juan Pablo II enseña en cambio la misión de construir una auténtica comunión de personas como realización de sí mismo dentro de unas relaciones específicas que quedan determinadas desde la lógica del amor. Detrás de ello, está una profunda comprensión de la identidad personal ligada a la experiencia del amor dentro de una comunión específica³. La profunda visión de la subjetividad que ya Karol Wojtyła había analizado como filósofo no queda en la persona individual, sino que integra en sí toda comunión humana, de modo especial, la familia⁴.

2. Para el valor teológico de la vocación al amor en la encíclica: cfr. G. MARENGO, «*Amo perché amo, amo per amare*». *L'evidenza e il compito*, Cantagalli, Siena 2007, 22-23.

3. Cfr. P. FERRER, *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.

4. Cfr. K. WOJTYŁA, “The Person: Subject and Community”, en *The Review of Metaphysics* 33 (1979-80) 273-308. Respecto de la familia: cfr. ID., “La familia como «com-

La expresión de *Familiaris consortio*, por ello, no puede considerarse un mero paso de un indicativo a un imperativo a modo de obligación, ni una deducción a partir de una antropología filosófica que está en su base, sino el descubrimiento de un “ser” que solo se halla por la lógica del don⁵. En este caso nos referimos al “don de sí” sin el cual no es posible descubrir la propia identidad personal y que es la auténtica “alma” de la familia, donde ella descubre su propio “ser” y “obrar”.

1. UNA ANTROPOLOGÍA “FAMILIAR”

Para nuestro intento, hemos de tomar como principio el hecho de que la antropología de las *Catechesis sobre el amor humano* es obviamente el substrato fundamental de la *Familiaris consortio*, por lo que el Papa parte de una comprensión profunda de la relación entre la persona y su conciencia dentro de la acción humana⁶. La novedad consiste aquí en que aplica esta antropología a la familia en cuanto comunión específica. Del mismo modo que el hombre llega a ser consciente de sí mismo en un encuentro personal y allí se descubre un “lugar” en el que se le revela una elección divina que apunta a un camino de realización personal, la familia tiene que llegar a hacerse consciente de sí misma y hallar su misión. En ambos casos, es el amor el que actúa como hilo conductor en este dinamismo por el que el hombre y la familia, pueden llegar a ser “ellos mismos”.

En este punto es muy iluminadora la estructura interna de las *Catechesis* a modo de “tríptico” que es claramente intencionada⁷. De algún modo, el mismo Juan Pablo II refrendó su importancia al final de su vida cuando concibió un asombroso conjunto de poesías y lo quiso llamar

munio personarum». Ensayo de interpretación teológica”, en ID., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003³, 227-269.

5. La «hermenéutica del don» de la que habla: GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. MARENGO, Cat. 13 (2-I-1980), 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 141.

6. Sin duda, con el trasfondo de: K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

7. Así lo explica: C. CAFFARRA, “Introduzione generale”, en GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino ...*, cit., 92.

con el significativo título de “tríptico romano”⁸. La razón interna de esta trilogía indica de qué modo esta “antropología adecuada” está arraigada en una comprensión profundamente teológica de la historia de la salvación. El vínculo que habíamos establecido entre “identidad” y “misión” adquiere, por tanto, un principio cristológico a partir del cual hay que interpretar la “remisión al principio”, que es su clave epistemológica y que cuenta como centro a Cristo⁹.

Se trata en definitiva de una profunda revelación de la verdad del amor en la cual se ve en una fuerte unidad: la vocación, el plan de Dios y la respuesta del hombre. Se trata de la “vocación al amor” que había presentado en *Redemptor hominis* y que en la *Familiaris consortio* alcanza un nuevo valor, como hemos visto, más directamente centrada en la comunión de las personas, hasta llegar a ser aquí la analogía principal entre la experiencia humana y el plan de Dios.

Es decir, la comprensión de los términos de la exhortación papal es en su raíz teológica y, por eso mismo, profundamente eclesial. La realización definitiva del amor humano en su vocación personal pasa entonces por el encuentro con Cristo que la convierte en *caridad conyugal*¹⁰. La “pequeña iglesia” de la que hablaba la *Lumen gentium* en el Concilio Vaticano II necesita de la “gran familia” que es la Iglesia para realizar su propia misión, llegar a ser ella misma¹¹.

La Iglesia ha de ser un gran hogar para la familia, pero lo es, no a modo de una mera ayuda a un necesitado que pasa problemas, sino ante todo como un *misterio de amor* que permanece radicalmente abierta a un amor siempre más grande y del que se alimenta¹². Es decir, la misma Iglesia para poder cumplir su servicio a la familia, es y debe vivir según un designio de amor.

8. Cfr. JUAN PABLO II, *Tríptico Romano*, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2003.

9. Cfr. A. SCOLA, “Introduzione al primo ciclo”, en GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo cred. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, Roma-Città del Vaticano 1985, 27-29.

10. Cfr. CONCILIO VATICANO II, C. Dog. *Lumen gentium*, 41.

11. Cfr. CONCILIO VATICANO II, C. Dog. *Lumen gentium*, 11; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 21. J. J. PÉREZ-SOBA, “Familia, iglesia doméstica; Iglesia, gran familia”, en G. MARENCO – B. OGNIBENI (a cura di), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma 2003, 253-262.

12. Cfr. JUAN PABLO II, C. Enc. *Ecclesia de eucharistia*, 21.

2. LA FAMILIA, CAMINO DE LA IGLESIA

Desde este marco de referencia, se ilumina una de las afirmaciones más destacadas en *Redemptor hominis* que marca todo el Magisterio de nuestro Pontífice: «el hombre es el camino de la Iglesia»¹³. La Iglesia tiene un camino porque tiene una misión, lo original de esta realidad consiste en que se ha de concebir en referencia al hombre, y no se trata solo de acciones o planes pastorales. Es lógico, si lo vemos teológicamente ya que se desprende como una dimensión del hecho que Cristo es el único camino para el Padre (*Jn* 14,6) ya que «se ha unido a todo hombre»¹⁴. Este camino representa en la dimensión temporal de la vida humana la tensión entre lo que se es y lo que “se está llamado a ser” y, por ello, el mismo Juan Pablo II da una clara explicación de que en este camino se juega la relación entre «la misión de la Iglesia y la libertad del hombre»¹⁵. La imagen del camino remite entonces a la realidad de la misión y que, en el caso de la Iglesia, pasa por el modo como el hombre debe responder libremente a la vocación de Dios¹⁶.

Las características de este camino eclesial se han de tomar entonces del modo como el hombre es un ser llamado por Dios. De aquí que, dentro de la enseñanza de Juan Pablo II, en la medida en que se explicita cada vez más la intrínseca relación entre el amor, la libertad y la comunión¹⁷, la realidad de este camino se concentra cada vez más en el modo como la familia es paradigmática para la vocación al amor. Por esto mismo, el Pontífice llegará a decir en la *Carta a las familias*: «Entre los numerosos caminos, la familia es el primero y más importante. Es un camino común, aunque particular, único e irrepetible, como irrepetible es todo

13. JUAN PABLO II, C. Enc. *Redemptor hominis*, 14.

14. CONCILIO VATICANO II, Cons. Pas. *Gaudium et spes*, 22.

15. JUAN PABLO II, C. Enc. *Redemptor hominis*, 12.

16. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, 1: «Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano. Jesucristo purifica y libera de nuestras limitaciones humanas la búsqueda del amor y la verdad, y nos desvela plenamente la iniciativa de amor y el proyecto de vida verdadera que Dios ha preparado para nosotros».

17. Cfr. JUAN PABLO II, C. Enc. *Veritatis splendor*, 86: «la libertad, pues, tiene sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión».

hombre; un camino del cual no puede alejarse el ser humano»¹⁸. En la redacción del texto se ve el paralelo que se establece entre la vocación personal y la realidad comunitaria que aporta la familia.

Como todo camino que se abre al hombre, para seguirlo con seguridad, hay que atender dos dimensiones al mismo tiempo. Por una parte, no se puede perder nunca el horizonte, es decir, la percepción del fin: en este caso, una plenitud de vida que obedece al plan de Dios. Por otro lado, la firmeza en los pasos que se dan y que tiene que ver con la forma como la verdad del amor se discierne en lo más concreto de la vida, en los acontecimientos cotidianos que piden una respuesta en cada momento.

Esto, que constituye el modo como cada hombre ha de responder a su propia vocación al amor, se convierte en el pensamiento del Papa en la forma como la Iglesia debe llegar a ser consciente de su misión en este mundo. Ya no se trata de mantener su estructura fundamental o dar vida a las funciones principales de la actividad de la Iglesia; tampoco consiste la esencia de su misión en realizar un plan estratégico respecto de las necesidades de los hombres o los desafíos de la cultura, a pesar de ser realidades muy significativas para el hombre y, por tanto, también para la Iglesia. Hemos de comprenderlo mejor desde el misterio interior de la Iglesia que debe responder al amor de su Esposo, esto es, su propia vocación al amor.

3. LA BÚSQUEDA DE UN CAMINO EN EL DESIERTO DE LA SOLEDAD

Por su importancia, no podemos sino pararnos a considerar brevemente la metáfora del camino que eligió el beato Juan Pablo II en este contexto de definir la misión de la Iglesia. Se trata de una realidad que está en estrecha relación con lo que significa la vida cristiana¹⁹ y, en especial, con la vocación al amor dentro del seno familiar. El hecho de caminar del

18. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 2.

19. Así “camino” llega a ser el primer modo de referirse al cristianismo: cfr. J. RATZINGER, “«El esplendor de la verdad» la encíclica moral del Papa Juan Pablo II”, en ID., *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, EIUNSA, Barcelona 1997, 55 s.

que nos habla abundantemente la Sagrada Escritura se refiere en primer lugar a una familia, la de Abrahán (cfr. *Gen* 12,1-4), que se convierte en la referencia primigenia de lo que va a ser la experiencia fundamental de todo un pueblo, Israel. Se trata de una nación en la que las tradiciones familiares son de máxima importancia, hasta el punto de que toma su nombre del cabeza de familia, de Jacob, pues define la identidad propia de un linaje. Desde luego, el camino de la Iglesia no es de ningún modo un camino para solitarios, sino que se realiza dentro de una comunidad concreta y real, precisamente siguiendo el modo como las vidas de los hombres se entrelazan entre sí dentro de una historia.

El lugar donde camina Israel: *el desierto*, nos presenta la dificultad de encontrar un *camino*, por lo que alcanza este término un valor un tanto peculiar²⁰. Ahora, el problema del hombre no es la limitación de las fuerzas humanas, su posibilidad de éxito no se centra en su habilidad de caminante, sino la absoluta necesidad de un *guía*, alguien que *conozca el fin* para poder conducirlo a su justo término. No le basta al hombre el estar rodeado de entrenadores que desarrollen sus músculos, precisa de *sabios* que conozcan el corazón del hombre para descubrir en él el paso de Dios. El desierto, en cuanto imagen, representa la dificultad grande que supone para el hombre emprender un *camino interior*.

El primer paso consiste, entonces, en vencer el mayor de los enemigos que acecha al hombre sumido en esta situación, *la soledad*: «no es bueno que el hombre esté solo» (*Gen* 2,18). Se trata de un adversario feroz y taimado. Aparece sin avisar y atrapa su presa con una fuerza que puede llegar a conducirla a la desesperación. No se sabe de dónde viene y, sobre todo, no se sabe cómo vencerle. Es vano, incluso nocivo, el tratar de ignorarlo, porque deja un vacío mayor, más profundo. Es inútil y hasta angustioso querer superarlo mediante relaciones superficiales. Solo cabe un remedio, afrontar una larga peregrinación para descubrir una presencia personal inicial, llegar a la fuente de una comunión que se desea, pero que solo se puede vivir como algo recibido. No se ha de pretender eliminar esta soledad inicial, o ignorarla como si no existiera,

20. Cfr. C. GRANADOS, *El camino de la Ley. Del Antiguo al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011, 57-69.

sino convertirla en una «soledad sonora»²¹, llena de ecos de una presencia que enciende la “gran esperanza” propia del hombre²², esto es, abrirla a la promesa de una comunión.

Tal soledad tiene mucho que ver con la misión de la Iglesia, ligada así con la promesa de una comunión que nace de un don divino. La multitud de los anacoretas lo sabe bien²³, su opción vocacional no es una huída de los demás, una negación de la Iglesia, sino el vencimiento de la tentación más profunda que el hombre puede llegar: la soledad desesperada que brota de una vida sin Dios. Para un hombre que vive una amarga soledad, Dios le parece lejano e inasequible. Es imposible mirar el mundo actual sin darse cuenta de que la soledad se ha convertido en su enfermedad moral por excelencia²⁴. Igualmente, no se puede comprender la extensión del relativismo actual, su capacidad de ganar adeptos sin ver en ello una expresión de la profunda soledad en la que se encierra el que vive su propia conciencia de un modo solipsista, pues le da lo mismo una solución que otra, no espera nada mejor. Sin duda, se ha llegado a esta situación tras un largo recorrido dentro de la historia del pensamiento, que ha causado la extensión de un individualismo despersonalizante. Es este el que ha sido el motivo, a modo de reacción, del surgimiento de una consideración colectivista que desprecia igualmente a la persona. Así lo supo mostrar el personalismo que consideraba estas ideologías como la razón más profunda de los terribles desequilibrios causados en el periodo entre guerras. Supo describir con certeza la tensión existente entre el individualismo que preconizaba una libertad que mira al prójimo como un simple límite, sin posibilidad de establecer una alianza con él; y un colectivismo que reduce el destino del hombre a

21. SAN JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, CA, 14, en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988, 64: «la noche sosegada / en par de los levantes de la aurora / la música callada / la soledad sonora / la cena que recrea y enamora».

22. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Spe salvi*, 31: «Más aún: nosotros necesitamos tener esperanzas – más grandes o más pequeñas –, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan».

23. Cfr. G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994, 47: «possiamo accostare l’esperienza del monaco addirittura alla prova d’Israele nel deserto».

24. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, 53: «Una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad».

intereses sociales ajenos al mismo²⁵. Un tema de importancia vital que el mismo Karol Wojtyła desarrolló en su pensamiento filosófico²⁶ y una cuestión que ha vuelto a retomar con decisión Benedicto XVI al destacar que el amor es parte esencial de la estructura social²⁷. Quien se pierde en el laberinto del individualismo piensa que todo aquello que le puede unir a los demás no pasa de ser simplemente el producto de un pacto, en definitiva un acuerdo de intereses privados, incapaces por tanto de sacarle de la soledad. En este modo de vivir todo pasa a ser negociable y se pierde la trascendencia propia de una auténtica comunión de personas, la que enciende la esperanza entre los hombres²⁸. Por todo ello, no podemos extrañarnos que ambos sistemas hayan visto siempre con ojos de sospecha la familia.

La soledad originaria, que forma parte esencial de la enseñanza de Juan Pablo II en sus catequesis sobre el amor humano²⁹, por el contrario, enseña el porqué del camino del hombre. Es la forma de asentar el valor personal de la intimidad humana, que solo puede vivir de la presencia de otra persona, y ser iluminada con la promesa de un despertar al amor. Con esta convicción podemos asegurar que el camino interior que estamos trazando, llega a lo íntimo de la conciencia y tiene que ver con una llamada al amor. Se refiere al “espacio” que configura la intimidad del hombre y solo un guía divino puede ayudarle a superar la dura prueba del desierto interior. La soledad a la que se refiere Juan Pablo II ya está “habitada”, por una primera acción de Dios, y solo requiere ser “despertada”, es decir, está radicalmente preparada a reconocer y vivir una comunión de personas. No se trata de destacar una carencia, cuanto de

25. Cfr. E. MOUNIER, *Révolution Personnaliste et Communautaire*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 179: «Le vrai mal du siècle, c'est qu'elle manque communément à tous. Deux maladies l'attaquent en permanence: l'individualisme, les tyrannies collectives».

26. Cfr. K. WOJTYŁA, “Participation or alienation?”, en *Analecta Husserliana* 6 (1977) 61-73.

27. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, 2: «La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia».

28. Cfr. S. ZAMAGNI, “Fraternità, dono, reciprocità nella *Caritas in veritate*”, en AA.VV., *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica “Caritas in veritate” di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2009, 71-103.

29. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino*, Cat. 5 (10.X.1979), l.c., 115-118.

describir la importancia de la interioridad humana para la existencia de un “camino para el hombre”.

Decir que la familia es “un camino” para la Iglesia, es un modo de afirmar con firmeza la condición relacional de la conciencia humana, nacida y dirigida a formar una comunión de personas³⁰. Es así como el hombre descubre con sorpresa, pero con cierta naturalidad, que en el momento en que descubre que está caminando, se halla ya inserto en un “pueblo en camino” y que no puede perder esta conciencia de pertenencia so pena de desviarse casi irremisiblemente de su fin. Esto significa que el hombre depende de otros en este camino, que, por una parte, debe dejarse ayudar, y, por otra, le corresponde ser apoyo para los demás y vivir así lo que se ha denominado “reciprocidad de las conciencias”, su mutua relación positiva³¹. De este modo hay que afirmar que el hombre “es guardián de los otros hombres” (cfr. *Gen* 4,9)³², y que no cabe la indiferencia ante su presencia, contra lo que el nominalismo de signo ockhamista propuso³³ y ha sido recibido en el pensamiento de corte liberal individualista.

Con todo ello, además de lo que significa la aceptación decidida de la comunión de personas como ámbito necesario para que nazca la conciencia de que existe un camino para el hombre, este, además, debe “creer en el camino”, perseverar en él. Solo así puede llegar a cumplir la promesa que contiene. La experiencia del Pueblo elegido se caracteriza por la radicalidad que alcanza la promesa divina como guía en su camino³⁴. Los signos de Dios marcan a Israel la cercanía de su presencia, en medio de las vicisitudes de una peregrinación por el desierto; su providencia amorosa es el fundamento para la fe que YaHWéH pide a los

30. Cfr. S. GRYGIEL, *Extra comunione personarum nulla Philosophia*, Lateran University Press, Roma 2002.

31. Como la estudia: M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942.

32. Véase la bella reflexión que propone: JUAN PABLO II, C. Enc. *Evangelium vitae*, 7-20.

33. Esto es, la libertad de indiferencia: G. DE OCKHAM, *Quodlibet*, I, 16, en *Opera philosophica et theologica IX: Quodlibeta septem*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure NY 1980, 87: «Voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare».

34. Al respecto es interesante el argumento que ofrece: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, 315-331.

israelitas, por su medio es como se manifiesta la riqueza que encierran los dones divinos que han recibido en la Alianza del Sinaí.

Descubierta la presencia de Dios en el amor que une a los hombres entre sí y que despierta nuestra conciencia³⁵, podemos recorrer el nuevo sendero que se abre a nuestros pasos. Solo Dios puede construir un camino para que el hombre llegue hasta Él y superar la infinita distancia que los separa. La maravilla del paso liberador del mar Rojo coincide con la acción de Dios que establece un camino en medio de las aguas y que de este modo vence todos los obstáculos, ya sean exteriores que estorban o amenazan el caminar, ya sean interiores que oscurecen el fin por el temor o la falta de esperanza. La Iglesia conoce entonces este camino del hombre revelado por Dios y cuyo fin es Él mismo. Por eso, no puede sino reconocerle al mismo tiempo como el único guía válido, con su presencia cercana y providente, mediante los profetas que enseñan a vivir este camino, siempre como un misterio de amor.

La posibilidad de alcanzar a Dios en una vida de comunión con Él, amplía enormemente el horizonte de la vida humana y cambia radicalmente la forma de concebir el camino que ahora se hace incomprensible desde las meras fuerzas humanas. Pero, por ello, no deja de ser un camino hecho para el hombre, y en el que ningún otro le puede sustituir, se ha de recorrer de una forma esencialmente humana, solo así se puede decir que constituye un verdadero camino.

Para comprender bien esta dimensión, hace falta preguntarse con exactitud qué es lo que conduce al hombre a caminar, para alcanzar así una dimensión de la interioridad humana por encima de lo que el hombre tiene presente en la conciencia particular de sí mismo³⁶. Debemos llegar a ese momento previo en el que aparece lo que se ha de denominar una llamada que implica al hombre y le obliga a una respuesta, la que

35. Según lo enseña San Agustín: cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 8, c. 8, 12 (CCL 50,286): «Nemo dicat: 'Non noui quod diligam.' Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim nouit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiozem deum habere quam fratrem, plane notiozem quia praesentiozem, notiozem quia interiozem, notiozem quia certiozem. Amplexere dilectionem deum et dilectione amplectere deum».

36. Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990.

después ha de saber cumplir con el propio compromiso³⁷. Si el hombre no puede llegar al fin sin comprometerse en el camino, la existencia del camino y la necesidad de seguirlo son previas al hecho de empeñarse en recorrerlo. Se trata de una verdad radical que ha de iluminar los pasos de cada hombre y que, cuando este no llega a tomar en consideración, se ha de decir que se encuentra en esa lastimosa situación que describe de forma magistral San Pablo al referirse a la condición de los paganos respecto al «Dios desconocido»: «a ver si, al menos a tientas, lo encontraban» (*Hch* 17,27). Es una posición muy difícil pues no puede dejar de caminar y de intuir que existe un camino, pero en la que apenas si avanza y su esperanza es extremadamente débil.

4. LA EDUCACIÓN AL AMOR: EL CAMINO DE LOS DESEOS

En conclusión, el hombre es un *homo viator*. Gabriel Marcel supo destacar con profunda sabiduría humana esta verdad antropológica fundamental, sin la cual el hombre ignora de sí mismo la raíz de su dinamismo más profundo, la luz de su existencia. Para articular adecuadamente tal dimensión de la vida del hombre se ha de ir más allá de su simple capacidad electiva. Él no elige ser caminante, sino que se encuentra a sí mismo en medio del camino, rodeado de caminantes. Lo primero que el pensador francés quiso destacar fue en qué consiste el anhelo radical que impulsa al hombre a caminar, incluso antes de que encuentre un guía concreto o que reconozca con nitidez la existencia de un camino. Para ello, Marcel articula una primera interrelación entre el deseo y la esperanza en donde se juega la verdad de la vida humana. Si el deseo es el principio del impulso, la esperanza es su aliento y su posibilidad, y constituye por tanto la gran virtud del caminante³⁸. En esta línea, ha sido Benedicto XVI el que

37. Cfr. E. MOUNIER, *Révolution Personnaliste...*, cit., 178: «La personne est le volume total de l'homme. Elle est un équilibre en longueur, largeur et profondeur, une tension en chaque homme entre ses trois dimensions spirituelles: celle qui monte du bas et l'incarne dans une chair; celle qui est dirigée vers le haut et l'élève à un universel; celle qui est dirigée vers le large et la porte vers une communion. *Vocation, incarnation, communion, trois dimensions de la personne*».

38. Así quiso llamar a esta realidad una “metafísica de la esperanza”: cfr. G. MARCEL, *Homo Viator. Prolegomènes a une Métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944.

ha aclarado las posibles falsificaciones de la esperanza humana en nuestra época: por considerar al hombre bajo parámetros o solo técnicos o solo políticos³⁹. En ambos casos se pone la esperanza en algo *externo* que mueve desde fuera y que no explica por consiguiente el itinerario interior que estamos buscando. El hombre que solo vive de estas esperanzas no camina a ninguna parte y, poco a poco, otros le harán caminar hacia donde realmente no desea. Por eso mismo, cuando todo queda reducido a la sola utilidad de las capacidades técnicas, o al reparto de poder, el fenómeno de la alienación es inevitable⁴⁰.

Los reduccionismos que hemos señalado hacen que, por medio de tales falsificaciones, se le oculte al hombre la real aspiración de la libertad humana, el impulso más profundo que le permite caminar. La comprensión de la libertad como una especie de salto en el vacío, como una mera capacidad de elección, hace que el hombre no se pueda concebir a sí mismo como un caminante. Sin entrar en el dinamismo interno del hombre que antecede la elección, no podemos ni siquiera concebir el auténtico camino que se abre a la vida personal. El hombre se concibe a sí mismo como un mero *homo faber* o un *homo politicus*. Es aquí donde la verdad del deseo humano puede responder a esta dimensión primera de nuestro caminar.

El deseo mismo articula lo que significa el camino de cada hombre, pues parte de un principio interior. El hombre no se puede desprender de él, de modo que pararse o dejar de desear es de algún modo morir. Nos hallamos entonces ante la que se ha de denominar “paradoja del deseo” que articuló tan bien Blondel y que descubre cómo el hombre no puede desprenderse de la pregunta que le despierta al hombre la dinámica interna del deseo: el deseo no se puede ignorar, el deseo no se puede

39. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Spe salvi*, 35: «Si no podemos esperar más de lo que es efectivamente posible en cada momento y de lo que podemos esperar que las autoridades políticas y económicas nos ofrezcan, nuestra vida se ve abocada muy pronto a quedar sin esperanza». Trata por extenso este tema en: *ibid.*, 16-31.

40. Cfr. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, cit., 519: «Aliénation de l'ouvrier dans un travail étranger, du bourgeois dans des possessions qui le possèdent, de l'usager dans un monde de marchandises déshumanisées par l'évaluation commerciale, autant de formes à notre sens d'une dépersonnalisation, c'est-à-dire d'une déspiritualisation progressive qui substitue un monde d'objets à un monde de libertés vivantes».

eliminar⁴¹. En medio de estas negaciones, se despierta para el hombre la cuestión del sentido, de un modo que afecta a su vida en cuanto totalidad. Es aquí donde aparece el “espacio” propio del camino interior del hombre y que es el que corresponde a *la esperanza*.

Por todo ello, vemos cómo el olvido de los deseos hace que el hombre deje de pensar en el camino. Es entonces, cuando el ideal de hombre se reduce tantas veces a ser un simple ingeniero competente que tiene los conocimientos técnicos para hacer carreteras y puentes pero que no sabe en verdad a dónde conducen. El hombre que vive con esta pretensión tiende a creer que de este modo puede llegar “a cualquier parte”, pero no se percata de que, precisamente por ello, no tiene un “lugar” a donde ir. Es fácil reconocer aquí la condición de tantas personas que son víctimas de un tipo de cultura que quiere resolver la cuestión del sentido con la mera satisfacción de los deseos, al volcar estos hacia un objeto externo y tangible. No se concibe de modo alguno la condición interior del camino que estamos buscando y se enturbia en su conciencia.

Entrar en el mundo de los deseos consiste ante todo en *descubrir una presencia*, a ser conscientes de aquel que habita en nuestro interior. Se trata del hecho de “haber sido amados”, de ser depositarios de un amor que nos sostiene, que invita a dirigirse a un fin y que, por consiguiente, abre un camino. Así lo describe el *Cantar de los cantares* poéticamente como la búsqueda afanosa del amado: «en el lecho, por la noche, buscaba al amor de mi alma»⁴². Es evidente que en este momento inicial la familia es el “lugar” primigenio del despertar del deseo y que nunca de ser una referencia para la verdad del amor. El don primero de ser amados no se puede sino interpretar como una *promesa* dirigida a la recepción del don de un amor posterior. De aquí que un hogar sea tanto el principio como el fin del camino y que la “casa” sea una parte imprescindible de cualquier caminar auténticamente humano⁴³. En términos morales, esto

41. Cfr. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995.

42. *Cant* 3,1. Una escena semejante en: *Cant* 5,2-8. Es el sustrato narrativo de: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, l.c., 60-71; que luego comenta por extenso hasta dos veces en: *ibidem*, 571-754; 868-979.

43. Cfr. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954.

supone que la dinámica del deseo necesita una referencia a una comunión y una tradición para constituir los fines de las virtudes que permitan integrarlos⁴⁴.

Aquí se abre el espacio propio de la educación del deseo y la virtud como un medio del todo necesario para que el hombre sea capaz de recorrer su camino⁴⁵. Un aspecto decisivo para la actividad educativa de la Iglesia, en la que las familias tienen un papel central.

5. EN EL SEGUIMIENTO DE CRISTO, EL CAMINO DE DIOS

Una vez establecido el camino que conforman los deseos, podemos entender ahora de qué forma el mismo Cristo se presenta como “camino” (cfr. *Jn* 14,6), porque apunta a una plenitud que enciende, dirige y abre el deseo del hombre a la comunión con Dios. Él se hace camino porque ha asumido los deseos humanos y se hace presente en ellos por el don del Espíritu. Ha sido Él en cuanto Ungido el primero que ha hecho del camino del hombre el camino de Dios. Cristo lo ha recorrido en cuanto hombre, así lo describe San Máximo el Confesor: «Y como maestro, avanza delante, es decir, guía a los discípulos hacia la virtud mediante la filosofía activa. (...) Pues, en efecto, es preciso que en todo el Maestro camine delante de los discípulos para realizar lo que se debe»⁴⁶.

El modo como Jesucristo vive los deseos humanos es especial, pues los asume desde una identidad Filial ya establecida, les da una unidad nueva en cuanto «su alimento es hacer la voluntad del que le envió» (cfr. *Jn* 4,34), y los lleva a la plenitud de la entrega en una comunión humana del todo particular, la Iglesia que es conformada y debe responder a su amor esponsal así expresado. Por eso, su camino cuenta con un sentido *sacramental* que va a ser normativo para el hombre, solo así puede descubrir y realizar la propia filiación divina que obtiene en la identificación con Él dentro de un proceso de transformación progresiva en Cristo.

44. Es la idea de: ST. HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame 1981.

45. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “L’educazione morale: la ricerca del fondamento. Chiavi di lettura”, en J.J. PÉREZ-SOBA – O. GOÏIA (a cura di), *Il cammino della vita: l’educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Roma 2007, 25-51.

46. SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*, 20 (PG 91,1240 b).

Se configura de este modo un nuevo dinamismo nacido del don del Espíritu, en el que se integran todas las dimensiones propias de la acción humana que alcanzan un nuevo horizonte. «Para san Máximo, el binomio virtudes – conocimiento se presenta como los dos pies –bondad y verdad– que permiten caminar hacia Dios, pasando de la imagen divina restaurada en el Bautismo, a la semejanza»⁴⁷.

La realidad de este camino primigenio de Cristo es la que nos hace hablar con exactitud de “seguimiento de Cristo”, del todo necesario para configurar la acción del hombre como cristiana, ya que: «*seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*»⁴⁸. Es importante haber accedido a este modo específico de camino desde la visión anterior de la condición viadora del hombre que comparte Cristo, porque así se nos muestra de forma patente el valor de los *afectos* en este caminar, algo decisivo para superar cualquier visión del seguimiento como imitación exterior de comportamientos, o como un simple discipulado de forma rabínica, o la interpretación axiológica que intentó Scheler. Tiene que ver más exactamente con la dinámica interna del *amor de caridad* que incluye entonces un dinamismo afectivo de máximo valor. Así lo describía San Ambrosio respecto de la vocación de Mateo al seguimiento: «sigue la evocación mística del publicano, al que mandó seguirle no con el andar del cuerpo sino con el afecto del alma»⁴⁹.

Es fácil reconocer la importancia decisiva que tiene este hecho para concebir la *familia* como *camino para la Iglesia*. En primer lugar, dada la centralidad que adquiere la caridad en este camino, el matrimonio debe ser reconocido como un modo eminente de seguimiento de Cristo, por estar constituido por la *caridad conyugal*.⁵⁰ Es un puesto que no siempre se

47. L. GRANADOS, “La sinergia dello Spirito nell’agire di Cristo, salvezza dell’uomo. San Massimo il Confessore”, en J.J. PÉREZ-SOBA – E. STEFANYAN (a cura di), *L’azione, fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 242: «Per San Massimo, il binomio virtù – conoscenza appare come i due piedi –bontà e verità– che consentono di camminare verso Dio, passando dall’immagine divina ripristinata nel Battesimo, alla somiglianza».

48. JUAN PABLO II, C. Enc. *Veritatis splendor*, 19.

49. SAN AMBROSIO, *Expositio Euangelii secundum Lucam*, l. 5, 16 (CCL 14,140).

50. Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 13: «El Espíritu, que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenada interiormente la caridad conyugal, que es el modo propio y específico con que los

le ha reconocido dentro de la pastoral eclesial y que por consiguiente ha dificultado durante mucho tiempo considerar el matrimonio como una auténtica vocación divina, un camino de verdadera santidad.

En segundo lugar, la lógica propia de todo ese camino queda envuelta en un *misterio de comunión*. Nace y está sostenido por la comunión trinitaria con el Padre e incluye en su dinamismo la realización de una nueva comunión entre los hombres. El modo sacrificial por el que se lleva a cabo, es al mismo tiempo sponsal, por consistir en la entrega de amor del propio cuerpo como la realización de la unión entre Cristo y la Iglesia con un significado indudablemente eucarístico⁵¹. Es aquí donde la dimensión *familiar* se convierte en esencial para el seguimiento de Cristo como la realidad comunal básica entre los hombres y un referente humano para la misma Iglesia.

Qué distinta es la visión que tiene el hombre de sí mismo en la actualidad. Cuando no se tienen en cuenta el ámbito de los deseos, el modo de afrontar el misterio de la vida humana se pierde como fin, incluso cualquier acción caritativa acaba por ser considerada como una solución técnica para resolver problemas dentro de una intención altruista y no como expresión de una nueva comunión entre los hombres nacida del don de Dios⁵². La familia, entonces, deja de ser una fuente de esperanza, una luz para los deseos humanos en donde se revela la verdad del amor, y se convierte por el contrario en principio de contrariedades. Todo se mide ahora por la efectividad de los medios, el modo más rápido de poder solventar las dificultades. Concebida de este modo, la familia no es camino, porque no conduce a ningún sitio, pierde su auténtico valor para el hombre que ya no sabe hacia dónde caminar y que se considera ahogado por las circunstancias adversas.

Es importante ser consciente de esta diferencia, porque en su distinción es donde la familia se juega su futuro, “ser ella misma”. Ella en cuanto “camino” es el “lugar” donde el hombre puede encontrar su

esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz».

51. Cfr. BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 27-29.

52. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, 34: «Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines».

propio camino, su “identidad”. Es del todo necesario que dentro de la pastoral de la Iglesia se crezca en la conciencia de que hay que recorrer este “camino” del todo peculiar y se tenga la valentía de seguirlo. De otro modo, se corre el gran riesgo de que, incluso en las instituciones específicas de la comunidad eclesial, por la urgencia de las contradicciones que sufre la familia en nuestra época se oculte su auténtico “ser”, la vocación recibida de Dios que hace de ella la auténtica esperanza de los hombres. La Iglesia, experta en humanidad, debe ser capaz de adentrarse en este camino y recorrerlo hasta el fin, por medio de tantas familias en las que se manifiesta a los hombres la luz para que el deseo de un “hogar” sea realidad una realidad cumplida en este mundo.

No hay más que abrir los ojos y ver la realidad que nos rodea para percatarse de que es precisamente la ausencia del camino que hemos procurado trazar en sus líneas generales, la que nos ilumina de forma más profunda la auténtica situación del hombre. Un hombre desorientado que debe caminar pero que ignora la dirección. Es este hombre y en esta condición el que debe ser el “camino” de la Iglesia, al que debe saber hacerse cercana y unirse a su caminar como Cristo se acercó a los discípulos de Emaús cegados en su profunda tristeza (cfr. *Lc 24,16*).

Cuando el hombre no sabe a donde ir, nos damos cuenta rápidamente que está a la intemperie, a modo de un naufrago solo tiene fuerzas para no ahogarse, para ir sobreviviendo a los embates de un mundo hostil, pero que ignora dónde va⁵³. Acostumbrado a vivir en esa lucha, el hombre puede desarrollarse en la medida que se hace calculador, cuando se le enseña a resolver los problemas con eficacia, pero siempre lo hace de forma parcial. Toda su inteligencia se aplica de forma casi obsesiva en mejorar las condiciones de ese mundo exterior para autoafirmarse en un sentido de dominio: el ideal de su vida es ahora controlar la situación, sentirse capaz de superar todo tipo de obstáculos que le impidan realizar el plan que ha trazado acerca de sí mismo, pero siempre lejano de la auténtica *vida lograda*, la verdadera *felicidad* que se consideraba en la ética clásica⁵⁴.

53. Cfr. J. A. MARINA, *Moral para naufragos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995.

54. Para comprender la diferencia: cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.

Tal situación es muy poco recomendable, no hace sino ocultar el problema mayor, el de su *interior*, las emociones que deberían hablar de fines, de un camino de maduración, se transforman en simples estados de ánimos que, en su inmediatez, pierden su condición de camino. El problema afecta al interior de la persona, al sujeto moral que se realiza en sus acciones⁵⁵. La consecuencia fatal de ello es la *fragmentación* de la intimidad del hombre. Lejos de ver una unidad trascendente, la plenitud propia de una vida en comunión, el mero “sentirse bien” se impone como el único fin; por consiguiente, los distintos deseos así absolutizados, chocan el uno con el otro y rompen al hombre en compartimentos estancos, incommunicables entre sí. Esto ha llegado hasta el extremo de producir la emotivización de la conciencia, la pérdida de la trascendencia en el “camino que es el hombre”⁵⁶.

6. LA RECUPERACIÓN DE LA SENDA PERDIDA

Es necesario “seguir” ese camino interior a pesar de las tinieblas que se levantan en lo íntimo del hombre, incluso su conciencia. Por la debilidad del hombre, para no extraviarse, no le bastan las indicaciones normativas que evitan desvíos, o el ánimo cercano para que no caiga en la tentación de mirar atrás y rendirse; en la actualidad, el problema primero es la tragedia de haber perdido el horizonte hasta el punto de no encontrar algunas veces motivos para caminar. Pero, a pesar de esta vacilación, no ha desaparecido la presencia del fin deseado, queda, como ocurre siempre que un afecto que ha dejado de engendrar intenciones eficaces, a modo de una *veleidad*⁵⁷. Sigue existiendo el deseo, pero deja de ser un camino, se lo vive solo desde

55. Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989. Es interesante el análisis que realiza sobre el influjo que esto tiene en la experiencia moral del hombre: G. ABBÀ *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale -2*, Las, Roma 2009.

56. Una buena descripción es la que realiza: G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 101: «Un secondo ostacolo è l'emozionizzazione della coscienza, perché quando la coscienza è invasa dalle emozioni (...), le sembra di scomparire come centro unificante, le sembra di essere frantumata in una molteplicità di stati emozionali che continuamente sorgono e scompaiono».

57. Cfr. A. A. ROBIGLIO, “La nozione di «velleitas» in Tommaso d'Aquino”, en *Divus Thomas* 103 (2000) 3, 15-75.

la *nostalgia* de una luz apagada, o la frustración de un objetivo imposible. La intimidad está entonces dominada por el desencanto de haber perdido el impulso del «amor primero» (*Ap* 2,4) y no le resta más posibilidad que la de apoyarse en la materialidad de los pasos con la vana esperanza de que por sí mismos llevarán a alguna parte.

No es difícil predecir que el que así obra caerá fácilmente presa de saltadores y que la imagen del caminante, despojado y herido, caído en el camino (cfr. *Lc* 10,30), representa con exactitud la situación de tantas personas cercanas a nosotros. Es más, también sirve para comprender el estado de muchas familias que han perdido el espíritu que las animaba y viven de heridas sin curar que supuran, sin ninguna perspectiva de futuro.

Para la Iglesia recorrer el camino del hombre, en especial el camino de la familia, supone reconocer que ha de asumir el papel del *buen samaritano*, que se acerca a cada hombre para sanarle de sus heridas. «Sí, en verdad, los hombres y las mujeres de nuestro tiempo se encuentran a veces despojados y heridos, al borde de los caminos que recorreremos, a menudo sin que nadie escuche sus gritos de auxilio y se compadezca de ellos, para aliviarlos y curarlos. En el debate, con frecuencia puramente ideológico, se crea con respecto a ellos una especie de conjura de silencio. Solo con la actitud del amor misericordioso es posible acercarse a las víctimas para llevarles ayuda y permitir que se levanten y reanuden el camino de la existencia. (...) La Iglesia tiene el deber primario de acercarse a estas personas con amor y delicadeza, con solicitud y atención materna, para anunciarles la cercanía misericordiosa de Dios en Jesucristo. En efecto, como enseñan los Padres, él es el verdadero buen Samaritano, que se ha hecho nuestro prójimo, que derrama aceite y vino sobre nuestras heridas y nos conduce a la posada, la Iglesia, en la que hace que nos curen, encomendándonos a sus ministros y pagando personalmente, por adelantado, nuestra curación»⁵⁸.

La parábola nos instruye acerca del significado de esta ayuda que nace de la caridad, tal como Benedicto XVI nos ha enseñado en su encíclica *Deus caritas est*. Lo primero que hace el samaritano es “reconocer”, esto es, saber *mirar*. Su mirada es muy distinta de la de los otros que simplemente “ven” un problema que les perturba en sus intenciones y pasan

58. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso internacional organizado por el Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia* (5-IV-2008).

de largo evitándolo; lo que “ve” el buen samaritano es “una llamada a hacerse prójimo”. Es este el «corazón que ve» y que debe ser distintivo de la Iglesia en cuanto tal⁵⁹. En segundo lugar, *se acerca* al necesitado, se hace próximo a él como respuesta a la llamada de amor que ha percibido. Es la manifestación patente de que el otro se ha convertido en *camino* y responde al movimiento interno del corazón pues «al verlo, se compadeció y acercándose...»⁶⁰. Se trata del movimiento propio de la *misericordia* el que en este relato une dinámicamente la llamada y la respuesta. El cambio de dirección que se produce en el samaritano es el que representa de qué modo su caminar se ha convertido en un auténtico camino de Dios hacia el hombre, un camino *de salvación*.

Una vez descubierta la novedad del camino, el samaritano completa su obra pues expresa la totalidad del servicio, tanto en la sabiduría de curar las heridas, cuanto con la generosidad de procurarle una posada, esto es, una casa donde fortalecer al herido. La imagen de la Iglesia como casa y camino quedan perfectamente retratadas en esta escena en la que, al asumir Cristo el papel primordial de Buen Samaritano, alimenta a la Iglesia y a cada cristiano de su amor. «Jesús es el verdadero custodio de sus hermanos y también nosotros, en Él y en la Iglesia, estamos llamados a convertirnos en custodios de nuestros hermanos despojados y llagados, tirados al borde de los caminos que recorreremos»⁶¹.

La debilidad humana deja entonces de ser un motivo de alejamiento de Dios, y pasa a convertirse en oportunidad de vivir su cercanía y de responder a los cuidados de su amor. La verdad eclesial que esto implica es la que permite vincular la llamada a hacerse prójimo con el *orden de la caridad*.⁶² Se trata ahora de descubrir de qué modo Dios une

59. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, 31 b: «El programa del cristiano – el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús – es un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia». Para su importancia en la encíclica: cfr. R. TREMBLAY, “La figura del buon Samaritano, porta d’ingresso nell’enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*”, en *Studia Moralia* 44 (2006) 395-411.

60. *Lc* 10,33-34: «ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, καὶ προσελθὼν...»; en la versión de la Neovulgata traduce: «videns eum misericordia motus est, et appropians...».

61. L. MELINA – C. A. ANDERSON, “Introducción general”, en L. MELINA – C. A. ANDERSON (edd.), *Aceite en las heridas. Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio*, Palabra, Madrid 2010, 17.

62. Cfr. S. J. POPE, *The Evolution of Altruism & the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1994.

a los hombres en un sistema de interrelaciones que tiene como centro la caridad de Cristo. El camino descubierto por el Buen Samaritano no es simplemente una anécdota, sino que crea un vínculo, una realidad estable “hasta que vuelva” (cfr. *Lc* 10,35). No se comprende la caridad cristiana desde la sola beneficencia altruista o por el servicio de una ayuda exterior, sino que todo proviene del primer movimiento de misericordia cuyo fin es una Alianza, la unión de todos los hombres como hermanos, la existencia de la “familia de los hijos de Dios”. La familia es así un referente insustituible para comprender la unidad que ha querido Dios entre todos los hombres y que se ha de expresar por medio de esas relaciones interhumanas que comportan una específica fraternidad⁶³.

El hecho de que esta vocación en cada persona está en referencia a un marco familiar conduce a una nueva concepción de la participación de la vida y misión de la Iglesia. Una lectura atenta del conjunto de la *Familiaris consortio* tiene que ver con una nueva comprensión de esta misión y, por tanto, de la misma eclesiología que está en su base, que es, desde luego, una eclesiología de comunión.

La debilidad del hombre aislado y despreciado, es el “lugar” donde ser revela la extraordinaria cercanía de Cristo, un aproximarse que abre un camino nuevo que solo Él conoce de verdad hacia donde nos conduce, pues muestra una grandeza inopinada en el hombre y un sentido del amor que permite vivir de la misericordia de Dios. En definitiva, «esta ha de ser nuestra misión: llevar el poder sanante de Cristo a quienes han sufrido, y mostrarles que su sufrimiento puede tener un sentido»⁶⁴.

7. LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL AMOR

Para la comprensión de la vocación al amor en su valor único de revelar la identidad y la misión de la familia, hay que superar una comprensión romántica del amor⁶⁵, que ha sido la causa principal de la privatización

63. Cfr. J. RATZINGER, *Die Christliche Brüderlichkeit*, Kösel Verlag, München 1960.

64. L. MELINA – C. A. ANDERSON, “Introducción general”, en L. MELINA – C. A. ANDERSON (edd.), *Aceite en las heridas ...*, cit., 17.

65. Cfr. L. MELINA, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.

con la que se le considera en la actualidad la caridad. Ahora el razonamiento nos aparece claro: para descubrir la grandeza eclesial del camino de la familia, su más profunda realidad en cuanto “misterio de comunión”, hay que ir más allá de una visión privatizadora del amor y asombrarse ante su *dimensión social*.

La privatización de la familia, el considerarla como una cuestión de “moral personal” ajena a los temas de “moral social” o de justicia, ha sido sin duda un lastre enorme en el modo como la Iglesia ha comprendido sus acciones pastorales⁶⁶. A veces ha reducido el cuidado de los fieles en lo que corresponde a la preparación al matrimonio, a la recepción fructuosa de un sacramento, junto con la disposición adecuada respecto de las obligaciones que se contraen con él. Se marginaba así la relación profunda de esta preparación con la “vocación al amor”⁶⁷ que es la que vivifica el matrimonio y lo convierte en un testimonio creíble del amor divino en el mundo.

Aunque la cuestión estaba implícita en el pensamiento del beato Juan Pablo II basado en una antropología de la “participación personalista” inmersa en una concepción social⁶⁸, debemos a Benedicto XVI haber destacado todo el valor de este argumento *de la dimensión social de la caridad* en especial en su última encíclica *Caritas in veritate*⁶⁹. Sin pretender en absoluto hacer mención a todas las claves que se desprenden en esta magnífica visión de la caridad, simplemente me refiero a las que conciernen más directamente a nuestro tema, en especial a las que iluminan la misión de la Iglesia respecto del mundo.

La gran aportación de la encíclica, parte de la caridad y consiste en testimoniarla ante los hombres con dos fines específicos: mostrar por tal amor que la humanidad en sí misma se debe comprender como una *familia*⁷⁰

66. Cfr. el aviso de: P. DONATI, *Perché “la” famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2008.

67. Cfr. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

68. Cfr. D. MÚNERA VÉLEZ, *Personalismo ético de participación de Karol Wojtyła*, Ed. Universidad Pontificia Boliviana, La Paz 1988.

69. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (a cura di), *L’amore come principio di vita sociale, Caritas Aedificat (1Cor 8, 1)*, Cantagalli, Siena 2011.

70. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, en su c. 5: «Colaboración de la familia humana», 53-76.

y que, por ello, los hombres hemos de vivir como hermanos en una verdadera fraternidad⁷¹.

Desde el punto de vista de la relevancia social del amor, la familia emerge como una verdad profunda sobre hombre que está como un sello en el corazón de cada ser humano y que se le revela junto al descubrimiento del amor. En ella, se conjuntan la dimensión de don y la respuesta humana, la trascendencia de Dios y el hecho de hacerse cercano a cada uno, es decir, todas las dimensiones unidas al amor humano. Las relaciones personales fundamentales, aquellas en las que se sostiene la identidad humana, son las que se manifiestan ahora a modo de vocación y asunción radical de los sentidos que nos hacen vivir.

Por su parte, la igualdad radical entre los hombres en el hecho de recibir la vida, el don mismo de la vida como el principio de unidad entre ellos, es lo que descubre el horizonte real de la fraternidad. En ella se sostiene la razón más profunda del “bien común” que no es otra sino la comunicabilidad del bien, podemos querer el bien para otra persona porque establecemos relaciones comunicativas centradas en el valor mismo del bien que es común. Este se expresa no mediante cosas cuanto por la acción misma en la que el hombre experimenta su crecimiento moral, esto es, el denominado «bien de la persona»⁷².

Sin duda, solo la Iglesia puede asumir una misión familiar y fraternal de esta magnitud, pues así se lo encomienda Cristo y, para ello, necesita aprender del plan de Dios sobre la familia, para poder ser “ella misma”.

8. IGLESIA, ¡SÉ LO QUE ERES!

Podríamos resumir entonces lo que Juan Pablo II quería decirnos en la exhortación *Familiaris consortio* y no es otra cosa sino una invitación de gran alcance: “Iglesia, ¡sé lo que eres!”. La identidad y la misión de la Iglesia tienen como modelo y principio de comprensión la familia. La *Familiaris consortio* no es solo una nueva concepción de la pastoral familiar

71. Cfr. BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, en su c. 3: «Fraternidad, desarrollo económico y sociedad civil», 34-42.

72. Cfr. L. MELINA, “«Bene della persona» e «beni per la persona»”, en *Lateranum* 77 (2011) 89-107.

como una dimensión de la vida de la Iglesia, sino la indicación de un nuevo camino: de cómo la Iglesia en la actualidad solo puede llegar a ser consciente de sí misma y responder al designio de Dios si toma como un referente imprescindible la vocación al amor, si cuenta por ello con la santidad de las familias y el modo como llegan a ser conscientes y responsables de pertenecer al centro de la vida de la Iglesia.

El concepto mismo de *Nueva Evangelización*, una de las aportaciones más lúcidas del Papa Wojtyła, que quedó determinado en el sínodo extraordinario de 1985, aparece en él ligado muy de cerca al de la ecle-siología de comunión⁷³. Sin duda, visto desde la *Familiaris consortio* podemos reconocer de qué forma incluye como luz la misión de la familia cristiana en la Iglesia. Esto es de vital importancia para entender el “ser” de la Iglesia como vocación y de qué forma ha de responder a ella en la actualidad.

La “novedad” a la que se refiere el término consiste en la toma de conciencia por parte de la comunidad eclesial del desafío que supone responder a una cultura que pretende ser “poscristiana” y que extiende su fuerza secularizadora. No es difícil determinar que este reto se debe ante todo a consecuencia de la fractura existente en los cristianos entre la fe y la vida⁷⁴. La encíclica *Veritatis splendor* la considera, por eso, la razón más profunda de la crisis moral que ha afectado de tal modo a la Iglesia y a la familia en particular⁷⁵. Pero es precisamente el darse cuenta de ello, lo que conduce a entender la importancia decisiva que cobra la presentación de la fe a modo de respuesta a la vocación al amor. Amor y fe se requieren recíprocamente, por lo que aducir el amor que es una realidad humana tan básica que a todo hombre le es relevante, es un modo de descubrir que la fe forma parte intrínseca de la vida humana

73. Cfr. SÍNODO DE OBISPOS, *II Asamblea extraordinaria* (1985), *Relatio finalis*, II, C, 1. Desarrollado en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, C. *Communio notio* (28-V-1992).

74. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Pas. *Gaudium et spes*, 43: «La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo».

75. Cfr. JUAN PABLO II, C. Enc. *Veritatis splendor*, 88: «La contraposición, más aún, la radical separación entre libertad y verdad es consecuencia, manifestación y realización de otra más grave y nociva dicotomía: la que se produce entre fe y moral».

con un significado de trascendencia y abierto al don de Dios como amor originario⁷⁶.

Es por ello por lo que la centralidad de la familia en la pastoral eclesial no es estratégica, o dependiente de circunstancias coyunturales, debida a la respuesta necesaria a ataques externos de índole jurídica o cultural. Proviene más bien de la misión de la Iglesia en cuanto tal, en su “ser” como vocación, por la que ha de responder a la llamada de su Esposo. La verdad esencial de la Iglesia radicada en la caridad de Cristo hace que el lugar primero de amor para el hombre como es la familia, se haya de considerar como un medio imprescindible para presentar esa novedad que el amor cristiano ha inaugurado en el mundo. Este papel central de la familia para el camino de la Iglesia no resuelve la cuestión de cómo llevarlo a cabo, entre otras cosas porque en la actualidad la atención a la familia tiene una urgencia del todo especial, dentro del desafío cultural nacido de la revolución sexual de los años 60 del siglo pasado⁷⁷. Es, por eso mismo, por lo que hemos de reconocer providencial la persona y enseñanza de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia, que se ha de considerar clave para su comprensión de la familia. Este hecho ilumina la razón de ser de nuestro Instituto y la tarea eclesial que se le encomienda.

9. LA FAMILIA DE LOS HIJOS DE DIOS QUE CONSTRUYEN LA PAZ

Nos hallamos insertos en una misión eclesial de una novedad y dimensión enormes que tiene como fundamento el reconocimiento de la lógica del amor y del don que es esencial para comprender la relación personal existente entre la identidad y la misión de cada hombre, de cada familia, de la misma Iglesia.

Se abre ahora la tarea de devolver a la Iglesia una imagen familiar que le es en sí misma connatural y ha de formar parte de su modo de

76. Es el argumento más profundo de la encíclica *Deus caritas est*: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Una nuova apologetica: la testimonianza dell’amore. L’enciclica «*Deus Caritas est*» di Benedetto XVI”, en *Anthropotes* 22 (2006) 145-169.

77. Cfr. C. GIULIODORI, “La missione evangelizzatrice della famiglia di fronte alla cultura pansessuale”, en *Anthropotes* 20/1 (2004) 189-214.

presentarse ante el mundo, esto es de su propio valor sacramental. El primer paso en este sentido, ha de basarse en la asunción de la igualdad fundamental de ser hijos de Dios, dentro de un libre reconocimiento de la filiación como el amor fontal en el que descubrimos nuestra identidad. La vocación al amor es en primer lugar una vocación bautismal, que nos une a la fuente originaria del amor que surge del costado abierto de Cristo.

En segundo lugar, hemos de ver el servicio sacerdotal en relación al don de sí que todo hombre debe realizar en la vida y que requiere alimentarse en la Eucaristía⁷⁸. De esta forma el sacerdocio en cuanto tal, y por tanto también el sacerdocio común, queda caracterizado por medio de un amor sponsal, ya que se define por un sacrificio que incluye el don del propio cuerpo, unido al único sacrificio de Cristo. Aquí se realiza el encuentro fundamental del amor sponsal en el que nos hacemos una carne con Cristo y del que nace la fuerza de la caridad conyugal como camino de santidad.

Por último, queda abierto el campo inmenso de desarrollar en el amor de comunión una relación nueva entre Iglesia, familia y mundo. Se trata de revalorizar en el entramado de dichas relaciones el papel de la familia que es, sin duda, una mediación paradigmática para todo hombre a modo de cercanía de un misterio de comunión humana que abre a un amor más grande en el que el destino del hombre está implicado. Hablar de comunión significa entrar en una dinámica específica de recibir un don primero y tender a un don último. Este dinamismo es el que permite hablar de una misión eclesial unida a la misión que vive la misma familia. Es la misión de los hijos de Dios que el mismo Jesucristo calificaba en las bienaventuranzas como los «pacíficos» (Mt 5,9), los constructores de paz, lo que más desea un corazón humano un hogar donde participar de un amor incondicional. La Iglesia ha de aprender a vivir en la familia la luz de su propia misión anclada en las misiones divinas: «La misión divina del Verbo es hablar, dar testimonio del Padre. Es importante la familia que habla por que revela como primicia este misterio, que da testimonio de Dios Padre delante de las nuevas generaciones. Su palabra es más eficaz. Así cada familia humana, cada familia cristiana, se encuentra

78. Cfr. BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis* (22-II-2007).

en misión. Esta es la misión de la Verdad. La familia no puede vivir sin Verdad, más bien ella es el lugar en el que existe la sensibilidad extrema por la Verdad»⁷⁹.

SOMMARI

Italiano

L'articolo intende introdursi nell'essere della famiglia a partire dalla missione ricevuta da Dio all'interno della Chiesa. In particolare, questo rapporto si chiarisce nel momento in cui intendiamo la famiglia come la via principale e più importante per la Chiesa. A tal fine, dobbiamo addentrarci nei desideri che illuminano il cuore dell'uomo e lo muovono a costruire una comunione che lo salvi dalla peggiore malattia morale del nostro tempo, la solitudine. Così la famiglia si costituisce come una via alla sequela di Cristo attraverso l'amore coniugale e realizza la sua missione sociale di essere luce del mondo nell'ambito della nuova evangelizzazione a cui la Chiesa ci chiama.

English

The article intends to introduce itself within the identity and being of the family in light of the mission received by God in the Church. This rapport in particular is made clear the moment we understand the family as the most important avenue and way for the Church. To such end, we must enter into the heart of man and understand what moves him, illuminates him in order to save him from the worse moral illness: solitude. The family becomes the way to Christ thru the conjugal love that realizes and fulfills the mission of being a light to the world for the new evangelization that the Church calls us to.

Français

L'article entend entrer dans l'être même de la famille à partir de sa mission reçue de Dieu dans l'Église. En particulier, cette relation devient claire dès que la famille est considérée comme la voie principale et majeure pour l'Église. À cette fin, il est nécessaire de pénétrer dans les désirs qui illuminent le cœur de l'homme et le poussent à construire une communion qui le sauve de la pire maladie morale de notre temps: la solitude. De la sorte, la famille se présente comme une voie à la suite du Christ à travers l'amour conjugal et elle réalise sa

79. JUAN PABLO II, *Homilía en Porto San Giorgio* (30-XII-1988).

mission sociale de lumière du monde dans le domaine de la nouvelle évangélisation à laquelle nous appelle l'Église.

Español

El artículo pretende insertarse en el ser de la familia desde la misión recibida de Dios dentro de la Iglesia. En especial, esta relación se ilumina en cuanto comprendemos la familia como el camino primero y más importante para la Iglesia. Para ello, hemos de introducirnos en los deseos que mueven al hombre y le iluminan su corazón y siente la necesidad de construir una comunión que le salve de la peor enfermedad moral de nuestro tiempo, la soledad. Así, la familia se constituye como un camino de seguimiento de Cristo por la caridad conyugal y realiza su misión social de ser luz en el mundo en la nueva evangelización a la que nos convoca la Iglesia.

Português

O artigo tenta introduzir-se no ser da família a partir da missão recebida de Deus no interior da Igreja. Particularmente, tal relação se esclarece no momento em que entendemos a família como a via principal e mais importante para a Igreja. Com este fim, devemos adentrar nos desejos que iluminam o coração do homem e movem-no a construir uma comunhão que o salve da pior doença moral do nosso tempo, a solidão. Assim, a família constitui-se como uma via para a sequela de Cristo desde o amor conjugal, e realiza a sua missão social de ser luz do mundo no âmbito da nova evangelização à qual a Igreja nos chama.

IN RILIEVO

Trinità e nuzialità

NICOLA PETROVICH*

È possibile, dal punto di vista teologico, istituire un'analogia tra i dinamismi dei rapporti che intercorrono tra le persone trinitarie e quelle della famiglia? Si può parlare della Trinità a partire dalla relazione uomo-donna aperta alla fecondità? La tradizione cattolica ha di solito negato che tale nesso sia teoreticamente percorribile. La teologia recente invece ha visto un fiorire di interpretazioni circa il rapporto tra Trinità e nuzialità. Si cercherà in questo studio di ricostruire la storia del problema, di presentare alcune interpretazioni – soprattutto quella di P. Evdokimov e A. Scola – e di provare a darne una comparazione e valutazione critica.

Agostino e l'analogia psicologica

Uno dei pensatori che più ha influito nel pensiero della tradizione cattolica è senz'altro S. Agostino. In una delle sue poche opere che non nascono da esigenze pastorali, ma che presentano una forte indole sistematica, affronta il cuore del credo cristiano: il mistero della Santissima Trinità. A partire dal testo della Genesi, il vescovo di Ippona afferma che l'anima è creata a immagine di Dio e che il Creatore è sempre Padre, Figlio e Spirito Santo. Quindi nell'anima individua una qualche somi-

* Docente incaricato presso l'ISSR San Lorenzo Giustiniani, Marcianum, Venezia.

glianza con la Trinità¹. Poiché “Dio è amore”, Agostino afferma che «tu vedi la Trinità quando vedi la carità»². L’amore viene individuato dunque come la dimensione privilegiata per trovare un’analogia con la Trinità. L’autore del *de Trinitate* procede affermando che l’amore suppone tre elementi: uno che ama, uno che è amato e l’amore stesso. Questi tre fattori sembrano richiamare il Padre che è colui che ama, il Figlio che è colui che è amato e lo Spirito che è l’amore dei due. Ma proprio quando sembra che Agostino abbia trovato un’analogia della Trinità, al termine del decisivo capitolo VIII, ne prende subitaneamente le distanze. Infatti, questi tre elementi – amante, amato, amore – si trovano «anche negli amori più carnali» e afferma che «per attingere una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all’anima»³. Abbandonata questa intuizione, inizia così un nuovo articolato itinerario che troverà nei dinamismi interni dell’anima (lo spirito, la conoscenza e l’amore) una realtà più adatta per descrivere la Trinità. Viene esposta una complessa analogia psicologica dove il modo di rapportarsi delle facoltà dell’uomo è visto come un riflesso dei dinamismi trinitari.

Tale brusco passaggio suscita tuttavia una domanda: come mai improvvisamente l’analogia interpersonale sembra essere messa in secondo piano nel tentativo di descrivere la Trinità? Una possibile risposta si può trovare nella sfiducia che nutre Agostino nei confronti della *caro*. I suoi influssi platonici⁴ e la sua lacerata esperienza spirituale, vedono nella carne qualcosa da “calpestare” e per parlare della Trinità bisogna “elevarsi all’anima”. Per tale motivo un’adeguata analogia della Trinità viene individuata prevalentemente nei dinamismi *interni* dell’anima. Ne risulta quindi un’analogia soprattutto *intra*-individuale e non *inter*-individuale, localizzata nell’*intimus* della persona⁵.

1. Cfr. AGOSTINO, *La Trinità*, a cura di A. TRAPÉ - G. BESCHIN, Città Nuova, Roma 1974, VII, 6, 12.

2. *Ibid.*, VIII, 8, 12.

3. «Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoris ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum» (*ibid.*, VIII, 10, 14).

4. Per H.U. von Balthasar la mancanza di un’analogia relazionale in Agostino è dovuta all’influsso della filosofia neoplatonica che mette in ombra l’elemento dialogico. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, Jaca Book, Milano 1978, V, 31.

5. K. Rahner sostiene che Agostino abbia privilegiato, nell’illustrazione teologica del dogma trinitario, il punto di partenza dell’unità essenziale di Dio, per poi derivare da essa la distinzione di Padre, Figlio e Spirito Santo e che questa scelta abbia di fatto

Questa scelta ha influito a lungo nel pensiero della tradizione cattolica per cui la relazione uomo – donna mal si conciliava per parlare della Trinità⁶!

determinato l'impostazione della teologia trinitaria occidentale mettendo in secondo piano la categoria di relazione. Cfr. K. RAHNER, "Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", in *Mysterium Salutis*, II/1, Queriniana, Brescia 1969, 401-507. B. Studer rende avvertiti invece che la posizione dell'Ipponate non può essere semplicisticamente ricondotta a un solo schema, ma che è ricco di istanze pluriformi. Cfr. B. STUDER, "La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale", in *Cristianesimo e specificità regionali del Mediterraneo latino* (sec. IV-VI), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994, 161-177. Anche per G. Greshake, se è vero che la prospettiva di Agostino privilegia l'unità dell'essenza, è presente di fatto anche l'intuizione della categoria della relazione che ha finito per condurre ad una concezione relazionale della persona. Cfr. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000. N. Cipriani, in opposizione a Rahner, addirittura ritiene che il progetto del *de Trinitate* sia unitario e che l'analogia dell'amore o intersoggettiva sia centrale e che le altre analogie siano elaborate attorno a questa considerata principale. Cfr. N. CIPRIANI, "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino", in *Augustinianum* 34 (2002) 253-312; N. CIPRIANI, "Il mistero trinitario nei Padri", in *Path* 1 (2003) 47-70. Sembra forse più equilibrata la posizione di P. Coda che con diversi studi mette in luce in Agostino la presenza di due vie di accesso al mistero trinitario non perfettamente armonizzate tra loro almeno a livello dottrinale: la via interiore e quella dell'esperienza dell'amore scambievole. Esiste l'intuizione della carità fraterna interpersonale come via della Trinità, ma Agostino non la sviluppa e comunque rimane una netta preferenza concessa alla prima: è l'anima creata che è a immagine e somiglianza di Dio. Questo farà in modo che il pensiero cristiano nei secoli successivi, con l'unica eccezione del *de Trinitate* di Riccardo di san Vittore, sia portato ad un interesse preminente per l'analogia psicologica intra-individuale. Cfr. P. CODA, "Agostino e la via caritatis. Rileggendo il *De Trinitate*", in L. ALICI - E. PICCOLOMINO - A. PIERETTI (edd.), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, 19-36; P. CODA, "Il *de Trinitate* di Agostino e la sua promessa", in *La nuova umanità* 24 (2002) 140-141, 219-248; P. CODA, *Dio Uno e Trino: rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006; P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il de Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008. Un analitico e corposo studio su come il pensiero trinitario agostiniano sia stato recepito nella teologia del XX secolo si può trovare in P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006. L'autore riprende fondamentalmente le tesi di P. Coda e conclude che «se il tema dell'*analogia caritatis* è un enunciato che rimane fissato per sempre nella sua opera, tuttavia le caratteristiche con cui esso è presentato sono tali, da rendere difficile allo stesso Agostino di percorrere questa strada fino in fondo» (*ibid.*, 572). «Non si può fare a meno di affermare che la *via caritatis* e la tematica della inter-soggettività è stata un'intuizione folgorante di sant'Agostino... questa intuizione però non ha trovato un adeguato linguaggio teologico all'interno del quale potersi sviluppare» (*ibid.*, 587-588).

6. Sulla stessa linea S. Tommaso che, citando proprio il *De Trinitate* di S. Agostino, individua nella mente il luogo dell'immagine dell'uomo e conclude: «Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat "ad imaginem Dei creavit illum", addidit "ma-

Karl Barth e il comandamento del Deus Trinus

Il pensiero della Riforma, che si è sviluppato a partire da Lutero, esclude il matrimonio dal settenario sacramentale, ritenendolo una realtà semplicemente mondana e quindi lontana dalle analogie trinitarie. Tuttavia, all'interno di questa tradizione, K. Barth si presenta come uno dei pochi pensatori riformati a proporre una riflessione teologica sull'uomo-donna. In particolare, dal suo pensiero emergono tre nuclei speculativi che aiutano a cogliere il nesso Trinità/nuzialità.

a) Per K. Barth Dio non è il *Deus solitarius*, ma il *Deus Trinus* e quindi non può riconoscersi in un *homo solitarius*⁷. L'essere umano è creato a immagine del Dio trinitario e quindi l'uomo singolo non può portare in un Io solipsistico l'immagine di Dio. La presenza nell'uomo dell'*imago Dei* consiste nel fatto che Dio lo ha creato non come maschio soltanto, ma come maschio e femmina ed è questa relazione che è immagine delle relazioni trinitarie che sussistono in Dio⁸. L'uomo nella comunione con la donna, che investe tutta la sua persona, diventa immagine del Dio che è amore.

Ne emerge quindi una decisiva conseguenza antropologica: la dimensione comunionale dell'essere umano. In forza del suo essere creato a immagine della comunione trinitaria, l'uomo è destinato a essere alleato con Dio ed è fatto per incontrare gli altri uomini. La sua esistenza si compie solo nel rapporto con il prossimo, nella relazione tra un io e un tu. Il suo essere *homo* è sempre una "co-umanità". Non è un essere "concentrico", ma "eccentrico", il cui compimento è fuori di sé⁹. In

sculum et feminam creavit eos", non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendantur, sed quia imago Dei utriusque sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est masculus et femina» (S. TOMMASO, *Summa Theologiae I*, q.93, a.6). In realtà in tale *quaestio* S. Tommaso, sulla scia di Agostino, critica un'analogia sponsale che circolava in ambienti gnostici che vede nell'uomo un'immagine del Padre, nella prole un'immagine del Figlio e nella donna un'immagine dello Spirito Santo. Sulle motivazioni della presa di distanza di Agostino e Tommaso cfr. B. DE MARGERIE, *La Trinité dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975, 367-375.

7. Cfr. K. BARTH, *Uomo e donna*, Gribaudi, Torino 1969, 9-10. Su questo testo cfr. M. DA PONTE, "Il matrimonio solo una 'realtà mondana'? La teologia del matrimonio di Karl Barth", in *Marcianum* 1 (2011) 87-118.

8. Cfr. K. BARTH, *Uomo e donna*, cit., 10-11.

9. Cfr. *ibid.*, 94.

questa sua dimensione relazionale, la comunione tra uomo e donna si presenta come «esemplare e strutturale»¹⁰. Esistono molte tipologie di relazioni umane (uomo-uomo, padre-figlio, etc.), ma K. Barth individua nella relazione uomo/donna una dimensione “strutturale e funzionale” dell’essere umano¹¹. Il matrimonio è una relazione prototipica che testimonia il perenne carattere vocazionale dell’uomo che si compie nell’incontro con il tu.

b) Una seconda linea di pensiero che si può scorgere nella riflessione di K. Barth è che questa relazionalità si dà sempre a partire da una *differenza* tra uomo e donna. Ci sono molte dissomiglianze tra gli esseri umani, ma nessuna «raggiunge la profondità di quella uomo/donna e nessuna è tanto ovvia». È una differenza che non è solo somatica, ma che inerisce ogni dimensione della persona, che investe tutto il suo essere e dalla quale l’uomo non può emanciparsi. La sessualità non è una qualità accidentale della persona, ma è costitutivo dell’essenza di essere uomo e donna¹².

Anche nella definitiva venuta del Regno la sessualità non sarà un abito di cui semplicemente ci si sveste. K. Barth fa notare che in *Mc* 12,25 si afferma che dopo la risurrezione “non si prenderà moglie, né marito” ma non si dice che non ci sarà l’essere uomo e donna¹³. Dalla sua riflessione emerge quindi che la differenza sessuale è insuperabile e manterrà il suo valore anche nella pienezza escatologica.

Il significato di tale differenza è che manifesta una chiamata singolare dell’Io alla relazione con il Tu. Tutto ciò che caratterizza la mascolinità è ordinato, riferito, all’incontro reciproco e alla coesistenza comune. È quindi l’aspetto antropologico privilegiato dove appare la dimensione comunione dell’essere umano.

10. *Ibid.*, 10.

11. Cfr. *ibid.*, 11.

12. Cfr. *ibid.*, 94. Uomo e donna vengono riconosciuti differenti anche se K. Barth critica alcune “costruzioni tipologiche” delle dissomiglianze che rischiano di essere arbitrarie e semplicistiche. Tra queste, porta l’esempio dell’affermazione che l’uomo è orientato alla costruzione e alle macchine, mentre la donna possiede una speciale sensibilità per ciò che è vivente e personale; l’uomo possiede una maggiore capacità speculativa, mentre la donna è più portata per l’intuizione. Tali affermazioni possono per K. Barth avere un valore descrittivo, ma non possono essere prescrittive. La differenza uomo/donna si pone sempre al di sopra e al di là di queste tipologie.

13. Cfr. *ibid.*, 61.

c) Una terza convinzione rilevante che sembra emergere in K. Barth è il ruolo del *comandamento* di Dio (il cui contenuto non viene chiaramente specificato) che costituisce un *ordine* al quale l'uomo deve sottostare. Il comandamento chiede a uomo e donna di essere fedeli alla propria differenza e alla chiamata alla comunione. Il rischio è di una fuga dalla differenza uomo-donna e di un sottile tentativo di negarla. Tale rischio può percorrere due strade diverse: da una parte il pensare a un'umanità asessuata, neutra dove i caratteri della mascolinità e della femminilità sono solo «provvisori, accidentali, esterni, inferiori»¹⁴. Dall'altra la riduzione della sessualità a condizione “culturale”, a modi di comportamento acquisiti e quindi risulta una realtà dominabile con la propria libertà¹⁵. Il comandamento invece e la relazione con Dio impongono una fedeltà alla propria specificità, alla propria differenza di uomo e donna. Il comandamento introduce un “ordine” dal quale i due dipendono e al quale devono soggiacere¹⁶. L'uguaglianza riguarda la dignità e il loro essere reciprocamente orientati, ma i due non sono semplicemente identici. Il comandamento chiama ciascuno al posto particolare che spetta loro. K. Barth afferma che in qualche modo “la donna segue l'uomo”, che la mascolinità non ha privilegi, ma è “prima e al di sopra di lei”. Egli intende questo essere “prima e al sopra” dell'uomo come priorità nell'essere a *servizio* della donna.

L'ordine introdotto dal comandamento afferma che l'uomo ha la responsabilità principale dell'unione con la donna e questo crea una “ineguaglianza”. Con questo linguaggio, a volte oscillante, sembra che K. Barth cerchi di affermare un'uguaglianza di dignità tra uomo e donna che mantenga però i connotati di una specifica e insuperabile differenza. In questo tentativo sembra decisivo il ruolo rivestito dal comandamento di Dio, inteso come l'irruzione del Totalmente Altro, che stabilisce un ordine al quale l'uomo deve soggiacere. Nella sua chiamata a una *relazione nella differenza* l'uomo/donna rappresentano, riproducono, portano

14. Sarebbe un'umanità astratta, neutrale che produce una forma sublimata di fuga. Dietro a questa mentalità ci sarebbe un'influenza di pensiero di matrice “gnostica”, “mistica” e “mitologica”.

15. Tra gli autori che ritengono la sessualità come puro frutto culturale, K. Barth cita Simon de Beauvoir e Paul Sartre.

16. Cfr. *ibid.*, 104.

in sé l'immagine del *Deus Trinus*. In questa analogia tuttavia è proprio il comandamento a ricordare che Dio è il trascendente e che l'uomo è una creatura e introduce quindi una "limitazione". Per K. Barth il *comandamento* ricorda che Dio e uomo non sono due *partner* dell'alleanza sullo stesso piano e *preserva l'analogia nuziale dal trasformarsi in uguaglianza*¹⁷.

1. SCOLA E IL MISTERO NUZIALE¹⁸

Nel lungo cammino di insegnamento dell'antropologia teologica di Angelo Scola la nozione di "mistero nuziale" rappresenta l'elemento di maggiore novità che riguarda la riflessione sull'uomo e un *leitmotiv* che attraversa buona parte della sua ricerca teologica¹⁹. Egli in particolare affronta il tema della nuzialità sotto la visuale prospettica della «esperienza elementare»²⁰. In una cultura occidentale dove predomina "il pensiero debole", che nega la pretesa della ragione metafisica di definire principi universali, ci si appella all'esperienza elementare cioè a quel vissuto originario che segna l'esistenza di tutti gli uomini di ogni tempo e di

17. La dimensione del figlio è appena accennata in Barth. Sostiene che il matrimonio comporta senza dubbio la "disponibilità interiore al figlio", ma che il suo valore e la sua sussistenza non è condizionata dalla presenza del figlio. L'unione sponsale è sempre un *coniugium*, ma non necessariamente un *matrimonium*. È sempre comunione di tutta la vita di uomo e donna dove il figlio è solo "opera e risultato secondario". Cfr. K. BARTH, *Uomo e donna*, cit., 146-147.

18. A. Scola sviluppa la riflessione sul mistero nuziale nei lunghi anni di insegnamento presso l'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia e si può ritrovare soprattutto nei due volumi A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1 Uomo-Donna*, PUL-Mursia, Roma 1998 (d'ora in poi indicato con la sigla *Mistero nuziale 1*) e A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2 Matrimonio-Famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000. Le stesse tematiche vengono riprese ed esposte in modo più sistematico e divulgativo in A. SCOLA, *Uomo e donna. Il caso serio dell'amore*, Marietti, Genova-Milano 2002. Infine, nel suo manuale di antropologia teologica ritorna il tema del mistero nuziale all'interno della descrizione della polarità antropologica uomo/donna: A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia nuziale*, Jaca Book, Milano 2000, 172-179. Un tentativo di rilettura sintetica si trova anche in A. SCOLA, "Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica", in *Anthropotes* XV (1999) 2, 313-358.

19. Cfr. G. MARENGO, *Introduzione*, in *Dialoghi sul mistero nuziale*, a cura di G. MARENGO - B. OGNIBENI, Lateran University Press, Roma 2003, 11.

20. Il contenuto teoretico di questa categoria fa esplicito riferimento al pensiero del Santo Padre Giovanni Paolo II. Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova-Milano 2003.

ogni cultura. È quell'esperienza sorgiva e universale che attraversa tutte le culture e che appartiene all'uomo in quanto uomo. Si tratta di un'esperienza di cui ciascun soggetto ha una conoscenza intuitiva e non mediata da impostazioni metafisiche aprioristiche. All'interno dell'indagine antropologica si ritiene decisivo il *factum* che l'uomo si dia sempre come maschio e femmina e che non si possa fare antropologia a monte della differenza sessuale²¹. In particolare, per descrivere la decisiva esperienza elementare del rapporto uomo/donna viene elaborata la nozione di "mistero nuziale". Con "mistero" si vuol indicare che l'esperienza della sponsalità ha a che fare con il Fondamento ultimo, il quale è sempre implicato nell'esperienza nuziale. In ogni relazione amorosa si "rende presente una Presenza" che va oltre l'uomo/donna, una realtà che è più della semplice somma dei due²². Tale esperienza elementare della sponsalità documenta come il mistero nuziale è costituito di tre inscindibili fattori che ne costituiscono il dinamismo intrinseco: la differenza sessuale, il dono di sé e la fecondità.

1.1 *La differenza sessuale*

La categoria di differenza sessuale è forse la più originale e più approfondita nel pensiero di A. Scola ed è una dimensione che implica e attraversa diversi livelli del reale.

a) La categoria di differenza in primo luogo "riverbera" la *distinctio realis* (Tommaso) e la differenza ontologica (Heidegger)²³. L'essere, inteso nel senso della metafisica classica, non esiste in se stesso, ma si dà nei singoli enti. L'uomo non ha accesso all'essere intero, ma può incontrare i singoli enti particolari nei quali l'essere si rivela. Il fatto che una cosa "sia", testimonia che l'essere "è". L'essere quindi è sempre colto solo dai singoli enti che costituiscono la sua mediazione simbolica²⁴. D'altra parte i singoli enti non esauriscono mai tutto l'essere e si possono comprendere

21. Sulla nuzialità iscritta nell'esperienza elementare si veda per esempio A. SCOLA, "Familiaris consortio e mistero nuziale", in *Anthropotes* XVII (2001) 2, 204-205.

22. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale* 1, cit., 93-95.

23. Cfr. A. SCOLA, "Il matrimonio tra fede e cultura", in *Marcianum* 1 (2005) 54-55.

24. Per A. Scola l'essere si dona all'uomo sempre attraverso l'ente e in questo senso ogni ente è "simbolo" dell'essere, una sua realizzazione che chiede alla libertà dell'uomo

solo sullo sfondo dell'essere. L'ente è la rivelazione dell'essere e rimanda sempre a un orizzonte più ampio. In modo analogo la differenza sessuale testimonia che non esiste l'essere umano astratto, ma si dà sempre nella differenza di maschio e femmina. L'uomo come concetto astratto neutro non esiste, ma si rivela sempre nel suo incarnarsi femminile e maschile. La domanda antropologica su chi è l'essere umano quindi deve tenere conto del fatto che egli esiste sempre come maschio e come femmina. Non si può capire chi è l'uomo senza mettere in campo la differenza sessuale, senza tenere conto della mascolinità e della femminilità. D'altra parte uomo e donna presi isolatamente non esauriscono tutto l'essere umano. Per comprendersi la mascolinità deve tenere conto e rapportarsi alla femminilità e la femminilità deve porsi di fronte alla mascolinità.

b) A. Scola, nel descrivere il rapporto tra uomo e donna, predilige l'impiego delle categorie di identità/differenza a quelle di uguaglianza/diversità²⁵. Il primo uomo nella Genesi nel suo relazionarsi con il mondo scopre di essere *diverso* dagli animali e dal resto del creato. Diversità sembra significare in questo contesto una totale alterità che provoca in lui il sentimento di una solitudine originaria: «non trovò un aiuto che gli fosse simile» (Gn 2,20). Quando Dio crea dalla costola Eva, Adamo scopre che essa è «ossa delle mie ossa e carne della mia carne» (Gn 2,23). Tra i due quindi esiste un'*identità* in quanto entrambi sono esseri umani, ma Adamo scopre allo stesso tempo un tu *differente*, un'*alterità*, un altro modo (quello femminile) di incarnare la medesima umanità. C'è un'*identità* tra i due, perché sono entrambi a immagine di Dio e perché entrambi sono essere umani voluti dal creatore per se stessi. Tuttavia allo stesso tempo esistono degli elementi propri di ciascuno, la mascolinità e femminilità, che li rendono differenti. Una differenza che non è solo somatica o di ruoli, ma che si sviluppa a partire dall'essere stesso dei due e che affonda le sue radici nell'ontologia. Nella relazione tra uomo e donna emerge quindi la presenza di una polarità che tiene insieme in tensione drammatica identità e differenza.

di essere accolto. Cfr. A. SCOLA, *Eucaristia. Incontro di libertà*, Cantagalli, Siena 2005, 18-26.

25. Cfr. A. SCOLA, *Uomo-donna*, cit., 19-22.

c) La categoria di differenza viene ulteriormente spiegata partendo dal suo etimo di “portare lo stesso altrove”. L’uomo dall’incontro con la donna è in qualche modo “portato altrove”. La differenza sessuale si presenta come una caratteristica dell’essere umano che per cogliere se stesso deve «portarsi altrove»²⁶. È una categoria che indica nell’uomo la presenza di un’apertura all’altro, di un essere “in relazione”, di una dimensione comunionale. In questo senso è una categoria *intraindividuale*, è qualcosa che riguarda l’io che è aperto al tu, e non *interindividuale*. La differenza sessuale rivela quindi un’insopprimibile *qualitas comunionale* che caratterizza l’uomo fin dal suo originario costituirsi.

d) La differenza sessuale pone l’uomo e la donna in una particolare modalità relazionale che A. Scola chiama di “reciprocità asimmetrica”. È una categoria il cui contenuto speculativo si vuole programmaticamente opporre a quella di “complementarietà” o “simmetria”. Nel dialogo platonico del Convito o Simposio²⁷, per bocca di Aristofane, si racconta un mito per spiegare la potenza di Eros sugli uomini. All’origine dell’umanità ci sarebbero stati gli androgini, esseri doppi forniti di due visi, quattro braccia, quattro gambe e due sessi. Questi, in un impeto di orgoglio, tentano di assaltare il cielo e di scalzare gli dei. Zeus per punirli, li taglia in due, dividendoli in maschi e femmine. Nel mito platonico quindi la differenza sessuale non è originaria e la relazione uomo/donna è pensata come complementare: questa categoria esprime che maschio e femmina sono due metà di uno che una volta ricomposti troverebbero il loro compimento. La reciprocità asimmetrica invece parte dalla convinzione che la differenza sessuale sia *originaria* e *insuperabile*²⁸. L’uomo si coglie solo di fronte alla donna, può capire chi è solo davanti all’incontro con la femminilità in una relazione di reciprocità. Emerge il significato dell’ “uomo” e la sua identità solo se

26. A. SCOLA, *Identità e differenza sessuale*, in *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, a cura del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, EDB, Bologna 2003, 537.

27. Cfr. PLATONE, *Simposio*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 189c-194e.

28. Anche nell’enciclica *Deus caritas est*, papa Benedetto XVI al n. 11 riprende il tema del mito platonico e mette in luce la diversità con il pensiero biblico. Il testo della Genesi non presenta la differenza sessuale come una punizione, ma l’uomo è colto come originariamente sessuato e costituzionalmente in cammino per trovare nell’altro la sua pienezza.

lo si confronta con la donna e la sua differenza. Ma questa relazione è *asimmetrica* cioè non sono due metà uguali che raggiungono il loro pieno compimento in un'unione perfetta.

Questo è testimoniato dal fatto che rimangono aperti a una pluralità di rapporti: lo sposo non è in relazione con il Tu-femminile solo attraverso la sposa, ma anche con la madre, la sorella, l'amica. Il tu-sposa non esaurisce tutte le relazioni, non è la metà complementare che esaurisce la relazionalità dell'io-sposo. In questo senso la reciprocità asimmetrica, intesa in opposizione alla complementarità, "tiene il posto del terzo". Uomo e donna non sono rivolti unicamente l'uno verso l'altro, non si completano mai, ma sono aperti verso il terzo, verso il figlio. Se i due fossero complementari renderebbe vana qualsiasi altra relazione anche quella genitoriale. La reciprocità asimmetrica invece tiene i due in una costante apertura verso una dimensione altra che trascende l'unità dei due. Inoltre da questa categoria di A. Scola si può ulteriormente affermare che se uomo e donna fossero complementari, una volta raggiunta l'unità, perderebbe di senso la *temporalità*. La reciprocità asimmetrica apre l'orizzonte della storia e del futuro dell'unione sponsale. La relazione dei due non è mai data definitivamente, ma uomo e donna sono in perenne ricerca di un'unità che è sempre ulteriore e che li chiama a trascendersi.

e) Da quest'analisi si evince come la differenza sessuale sia *originaria, indeducibile e insuperabile*. Originaria perché fin dal principio l'essere umano è creato come maschio e femmina e non è la conseguenza di una caduta originaria. Indeducibile perché è un dato creaturale che non si può ridurre a un concetto razionale. Insuperabile perché i due pur nella comunione più perfetta rimangono sempre due: maschio e femmina. L'unità nuziale non annulla l'Io e il Tu, la mascolinità e la femminilità. In questo senso A. Scola parla anche di una "unità duale", di una comunione che rimane sempre e insuperabilmente di *due* persone, di un'alterità che non trova un'unità in una sintesi che annulla le differenze.

1.2 *Dono di sé*

La differenza sessuale di uomo e donna manifesta un'ineludibile chiamata dei due al *dono di sé*²⁹.

La solitudine originaria di Adamo diventa via alla *communio personarum* di uomo e donna, che si realizza nello scambio amoroso dei due. La realtà dell'*amore* si presenta quindi come il secondo fattore costitutivo del mistero nuziale che sembra possedere, nel pensiero di A. Scola, soprattutto tre dimensioni.

In primo luogo viene ricordata la complessità dell'amore che ne rende difficile una definizione e, citando P. Evdokimov, A. Scola ricorda che «nessuno tra i poeti e pensatori ha trovato la risposta della domanda che cos'è l'amore... volete imprigionare la luce? Vi sfuggirà dalle dita»³⁰. A. Scola quindi prima di tutto mette in luce il carattere indeducibile, meta-razionale dell'amore: «sfuggirà dalle dita». È una realtà che non si lascia ingabbiare da dettagliate ed astratte descrizioni razionalistiche.

In secondo luogo cerca di descrivere l'amore sulla scia della nozione di *affezione*, come una passione che suscita un *desiderio* nel soggetto. Si rifà alla descrizione di Tommaso che vede l'amore fatto di cinque aspetti successivi: *immutatio, coaptatio, intenctio, gaudium, quies*³¹. In questo senso l'amore è visto come un livello immediato e primario presente nell'uomo suscitato dall'incontro con la realtà.

Infine, A. Scola ricostruisce la *querelle* riguardo alla dialettica tra amore-dono e amore-bisogno, tra *eros* e *agape*, tra *amor complacentiae* e *amor concupiscentiae*, tra amore fisico e spirituale. Da una parte cita Rousset che sostiene che l'amore è un dono, ma in questo dono l'io sa che trova la propria realizzazione e quindi si ama cercando anche la propria felicità. In questo senso l'amore di Dio e l'amore dell'io sono in continuità, dove la relazione con il divino è un espandersi dell'amore dell'io. Amando Dio in fondo si ama se stessi. Dall'altra parte viene ricordato Geiger che afferma che il vero amore deve essere totalmente disinteressato, deve essere gratuità pura. L'io deve dimenticarsi completamente di sé, non

29. Cfr. A. SCOLA, *Uomo-donna*, cit., 67-85.

30. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, 5; A. SCOLA, *Uomo-donna*, cit., 67.

31. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 69-74.

deve cercare il proprio bene, pena la sua segreta corruzione. Se l'uomo nell'amore cercasse il proprio compimento, tradirebbe la sua natura di puro dono³². A. Scola, per superare la diatriba, pone una distinzione tra "amore del proprio bene" e "amore di sé". Il primo si situa a livello della *voluntas ut natura*, è un amore naturale che nasce dall'incontro dell'uomo con qualcosa di buono. L'uomo incontrando il bene ne è naturalmente attratto. L'amore di sé invece è l'amore egoistico dell'io. L'amore del proprio bene è una "compiacenza originaria" che ogni uomo sente *naturalmente* nella strada della sua realizzazione. In un secondo momento l'uomo, secondo la *voluntas ut ratio*, può scegliere se aprirsi a un amore di benevolenza o chiudersi in se stesso. Esiste quindi un «amore-desiderio del proprio bene che sia un amore disinteressato (contro Geiger) o, se si preferisce, la possibilità di un amore del bene proprio che non sia un amore egoistico di sé (contro Rousselot)»³³.

1.3 Fecondità

Il terzo fattore del mistero nuziale è dato dal fatto che l'autentico dono di sé di uomo e donna è sempre fecondo, è sempre aperto al figlio. La reciprocità sessuale, in quanto asimmetrica, apre all'amore di un terzo nella procreazione³⁴. I due non si richiudono in se stessi, ma nella fecondità sono aperti a una nuova alterità. In questo contesto A. Scola ricorda l'adagio dei classici che *amor diffusivus sui*, che l'amore per sua natura tende a espandersi, a traboccare. Se due amanti richiudessero in se stessi il loro amore nel riposo beato di un reciproco abbraccio, la loro unione risulterebbe ultimamente egoistica e quindi non un vero amore. Il dono di sé di uomo e donna presuppone sempre un'estasi, un fuoriuscire verso un terzo che apre i due verso nuovi Tu da amare. Per tale motivo il volto completo della differenza sessuale è la fecondità che ne mostra e ne conferma la *qualitas comunionale*. Inoltre, rifacendosi a H.U. von Balthasar, A. Scola sostiene che l'atto sessuale con cui marito e moglie si uniscono e il frutto di questa unione vanno considerati senza i nove mesi

32. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 74-81; A. SCOLA, *Uomo-donna*, cit., 69-72.

33. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 79.

34. Cfr. A. SCOLA, *Uomo-donna*, cit., 93-103,

che li separano³⁵. Il dono di sé con il quale uomo e donna si uniscono, è sempre inscindibilmente legato e aperto al frutto di questa unione. L'abbraccio amoroso è "ricettivo-generativo" dove il *nexus* di amore è legato al *fructus* di quell'amore. Se una coppia non può aver figli, è chiamata a trovare altre forme di fecondità, ma sarà sempre aperta oltre l'orizzonte dei due. Anche la fecondità della nuzialità di Cristo e della Chiesa, *analogatum princeps* di ogni nuzialità, emerge soprattutto sulla croce quando il Figlio di Dio dona la sua vita alla Chiesa sua sposa e si apre alla fecondità di nuovi figli. "Maria-la Chiesa" è invitata ad accogliere i nuovi figli rappresentati da Giovanni sotto la croce ("donna ecco tuo figlio") e il discepolo prediletto riconosce Maria-la Chiesa come madre ("ecco tua madre"). Dalla nuzialità che rifugge sulla croce, si inaugura in tal modo una nuova fecondità che genera al Padre nuovi figli. Dall'unione con il suo sposo, la Chiesa è sospinta a far rinascere ogni uomo dall'alto, mediante lo Spirito che scaturisce dal costato del Crocifisso.

1.4 Sponsalità e nuzialità

A differenza dei suoi primi scritti dove A. Scola usa i termini nuzialità e sponsalità come sinonimi interscambiabili, a partire dalla sua lezione di congedo dalla Pontificia Università Lateranense introduce un'interessante distinzione tra "vocabolario sponsale", "linguaggio nuziale" e "mistero nuziale". Con *vocabolario sponsale* intende le immagini sponsali (banchetto di nozze, adulterio, sposo, sposa) presenti nei testi sacri. Per *vocabolario nuziale* intende "l'elaborazione ermeneutica delle categorie sponsali". In questo senso l'amore di Cristo per la sua Chiesa di cui parla Ef 5,21-33, che è modello dell'amore dello sposo per la sposa, fa intravedere la sacramentalità del matrimonio.

Ricerca nella lettera paolina un nesso con il sacramento del matrimonio è un'elaborazione critica di un'immagine sponsale. Infine con *mistero nuziale* intende una "elaborazione critica e organica del linguaggio nuziale" all'interno della riflessione squisitamente teologica. Diventa per esempio una realtà che, teoreticamente indagata, può

35. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 91.

diventare una prospettiva di teologia sistematica. Sembra che da questa distinzione derivi, in seguito, la scelta di A. Scola di non parlare di una “sessualità” o “sponsalità” nella Trinità, ma di una “nuzialità” all’interno delle relazioni trinitarie, in quanto tale analogia è un’elaborazione ermeneutica delle categorie sponsali poste all’interno della Trinità³⁶.

A questa distinzione si aggiunge un’ulteriore interessante considerazione: l’amore appartiene alla struttura originaria dell’uomo, è un “trascendentale antropologico” e a sua volta «la nuzialità è un trascendentale dell’amore»³⁷. Con questa espressione A. Scola vuol indicare che la nuzialità non è semplicemente una proprietà dell’amore che può esserci o no, ma che ogni amore presenta inevitabilmente le caratteristiche dell’amore nuziale e quindi è dimensionato da differenza, dono di sé e fecondità. L’amore sponsale ha le caratteristiche dell’*analogatum princeps*, i cui fattori costitutivi sono rinvenibili in qualsiasi modalità amorosa. Ogni legame agapico autentico deve riprodurre in sé l’immagine proto-tipica dell’amore uomo-donna. Quindi ogni relazione amorosa è intrinsecamente costituita dai tre fattori inscindibili del mistero nuziale. Per esempio l’amore amicale presenta una differenza (l’amico è altro) nell’identità, il dono di sé e la fecondità perché, nella misura in cui il legame è vero, gli amici non possono chiudere l’amore nel loro legame, ma devono riversarlo all’esterno in uno slancio fecondo. Quindi la nuzialità è un trascendentale dell’amore ed è presente in ogni forma di amore divina e umana: nell’uomo-donna, nell’amicizia, nella carità, nel *sacramentum*, nella relazione Cristo/Chiesa³⁸. In particolare l’unità duale uomo-donna si rifà all’unione ipostatica di Cristo come suo fondamento. Nell’unione delle due nature in Cristo si manifesta il disegno originario di Dio che chiama uomo e donna a diventare *una caro*.

Tuttavia per A. Scola il Figlio che si incarna è sempre colui che eternamente procede dal Padre e quindi è nel mistero della Trinità il

36. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, 9, nota 10.

37. A. SCOLA, “Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità”, in *Anthropotes* XXIII (2007) 2, 57-70.

38. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, cit., 21.

fondamento ultimo dell'unità duale di uomo e donna³⁹. La nuzialità in quanto trascendentale dell'amore trova la sua *fons* nella pericoresi agapica trinitaria che quindi presenta i fattori costitutivi del mistero nuziale⁴⁰.

1.5 *La nuzialità trinitaria*

A. Scola, sulla scorta di Giovanni Paolo II⁴¹, commenta il testo genesiaco, dove si afferma che l'uomo è creato a "immagine e somiglianza" di Dio. Esprime la decisiva convinzione che non è l'uomo singolo a essere immagine di Dio, ma la relazione uomo/donna. C'è quindi un'analogia tra l'esistere dell'uomo nell'unità duale di maschio e femmina e l'esistere di Dio nelle relazioni trinitarie. La *qualitas comunione* dell'uomo, il suo essere intrinsecamente aperto al tu, fa parte integrante dell'*imago Dei*. La *communio personarum* di uomo e donna sarebbe a immagine della *communio personarum* trinitaria. La tesi decisiva è quindi che l'immagine di Dio non è individuata in una pura dimensione spirituale dell'uomo, ma la sessualità umana, nel suo darsi nella differenza di maschile e femminile, è parte integrante dell'*imago Dei*⁴². La comunione tra uomo e donna realiz-

39. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, cit., 20-22; A. SCOLA, "Matrimonio-famiglia ed Eucaristia", in R. BONETTI (ed.), *Eucarestia e matrimonio. Unico mistero nuziale*, Città Nuova, Roma 2000, 295-300.

40. Il mistero nuziale si trova in tutte le manifestazioni di amore in modo analogico. Rifacendosi a C.S. Lewis, A. Scola sostiene che anche il più degradato dell'amore mercificato (chiamato venere), mantiene anche se sfigurati i tratti dell'amore. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, cit., 19-20; ID., *Uomo-donna*, cit., 72-76.

41. In particolare i testi citati e analizzati di Giovanni Paolo II sono *le catechesi sull'amore umano*, *la Mulieris dignitatem* e *La lettera alle donne*.

42. In questo senso Scola precisa attentamente il valore dell'analogia. Da una parte prende le distanze da una posizione massimalista che incorre nell'errore di trasformare il mistero nuziale in un sistema di stampo hegeliano giungendo a introdurre la sessualità in Dio stesso. Tentativi che abbandonano il principio delle *dissimilitudo semper maior* dell'analogia sancito dal Concilio Lateranense IV e assumono l'univocità. Dall'altra rifiuta un depotenziamento dell'analogia che riduce il mistero nuziale a semplice immagine, come ad esempio quella delle parabole, negandone ogni portata teologica. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, cit., 23-26. Per tale motivo pur parlando di Dio come di un "Essere *sovrassessuato*" (cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 139) preferisce, onde evitare fraintendimenti equivoci, parlare di nuzialità nella Trinità. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 88 e 123-124.

za l'*imago Trinitatis* perché è alterità nella perfetta uguaglianza⁴³. La differenza delle persone trinitarie si dà all'interno di una perfetta comunione dove «l'inesauribile apertura all'altro è eternamente feconda»⁴⁴.

I tre inscindibili fattori del mistero nuziale – differenza sessuale, dono di sé e fecondità – si possono ritrovare *analogamente* anche nella Trinità⁴⁵.

Tra Padre e Figlio sussiste, come tra uomo e donna un'*identità nella differenza*⁴⁶. Esplicitando il pensiero di A. Scola sembra possibile sostenere che tra Padre e Figlio esiste una differenza e un'*identità* analogicamente a quella riscontrata tra Adamo ed Eva. Un'*identità* perché sia Padre che Figlio sono persone divine e possiedono l'unica sostanza divina. Una *differenza* perché i due non sono interscambiabili: il Padre è il principio ed è *differente* dal Figlio che è colui che è generato. Sembra quindi che si possano applicare alla relazione di Padre-Figlio le categorie di “unità duale” e di “reciprocità asimmetrica” applicate all'uomo-donna. Tra Padre e Figlio infatti esiste una *reciprocità* e un'*insopprimibile* relazionalità: la categoria di “padre” è una categoria relazionale perché si è sempre padre in rapporto ad un figlio e se si è padre vuol dire che esiste un figlio. La paternità indica di per sé la messa in campo e l'essere in relazione con il figlio. A sua volta l'essere “figlio” richiama la presenza e l'essere generato dal padre. Il Padre quindi è sempre in relazione di reciprocità con il Figlio. Questa relazione tuttavia non è di tipo “complementare” come se fossero due metà uguali, ma è “asimmetrica”. Tra i due esiste una *differenza* in quanto il Padre è il principio, colui che genera mentre il Figlio è colui che è generato. Non sono due persone simmetriche sullo stesso piano, analogamente a uomo e donna che non sono due metà di uno, ma sono differenti. In Dio quindi vi è un'*alterità* nella perfet-

43. «Ora l'alterità nella differenza si documenta in modo eminente nella reciprocità asimmetrica uomo-donna. L'alterità dell'assolutamente identico illumina il senso del diverso. E quel diverso che è l'uomo creato ad immagine di Dio giunge fino al suo essere sessuato, al suo esistere come uomo e come donna» (A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana*, cit., 178).

44. A. SCOLA, *Uomo-donna*, cit., 75.

45. Cfr. A. SCOLA, *Mistero nuziale 1*, cit., 104-111.

46. Sul fatto che l'elemento di analogia tra Trinità e nuzialità sia l'identità nella differenza, A. Scola cita esplicitamente l'opera di M. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cuneo 1961.

ta uguaglianza, dove Dio sussiste in una tri-personalità, nella differenza dell'identità dell'unica sostanza.

In secondo luogo tra Padre e Figlio, come tra uomo e donna, esiste un perenne *dono di sé*. Da sempre il Padre, *fons totius divinitatis*, genera il Figlio e dona tutto se stesso gratuitamente al Figlio. A sua volta il Figlio prediletto accoglie perfettamente l'amore e la compiacenza del Padre e non trattiene nulla per sé, ma ridona in obbedienza tutto al Padre, in uno scambio amoroso totale.

In terzo luogo nelle relazioni trinitarie esiste una forma di *fecondità*. L'amore che unisce Padre e Figlio è talmente perfetto che si concretizza in una persona: lo Spirito Santo. Lo Spirito viene descritto come il *nexus* e il *fructus* dell'amore di Padre e Figlio. Da una parte è il *nexus* nel senso che è il "testimone" dell'unione, che è il *sigillum* che eternamente lega Padre e Figlio.

Dall'altra parte lo Spirito è anche il frutto di questo amore. Padre e Figlio non trattengono *ad intra* il loro amore, ma lo riversano *ad extra* nello Spirito. In questo senso lo Spirito è il traboccare all'esterno dell'amore di Padre e Figlio, è il rifluire fecondo, è l'*ex-stasi*, lo "stare fuori" della loro unione. Tra Padre e Figlio non c'è una complementarità che chiude i due in un rapporto chiuso, ma una "reciprocità asimmetrica" dove lo Spirito è l'esuberanza dell'amore trinitario.

Nell'analisi di A. Scola sembra decisiva, sulla scia di H.U. von Balthasar, l'assunzione di una prospettiva trinitaria dove lo Spirito viene descritto come il *fructus* dell'amore tra Padre e Figlio⁴⁷. Nella stessa Trinità immanente è presente la dimensione "generativa-ricettiva" dell'amore prodotta dalla perfetta differenza personale nell'assoluta identità sostanziale. La persona dello Spirito è il frutto del *nexus* tra il Padre e il Figlio⁴⁸. In tal modo individuare nello Spirito la dimensione di fruttuosità

47. Lo spirito come *fructus* e *nexus amoris* tra Padre e Figlio è un'intuizione è modulata esplicitamente da H.U. von Balthasar, spesso citato nei suoi testi.

48. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, cit., 18-19. Nell'analogia nuziale/trinitaria il Figlio quindi prende posto dell'elemento materno. La donna infatti presenta una natura diadica: essa è relativa all'uomo come sposa e contemporaneamente è fondamento dell'uomo in quanto madre e fonte. È successiva in quanto *aiuto* dato all'uomo e allo stesso tempo è prima in ordine alla generazione. Il Figlio in seno alla Trinità presenta un'analogia natura diadica nei confronti dello Spirito Santo. «Come nella Trinità la *communio* circola dal Padre (origine) al Figlio, che porta

dell'amore trinitario permette di accostarlo analogicamente alla dimensione di fecondità presente nei dinamismi nuziali.

La presenza nelle relazioni trinitarie di differenza, dono di sé e fecondità abilita ad affermare l'esistenza di una dimensione nuziale nella Trinità. Si può quindi sostenere che la sponsalità umana, nel suo costituirsi di differenza sessuale, amore e procreazione, attui (anche se in una modalità creata e inevitabilmente contingente) l'*imago Trinitatis*⁴⁹.

1.6 Limiti dell'analogia

Ogni analogia, come lo stesso A. Scola sottolinea, per sua stessa natura presenta, accanto ad un elemento di somiglianza, anche inevitabilmente una *dissimilitudo semper maior*. Un primo limite dell'analogia fra Trinità e nuzialità appena tracciata, è dato dal fatto che mentre il rapporto tra Padre e Figlio è un rapporto di generazione, dove il Padre è il principio generante e il Figlio è colui che da sempre è generato, nei rapporti tra uomo/donna i due sono sullo stesso piano. Tra uomo e donna non esiste uno che si ponga come principio generante dell'altro. In questo senso la prole umana, che nasce dal legame amoroso, può forse meglio essere accostata al Figlio che è generato dal Padre.

Un secondo limite che sembra si possa rilevare nell'analogia presa in considerazione, è dato dal fatto che A. Scola parte dalla teologia tipicamente occidentale dello Spirito come Colui che procede dal Padre e dal Figlio. Assume la categoria dello Spirito come il *fructus* dell'amore di Padre e Figlio e in tal modo istituisce un'analogia con la fecondità umana. Tuttavia, come si vedrà in seguito, tale categoria non tiene conto sufficientemente del fatto che lo Spirito in qualche modo anche precede il Figlio⁵⁰. Nella storia della salvezza Cristo nasce per opera dello Spirito,

per sua natura diadica (relativo per la processione di *generazione*, ma cooriginario in quello di *spirazione*), assicura il *nesso* e il *frutto* di tale nesso (Spirito Santo), così nella vicenda umana l'ordine della comunione dell'uomo maschio, per la sua natura diadica della donna, culmina nel nesso-frutto del figlio» (A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 57).

49. Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, cit., 21.

50. F.G. Brambilla parla di due prospettive sullo Spirito Santo presenti negli scritti neotestamentari: una è chiamata "cristologia nello Spirito" e l'altra una "pneumatologia cristologica" dove emerge un insuperabile rapporto diadico tra Cristo e lo Spirito.

è inviato dallo Spirito e anche nel seno del Padre è generato nello Spirito. In questo senso l'analogia Spirito/prole mostra i suoi limiti perché la fecondità umana, a differenza dello Spirito Santo, segue sempre l'incontro coniugale.

2. Nuzialità e Trinità in P. Evdokimov

Il rapporto tra nuzialità e Trinità, pur in modo non sistematico, si può cogliere anche da un'analisi del pensiero di Pavel Evdokimov (1901-1970)⁵¹, che sembra ben rappresentare il mondo delle Chiese ortodosse.

P. Evdokimov risente della tradizione spirituale tipicamente di matrice orientale che percepisce una forte presenza dello Spirito Santo in tutto il creato. Il "fondamento stabile" di tutte le cose, sia di quelle ideali sia di quelle empiriche, è individuato nella Sofia creata. Sostiene la necessità di sviluppare una vera e propria "sofiologia" nel senso della capacità di cogliere il mondo come "pneumatoforo" (portatore dello Spirito). Il credente deve possedere uno sguardo interiore che percepisce la presenza dello Spirito in ogni istante della sua vita e che sa contemplare il cielo e la terra come pieni della gloria trinitaria⁵². Questa presenza dello Spirito Santo nel cosmo è sempre di tipo dinamico, capace

Da una parte il Risorto è il mittente dello Spirito e dall'altra è Cristo il destinatario dello Spirito. Questo dà luogo a due prospettive complementari: il passaggio da una «pneumatologizzazione (prepasquale) di Gesù ad una cristologizzazione (pasquale) dello Spirito» e allo stesso tempo è presente una «cristologizzazione (prepasquale) dello Spirito e una pneumatizzazione (pasquale) di Gesù Risorto». Cristo riceve una forma pneumatica nella dedizione di sé fino alla morte e lo Spirito prende la forma cristica perché spira nel mondo una potenza di amore secondo Gesù. Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 456-474.

51. Pavel Evdokimov nasce a Pietroburgo nel 1901 da una nobile famiglia. Dopo la Rivoluzione del 1917, si rifugia dapprima a Kiev, poi a Costantinopoli, infine a Parigi (1923). Qui, mentre lavora alla Citroën, studia alla Sorbona e all'Istituto Saint Serge. Durante la guerra partecipa alla resistenza come responsabile dei rifugiati. È qui che nasce il suo impegno ecumenico, sviluppato soprattutto dal dopoguerra in seno al Consiglio Ecumenico delle Chiese. Partecipa come osservatore all'ultima sessione del Concilio Vaticano II e insegna all'Istituto di Studi Ecumenici della Facoltà di Teologia Cattolica di Parigi. Muore a Meudon, nei pressi di Parigi, nel 1970. Per una presentazione del suo pensiero e del suo influsso nella teologia occidentale cfr. G. CELORA, *Evdokimov: voce dell'ortodossia in Occidente*, EDB, Bologna 1996; O. CLEMENT, *Orient-occident: deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Labor et fides, Genève 1985.

52. Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1979, 69-71.

di operare una penetrazione progressiva di tutto l'essere creato. L'uomo in particolare, pervaso dallo Spirito, viene inserito nell'amore trinitario che realizza in lui la *theosis*, cioè una vera e propria deificazione, una trasfigurazione della sua persona a immagine del Figlio, che è l'archetipo dell'umano⁵³.

In questo quadro di pensiero, P. Evdokimov afferma che secondo l'antropologia biblica l'amore umano ha un'unica origine e sorgente: l'amore divino. Esiste solo un "Amore" e tutte le altre tipologie di amore sono partecipazioni dell'unico amore trinitario⁵⁴. Anche l'amore coniugale non è mai un amore puramente umano e immanente, ma una partecipazione all'agape divino trascendente. In questo senso viene citato più volte l'episodio biblico delle nozze di Cana, dove Gesù, durante il banchetto sponsale, trasforma l'acqua in vino. Quest'azione dello Sposo messianico è simbolo dell'azione divina che trasforma l'acqua dell'amore umano nel vino di quello trinitario e quindi è figura della *theosis*, della *metanoia*, della trasfigurazione delle passioni naturali nell'amore nuovo zampillante del Regno. Lo Spirito agisce progressivamente e dinamicamente nell'amore coniugale inserendolo sempre di più nell'amore trinitario⁵⁵.

Inoltre, rifacendosi a Clemente Alessandrino, sostiene che l'amore coniugale è inserito in quello divino fin dalla sua origine e quindi nello stato pre-lapsario, anche prima della caduta originaria, il matrimonio riceve la grazia divina⁵⁶. In questo contesto può affermare che «la natura

53. Il teologo ortodosso afferma che per la sensibilità occidentale l'uomo è ordinato alla beatitudine, è indirizzato alla *visio beata*. È una vita imperniata sul concetto di Bene supremo e chiamata a procurarselo con delle azioni beatificanti. L'antropologia che ne risulta si presenta come essenzialmente *morale*. Invece «l'antropologia ortodossa non è morale ma *ontologica*, è l'*ontologia della deificazione*. Essa non si articola sulla conquista di questo mondo, ma sul "ratto del Regno di Dio", trasformazione interiore del mondo in Regno, sua illuminazione progressiva attraverso le energie divine» (P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 77). Lo stesso concetto che "l'antropologia orientale è fondata sulla ontologia della deificazione" ritorna anche in P. EVDOKIMOV, *L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1981, 51. Sulla vita spirituale e la mistica che ne consegue cfr. P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, Il Mulino, Bologna 1968.

54. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, Centro Studi Ecumenici Giovanni XXIII, Bergamo 1982, 126.

55. Per una analisi del concetto di amore in Evdokimov cfr. M. PALEARI, *Il sacramento dell'eros: una lettura simbolico-sapienziale dell'eros benedetto a partire da V. S. Solov'ev e P. Evdokimov*, Glossa, Milano 2003.

56. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 142-143.

umana è “naturalmente” in comunione con la natura divina» e che «il divino è paradossalmente più umano dell’umano puro»⁵⁷, nel senso che fin dall’origine la natura umana partecipa del dono di grazia. Quindi anche l’amore coniugale è creato dal principio con la capacità di partecipare all’amore trinitario ed è chiamato a un sempre maggior inserimento in Dio, compiendo una graduale divinizzazione.

2.1 *Differenza sessuale e immagine della Trinità*

La caratteristica più profonda che appartiene all’essenza di Dio è il suo essere Amore. Tuttavia, secondo P. Evdokimov, un Dio che fosse solo un essere uni-personale non potrebbe essere veramente amore. Il Dio di Gesù Cristo si è rivelato invece come Trinità, come inseparabilmente uno e trino, che vive nella comunione perfetta delle relazioni trinitarie. Ritorna quindi la convinzione che l’essere umano sia stato creato a sua immagine non come un uomo singolo, ma come maschio e femmina. L’immagine di Dio nell’uomo, la qualità presente nell’uomo che riflette la Trinità è individuata dalla sua capacità di amare⁵⁸. In questo senso il singolo uomo come una “monade” chiusa non potrebbe rispecchiare l’immagine di Dio. La donna non è solo un “aiuto” all’uomo (come aiuto sarebbe stato meglio un altro uomo!), ma un “di fronte”. Maschio e femmina formano il “co-essere” e fin dal principio l’essere umano possiede una natura coniugale, dove uomo e donna costituiscono una reciprocità. Sembra quindi decisiva nell’analogia del pensatore ortodosso la dimensione agapica dell’uomo in quanto partecipa ed è inserita in quella divina. L’amore umano sponsale ha la capacità di riflettere la circumsessione dell’amore trinitario, è chiamato una “Trinità capovolta” dove come una goccia d’acqua riflette l’universo, così l’amore coniugale è immagine di Dio⁵⁹.

57. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 3.

58. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell’amore*, Edizioni Qiqiaion, Comunità di Bose 2008, 73.

59. Cfr. *ibid.*, 72.

Con un'affermazione che può apparire ardita, P. Evdokimov sostiene che il matrimonio è «l'unità di due persone in un solo essere; oppure l'unità di due persone in un corpo e un'anima»⁶⁰.

Ritiene che laddove esista una comunione di una sola natura e di più ipostasi, lì fiorisca un amore di tipo coniugale⁶¹. In questo senso, Adamo ed Eva sono creati secondo l'immagine del *Deus Trinus* perché come Padre, Figlio e Spirito Santo sono una comunione di persone in una sola natura, così il matrimonio è una comunione che forma una “diademone”, due e uno insieme, uniti da Dio⁶². Il parallelismo risulta peculiare e originale perché l'autore applica, in modo analogico, le categorie dei dogmi trinitari e cristologici – sostanza, ipostasi, natura – alla realtà coniugale.

Riverberando il concilio di Calcedonia, sostiene che il matrimonio riflette un'unità “senza confusione e senza separazione” dell'unità delle persone divine⁶³. La cellula umana iniziale, costituita da uomo e donna, è quindi come un'icona che riflette la comunione divina nell'unione sponsale⁶⁴.

L'essere creato a immagine di Dio rivela anche la vocazione ultima dell'essere umano: l'uomo e la donna, *imago* del *Deus Trinus*, sono chiamati a costruire l'amore proprio nel loro essere, a realizzare nell'unità dei due la divina somiglianza⁶⁵. In tal modo la vocazione alla comunione

60. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 133.

61. Per tale motivo sostiene che mentre l'amore trinitario è di tipo coniugale non lo è quello dell'unione ipostatica: in Cristo infatti non ci sono due persone in una sostanza, ma due nature ed una persona. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit., 171.

62. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 133.

63. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit., 72.

64. Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna salvezza del mondo*, cit. 144.

65. Secondo P. Evdokimov bisogna eliminare una “concezione sostanzialistica” nel modo di interpretare il fatto che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio. L'*imago Dei* non è un elemento dell'essere umano posto in qualche parte dentro la sua persona, ma è “la totalità” dell'essere dell'uomo che viene creata ad immagine del *Deus trinus*. In questo contesto introduce la differenza tra “immagine” (che è il fondamento oggettivo dell'uomo) e la “somiglianza” che è il compimento soggettivo personale. Emerge quindi anche una dimensione *dinamica* della somiglianza: l'uomo creato ad immagine di Dio è spinto verso il suo archetipo divino, è proteso verso il suo compimento ultimo. L'uomo a causa della caduta ha perso la somiglianza, ma non l'immagine. Egli deve far penetrare l'amore trinitario in tutte le sue facoltà e ristabilire il progetto originario. Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 65-68.

interpersonale, che si realizza nell'amore uomo/donna, non è solo una «commozione sentimentale, ma la conformità più profonda alla verità intra-divina trinitaria»⁶⁶. In ultima analisi, l'amore uomo/donna rivela una portata ontologica che affonda il suo essere nella reale partecipazione ai dinamismi agapici trinitari.

2.2 *La differenza uomo/donna*

Nel suo pensiero P. Evdokimov tratteggia un interessante quadro antropologico, dove cerca di cogliere le differenze tra l'identità maschile e femminile. E' convinto infatti che uomo e donna non siano del tutto uguali, ma che possiedono delle peculiarità proprie, delle specificità che affondano le loro radici nell'ontologia e che non sono solo una questione di ruoli appresi culturalmente.

Descrivendo queste differenze afferma che l'uomo è più portato a interessarsi alla causa propria, ai suoi problemi, ai suoi progetti. Possiede un aspetto maggiormente *intro-verso* e rivolto a se stesso. La donna invece è guidata soprattutto dall'istinto materno e quindi ha una natura *estro-versa*, protesa verso l'esterno e verso il prossimo. L'episodio di Cana fa vedere come è Maria-la donna che si accorge che il vino stava per finire e in tal modo testimonia la tipica attenzione femminile verso il Tu. La donna è protesa verso la sete, i bisogni degli uomini e li coglie con un'intuizione primordiale. Questa duplice sensibilità di uomo e donna dà origine a due modalità di amare percepiti come differenti: per l'amore maschile "amare è aver bisogno", mentre per l'amore femminile «amare è saziare il bisognoso»⁶⁷. Per questo la donna rappresenta maggiormente i valori del sacrificio, della dedizione di sé, dell'amore, della tenerezza⁶⁸.

L'uomo inoltre è maggiormente caratterizzato dalla categoria della *attività* ed è più portato all'*agire*. È proprio della donna invece non il fare, ma l'*essere*. Per questo l'uomo è più portato al ragionamento speculativo

66. *Ibid.*, 261.

67. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 39.

68. In questo senso per P. Evdokimov la donna rappresenta "il tipo umano" molto meglio dell'uomo e per questo ritiene che il marxismo, nelle sue deviazioni disumanizzanti, vedesse nella donna un nemico peggiore da combattere perché era la custode dei valori morali e religiosi. Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 157.

e all'astrazione logica. La donna invece è guidata maggiormente dall'intuizione e dal sentimento. L'uomo agisce, conquista, ragiona, "fa violenza". La donna viceversa difende il primato dell'esistenza sulla *theoria*, dell'intuizione sul ragionamento⁶⁹. Ancora: l'uomo si protende verso lo scopo, l'omega, la meta ultima. L'istinto materno invece fa riferimento all'alfa, alla provenienza, alle radici.

Tuttavia nell'analisi del teologo ortodosso la caratteristica principale della donna che la distingue dall'uomo, e che è alla base di tutte le altre differenze, sembra si possa individuare nella sua *chiamata alla maternità*. Questo rende la donna strettamente legata alla generazione e alla vita e per tale motivo è ritenuta maggiormente vicina al mistero religioso. Per P. Evdokimov il fine di ogni cristiano, infatti, è quello di "generare Cristo" nella propria vita e quindi in qualche modo di "diventare madre". Accogliere Cristo nell'esistenza personale mediante la fede è fare in qualche modo un'esperienza di maternità come l'ha fatta Maria con il suo *fiat* pronunciato all'angelo. Inoltre, in Maria il Figlio si genera per opera dello Spirito. Così è lo Spirito che fa nascere in ogni anima che lo accoglie nella fede il Verbo. In questo senso ogni cristiano ha un compito materno-femminile e P. Evdokimov per questo motivo esprime la convinzione che «il principio religioso, nell'umano, si esprime attraverso la donna»⁷⁰.

Le differenze uomo/donna presentano anche degli archetipi, delle figure che raccolgono in sé in modo prototipico gli elementi maschili e femminili. L'uomo trova la sua figura archetipa in Giovanni il Battista, il profeta, il precursore, l'asceta, colui che si impadronisce con violenza del Regno dei cieli. La donna invece ha la sua figura archetipa in Eva la madre di tutti i viventi e soprattutto in Maria la madre di Dio⁷¹. La donna ha quindi un'immagine eucaristica «è la Pace-*Shalom*- e la comunione ultima espressa nella sostanza stessa del corpo uno, nella sua santità. Il ministero maschile prende invece la figura *battesimale* (battesimo: "illu-

69. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 46.

70. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 154. Sulle caratteristiche tipicamente femminili cfr. anche P. EVDOKIMOV, *I carismi della donna*, in ID., *La novità dello Spirito*, Editrice Ancora, Milano 1979, 253-268.

71. Sul significato degli archetipi e sul parallelismo Maria/femminile e Giovanni Battista/maschile cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 229-250.

minazione” e “parusia”), atto virile del morire e risuscitare, trionfo sulle energie della morte, volontà di convertire e di integrare al Corpo. Alla comunione eucaristica (“Vergine-Spiga di grano”), allo *stato* del Santo, corrisponde la violenza battesimale dell’*atto*. Alla capacità di generare che, dalla profondità, sale verso la superficie e, dall’interno, imprime all’essere la sua forma sofanica, corrisponde l’atto di strutturazione che va dalla superficie verso la profondità»⁷².

2.3 *Il legame uomo/donna a immagine del legame Figlio/Spirito*

In P. Evdokimov quindi torna la convinzione di una *differenza* tra uomo e donna anche se, rispetto a K. Barth e A. Scola, sembra essere messa maggiormente in rilievo la portata teologica. L’uomo e la donna sono dunque creati a immagine della Trinità e presentano caratteristiche differenti. È possibile tuttavia individuare l’originalità principale di P. Evdokimov nella convinzione che il legame coniugale si specifica nell’essere *immagine della Trinità a partire dai differenti carismi che caratterizzano l’uomo e la donna*. Maschio e femmina, a causa delle loro tipicità, intrattengono relazioni diverse con le persone trinitarie per cui l’uomo è «legato al Cristo onticamente (nel suo essere spirituale), la donna lo è con lo Spirito Santo»⁷³. In diverse affermazioni del teologo russo si evidenzia un legame del maschile con la figura di Cristo e della donna con la figura dello Spirito Santo. Adamo, infatti, è creato dal Padre a somiglianza del Figlio (*similitudo Filii*) ed Eva a somiglianza dello Spirito divino (*similitudo Spiritus Sancti*)⁷⁴. Il parallelismo sembra basarsi sul fatto che, come si è detto, la caratteristica principale della donna è individuata nel generare la vita, nel farla crescere e nel protenderla verso Dio. In questo senso è all’insegna dello Spirito Santo che “cova” generando la vita e che è suo

72. *Ibid.*, 264. Per un approfondimento degli elementi maschili e femminili in Evdokimov cfr. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile: problemi e prospettive nella rilettura di H. U. von Balthasar e P. Evdokimov*, Città Nuova, Roma 2001.

73. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell’amore*, cit., 43.

74. P. Evdokimov attribuisce la paternità di questo parallelismo a Matthias Scheeben. In realtà nel testo della traduzione italiana è scritto “Matthias Cheeben”, ma si tratta di un evidente errore di stampa. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio come sacramento dell’amore*, cit., 119.

Paraclito, avvocato e consolatore. Infatti, in tutta la storia della salvezza lo Spirito che procede dal Padre ha una funzione generatrice: lo Spirito fa nascere Cristo nel seno della Vergine Maria, genera continuamente il Verbo nell'anima del credente, alimenta la fede del battezzato (nessuno può dire Cristo se non sotto l'azione dello Spirito) e continua a donare il soffio vitale a ogni nuovo nato che viene al mondo⁷⁵. Si può quindi rilevare nel pensiero di P. Evdokimov un parallelismo tra lo Spirito, Maria e la donna. La verginale maternità della *Theotòkos*, quella sponsale della donna e quella spirituale di ogni cristiano sono considerate figure della capacità generatrice dello Spirito Santo⁷⁶. Lo Spirito è definito "la maternità ipostatica" e quindi il legame ontico del femminile con lo Spirito è chiaramente spiegato dalla somiglianza dell'azione materna-epicletica dello Spirito Santo in ogni forma di incarnazione⁷⁷. Inoltre è chiaramente affermato un legame tra Cristo e l'uomo anche se è posto meno in luce il contenuto della somiglianza tra i due.

A partire da questo parallelismo, da una parte donna/Spirito e dall'altra uomo/Cristo, l'analogia tra nuzialità e Trinità prende un'ulteriore specificazione: *l'unione coniugale di uomo e donna è immagine dell'unione di Cristo e dello Spirito*. Infatti la comunione d'amore tra Cristo e lo Spirito Santo è definita di «ordine coniugale»⁷⁸ E quindi l'unione di Adamo ed Eva è figura del rapporto tra Verbo e Spirito Santo⁷⁹.

In questa analogia *sembra decisiva la concezione trinitaria* di P. Evdokimov dove è il Padre, *fons et origo*, colui che assicura l'unità della Trinità. Il credo rimane profondamente monoteista perché l'unità della divinità è assicurata dal Padre che si presenta come *arché*. Figlio e Spirito Santo

75. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Edizioni Paoline, Roma 1983, 144.

76. «La vergine spesso viene accostata al cosmo, lei è la gioia di tutte le creature, rappresenta la Sapienza di Dio. La spiritualità femminile si rivela sofianica e intimamente legata allo Spirito» (P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 155).

77. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo e la Madre di Dio*, in ID., *La novità dello Spirito*, 269-295. Tuttavia per P. Evdokimov, rifacendosi a S. Bulgakov, questa funzione di generare dello Spirito Santo nei confronti del Figlio è solo a livello manifestativo nella storia della salvezza. Lo Spirito procede anche dal Figlio, ma attraverso «una processione di *sola manifestazione*». Nella Trinità immanente è il Padre che genera il Figlio, e sempre «attraverso, nel e per lo Spirito». Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 222-223.

78. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit. 86.

79. Cfr. *ibid.*, 145.

ritrovano la loro unità nel loro eterno rifluire dall'unico e medesimo Padre. Il principio della "monarchia" rimane il Padre che assicura l'unità delle persone in un perfetto amore⁸⁰.

In questo senso l'analogia si istituisce perché l'unione di uomo e donna si presenta come costituita da due persone che sono unite in uno dal terzo termine divino⁸¹. Per il teologo russo il tipo di unità coniugale ha bisogno di un legame che non sia solo umano ma trascendente, perché solo Dio può assicurare un fondamento stabile e una vera unità. Il maschile e il femminile nel diventare *una caro* non raggiungono solo un equilibrio, ma «guardandosi, si guarda insieme, l'uno attraverso l'altra, il "Totalmente Altro". E qui la legge del bipolarismo cede il passo alla superiore legge della coincidenza degli opposti»⁸². La coppia deve superare la loro distanza ed è in Cristo l'Archetipo dell'umano che trovano la loro "risoluzione creatrice". L'amore coniugale partecipa dell'amore divino, è trasfigurato in quello trinitario, è introdotto nella grazia divina dove Dio è il "terzo termine" tra uomo e donna⁸³. Il matrimonio trova la sua unità consustanziale in Dio, e nella sua unità si presenta come una «piccola triade della cellula umana»⁸⁴.

L'importante conseguenza che si può trarre è che l'analogia è tracciata *dall'uomo e la donna uniti da Dio che diventano l'analogato coniugale dell'unità Cristo e dello Spirito nel Padre*⁸⁵. Come uomo e donna ricevono il loro fondamento e la loro unità dal terzo che è Dio, così Figlio e Spirito trovano la loro unità nell'eterno essere generati e procedere dal Padre. Figlio e Spirito rivelano il Padre e analogamente l'uomo e la donna nella loro unità coniugale sono la rivelazione ultima del Padre.

Il mistero trinitario si esprime quindi nel fatto che sono tre persone in un'unità sostanziale. «Tre Persone che non sono tre ma una: è il dato

80. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., 39-40.

81. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il sacramento dell'amore*, cit., 133-134.

82. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 235.

83. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit., 88.

84. *Ibid.*, 165.

85. Cfr. *ivi*. In realtà in un altro passo suggerisce un'analogia differente dove «l'uomo e la donna si uniscono in un terzo termine che è Dio, come il divino e l'umano si uniscono nell'Ipostasi del Verbo, come il Padre e il Figlio si uniscono nello Spirito» (P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Il Mulino, Brescia 1965, 430).

della rivelazione che trascende ogni logica umana, ma continua a restare, almeno in parte, accessibile all'esperienza nel mistero coniugale»⁸⁶.

2.4 Limiti dell'analogia

Un primo limite dell'analogia tra Trinità e nuzialità tracciata da P. Evdokimov è che, a differenza dei legami trinitari, l'unità uomo-donna non è di tipo sostanziale. Tale limite, presente anche negli altri autori, sembra emergere maggiormente in P. Evdokimov perché ricorre proprio al vocabolario dei dogmi trinitari/cristologici e lo applica a quelli sponsali. Mentre nella Trinità le persone divine formano una sola sostanza, uomo e donna continuano a formare due esseri differenti. Pur tendendo all'unità, i coniugi non formano un essere di una sola natura e non raggiungono mai una comunione sostanziale. Rimangono sempre due persone insuperabilmente distinte e tese a un'unità che li trascende sempre. L'unità non è mai di tipo sostanziale come avviene nella Trinità. Anche nel compimento escatologico, la *communio sanctorum* non annullerà i tratti della persona fondendoli in un coacervo indistinto e impersonale.

Il secondo limite dell'analogia presente nel pensiero del teologo russo è che nella nuzialità *non sembra sufficientemente preso in considerazione il ruolo della fecondità e dei figli*. Ci sono solo alcuni cenni marginali e troppo periferici⁸⁷. Il principale è quando Evdokimov cita il *Theotokion*⁸⁸, un inno alla madre di Dio che canta: «Tu hai partorito il Figlio senza il padre, questo Figlio che il Padre prima dei secoli ha generato senza madre». Per il teologo russo quindi l'inno fa emergere un'analogia evidente: «la

86. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit., 169.

87. Tra questi cenni viene affermato che «il figlio scaturito dalla comunità coniugale la prolunga e riafferma la perfetta unità già realizzata. L'amore si riversa sul proprio riflesso nel mondo e così genera il figlio» (P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 137).

88. Il *Theotokion* è un inno alla vergine Maria che è letto o cantato durante la liturgia delle Chiese Orientali. In esso si mette in risalto soprattutto la maternità divina di Maria, la *Theotokos*. Il patriarca di Costantinopoli Nestorio nel quinto secolo attaccò, perché lo riteneva improprio, l'uso del termine Madre di Dio applicato a Maria. L'appellativo fu invece fatto proprio dal concilio di Efeso nel 431 e a partire da allora l'inno ebbe grande diffusione perché era un modo di difendere contemporaneamente sia il realismo dell'umanità di Cristo, sia la sua divinità, tanto che Maria può essere chiamata Madre di Dio.

*maternità della Vergine sta come figura umana della Paternità divina*⁸⁹. Ma appunto questa analogia è istituita con la madre di Dio e non con la fecondità della coppia sponsale. Nella sua analisi, il terzo della relazione coniugale non è l'apertura verso la fecondità, ma il Principio trascendente che lega i due nella comunione divina.

Perché questo quasi totale silenzio? Sono due le ipotesi che sembra si possano avanzare. In primo luogo P. Evdokimov reagisce contro una certa tradizione che, soprattutto in campo cattolico, ha visto nella procreazione il fine primario dell'unione coniugale e lo scopo quasi unico dell'incontro sessuale. Combatte contro una tradizione che vedeva nel matrimonio il *remedium concupiscentiae* e nel *bonum prolis* il fine principe del legame sponsale. Per il teologo ortodosso invece il matrimonio ha come fine l'unità dei due, la comunione delle persone e presenta un suo eminente valore anche senza la presenza figli⁹⁰. Critica la distinzione tra un fine oggettivo costituito dalla procreazione e uno soggettivo che viene dalla comunità coniugale. Il fine è visto invece negli sposi stessi per cui l'unione di uomo e donna è una "pienezza in se stessa" che non necessariamente comporta la procreazione⁹¹.

Il secondo motivo della trascuratezza del ruolo dei figli si presenta come più articolato: sembra derivare da una certa visione trinitaria e in particolare da un eccessivo peso dato alla categoria di *unità*. Per l'oriente la perfezione spesso viene concepita come *unità* mentre la molteplicità viene avvertita come imperfetta⁹². Per tale motivo la teologia orientale è

89. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 40; ID., *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 154.

90. «Il figlio verrà dalla sua sovrabbondante pienezza come un frutto, ma non è la procreazione a determinare o costituire il valore del matrimonio» (P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit., 52).

91. Cfr. *ibid.*, 137.

92. Il teologo russo afferma infatti che in Dio, che è il bene, è l'unità consustanziale, mentre Satana che incarna il male, è apparenza illusoria di unità. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit., 159. Questa tensione all'unità si rivela anche nel testo genesiaco dove Dio si rivolge sempre ad entrambi i progenitori. Il diavolo, invece, tenta di dividerli e si rivolge solo ad Eva. P. Evdokimov ricorda come nel *Paradise Lost* di Milton, Satana inizia la sua opera instillando ad Eva il capriccio di occuparsi da sola dei fiori e Adamo di tagliare gli alberi. La divisione quindi rappresenta il male e l'unità il sommo bene: per uomo e donna quindi essere icona di Dio significa riflettere la comunione divina in quella umana. Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 145-147.

generalmente più preoccupata di difendere l'unità delle persone divine e il monoteismo. Questo sembra portare *a non comprendere adeguatamente la differenza sessuale come originaria e insuperabile*. Nel pensiero di P. Evdokimov infatti per conoscere la verità del sacramento del matrimonio, non bisogna guardare tanto al principio, all'intenzione creatrice genesiaca, ma al compimento finale. Bisogna aver presente l'omega, l'ottavo giorno della definitiva realizzazione del Regno. In questo senso il fine del legame amoroso che unisce uomo e donna è che i due diventino una cosa sola (*finis amoris ut duo unum fiant*)⁹³. Maschile e femminile sono il perenne testimone della tensione all'unità che sarà piena nel compimento escatologico quando Dio sarà tutto in tutti. Il legame uomo-donna, che si realizza nell'unione coniugale, è una "micro-basileia" che profeticamente annuncia e anticipa il compimento finale⁹⁴.

Non solo alla fine, ma anche all'origine maschile e femminile sono talmente uniti nel pensiero di Dio che uomo e donna presi isolatamente non sono considerati completamente essere umani. All'inizio esisteva un tutto che nella sua integrità iniziale si presenta come indifferenziato.

Per il teologo russo Adamo è un nome collettivo che indica l'essere umano in genere e non solo il primo uomo. Per tale motivo sostiene che *Adamo prima della creazione della donna era già Adamo ed Eva*. La creazione del primo Adamo, prima del sonno da cui uscirà Eva, è la creazione dell'uomo come uomo-donna che contiene in sé sia gli elementi maschili che femminili in «una fusione iniziale ancora indifferenziata»⁹⁵. I due creati da Dio diventano una cosa sola, realizzano «il grande mito della consustanzialità». L'amore ha la capacità di cambiare la sostanza delle cose per cui il loro legame realizza non solo un'unione, ma una vera e propria unità attuando l'Adamo originario. Per P. Evdokimov anche quando nella Sacra Scrittura si afferma che Cristo è il secondo Adamo, ci si riferisce all'Adamo originario prima della differenza sessuale. Cristo è l'archetipo universale dell'umano che contiene il maschile e il femminile nella loro indifferenziazione⁹⁶.

93. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, cit. 131.

94. Cfr. *ibid.*, 134.

95. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, cit., 141.

96. Cfr. *ibid.*, 229-237.

L'unione ricercata sembra intesa come una reintegrazione di un'unità dell'ordine iniziale e un'attesa dell'unità del compimento futuro⁹⁷. Il tempo presente quindi pone come uno dei problemi più incalzanti quello della "riunificazione dei contrari". In questa concezione dell'unità protologica/escatologica il matrimonio si presenta come la figura di questa integrazione archetipa in Cristo del maschile e del femminile. Il matrimonio ha la capacità di anticipare l'ordine della città di Dio, ne è segno e anticipazione, «è un atomo della onni-unità del secolo futuro»⁹⁸.

In questo recupero dell'unità iniziale e nel suo protendersi verso l'unità finale sembra appunto che la differenza sessuale non sempre sia pensata come *originaria* e *insuperabile*. Non è originaria perché il primo Adamo è pensato come indifferenziato e non è insuperabile perché a volte sembra che il secolo futuro non rispetti fino in fondo la differenza sessuale. Segno di questa lacuna nella concezione della differenza sessuale è il mancato rilievo dato alla fecondità dell'amore di uomo e donna. Se i due fossero totalmente complementari una volta raggiunta l'unità non avrebbero bisogno di altro. Il pensare la differenza come insuperabile invece fa emergere l'apertura verso il terzo. I due in perenne tensione verso l'unità, rimangono inseparabilmente differenti e sono aperti verso il figlio come frutto del loro amore. Uomo e donna non vivono rivolti unicamente uno verso l'altro, ma fanno traboccare all'esterno il loro amore. Non sono chiusi ad *intra* in una relazione a due, ma vivono *ad extra* in un perenne atteggiamento estatico.

97. P. Evdokimov sembra far sua una frase di Clemente Romano il quale ritiene che il Regno definitivo verrà quando «i due saranno uno e l'esterno sarà come l'interno e il maschile e il femminile riuniti non saranno più né maschio né femmina». Ci sarebbe quindi alla venuta del Regno un solo essere, una «realtà pre-umana ricapitolata in Cristo». Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Il Mulino, Brescia 1965, 433. C.P. Kloft, analizzando la differenza sessuale nel pensiero di P. Evdokimov, lo critica perché fa passare l'idea che la mascolinità e la femminilità cessino di esistere alla fine dei tempi. Questo rende problematico considerare la persona come unica e irripetibile e la differenza maschio/femmina come costitutiva della persona. Cfr. C.P. KLOFFT, "Gender and the Process of moral Development in the thought of Paul Evdokimov", in *Theological Studies* 66 (2005) 69-95.

98. P. EVDOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, cit., 77.

2.5 *Pneumatologia e nuzialità*

Dopo aver presentato alcune analogie tra la nuzialità e il mistero trinitario, è possibile formulare l'ipotesi che *la differenza tra le varie impostazioni dipenda soprattutto dalla diversa concezione trinitaria e in particolare dalla pneumatologia*⁹⁹.

P. Evdokimov, come già accennato, sulla scia della tradizione orientale, è preoccupato di assicurare l'unità della Trinità. Ritene che il principio dell'unità sia assicurata dal Padre in quanto unica fonte di ogni relazione. Vi è un solo Dio perché un solo Padre¹⁰⁰. L'oriente vede un pericolo per il monoteismo quando non è la monarchia del Padre, ma l'unicità della natura a ergersi a principio di unità nella Trinità. Questo ha come conseguenza anche una differente concezione delle relazioni trinitarie. Secondo il linguaggio classico il Figlio viene "generato" dal Padre mentre lo Spirito "procede" dal Padre. Il procedere è differente dall'essere generato, ma indica la stessa provenienza dal Padre e la loro consustanzialità con il Principio. Figlio e Spirito sono sullo stesso piano, entrambi derivano dal Padre, ma in tale concezione sembra che la differenza tra il procedere e l'essere generato risulti ultimamente molto sfumata¹⁰¹.

Inoltre, secondo P. Evdokimov, a differenza dell'occidente, «per l'Oriente, le relazioni tra le Persone della Trinità non sono né di opposizione né di separazione, ma di diversità, di reciprocità, di rivelazione reciproca e di comunione nel Padre»¹⁰². Sulla scia dei padri, sostiene che l'unica fonte ipostatica è il Padre e sottolinea una forte unità tra Figlio e Spirito, tanto che sono sempre concepiti inseparabilmente uniti, dove lo Spirito "riposa" sul Figlio ed eternamente "lo rivela".

99. Sulla differenza della concezione pneumatologia tra oriente e occidente un importante documento è stato elaborato del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani dal titolo "La processione dello Spirito Santo" apparso per la prima volta su *L'Osservatore Romano* del 13.9.1995 e oggi in *Enchiridion Vaticanum* 14, 2966-2992. Un commento a questo testo si può trovare in G. FERRARO, "L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina", in *La Civiltà Cattolica* I (1996) 222-231.

100. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., 49-59.

101. Sulla concezione pneumatologia di P. Evdokimov cfr. P.G. GIANAZZA, *Pavel Evdokimov cantore dello Spirito Santo*, LAS, Roma 1983.

102. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., 49.

Quindi la relazione tra Figlio e Spirito non è *causale*, ma di *relazione* e di reciproca interdipendenza perché ogni relazione intradivina è sempre triplice nella circumsessione dell'amore divino.

L'occidente presenta una diversa visione: secondo l'interpretazione che P. Evdokimov attribuisce ad Agostino, poiché il Padre e il Figlio sono Uno, tutto ciò che ha il Padre l'ha anche il Figlio ed essi costituiscono un solo principio della processione dello Spirito Santo. Per l'oriente invece lo Spirito non procede dal Figlio, ma lo Spirito e il Figlio provengono insieme e congiuntamente dal Padre. Lo Spirito dipende dal Figlio solo nella sua manifestazione nella storia della salvezza, nelle sue missioni temporali, ma nella vita intradivina dipende solo dal Padre¹⁰³. Lo Spirito in tale visione non può essere il *nexus amoris* di Padre e Figlio, perché non si pone in subordine al Figlio. Tanto meno può essere il *fructus* dell'amore del Padre e del Figlio.

L'interpretazione di A. Scola si differenzia perché la fecondità umana è a immagine del traboccare dell'amore di Padre e Figlio nel *fructus* dello Spirito. Ma se lo Spirito non procede dal Figlio, l'analogia non regge perché è posto in relazione di reciprocità con il Figlio e non può essere immagine della prole umana che discende dall'amore genitoriale¹⁰⁴.

103. Cfr. *ibid.*, 72-73. Nella concezione trinitaria l'oriente accusa l'occidente di aver sostituito alla nozione positiva della comunione nella diversità, quella negativa d'opposizione, di relazioni, di origine. Per l'oriente la persona viene prima della natura e la natura è il contenuto della persona. Per l'occidente la persona è un modo della natura. Per l'oriente le relazioni non fondano le persone poiché è la loro diversità che determina le loro relazioni e non il contrario. Cfr. *ibid.*, 82-83. Secondo P. Evdokimov tutta la difficoltà viene dalla concezione della generazione e della processione come il risultato di produzione, di origine, di dipendenza causale. La dialettica causale deve lasciar posto alla dialettica della rivelazione, ad un sistema triplice dell'amore trinitario. In questo senso bisogna superare il figlioquismo di matrice occidentale e il monopatrismo di matrice orientale. I tre vanno tenuti sempre insieme: il Padre genera il Figlio con la partecipazione dello Spirito e spira lo Spirito con la partecipazione del Figlio. Cfr. *ibid.*, 91-92. Il pericolo del *filioque* sarebbe individuato nel fatto che sposta il principio di unità dall'Ipostasi del Padre alla natura e ha come conseguenza che sminuisce la monarchia del Padre e rompe l'equilibrio trinitario mettendo in secondo piano lo Spirito Santo a favore del Figlio. Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, cit., 193-199.

104. Per tale motivo si avanza l'ipotesi che la mancanza del rilievo dato ai figli da P. Evdokimov dipenda da una visione trinitaria che, per salvaguardare l'unità, non mette in sufficiente rilievo la differenza e quindi pensa al legame uomo-donna come costitutivamente aperto alla fecondità.

La dipendenza dell'analogia nuziale dalla pneumatologia si rivela anche nella spiritualità armena dove si può trovare una teologia della femminilità dello Spirito Santo¹⁰⁵. Essa probabilmente prende le mosse dalle lingue semitiche dove il termine *ruah* è femminile. Tale teologumenon era presente anticamente nel mondo paleo-siriaco dove successivamente è caduto in oblio, ma è passato e si è conservato in Armenia. Nella lingua armena non esiste un vero e proprio genere grammaticale femminile, ma esiste un chiaro collegamento tra maternità/femminilità e lo Spirito Santo che emerge soprattutto dal contesto battesimale¹⁰⁶. Nel *Vardapetuthiwn Grigori* (La dottrina di Gregorio) si afferma che in principio sulle acque primordiali, lo Spirito aleggiava plasmando e dando vita a ogni essere vivente come se le acque aprissero «l'utero (*argand*) dello Spirito»¹⁰⁷. Nella pienezza dei tempi, che si inaugurano nel Battesimo di Gesù nelle acque del fiume Giordano, si riapre il grembo dello Spirito per farne scaturire la nuova creazione. Nascono i figli di Dio pienamente rinnovati e conformati all'immagine del Figlio di Dio¹⁰⁸. Nello Spirito Santo è visto quin-

105. Sulla Chiesa armena e la sua spiritualità cfr. B.L. ZEKIYAN, *La spiritualità armena: il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, Edizioni Studium, Roma 1999, 25-58. Alle pp.137-154 è presente un'ottima bibliografia ragionata per temi. Cfr. anche L. VACCARO – B. L. ZEKIYAN (edd.), *Storia religiosa dell'Armenia*, Centro ambrosiano, Milano 2010.

106. B.L. ZEKIYAN, "I sacramenti dell'iniziazione cristiana nell'Oriente cristiano, con particolare riguardo all'antica tradizione antiochiana armena", in *Marcianum* 1 (2007), soprattutto 142-149.

107. «Riapre (il Padre) l'utero dell'invisibile Spirito attraverso l'acqua visibile, facendoli di nuovo adorni, quali neonati, di nuove piume nella procreazione del fonte, per rivestirli tutti di vesti luminose, coloro che sarebbero rinati nella luce». Cfr. B.L. ZEKIYAN, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana nell'Oriente cristiano, con particolare riguardo all'antica tradizione antiochiana armena*, cit., 147 nota 22.

108. «Spirito di Dio che fosti annunciato da Mosé, che nel muoverti sopra le acque, o Potenza incircoscivibile, con un aleggiare tremendo e premuroso, effondendo il tuo tenero amore sulle novelle creature che custodivi avvolte tra le tue ali, ci facesti conoscere il mistero del fonte. E lo prefigurasti, costruendo Tu stesso, quale potente Signore l'intera natura della sostanza di tutti quanti gli esseri dal nulla, prima di edificare dalla fluida materia l'ultimo velo del firmamento, per mano tua ci riceiamo, nella novità della resurrezione, tutti noi fatti da Te, in quel momento che sarà l'ultimo giorno del presente secolo e il primo del mondo dei viventi».

Cfr. GREGORIO DI NAREK, *Il libro della lamentazione*, Parola XXXIII, 322-323.

di un principio generante/femminile che è quasi fecondato dall'azione del Padre ed esercita un'azione generante nei confronti dei viventi e in qualche mondo quindi anche in riferimento al Figlio che concepisce nel grembo della vergine, sul quale discende consacrandolo nelle funzioni di re, sacerdote e profeta.

Pensare allo Spirito Santo come a una dimensione femminile trinitaria che scende sul Figlio di Dio nel Giordano dove riceve la sua unzione potrebbe dare origine a una nuova analogia nuziale/trinitaria, dove lo Spirito corrisponde al principio materno generante¹⁰⁹.

Conclusioni

La teologia recente ha conosciuto uno sviluppo articolato del rapporto analogico tra nuzialità e Trinità. Tali modelli sembrano particolarmente espressivi perché propongono l'ambito della nuzialità come luogo privilegiato per la manifestazione e l'intelligenza del mistero trinitario. Per comprendere il *Deus Trinus* è fecondo gettare uno sguardo in modo *analogico* sui dinamismi di uomo e donna, che portano impressa l'immagine e somiglianza divina. D'altra parte indagare i dinamismi trinitari manifestati in Cristo, aiuta a cogliere in modo *catalogico* quel modello cui uomo e donna, aperti alla fecondità, sono chiamati a realizzare¹¹⁰. Ogni tentativo dell'*intellectus fidei* mostra un aspetto del mistero nuziale/trinitario, ma rimane inevitabilmente limitato e provvisorio nella sua erme-

109. Un'opera anonima della spiritualità ortodossa parla di "potenza adombrante dello spirito". Ogni divina liturgia è vista come una nuova annunciazione dove la santa Chiesa svolge la funzione della *deipara*. Lo Spirito "adombra" la sua potenza nella liturgia come nella vergine e rende presente il Figlio. «Con il mistero dell'eucarestia la Chiesa diviene madre che genera Dio. Il Paraclito scende su di essa e sui suoi doni preziosi, viene mistericamente concepito il Verbo di Dio, nasce Colui che è al di là del tempo» (GREGORIO, *La divina liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 201-203). Emerge qui chiaramente una connessione tra maternità e Spirito Santo nei confronti del Figlio.

110. Pur rispettando l'utilità teologica dell'analogia, M. Ouellet preferisce percorrere la via "catalogica" che rovescia la prospettiva e parte dall'alto per illuminare la realtà creata. La parabola è quindi "discendente", "dinamico-esistenziale" e cerca di cogliere non qualcosa della Trinità a partire dalla famiglia, ma cosa vuole esprimere la Trinità di se stessa attraverso la famiglia. Cfr. M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2002, 26-31.

neutica. Tale diversità di interpretazione sembra originata soprattutto da una *diversa concezione pneumatologica* di partenza che dà origine a differenti modelli analogici.

Agostino e Tommaso rifiutano l'analogia dove lo Spirito Santo è visto come il principio femminile trinitario e dove Adamo è immagine del Padre, Eva dello Spirito, Abele del Figlio. Tale analogia viene criticata dal vescovo di Ippona e dal Dottore angelico soprattutto perché nei dinamismi intra-trinitari lo Spirito non genera il Figlio, non è la moglie del Padre e quindi la maternità umana non può essere immagine del *pneuma* divino. Tale presa di distanza è basata quindi su un'argomentazione che verte principalmente sull'identità pneumatologica.

P. Evdokimov, che si inserisce nella tradizione orientale dove lo Spirito spira nelle processioni intra-trinitarie solo dal Padre, propone un'analogia dove uomo e donna uniti in Dio sono immagine del Figlio e dello Spirito uniti dal Padre, unica sorgente e fonte di unità della Trinità.

A. Scolà, sulla scia della tradizione occidentale, nella quale lo Spirito procede dal Padre *e dal Figlio*, istituisce un'analogia dove l'amore di uomo e donna aperti verso il figlio sono immagine dell'amore di Padre e Figlio che è aperto verso lo Spirito Santo e dove questi è visto come il *fructus*, la fecondità dell'amore trinitario¹¹¹.

Ogni analogia aiuta quindi a penetrare una dimensione pregnante della nuzialità, ma presenta il rischio di non rendere ragione sufficientemente della complessità del mistero. La tradizione orientale, preoccupata di sottolineare l'aspetto dell'*unità*, rischia di non pensare adeguatamente alla *differenza* sessuale come originaria e insuperabile e di conseguenza uomo e donna, tesi verso l'unione, non sono veramente aperti alla *fe-*

111. M. Mühlen, all'interno di una riflessione pneumatologica, parla dello Spirito Santo come il "Noi" dell' "Io" e "Tu" di Padre e Figlio. Di questo "Noi" trinitario esiste un'immagine nell'amore coniugale. Il noi creato dai genitori nell'atto coniugale evoca la processione dello Spirito Santo a partire dal Padre e dal Figlio come da un solo principio. L'analogia sta nel fatto che, sia nella Trinità, sia nel matrimonio, due persone sono co-soggetti di un atto comune che produce un terzo. Cfr. M. MÜHLEN, *Der Heiligen Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich, Du, Wir*, Aschendorff, Münster 1968.

condità. La tradizione occidentale, invece, rischia di pensare la differenza, ma di non salvaguardare a sufficienza l'unità del mistero nuziale¹¹².

Sembra opportuno allora nella riflessione sistematica tenere insieme i vari approcci in un'unità sinfonica, consapevoli dei *limiti* di ogni modello nuziale ma anche della loro fruttuosità.

«Il mistero nuziale, autentico nucleo incandescente dell'esperienza elementare, rende più facile presentare, attraverso un rigoroso impiego dell'analogia, la realtà dei sacramenti, della Chiesa, di Gesù Cristo e della Trinità stessa»¹¹³.

SOMMARI

Italiano

Esiste dal punto di vista teologico un'analogia nei dinamismi che intercorrono tra le persone trinitarie e quelli interni ai rapporti familiari? Esiste un elemento di somiglianza tra la SS. Trinità e l'amore coniugale? La tradizione cattolica ha quasi sempre negato tale nesso, mentre la teologia recente è stata testimone di alcune innovative interpretazioni circa il rapporto tra Trinità e nuzialità. Questo studio cerca di ripercorrere tale problematica e di analizzare come essa venga concepita soprattutto nel pensiero di P. Evdokimov e A. Scola, provando a darne una comparazione e valutazione critica. La tesi finale della ricerca, oltre a mostrare la fecondità dal punto di vista teologico dell'analogia tra nuzialità e Trinità, fa emergere che la differenza tra i due autori dipende dalla loro diversa concezione trinitaria e in particolare dalla diversa pneumatologia.

112. Non è l'intento di questo studio, ma si potrebbe provare a mettere in luce anche i riflessi antropologici ed ecclesiologici di una non adeguata comprensione dei fattori costitutivi del mistero nuziale. Ad esempio non concepire la *differenza* come essenziale porta alla teoria del *gender* e della sessualità come puro frutto culturale; si fa fatica a cogliere la ricchezza e il valore della pluriformità dei carismi nella Chiesa; nei rapporti coniugali e interpersonali si cova il segreto tentativo di assimilare l'altro a propria immagine non accogliendone l'alterità unica e irripetibile. Inoltre non cogliere l'*unità* rischia di produrre una teologia trinitaria triteista; di valorizzare i carismi, ma non di ricomporli in unità; di vivere i rapporti umani e coniugali come due rette parallele che non si incontrano. Infine di non cogliere il valore della *fecondità* porta ad una limitazione dello slancio missionario e ad una chiusura dei gruppi e delle persone al loro interno.

113. A. SCOLA, "Giovanni Paolo II e il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia", in *Anthropotes*, XXI (2005) 2, 166-168.

English

Does a relationship and dynamic exist between the three persons of the Trinity and those internal relationships within a marriage? Is there an element of similarity between the Holy Trinity and that of conjugal love? While Catholic tradition has always denied such connection, recent theology has introduced new insight on the rapport between the Trinity and Marriage. This study seeks to revisit this issue and attempt to show fecundity in a theological perspective within marriage and the Trinity. This study seeks to revisit this issue and analyze how it is perceived primarily in the thought of P. Evdokimov and A. Scola, by providing comparison and critical evaluation. The research of both in their attempts to demonstrate fecundity from the theological standpoint of the analogy between marriage and the Trinity show their differences about their conception on the Trinity. In particular, demonstrating their diverse pneumatology.

Français

Du point de vue théologique, existe-t-il une analogie entre les dynamismes qui existent entre les personnes de la Trinité et ceux internes aux relations familiales ? Existe-t-il un élément de similitude entre la très sainte Trinité et l'amour conjugal ? La tradition catholique a généralement nié un tel lien alors que la théologie récente a été témoin de quelques interprétations innovantes sur le rapport Trinité et nuptialité. Cette étude cherche à revenir sur cette problématique et à analyser comment elle a été conçue et ce principalement dans la pensée de P. Evdokimov et d'A. Scola tout en essayant de donner une comparaison et une évaluation critique. La thèse de cette recherche, en plus de montrer la fécondité du point de vue théologique de l'analogie entre nuptialité et Trinité, fait émerger que la différence entre les deux auteurs dépend de leur conception différente de la Trinité et en particulier en ce qui concerne leur pneumatologie.

Español

¿Existe desde el punto de vista teológico una analogía en los dinamismos que se entrecruzan entre las personas trinitarias y aquellos que se dan al interno de las relaciones familiares? ¿Existe un elemento de semejanza entre la Santísima Trinidad y el amor conyugal? La tradición católica ha negado casi siempre éste nexos, mientras la teología reciente ha sido testigo de algunas interpretaciones innovadoras en la relación entre Trinidad y nupcialidad. El estudio quiere recorrer esta problemática y analizar como se ha concebido sobre todo en el pensamiento de P. Evdokimov y A. Scola, intentando hacer una comparación y una valoración crítica. La tesis final de la investigación, además de mostrar la fecundidad que desde el punto de vista teológico tiene la analogía entre nupcialidad

y Trinidad, hace emerger que la diferencia entre los dos autores depende de su diferente concepción trinitaria y en particular de su diferente pneumatología.

Português

Existe, do ponto de vista teológico, uma analogia entre os dinamismos que intercorrem as três pessoas trinitárias e aqueles internos às relações familiares? Existe um elemento de semelhança entre a Santíssima Trindade e o amor conjugal? A tradição católica quase sempre negou tal nexos, enquanto que a teologia recente tem testemunhado algumas interpretações inovadoras sobre a relação entre Trindade e nupcialidade. Este estudo procura percorrer tal problemática e analisa como ela é concebida, sobretudo, no pensamento de P. Evdokimov e A. Scola, tentando fornecer uma comparação e apreciação crítica. A tese final da pesquisa, além de mostrar a fecundidade do ponto de vista teológico da analogia entre nupcialidade e Trindade, faz emergir que a diferença entre os dois autores depende da sua diversa concepção trinitária e, particularmente, da diversa pneumatologia.

La *sinergia*, un concetto teologico? Lo Spirito Santo nell'agire di Cristo alla luce di San Massimo il Confessore

LUIS GRANADOS*

La lunga tradizione farmaceutica ben conosce il fenomeno molto interessante della *sinergia*, nella quale si uniscono due farmaci aventi ciascuno una specifica e nota attività. In tal modo l'effetto terapeutico diventa maggiore di quanto auspicabile dalla sola potenza di ciascuno di essi. Due antibiotici, per esempio, moltiplicano il loro effetto contro il germe invasore quando si amministrano insieme. Qui la novità accade proprio nell'unione di questi due principi attivi nel corpo malato; poiché nonostante ciascuno di essi conservi la propria attività, appare un'efficacia terapeutica inaspettata.

Accanto a quella farmaceutica, oggi si parla di tanti e diversi tipi di *sinergia* o collaborazione: fra due aziende, fra gli impiegati di una ditta, fra i giocatori di una squadra, fra la libertà e la verità... in cui la *sinergia* assume una forma particolare e derivata.

Possiamo forse pensare anche il rapporto fra l'agire umano e il divino a partire di questa immagine? In questo caso, quale forma dovrebbe assumere la *sinergia*? In altre parole, tenendo conto del limite di ogni immagine e analogia, possiamo pensare la *sinergia* come un concetto teologico?

* Professore di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Sezione spagnola.

Una prima considerazione ci mostra subito le somiglianze e, soprattutto, le differenze di questo paragone. Da una parte, come l'unione dei principi attivi che agiscono nel corpo del malato genera un effetto inaspettato, così l'azione divina introduce una potenza superiore, una novità nell'agire dell'uomo che si offre nell'unica opera del loro co-agire.

D'altra parte, i due principi attivi sono una realtà indipendente e si trovano allo stesso livello con un'unica differenza di potenza e di efficacia. Se ciò accadesse anche fra Dio e l'uomo, la *sinergia* sarebbe puramente occasionale, accidentale: l'uomo potrebbe agire senza Dio, sebbene con una fecondità minore.

Questa somiglianza e differenza ci invitano a riflettere sul modo dell'unione fra Dio e l'uomo nell'agire. Considerando l'unità dell'azione umana, come ad essa contribuiscono la mano divina e quella umana? La questione non è secondaria se pensiamo che, come diceva l'allora cardinale Ratzinger, il contenuto essenziale dell'intera morale cristiana risiede nella maniera di concepire «la collaborazione dell'operare umano e dell'operare divino nella piena realizzazione dell'uomo»¹.

Per rispondere a tale problema, faremo tesoro, in questo breve contributo, delle intuizioni di san Massimo il Confessore, grande filosofo e teologo del VII secolo². Fra Bisanzio, Africa e Roma, fra patristica e Medio Evo bizantino carolingio, l'opera di questo umile monaco possiede, secondo Balthasar, «in tutte le dimensioni la sintesi che tutto riconduce alla forma interiore»³.

Cominceremo il nostro percorso con una veloce panoramica della ricerca recente sul Confessore (1). Potremo così intravedere quali siano gli elementi basilari del metodo che san Massimo ci insegna per capire il mistero della *sinergia* (2). Seguendo questo cammino, cercheremo di distinguere i diversi livelli che possiede questa realtà complessa (3).

-
1. J. RATZINGER, "Genesi e contenuti essenziali dell'enciclica *Veritatis splendor*", in *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Ares, Milano 1996, 96.
 2. Si veda la mia opera *La synergia en san Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Cantagalli, Siena 2012.
 3. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961 (trad. it.: *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001, 25).

1. L'ITINERARIO DELLA RICERCA MASSIMIANA

Con i suoi studi sulle *Centurie Gnostiche* e il suo volume sulla *Liturgia cosmica*, Hans Urs von Balthasar rappresenta la scintilla che ha risvegliato in occidente l'interesse per san Massimo nel ventesimo secolo⁴. Grazie alle indicazioni di altri ricercatori, come Polycarp Sherwood, il teologo svizzero ha potuto superare una prima impostazione che includeva una crisi origeniana nel Confessore⁵. Nella seconda edizione del suo grande volume, Balthasar imposta la sintesi di san Massimo a partire dal mistero dell'unione del Cristo: modello e chiave di lettura dell'uomo e dell'intero cosmo⁶.

Senza dimenticare questo basilare elemento cristologico, un altro noto ricercatore sul Confessore, Endré von Ivanka legge l'opera di san Massimo a partire dall'influsso ricevuto dal neoplatonismo e nell'ambito più ampio e dinamico del movimento del cosmo. Uscito dalle mani di Dio, il mondo può tornare a Lui attraverso l'azione dell'uomo, che risponde alla chiamata divina⁷. In questo senso, Lars Thunberg sintetizza in due parole la missione divina che Massimo scopre nell'uomo: microcosmo e mediatore⁸.

Ma forse l'ambito più noto e più sviluppato nella ricerca sul Confessore è stato quello cristologico che si riferisce al mistero del Getsemani. Gli studi di René-Antoine Gauthier, José Julián Prado, François-Marie Léthel e Felix Heinzer, fra altri, hanno fatto vedere come la lunga con-

4. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des Griechischen Weltbildes*, Herder, Fribourg im Breisgau 1941, e la seconda edizione ("zweite völlig veränderte Auflage") del 1961: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961².

5. Cfr. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his refutation of origenism* (Studia anselmiana, 36), Herder, Roma 1955; ID., *St. Maximus the Confessor*, London 1955.

6. «Balthasar felt sufficiently confident that he had at least the measure of Maximus' system to identify its watchword as: *asunchytôs*, "without mixture", a key term of the Chalcedonian Definition», A. NICHOLS, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T&T Clark, Edinburgh 1993, 235.

7. Cfr. E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964 (trad. it.: *Platonismo Cristiano. Ricezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Vita e Pensiero, Milano 1992).

8. Cfr. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25, Lund, Copenhagen 1965 (Open Court, Chicago – La Salle 1995²).

troversia sul mistero cristologico raggiunga nel nostro autore una sintesi unica, mediante il concetto di “volontà” (*thelesis*)⁹. La sua risposta di fronte ai monoteliti, che affermavano un'unica volontà nel Cristo, mostra come l'unione delle due nature del Salvatore nell'unica persona divina includa la presenza di due attività e due volontà senza contraddizione fra di loro. Nell'integrazione di questo elemento duale è decisiva la preghiera di Gesù al Padre nell'orto degli ulivi.

Riguardo a questa tematica, possiamo scoprire uno sviluppo importante delle ricerche in ambito francese attorno alla figura del padre M.-J. Le Guillou¹⁰. Appartengono a questo contesto, autori come Christoph von Schönborn, Alan Riou, P. Piret, F. Heinzer, F.-M. Léthel e Juan Miguel Garrigues. Essi offrono una lettura assai interessante del Confessore, che, insistendo sull'evoluzione interiore di san Massimo e sulla sua novità in rapporto ai Padri precedenti, cerca la sua posterità intellettuale nel pensiero di Tommaso d'Aquino¹¹.

Il metodo e le conclusioni di questo gruppo di studiosi è stato fortemente contrastato da diversi autori, tra i quali Marcel Doucet, François

-
9. Cfr. R. A. GAUTHIER, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 51-100; J. J. PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Universidad nacional, Río Cuarto 1974; F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ* (Théologie historique, 52), Beauchesne, Paris 1979; F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg 1980; ID., “Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors”, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28 (1981) 372-392.
10. Cfr. CH. SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Beauchesne, Paris 1972; ID., *L'icône du Christ, Eine theologische Hinführung*, Editions Universitaires, Friburgo 1984 (trad. it.: *L'icona di Cristo: fondamenti teologici*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988); A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique, 22), Beauchesne, Paris 1973; P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique, 69), Beauchesne, Paris 1983.
11. Di speciale interesse è l'opera di Garrigues, che sottolinea la centralità dell'*agape* nel pensiero del Confessore: la carità è l'evento divino nell'uomo. Cfr. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, la charité, avenir divin de l'homme* (Théologie historique, 38), Beauchesne, Paris 1976; ID., “Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après s. Maxime le Confesseur”, in F. HEINZER – CH. SCHÖNBORN, *Actes du Symposium*, 173-192; ID., “La doctrine de la grâce habituelle dans ses sources scripturaires et patristiques”, in *Revue Thomiste* 103 (2003) 179-202; ID., “L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez saint Maxime le Confesseur”, in *Revue Thomiste* 104 (2004) 531-550.

Brune, A. de Halleux¹². La critica più ampia ed incisiva è stata quella di Jean-Claude Larchet, il cui studio sulla divinizzazione nel pensiero del Confessore costituisce un apporto decisivo nella ricerca massimiana¹³. La sua opera, ampia e dettagliata, approfondisce la dimensione sacramentale della *sinergia*, da lui vista a partire del rapporto fra volontà e grazia.

Più recente è l'importante contributo di Philipp Gabriel Renczes, che analizza i concetti di *energeia* e *hexis*, a partire dal tritico che percorre tutta l'opera di san Massimo: «l'essere, l'essere buono e l'essere sempre»¹⁴. L'agire di Dio sull'uomo implica la configurazione interiore attraverso le *hexeis* delle virtù.

Questo brevissimo percorso storico ci permette di intuire l'adeguatezza di scegliere san Massimo come guida per approfondire il mistero della *sinergia*, cioè per pensare il rapporto fra l'agire umano e il divino. Da una parte, elementi diversi, come la centralità del Cristo, l'ampiezza cosmica dell'agire umano, l'insistenza sulla permanenza dell'attività e volontà umana, la novità dell'agape divino e la profondità di questa azione nell'uomo, ci permette di prevedere una strada feconda e ricca di prospettive. D'altra parte, si tratta di un cammino indicato e illuminato da diverse ricerche, ma non ancora percorso.

Ma, di fronte a questi elementi promettenti, ci troviamo subito con una provocazione, risvegliata da Tomáš Špidlík. Questi, nella voce “sinergia” del Dizionario di Spiritualità, riporta che questo termine si riferisce principalmente allo Pseudo Macario, a san Gregorio di Nissa e a san Giovanni Damasceno, senza alcuna menzione del Confessore¹⁵. Tale

12. Cfr. F. BRUNE, “La rédemption chez s. Maxime le Confesseur”, in *Contacts* 102 (1978) 141-171; M. DOUCET, “Vues récentes sur les métamorphoses de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, in *Science et esprit* 31 (1979) 269-302; ID., “Est-ce que le monothéisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F. – M. Léthel”, in *Science et Esprit* 35/1 (1983) 53-83; F. VAN OMMESLAEGHE, in *Analecta Bollandiana* 95 (1977) 438-440; A. DE HALLEUX, “Palamisme et Scolastique”, in *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 409-442; ID., “Palamisme et Tradition”, in *Irenikon* 48 (1975) 479-493.

13. J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio Fidei, 194) Cerf, Paris 1996; ID., *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio Fidei, 208) Cerf, Paris 1998.

14. P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Cerf, Paris 2003.

15. Cfr. T. ŠPIDLÍK, “Synergie”, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* (edd. M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT – A. RAYER), Beauchesne, Paris 1937-1995, 1413. L'autore rinvia a LAMPE per gli autori greci: «Les termes sy-

silenzio è parzialmente confermato dal professore Renczes, che distingue tra il termine e il concetto di “sinergia”¹⁶. A suo avviso, il primo sarebbe assente nell’opera del Confessore; il secondo, invece, presente, ad esempio, nell’espressione: «una sola ed unica operazione di Dio e dei santi»¹⁷.

Cosa possiamo dire? Quale cammino seguire nella nostra ricerca? La visione generale della ricerca e delle sfide proposte, indicano che occorre introdursi con docilità nella corrente vitale e di pensiero del Confessore. Deve essere lui stesso ad indicare il ritmo e lo stile della ricerca. Il primo passo è, quindi, il fermarsi ad ascoltare il nostro autore¹⁸.

2. IL CAMMINO DA SEGUIRE

E quale impostazione del problema ci offre il Confessore? La lettura della sua opera ci mostra una riflessione sull’agire umano, molto articolata e qualche volta ardua, che non prende avvio da considerazioni astratte ma dagli eventi particolari della vita del Cristo. Per capire l’agire umano e il mistero della *sinergia*, il Confessore guarda l’azione di Gesù, e per capire essa, percorre i misteri della Sua vita.

Per il Confessore, in Cristo si raccoglie il Mistero del progetto di Dio sul cosmo. Il Cristo è, per così dire, la cerniera del cosmo, perché

nergeia, synerged, synergos, sont assez fréquemment employés chez les Pères grecs pour désigner la coopération entre l’homme et Dieu ou entre Dieu et l’homme (cfr. les références données dans G.W.H. LAMPE). Nous nous limitons à trois auteurs», T. ŠPIDLÍK, “Synergie”, in DS 14, Beauchesne, Paris 1990, 1412-1422, 1414.

16. «Cette expression (l’unique et seule opération de Dieu et de ceux qui sont dignes de Dieu) se rapproche en fait remarquablement de la notion de synergie (συνέργια), ce terme même étant pourtant absent des ouvrages maximiens, à la différence d’autres Pères orientaux, comme Grégoire de Nysse ou Diadoque de Photicé», RENCZES, *Agir de Dieu*, cit., 353.

17. (μίαν καί νόνην μάντων ἐνέργειαν, τοῦ Θεοῦ καί τῶν ἀξίων Θεοῦ), *Amb.*, 7: PG 91, 1076 C.

18. Dobbiamo indicare anche le difficoltà proprie di un’approccio al Confessore, in modo speciale quelle relative all’autenticità delle opere. Lo sviluppo recente della ricerca ha messo in moto un vasto programma di edizione critiche delle Opere di san Massimo. Nel nostro studio possiamo usufruire del lavoro paziente degli editori della Serie Greca del *Corpus Christianorum*, che conta già ben sei volumi degli scritti del Confessore. Senza trascurare la ricchezza del lavoro già fatto, il problema testuale si rivela ancora nella determinazione delle opere autentiche del Confessore e nella fissazione del testo critico.

in Lui si articolano i tempi dell'universo: quelli della discesa di Dio verso l'uomo e quelli dell'ascesa dell'uomo verso Dio¹⁹.

In questo modo, il grande Mistero divino si apre epifanicamente nei misteri della vita di Gesù. Si rivela, quindi, gradualmente agli uomini, che potevano capirlo soltanto a poco a poco. Ma oltre a questa rivelazione, l'apertura del mistero si realizza nell'assunzione di una carne "animata e razionale" che esige la pazienza del *Logos*. In questo modo, attraverso i misteri, il Mistero assume una storia, nella quale ogni momento ha un suo significato salvifico e teologico. Ciascuno di questi misteri vissuti nella carne di Gesù sono occasione di salvezza e di manifestazione del volto del Padre.

Abbiamo così una prima indicazione riguardo il metodo da seguire: il modo della *sinergia* fra l'agire divino e umano ci è dato nei misteri della biografia di Gesù. Questa è la fonte e, per così dire, la verifica costante.

A partire da questo fondamento cristologico, il cammino per trovare una risposta alla nostra domanda è definito alla luce del desiderio divino che è da Massimo spiegato in questi termini: «Il *Logos* di Dio e Dio vuole operare sempre ed in tutti il mistero della sua incarnazione»²⁰. Il Mistero di Cristo, spiegato nei misteri, illumina e rinnova la vita dell'uomo, che è veramente chiamata a compiersi in Lui.

Di conseguenza, per capire se e come la *sinergia* possa essere un concetto teologico secondo san Massimo il Confessore, dobbiamo percorrere in primo luogo i misteri della vita di Cristo, ricercandovi le chiavi per capire il mistero del suo agire umano e del protagonismo dello Spirito Santo in esso. In questa maniera, attraverso i misteri, possiamo approfondire il modo della *sinergia* nel cristiano e il percorso che lo Spirito di Gesù fa nella nostra carne. La collaborazione verrà così illuminata da una doppia prospettiva cristologica ed antropologica.

3. I LIVELLI DELLA SINERGIA

Un approccio simile al pensiero di san Massimo mostra come una ricerca accurata della *sinergia* ci offra una risposta differente da quella di Špidlík.

19. Cfr. *Thal.*, 22: CCSG 7: 137, 4-139, 56.

20. *Amb.*, 7: PG 91, 1084 C-D.

Chi si avvicina alle opere del Confessore può verificare la presenza della *sinergia*, sia come termine sia come concetto nel suo pensiero. Alla luce dei misteri della vita di Gesù, possiamo individuare diverse dimensioni o livelli nel significato di questa *sinergia*.

Possiamo trovare la forma sostantiva (*sinergia*), in brani decisivi del nostro autore ed in un modo molto accurato. La vediamo riferita alla vita di Cristo, singolarmente alla sua Incarnazione. Accanto alla benevolenza (*eudokia*) paterna e l'operazione in se stesso (*autourgia*) del Figlio, essa – la *sinergia* – è la caratteristica che definisce il modo personale dell'azione dello Spirito Santo²¹. Per capire il senso di questa *sinergia*, faremo adesso un breve percorso per i misteri della vita di Gesù.

3.1 *L'Incarnazione: l'unione che fonda ogni differenza*

A Nazaret, l'opera propria dello Spirito è la *sinergia*. Essa include la realizzazione dell'unione delle due nature nel Cristo, che si dà nella differenza, cioè nella dualità irriducibile dei due. Il Confessore insiste nell'affermare che la perfezione di ogni natura (vero Dio e vero uomo) include anche la presenza di due operazioni e due volontà. Come conclude il Confessore, Colui che è *homoousios* con il Padre e con noi, è anche *homoerges* allo stesso modo²². Colui che ha la nostra stessa sostanza, avrà anche la nostra stessa operazione. Questo è possibile per l'azione dello Spirito.

Attraverso la distinzione fra il *logos* e il *tropos*, fra l'essere ed il modo di essere, san Massimo mostra che una simile dualità non è né divisione né separazione. I due *logoi* umano e divino del Cristo si trovano uniti fin dalla sua concezione in Maria per mezzo dell'unico *tropos* (modo di essere) personale.

Tale dualità operativa ci permette di capire una seconda qualità di questa *sinergia* dello Spirito. Nelle espressioni parallele del Confessore, la sua operazione viene descritta come *theleiosis*, cioè come un portare a pienezza che include il cammino nel tempo.

21. Cfr. ad esempio, *Thal.*, 2: CCSG 7, 51, 23-26.

22. Cfr. *Th. Pol.*, 9: PG 91, 112 A.

Nel cristiano, san Massimo vede verificata tale unione nel sacramento del Battesimo: vera nascita e creazione di un'unità nuova.

Possiamo così individuare un primo livello originario della *sinergia* fra Dio e l'uomo, rivelata in Cristo. L'unione che qui si verifica è originaria ed è chiamata nel tempo alla perfezione: si tratta, quindi, di un punto di partenza che inaugura un cammino umano.

Se torniamo ora al paragone farmaceutico, possiamo vedere che la dualità operativa dei due principi attivi non è soltanto apparente ma reale e consistente: insieme all'agire divino c'è una carne "animata e razionale". L'elemento dell'immagine che chiede una correzione riguarda la loro origine e la loro unione: nella *sinergia* fra Dio e l'uomo, i principi attivi provengono, per così dire, dall'unico Farmacista divino. Non c'è quindi un semplice 'parallelismo' fra i due principi attivi: l'uno genera l'altro e lo rispetta pienamente. La *sinergia* corrisponde così in modo originario allo Spirito, che diventa protagonista nell'agire umano di Gesù e del cristiano.

3.2 *Verso il Tabor: la dimensione affettiva e temporale*

Come protagonista, lo Spirito è il primo e principale attore, ma non l'unico. Nazaret è punto di partenza di un cammino di crescita della natura, attività e volontà umana di Gesù. Considerando il tempo fra l'Incarnazione e la Trasfigurazione del Signore, troviamo nel Confessore, accanto alla *sinergia* dello Spirito e come frutto di essa, la sua forma aggettiva: *synergatis, synergos*, cioè, collaboratrice, collaboratore). Questo aggettivo si applica alla carne di Cristo che opera i miracoli e anche al giusto Pietro, ad esempio. Come può accadere questo?

Lungo il cammino verso il Tabor, si compie il mistero della plasmazione divina (*Theoplastia*), nel quale lo Spirito modella la carne di Cristo²³. Il senso di questa modellazione viene indicato nel significato che san Massimo scopre nel corpo assunto dal *Logos*. Come uomo, Gesù deve imparare a fare quello che come Figlio di Dio sa fin dall'eternità: rivol-

23. Cfr. *Th. Pol.*, 4: PG 91, 57.

gersi a Dio come “Padre”²⁴. Quello del suo corpo è quindi un itinerario di filiazione attraverso l’obbedienza.

L’azione dello Spirito si compie adesso nella carne passibile e attiva di Cristo. Le sue passioni naturali, che non hanno niente da purificare, sono chiamate a viverci nel concreto, guadagnando la stabilità nel bene attraverso l’azione. Modellando i suoi affetti, lo Spirito forma in Gesù le *hexeis*, cioè gli abiti delle virtù che lo preparano per la Sua Ora definitiva. Le quattro virtù cardinali sono i quattro elementi che costituiscono il meraviglioso microcosmo modellato dallo Spirito in Lui²⁵. Così, nel Tabor si manifesta la perfezione dell’azione divina nella sua carne.

Il frutto di questa scuola dello Spirito nel tempo indicato nei miracoli del Cristo, compiuti attraverso le sue mani. Gesù realizza le azioni divine (i miracoli) in modo umano e le azioni umane (le passioni) in modo divino²⁶. Così, l’azione del Paraclito permette che la carne di Gesù diventi vera collaboratrice (*synergatis*) della salvezza e operatrice di opere divine (*theurgos*)²⁷. Con grande chiarezza, il Confessore non parla della “sinergia della carne”: la *sinergia* corrisponde soltanto allo Spirito. La carne possiede un carattere cooperante, dono ricevuto per opera dello Spirito. Anche in questo momento viene rifiutato ogni parallelismo.

E come si compie questo cammino nel cristiano? A partire dal Battesimo, la *sinergia* dello Spirito in lui implica una vera trasfigurazione, nella quale la sua affettività è purificata e anche preparata per l’Ora della sua consegna. In questo modo, il centro dell’azione dello Spirito si sviluppa nella affettività dell’uomo, nel suo cuore. Quello che lo Spirito fa, è imprimere nel cristiano la forma filiale che ha impresso nel Cristo: configura in lui le *hexeis* di Cristo. Così, la sua filiazione è allo stesso tempo cristificazione.

Siamo quindi davanti ad un secondo livello della *sinergia*, che possiamo chiamare *affettivo*. L’unione originaria dell’incarnazione si sviluppa adesso nel tempo, in accordo con il ritmo proprio della carne umana. È

24. Cfr. *Pyrr.*: PG 91, 324 B-C.

25. Cfr. *Qu. d.*, 25: CCSG 10, 22, 13-17; *Amb.*, 10: PG 91, 1136 B.

26. Cfr. *Amb. Thom.*, 4: CCSG 48, 15, 58-16, 77.

27. Cfr. A. COOPER, *The Body in st. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, Oxford, 150-156.

questo il livello della configurazione interiore attraverso le virtù, e così della preparazione per l'azione definitiva del Cristo.

Seguendo l'esempio della *sinergia* farmacologica si vede qui il tempo dell'elaborazione del principio attivo. Il cuore di Cristo, il suo mondo affettivo e passionale, è il laboratorio dove lo Spirito Santo sintetizza il farmaco e fa possibile che la carne umana, attiva fin dall'inizio, possa adesso collaborare per la redenzione²⁸.

Una volta compiuta quest'opera in Cristo, lo Spirito si è abituato, per così dire, a lavorare nella carne e può realizzarla nei cristiani. Come quei farmaci che devono evitare di essere rifiutati dall'organismo come elementi strani, così anche lo Spirito abita nel corpo di Cristo e si abitua a agire in esso con delicatezza.

3.3 *La concordia a Getsemani: l'unione personale del volere*

Dopo il Tabor, Gesù è già pronto per la Sua Ora. Tutto questo lavoro previo è stato decisivo, ma ancora deve arrivare al momento personale dell'agire, in cui si rivela pienamente il segreto del Cristo: il suo rapporto con il Padre.

Per il Confessore l'occasione decisiva, vero cuore della *sinergia*, è la preghiera del Getsemani: “Non quello che io voglio, ma che la Tua volontà vinca”. Adesso ci troviamo di fronte ad una novità inaudita: la concordia. La volontà umana, mossa e configurata dallo Spirito, vuole lo stesso del Padre – la salvezza degli uomini – e lo vuole anche se questo implica la perdita della propria vita temporale.

In primo luogo, il Getsemani rivela quanto accaduto a Nazaret: si vedono adesso le due volontà di Gesù in unità. La posizione del Confessore si capisce alla luce dei suoi avversari: da una parte i monoteleti vedevano in Gesù una sola volontà divina. Altrimenti, dicevano, faremo del Signore un mostro con due teste, con due volontà, diviso fra quello che vuole come Dio e quello che vuole come uomo. In questo senso, dicono, nella preghiera di Gesù parlano l'unica volontà di Gesù (quella del Figlio di Dio) e l'inclinazione della carne.

28. Cfr. *Th. Pol.*, 7: PG 91, 86 C-D.

Di fronte a questi, Massimo capisce bene che l'Incarnazione del Signore implica la presenza di una volontà umana accanto a quella divina. La carne assunta, il fatto di essere "vero uomo", è carne vivente e razionale: possiede un volere proprio. È un volere umano, sempre in sintonia con il divino.

In questa maniera, il Confessore è ben lontano dalla posizione nestoriana, nemica del monotelismo, che, insistendo nella dualità di Gesù (le due volontà), non mostrava abbastanza il modo dell'unione in Gesù.

Nella preghiera del Getsemani, san Massimo non vede opposizione fra le due volontà ma il passaggio dal momento naturale della volontà umana (quella tendenza razionale e vitale o *thelesis*) alla sua attuazione in un modo determinato (*boulesis*). Tale passaggio manifesta un'unione ulteriore a quella di Nazaret²⁹. Le due volontà di Gesù, d'accordo fin dalla sua nascita, si uniscono adesso intenzionalmente nella consegna di Gesù al Padre. È questo il livello dell'unione personale dell'*agape*, che possiede una "preminenza narrativa" in rapporto all'unione dell'incarnazione³⁰.

In questo modo, nella preghiera di Gesù, san Massimo scopre il significato della Sua Ora. Quello che Lui compie è la manifestazione suprema dell'*agape*, attraverso l'obbedienza. Essa è la dimensione umana del modo filiale di Gesù il Cristo³¹.

Il frutto dell'*agape* è questo scambio ammirevole che dà luogo all'azione umana di una persona divina³². È un agire pienamente umano, voluto da un cuore umano e attuato da un'attività umana, che corrisponde alla persona divina del Figlio di Dio fatto carne.

Non sono venuto per fare la mia volontà ma quella del Padre, di Colui che mi ha inviato (Gv 6, 38). E non quello che io voglio ma quello che vuoi tu, Padre (Mc 14, 36). Questo non mostra una volontà differente, cioè contraria e opposta, ma l'economia dell'umanità assunta, nel fare proprio quello che

29. Questa è la visione di VON BALTHASAR nel suo "Mysterium Paschale", in J. FEINER – M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, III/2: *Das Christuserignis*, Einsiedeln 1969, 133–326.

30. Cfr. BLOWERS, "The Passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A reconsideration", in M. F. WILES – E. J. YARNOLD (a cura di), *Studia Patristica* 37, Peeters, Leuven 2001, 361–377.

31. Cfr. RENCZES, *Agir de Dieu*, cit., 339.

32. Cfr. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie*, cit., 109.

è nostro, per compassione (συμπαθῶς). Disse questo per noi: il Maestro della pietà *ci ha lasciato un esempio, perché ne seguiamo le orme* (1Pt 2, 21) e non preferiamo la nostra volontà ma quella del Signore in tutto³³.

E cosa accade allora nel cristiano? Come può partecipare a questo mistero di concordia? Per il Confessore, questa partecipazione si compie mediante il sacramento dell'Eucaristia, che è capace di trasformare il suo agire quotidiano³⁴.

L'esempio della *sinergia* farmacologica raggiunge qua il momento più espressivo e chiaro. L'efficacia curatrice dei due farmaci si moltiplica, in modo tale che appare un bene nuovo che non esiste se non nel loro coagire. Si rivela così una novità che l'uomo non può produrre da se stesso e che Dio non vuole realizzare da solo, perché Lui non opera la salvezza senza una volontà umana che vuole³⁵.

A questa luce, san Massimo vede in Cristo il medico saggio che conosce bene il modo e l'effetto della medicina. In realtà la malattia procedeva proprio dalla libertà umana che, amando se stesso sopra ogni cosa (*philautia*), aveva chiuso l'uomo in se stesso³⁶. Come un buon medico, Gesù guarisce il male della libertà, attraverso la sua libertà umana, mediante l'obbedienza amorosa. Si presenta come il farmacista che prepara l'antidoto per il veleno a partire dalla carne del serpente.

3.4 *Il mistero pasquale: la dimensione cosmica e comunicativa della sinergia*

La Croce e la Risurrezione portano a compimento la parola data nell'orto degli ulivi. Nel mistero del Golgota, il Confessore scopre la dimensione

33. (Ὅτι οὐκ ἠλθον ποιῆσαι τό θέλημα τό ἐμόν, ἀλλά τοῦ πέμψαντός με Πατρός· καί, Οὐχ ὁ ἐγώ θέλω, ἀλλ' εἶ τι σύ, Πάτερ, οὐκ εἰσι ταῦτα διαφόρου θελήματος, τουτέστιν ἐναντίου καί ἀντιπράττοντος, ἀλλά τῆς προσληφθείσης ἀνθρωπίνης οἰκονομίας οἰκειουμένης συμπαθῶς τά ἡμέτερα. Ταῦτα γάρ δι' ἡμᾶς ἔλεγεν, οἷς δέδωκεν παράδειγμα ὁ τῆς εὐσεβείας Διδάσκαλος, ἵνα τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ ἐπώμεθα· καί μή τό ἴδιον ἕκαστος ἡμῶν, ἀλλά τό τοῦ Κυρίου μάλλον ἐν πᾶσι προτιμήσῃ θέλημα), *Th. Pol.*, 20: PG 91, 242 C-D.

34. Cfr. *Or. dom.*: CCSG 23, 34, 128-134.

35. Cfr. *Th. Pol.*, 1: PG 91, 33 D-36 A.

36. Cfr. I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (*Orientalia Christiana Analecta* 137), Roma 1952.

cosmica dell'agire di Gesù. Alzato sulla croce, Gesù attua il suo Sacerdozio unificatore, attirando tutto il cosmo verso di sé.

Ma in modo definitivo, il fine della *sinergia* si compie nella Risurrezione, risposta del Padre alla consegna di Gesù. San Massimo insiste sulla novità del luogo e del tempo inaugurati nel Mistero Pasquale e fondati sulla presenza del corpo glorioso di Cristo accanto al Padre. Cristo Risorto è il fine di tutto ciò che è stato fatto ed è splendore del suo agire³⁷.

In questo punto, dobbiamo indicare una differenza radicale con la comparazione della farmacia. Il fine dell'agire dello Spirito non si riduce né alla guarigione di una malattia né ad una salute duratura. Quello che la *sinergia* divina genera a poco a poco nel giusto è la pienezza della carne nuova: un corpo glorioso, traboccante dello Spirito. Come dice il Confessore, Cristo è venuto per salvare l'immagine divina nell'uomo e per fare immortale la carne³⁸.

Finalmente, la considerazione dell'Ascensione e della Pentecoste ci ha indicato la dimensione comunicativa della *sinergia* di Cristo. Se l'Ascensione rivela la vocazione della carne all'eternità, il dono dello Spirito Santo dona la presenza per compiere tale chiamata.

Nel mistero della Pentecoste riconosciamo il livello della fecondità della *sinergia*. Esso non è un'aggiunta opzionale, ma appartiene alla sua essenza. Gesù dona il suo Spirito senza misura; colui che lo accoglie, riceve anche il dono dell'apostolato, che lo porta a trasmettere questa presenza interiore dello Spirito³⁹.

CONCLUSIONE

Come pensare la sinergia fra Dio e l'uomo? Può servirci come concetto teologico? San Massimo Confessore ci ha indicato la *sinergia* quale concetto adeguato per illuminare il rapporto fra l'umano e il divino nell'agire, e la pienezza di vita che esso implica. L'esempio farmacologico ci ha dato luce ed è stato, allo stesso tempo, corretto in diversi aspetti.

37. Cfr. *Th. Oec.*, 1, 66: PG 90, 1108 B; *Thal.*, 60: CCSG 22, 75, 46-55.

38. Cfr. *Amb.*, 42: PG 91, 1336 A.

39. Cfr. *Thal.*, 29: CCSG 7, 213, 38-215, 66.

Potremmo dire infatti che i diversi tipi di collaborazione – di sinergia – presenti nel mondo devono pensarsi a partire da quello fra Dio e l'uomo, trovando in questo la loro dimensione originaria.

La *sinergia* dello Spirito Santo rivelata in Cristo è apparsa come quell'azione divina che permette che l'uomo diventi capace di collaborare con Dio. È un'azione che rispetta i tempi e ritmi della natura umana e che genera in essa una capacità nuova. Fin dal suo inizio (il dono originario dello Spirito), la *sinergia* dipende dal lavoro paziente dello Spirito di Gesù, che imprime nella carne del giusto le virtù che Lui stesso ha modellato in Cristo.

Capiamo così che il significato profondo della preposizione presente nella *syn-ergia* dello Spirito. Questo agire con l'altro (*syn-*) non si riferisce soltanto ad un essere *accanto* all'altro (l'umano *insieme* al divino), ma ad un essere attivo nell'altro e per l'altro. Soltanto un'unione così può significare vera crescita e salvezza per l'uomo⁴⁰.

È proprio mediante l'Eucaristia che il giusto può partecipare all'agire di Cristo e alla sua potenza cosmica. L'unione all'agire di Gesù, azione umana di una persona divina, produce nell'uomo una trasformazione ammirevole. Quella dell'uomo è adesso *l'azione divina di una persona umana*. L'efficacia dello Spirito permette che l'agire umano quotidiano sia divinamente efficace e possa toccare Dio.

In conclusione, l'azione di Dio nell'uomo produce un'alchimia meravigliosa, una reazione misteriosa che la lunga e audace tradizione farmaceutica non è stata in grado di produrre né sognare. Attraverso la sua azione guidata dallo Spirito, l'uomo è divinizzato e divinizza gli altri. Partecipa così sempre di più di quell'*agape* vero che soltanto si trova fra i discepoli di Cristo e che unifica il cosmo indirizzandolo verso il Padre⁴¹.

L'agape è un grande bene, anzi, è il primo e il supremo di tutti i beni: esso infatti congiunge mediante se stesso Dio e gli uomini in colui che lo possiede e fa sì che il Creatore dell'uomo si mostri come uomo e che

40. Cfr. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 46.

41. Cfr. *Centuria de Caritate*, 4, 100.

l'uomo divinizzato divenga simile a Dio nel bene, per quanto è possibile all'uomo⁴².

SOMMARI

Italiano

Possiamo pensare il rapporto fra l'agire umano e quello divino a partire dalla *sinergia*? Tenendo conto del limite di ogni immagine e analogia, possiamo pensare la *sinergia* come un concetto teologico? L'articolo cerca di rispondere a questa domanda a partire dal pensiero di san Massimo il Confessore. Per capire l'agire umano e il mistero della *sinergia*, quest'umile monaco guarda l'azione di Gesù nei misteri della Sua vita (Incarnazione, Battesimo, Trasfigurazione, Mistero Pasquale, Ascensione). In essi scopre il cammino dello Spirito Santo nella carne del Cristo. A partire da questo primo indirizzo cristologico, lo Spirito lavora nel cristiano. Dio infatti vuole operare sempre ed in tutti il mistero della sua incarnazione. L'articolo si conclude mostrando il percorso dello Spirito nel cristiano, che rende l'uomo capace di collaborare con Dio.

English

Could we think of a relationship between human behavior and the divine from synergy? Taking in to account the limitations of imagery and analogies, could we think of synergy as a theological concept? The article attempts to respond this question in light of the thoughts of St. Maximus the Confessor. In order to understand human behavior and the mystery of synergy, this humble monk looks at the actions of Jesus and the mystery of His life (the Incarnation, Baptism, Transfiguration, Pascal Mystery, and Ascension). In them, he sees how the Holy Spirit is manifested in Jesus Christ. From this first Christological address, the Spirit continues to work in the Christian. The article concludes by demonstrating how the Spirit works in the Christian rendering him possible to collaborate with God.

Français

Peut-on penser le rapport entre l'agir humain et l'agir divin à partir de la *synergie*? En tenant compte des limites de chaque image et de l'analogie, peut-on penser à la *synergie* comme un concept théologique ? L'article tente de

42. *Ep.*, 2: PG 91, 401 C.

répondre à cette question à partir de la pensée de Saint Maxime le Confesseur. Pour comprendre l'agir humain et le mystère de la *synergie*, cette humble moine contemple l'action de Jésus dans les mystères de Sa vie (Incarnation, Baptême, Transfiguration, Mystère Pascal, Ascension). En eux, il découvre le parcours du Saint-Esprit dans la chair du Christ. A partir de cette première accroche christologique, l'Esprit agit dans le chrétien. En effet, Dieu veut réaliser toujours et en tous le mystère de son Incarnation. L'article se conclut en montrant l'œuvre de l'Esprit dans le chrétien, œuvre qui rend l'homme capable de collaborer avec Dieu.

Español

¿Podemos pensar la relación entre el obrar humano y aquel divino a partir de la sinergia? Teniendo en cuenta el límite de toda imagen y analogía, ¿podemos pensar la sinergia como un concepto teológico? El artículo quiere responder a ésta pregunta a partir del pensamiento de san Máximo el Confesor. Para comprender el obrar humano y el misterio de la sinergia, éste humilde monje observa las obras de Jesús en los misterios de Su vida (Encarnación, Bautismo, Transfiguración, Misterio Pascual, Ascensión). En ellos descubre el camino del Espíritu Santo en la carne del Cristo. A partir de esta primera orientación cristológica, el Espíritu obra en el cristiano. Dios, de hecho, quiere obrar siempre y en todos el misterio de su encarnación. El artículo se concluye mostrando el recorrido del Espíritu en el cristiano, que hace al hombre capaz de colaborar con Dios.

Português

Podemos pensar na relação entre o agir humano e aquele divino a partir da *sinergia*? Levando em conta o limite de cada imagem e analogia, podemos pensar na *sinergia* como um conceito teológico? O artigo procura responder a esta questão a partir do pensamento de São Máximo Confessor. Para compreender o agir humano e o mistério da *sinergia*, este humilde monge contempla a ação de Jesus nos mistérios da Sua vida (Encarnação, Batismo, Transfiguração, Mistério Pascal, Ascensão). Nestes, descobre o caminho do Espírito Santo na carne do Cristo. A partir deste primeiro endereço cristológico, o Espírito trabalha no cristão. De fato, Deus que operar sempre e em todos o mistério da sua encarnação. O artigo conclui-se mostrando o percurso do Espírito no cristão, que torna o homem capaz de colaborar com Deus.

CRONACA TEOLOGICA

La soggettività morale del corpo (VS 48) (XII Colloquio di Teologia Morale, 18-19 novembre 2011)

LIVIO MELINA* - JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA**

«Non hai voluto sacrificio, né oblazione, ma tu mi hai preparato un corpo» (*Eb* 10,5). Ci troviamo dinanzi alla rivelazione di un mistero, cruciale per la storia della salvezza. La corporeità ci appare come la chiave fondamentale per entrare in esso e, in questo frangente, il corpo possiede una particolare eloquenza ai nostri occhi. È utile ascoltarne l'insegnamento mentre introduciamo il XII Colloquio organizzato dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II su *La soggettività morale del corpo*.

La prima luce che ci offre la sorprendente esclamazione messianica è che il corpo fa riferimento ad una dinamica che lo precede e da cui si costituisce come segno: esso appare in seno ad una *logica del dono*. Tale enunciato si basa sul fatto che il corpo è ricevuto e in esso è impressa l'intenzione di colui che dona. Lo stesso termine greco utilizzato “κατηρίσω”, aoristo di “καταρτίζω”, significa “dare forma”, rispondendo ad un'intenzione precedente, ad un ordine contenuto nel corpo ricevuto, plasmato dalle mani di Dio. Il corpo è dono primigenio che riceve Cristo e contiene una finalità sacrificale. È quindi totalmente immerso nel senso pieno che emana dalla *Lettera agli Ebrei*: si tratta del

* Preside e docente ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

** Docente di Teologia morale fondamentale presso la Facultad de Teología “San Damaso”, Madrid e docente di Teologia pastorale del matrimonio e della famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

valore unico del sacrificio di Cristo, in quanto *dono di sé una volta per tutte*¹. Il corpo rappresenta qui il modo autenticamente umano di portare avanti il vero dono di sé, in quanto questo include necessariamente un senso di *totalità*, di “*tutta la persona*”, un valore intrinseco al modo in cui l'uomo percepisce il proprio vivere e nel quale il corpo è imprescindibile². San Paolo riassume meravigliosamente questo valore, quando afferma: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come un sacrificio vivente, santo, gradito a Dio, come vostro culto spirituale» (*Rom* 12,1). Si tratta della λογικὴ λατρεία che, secondo Ratzinger, è «la formula più adeguata ad esprimere la fortuna essenziale della liturgia cristiana»³.

Il senso dialogico contenuto nell'esclamazione mette in luce una particolare *soggettività del corpo*, poiché si trasforma in espressione della persona, in un significato che è in grado di manifestare. Senza dubbio, la realtà del sacrificio supera di per sé qualsiasi comprensione deduttivista: nessuna cosa è, di per sé, un sacrificio, sebbene tutto possa finire per esserlo. Soltanto il dono inserito nell'intenzione umana è ciò che trasforma la vittima in offerta. Il compiacimento divino, che è il fine ultimo di tale offerta, tende quindi a qualcosa di più della mera distruzione di quanto offerto, poiché si riferisce all'essenza stessa dell'unione con Dio, espressa in termini affettivi. Di conseguenza, possiamo comprendere il senso dell'esclamazione iniziale soltanto partendo da una vocazione all'amore e inserendoci nel dinamismo specifico della libertà umana, che troverà quindi nel corpo la propria modalità primigenia di azione. La vocazione personale e storica concede l'unità intenzionale necessaria tra il corpo come dono ricevuto e il corpo come dono di sé.

-
1. Cfr. C. FRANCO, *Jesucristo, su persona y su obra, en la carta a los Hebreos*, Encuentro, Madrid 2010.
 2. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Evangelium vitae*, 49: «si può comprendere e realizzare il senso più vero e profondo della vita: quello di essere *un dono che si compie nel donarsi*».
 3. J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 46. Spiega l'affermazione nel senso seguente: «In questo concetto confluiscono i movimenti spirituali dell' Antico Testamento e i processi di purificazione interiore della storia delle religioni, la ricerca umana e la risposta divina. Il Logos della creazione, il Logos nell'uomo, e il vero ed eterno Logos incarnato – il Figlio – si incontrano».

1. LA PROSPETTIVA OPERATIVA

È questo l'ambito nel quale dobbiamo concentrare le nostre riflessioni dal punto di vista del soggetto agente, come ci invita a fare l'affermazione dell'enciclica *Veritatis splendor* in un contesto squisitamente personalista: «La persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è il soggetto dei propri atti morali»⁴. Tale unità deve costituire la base della conoscenza morale, poiché è la via che consente di scoprire i principi operativi concreti che guidano l'agire morale dell'uomo. Come afferma, infatti, il Beato Giovanni Paolo II: «La persona, mediante la luce della ragione e il sostegno della virtù, scopre nel suo corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé»⁵.

Nella misura in cui si presenta come fonte di senso per le azioni umane, il corpo raggiunge una valenza operativa immensa. Parte, sicuramente, da un contenuto oggettivo in quanto l'uomo assume la propria corporeità come qualcosa di "dato". Il corpo ci parla in primo luogo del senso del "vivere" rispetto ad una realtà che ci precede, presente in noi prima di qualsivoglia atto di libertà. È la logica del dono che consente di comprendere il corpo, non già come un mero dato da utilizzare secondo il proprio arbitrio, ma come un dono che crea vincoli personali e li colma di significati⁶. È da qui che scaturisce l'accettazione delle inclinazioni naturali con una valenza che coinvolge la persona in tal senso. Lo stesso termine natura deriva da "nascere", dall'essere ricevuto nella nascita e nell'ambito di una comunicabilità del bene con un senso oggettivo indubbio ed orientato dinamicamente alla crescita⁷. Tuttavia, nell'uomo, queste inclinazioni non determinano l'operare, come si osserva nel rapporto che c'è tra vedere e guardare. Il primo riguarda la realtà della natura, mentre il secondo si riferisce alla sua espressione personale. È impossibile guardare senza che vi sia un'inclinazione naturale a vedere, ma questo include la dimensione dell'operare morale della persona che

4. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Veritatis splendor*, 48.

5. *Ivi.*

6. Per la differenza tra "datum" e "donum": cfr. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.

7. Secondo l'etimologia proposta già da: Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 5, c. 4 (1014 b 16): «Φύσις λέγεσθαι ἕνα μὲν ἢ τῶν φουομένων γένεσις»; «Si chiama natura, la generazione delle cose che nascono».

volge il proprio sguardo e, in un certo qual modo, che comunica attraverso di esso. Il corpo ci parla della verità di un senso presente nel nostro agire.

È a questo punto che, come ci indica l'enciclica, per riuscire a determinare il "valore morale specifico di alcuni beni" operabili, sarà necessario assumere questo valore nel *sensu* specifico del bene in quanto umano, per cui si richiederà la mediazione dell'*affetto* come fonte di significati e come primo motore delle azioni. Si potranno dunque configurare come fini alcuni beni che perfezionano la persona in quanto tale. Il dono di sé che appare come fine della persona, non si definisce unicamente mediante la natura: esso si basa su un senso estatico dell'*affetto* fondato sulla causalità originaria specifica della natura e mette in movimento il bene contenuto nell'azione in direzione dell'amato.

È così che si apre a noi un quadro di riferimento nel quale il corpo della persona è il principio di comprensione e, nel nostro caso, il motivo del nostro dialogo.

2. UNA DINAMICA AL DI LÀ DEI DUALISMI; LA GRAMMATICA DEL CORPO

L'amore è il primo elemento al quale si riferisce il corpo, per via del modo stesso in cui lo si vive e per la logica del dono in cui si inserisce. Ci indica la necessità di introdurci in essa mediante la conoscenza dell'intimità, una soggettività abitata da presenze personali che non è soltanto fondamento di qualsiasi relazione che coinvolge la persona, ma che deve anche essere compresa nell'ambito della verità specifica della dinamica affettiva.

Nella fattispecie, ci viene presentata la base delle relazioni interpersonali sia a livello intimo, sia a livello sociale. Si evitano soprattutto i pericoli legati alla comprensione di una libertà definita soltanto in termini di autonomia, giacché tali relazioni sono incomprensibili sia che le si voglia intendere come un decisionismo derivante da un vuoto, sia che le si voglia ridurre ad un ambito sociale di accordi senza presupposti. Il corpo, naturalmente, tende ad una logica diversa, poiché offre un punto di unione comune tra gli uomini che si avvale della propria obiettività. Questo è particolarmente rilevante nell'ambito del rapporto tra l'*affetto* e il dono di sé.

Ricevere e dare, passione ed azione, affetto e relazione danno vita ad una serie di verità unite al valore morale del corpo. Esse richiedono un'attenta riflessione che, certamente, vada al di là di qualsiasi tipo di dualismo ma che, soprattutto, sia inserita nell'ambito della percezione di una pienezza umana capace di orientare le relazioni tra gli uomini: un principio eminente per poter costruire un ordine sociale umano. Nella prima sezione del Colloquio, gli interventi sono stati incentrati sul rapporto tra il patire e l'agire, inseriti nell'esperienza morale dell'uomo, il che si basa sulla dimensione corporea considerata non già come un dato, ma piuttosto come il luogo privilegiato di comprensione dell'uomo. Ci avviciniamo così ad un tipo di conoscenza esperienziale in cui la corporeità può svelarci molte cose.

Il Professor Paolo Gomasca, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ha posto al centro delle proprie considerazioni, la questione più personale del corpo umano: l'intimità. Si è avvicinato ad essa mediante la categoria di *mistero* che ci rivela il pudore. In questo modo, egli ha inteso innanzitutto offrire un percorso di avvicinamento all'intimità stessa, giacché si tratta del più grande problema che l'uomo contemporaneo vive oggi, allorquando si trova a dover rispondere alle sfide della vita. Il Professore ha quindi aperto un dialogo molto interessante sui diversi modi di affrontare l'intimità umana nella filosofia di questi ultimi anni.

In questo senso, egli ha osservato che per quanto attiene all'interpretazione filosofica, va detto che al giorno d'oggi, l'intimità umana è minacciata da due interpretazioni che la spaccano: da un lato la sua privatizzazione narcisistica espressa da Luhmann⁸, e dall'altro la sua esteriorizzazione contrattuale, teorizzata da Giddens⁹. Questo tipo di proposte è possibile perché si basano su uno svuotamento antecedente del senso del corpo, così come presentato nel pensiero di Kant che si esemplifica nella sua comprensione del rapporto sessuale che non corrisponde minimamente all'esperienza umana, poiché manca addirittura l'interesse per il vincolo personale che si stabilisce mediante gli affetti e che costituisce

8. Cfr. N. LUHMANN, *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari 1985.

9. Cfr. A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995.

l'intimità. Per rispondere a questa proposta, il filosofo italiano ha ripreso la valenza di mistero dell'intimità che ci appare quando la si percepisce come una intimità desiderante. È dal desiderio che si illumina il valore dell'esperienza corporea, così come esemplificato mediante la differenza sessuale e la questione del senso reale della vita.

Nel successivo dibattito, il Professore ha avuto modo di approfondire la visione del desiderio presente nel suo pensiero: qui, il suo ruolo è quello di essere il luogo deputato al riconoscimento del senso della vita e delle azioni umane con una valenza personale.

La Professoressa Eva Feder Kittay della Story Brook University di New York, adottando la prospettiva di un'etica della cura, per la quale è un'esperta di fama mondiale¹⁰, ha presentato una bella riflessione sulla dinamica interiore che consente di passare dalla passione alla compassione, per raggiungere il traguardo della cura come azione. Nello stabilire una relazione tra l'affetto e la cura della persona, si è messo in evidenza il modo umano di vivere i rapporti di dipendenza. Attraverso il nostro corpo, siamo dipendenti gli uni dagli altri e solo se inseriamo questa dimensione nelle nostre vite possiamo vivere con gioia la nostra esistenza. Si tratta, senza dubbio, di una visione profondamente umana, ma che è stata emarginata dal pensiero e dalla società attuali, dominati da false idee di autonomia e di utilitarismo.

La filosofa americana, ispirandosi alla terminologia specifica dell'*Ethica* di Spinoza e alla conoscenza derivata dall'esperienza acquisita nel prendersi cura della propria figlia Sessa, ha mostrato la logica interna della compassione come un affetto. Essa ha pertanto messo in evidenza il valore speciale del gaudio che muove le nostre azioni e che ci spinge a coinvolgerci nell'atto di assumerci l'onere di prenderci cura di un'altra persona con la soggettività che le appartiene. È questo che ci porta ad affermare che non esiste un "io" isolato, ma un "io" chiamato ad una comunione nella quale, per poter agire, si adotta la prospettiva dell'altro e delle sue necessità. Nelle domande che hanno seguito la presentazione, la Professoressa ha avuto l'opportunità di sviluppare anche la questione della dignità personale che si riconosce mediante la compassione ed ha

10. Ricordiamo: E. F. KITTAY, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999.

altresì parlato del posto di Dio nell'esperienza di trascendenza che si schiude all'uomo attraverso l'amore. Si è poi affrontato il tema della dimensione sociale degli affetti rispetto all'idea di giustizia.

Dal canto suo, il Professor Stephan Kampowsky, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha adottato come argomento della propria presentazione, la logica del dono. Il suo approccio si è basato sulla necessità di considerare il corpo a partire da questa visione più ampia, che sarà poi quella che consentirà di captare, nei suoi dinamismi, una fonte immensa di senso per le azioni umane. Risulta quindi necessario comprendere le varie modalità con cui la filosofia ha affrontato l'intellezione del dono come un'azione. Così, dopo aver analizzato l'inadeguata interpretazione del dono di Derrida¹¹, che lo considera una realtà impossibile, il Professore si è addentrato nella dinamica del desiderio impresso nel corpo in quanto filiale: non possiamo parlare del corpo se non considerandolo come una realtà ricevuta, ovvero, come un dono iniziale colmo di significati.

Dopo aver posto questo principio, il Professore ha proseguito analizzando le caratteristiche specifiche del dono: la libertà, la gratuità e, con particolar enfasi, la reciprocità¹². In questo modo, egli è stato in grado di mostrare la dinamica affettiva che sostiene internamente qualsiasi dono umano. Il dono acquisisce il proprio senso pieno quando il ricevente diventa a sua volta donatore e lo offre ad un'altra persona, poiché è questo il momento nel quale prende pienamente parte alla logica del dono. A partire dall'originalità della relazione che il figlio sperimenta con il Padre, il Professore tedesco si è poi soffermato sul mostrare il limite della pretesa di un'autonomia della coscienza che ignora il valore corporeo. In definitiva, è lecito ritenere che il significato del corpo sia quello di essere un dono giacché l'uomo lo riceve; possiamo inoltre affermare che il senso del proprio vivere consista poi nel cercare il modo di donare tale corpo. Nel successivo dibattito, il Professore ha avuto modo di approfondire l'argomento del dono legato alla corporeità, che trova la propria pienezza in particolare grazie al contenuto filiale che porta con sé. È

11. Cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

12. Cfr. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 481–496.

proprio questo che unisce il corpo ad un forte senso di libertà, anche in un ambito sociale.

3. LA QUESTIONE DEL SENSO, IL CORPO CI PARLA

Una volta inseriti in questa dinamica, dobbiamo assimilare fino in fondo la dimensione conoscitiva che ci presenta il corpo, poiché è essenziale per scoprire la dimensione morale delle nostre azioni. Ciò che ci consente di non cadere «nel relativismo e nell'arbitrio»¹³, non può consistere in una mera impressione, ma deve avere un'importanza epistemologica a livello di principio. Sembra che la logica del dono dalla quale siamo partiti e di cui il corpo è il segno privilegiato, ci apra una via. La difficoltà sta ora nell'articolare una modalità di conoscenza che risponda all'integrità di senso della quale il corpo ci parla.

Dobbiamo alla filosofia contemporanea il fatto di averci offerto un approfondimento davvero ragguardevole sulle metodologie specifiche di una conoscenza scientifica, nella fattispecie quella riguardante la questione del *sensu*. Si tratta di un elemento da tenere a mente in questo Colloquio, per quanto riguarda le azioni umane. Non possiamo omettere di parlare della filosofia del linguaggio, che deve aprirsi alla possibilità di un linguaggio del corpo; dell'ermeneutica che deve interpretare i segni corporei colmi di valore umano; e della fenomenologia capace di scoprire significati in seno ai dinamismi corporei legati alla natura.

In questo insieme di modalità conoscitive emerge il valore morale, portatore di una pienezza umana che si percepisce già negli affetti dell'intimità corporea a mo' di promessa. La tradizione etica greca e cristiana ha riconosciuto questo valore all'integrazione degli affetti che costituisce quello che viene denominato *virtù*¹⁴. Gli studi più attuali ci hanno permesso di approfondirne la dimensione conoscitiva, sempre aperta alla realizzazione del dono di sé, ovvero al compito di costruire

13. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Veritatis splendor*, 48.

14. Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981.

una comunione di persone¹⁵. Un chiarimento della dimensione corporea delle virtù non soltanto provvede a correggere qualsiasi concezione stoica a riguardo, ma consente anche di aprire la via ad una profonda comunicazione tra gli uomini, in seno ad una intellesione oggettiva dell'eccellenza umana. È su questo punto che, in fondo, si gioca il senso profondamente umano delle nostre azioni, la loro capacità educativa e di edificazione di una società.

Nella seconda sezione del Colloquio, si è inteso rispondere agli interrogativi emersi dal fatto che, da un lato, il corpo si presenta con l'indiscutibile oggettività di un essere nel mondo e in relazione dinamica con esso; ma, d'altro canto, ogni persona lo vive in maniera diversa in base alla propria esperienza. Bisogna dunque imparare a considerarlo come una realtà oggettiva che rimanda alla presenza di una soggettività, con tutto il valore che questa rappresenta. Nella misura in cui ci troviamo dinanzi ad una interrelazione dinamica di queste due dimensioni, ci collochiamo nel luogo ermeneutico primigenio rispetto alle azioni dell'uomo. Ciò significa che è da qui che nasce la questione del senso delle nostre azioni e la necessità della loro interpretazione, in vista del bene che è la persona in sé.

Il Professor Emmanuel Falque, del Institut Catholique de Paris, ci ha presentato una grandiosa visione della *fenomenologia della voce*, nell'ambito dell'insieme della fenomenologia francese che si è interessata moltissimo a questi argomenti relativi alla corporeità, come nel caso paradigmatico di Merleau-Ponty¹⁶. Il Professore ha saputo delineare i punti fondamentali di un'ermeneutica che risponda con integrità all'esperienza del corpo; pertanto, è necessario collocarla al di là dell'ermeneutica del testo scritto che rappresenta Ricoeur¹⁷ o del testo di un corpo, come sostiene Lévinas¹⁸. Nella voce umana, che in sé è sempre corporea, si manifesta una presenza, il suo valore personale e comunicativo che vin-

15. Cfr. L. MELINA, "Agire per il bene della comunione", in ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 37-51.

16. Cfr. p.es. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

17. In particolare in: P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Éditions du Seuil, Paris 1986.

18. Cfr. p.es.: E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1978.

ce contro la concezione di una voce solipsistica incapace di comunicare, come avviene con Derrida¹⁹, o di una parola senza voce, come propone Chrétien²⁰. La considerazione della voce contiene dunque una dimensione di rivelazione che, peraltro, la caratterizza.

Una volta chiarito il punto di vista iniziale, il filosofo francese ha presentato la propria proposta secondo cui la voce è il fenomeno fondamentale, che possiede una sua disposizione per operare e che dà vita ad un senso personale che si comunica. La sua dettagliata esposizione si è soffermata su alcune dimensioni particolarmente rilevanti. Egli ha voluto mostrare come la stessa voce si apra ad un valore sacramentale, dove la parola e il corpo si uniscono in maniera inedita, per raggiungere l'espressione massima nell'Eucaristia. È qui che si deve riconoscere il fatto che la voce è allo stesso tempo profetica e pneumatologica.

Nel dibattito successivo alla presentazione, il Professore ha difeso la posizione della voce come fenomeno originale e come luogo nel quale possiamo percepire un certo *ethos*, dove il corpo riesce addirittura ad essere incluso nel *pathos*: un mistero divino di incorporazione.

Il difficile tema dell'esistenza e della dinamica delle inclinazioni umane naturali è stato l'argomento analizzato dal Professor Giuseppe Maz-zocato, della Facoltà di Teologia del Triveneto. Guidato da Blondel²¹ e Spaemann²², il Professore ha inteso presentare sinteticamente le diverse metodologie usate dalla filosofia per trattare il corpo, sia come un organismo unitario, sia come una macchina da usare in maniera utilitaristica, sia come condizione umana. Quest'ultima racchiude una pluralità di interpretazioni rispetto al suo rapporto con la libertà. Di fronte al corpo, la libertà è stata considerata come una visione intellettualistica, come un ideale di impassibilità, oppure mediante una interpretazione trascendentale come suggerito dell'approccio kantiano. Questa difficoltà di stabilire un rapporto tra natura e libertà si risolve, agli occhi del teologo italiano, se si considera che la natura non appartiene all'azione dell'uomo nel

19. Cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1989.

20. Cfr. J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue, phénoménologie de la promesse*, Minuit, Paris 1990.

21. In riferimento alla sua opera principale: M. BLONDEL, *L'azione*, Paoline, Milano 1993.

22. Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.

modo in cui le appartengono tanti altri fatti, ma mediante l'atto stesso di volere. In questo caso, il corpo è il luogo nel quale emerge la libertà.

Partendo da questi presupposti, il Professore ha affrontato lo studio della dinamica delle inclinazioni naturali, tenendo presente soprattutto il loro rapporto con la dimensione affettiva che funge da mediazione. In questo rapporto tra natura e affetto, vanno tenuti a mente alcuni elementi basilari: esso è, in particolare, motivo di azione; è necessario per la questione del senso e per garantire un ordine finalistico intrinseco. In definitiva, per conoscere il dinamismo dell'azione umana, non si può scindere, in essa, l'ordine cosmico da quello psicologico. È dunque lecito parlare di fini oggettivi di un atto con un valore simbolico realmente umano nella misura in cui l'azione tende sempre verso un tutto personale. È l'approccio al problema del senso delle azioni visto a partire da una unità personale tra la sfera biologica e quella antropologica, da approfondire in quanto fondamento di moralità, come peraltro lo stesso teologo ha avuto modo di evidenziare nell'ambito del dibattito.

Il Professor José Noriega, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha considerato il corpo nel suo valore morale, in quanto in esso incide la possibilità di risposta alla domanda circa il senso del nostro agire. La vera comprensione del nostro corpo è quella che permette una specifica modalità di accesso alla conoscenza delle azioni umane. Di fatto, una prima visione fenomenologica del corpo mette in luce, innanzitutto, il valore peculiare della passibilità corporea rispetto al nostro modo di agire. Rispondiamo agli stimoli esterni o interni per mezzo di un senso che va al di là di una mera funzionalità e che affonda le proprie radici nel valore della vulnerabilità tipica dell'affetto. Adottando questa prospettiva originale, il teologo spagnolo ha compiuto un'analisi intenzionale del desiderio nella sua struttura dinamica di base che tende, sì, ad una soddisfazione ma che, oltre a questo, mira alla pienezza. In questo modo, il desiderio umano ci rivela il mistero dell'uomo e il dramma della sua azione.

La dinamica del desiderio in quanto corporea implica un modo particolare di essere motore dell'azione: si riferisce, infatti, ad un tipo di trasformazione, la *transmutatio corporis*, che è il fondamento del nostro agire.

Riprendendo la dottrina della fantasia di Aristotele²³ e quella della cogitativa di Tommaso, il nostro Professore è stato in grado di spiegare come il movimento desiderativo si muove a partire da un ordine razionale intrinseco che rappresenta il fine di un'eccellenza umana. Si tratta della dinamica virtuosa che richiede sempre la preparazione del desiderio perché sia "retto" e, affinché sia così, necessita della virtù della prudenza. Così, il desiderio vissuto nel corpo come motore primigenio dell'azione, può raggiungere grazie ad essa una certa pienezza di vita. Questa bella analisi dell'intenzionalità immaginativa e razionale dei desideri ha dato luogo, nell'ambito del dialogo, ad una spiegazione più concreta della dinamica in questione, esemplificata in diversi desideri; si è così potuto mettere in evidenza l'importanza teoretica di tale dinamica corporea.

4. IL CORPO COME SIMBOLO, LA VISIONE TEOLOGICA DEL CORPO: AZIONE ECCLESIALE ED EUCARISTICA

Ci rimane dunque da accedere alla dimensione che l'enciclica *Veritatis splendor* mette in evidenza quando parla del «sapiente disegno del Creatore»²⁴. Si tratta del valore teologico che rivela la portata reale del dono di Dio del corpo stesso, unito alla dimensione universale della redenzione di Cristo rivolta a tutti gli uomini. Si uniscono dunque il senso dinamico comunicativo specifico del dono di sé, legato alla dimensione corporea che, nella sua concretezza, raggiunge qui la sua massima estensione.

È così che si chiarisce il valore dinamico della Chiesa e dell'Eucaristia che esprimono, in una comunicazione corporea, il dono di sé di Cristo, attualizzandolo nella storia. Comprendiamo dunque la difficoltà attuale nel riconoscere l'importanza delle mediazioni nell'ambito teologico, poiché si è spiritualizzata l'esperienza cristiana e ridotta all'azione diretta di Dio nella coscienza umana. Il significato stesso dell'amore cristiano

23. Per lo studio di: M. C. NUSSBAUM, "The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action", in ID., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, 221-270.

24. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Veritatis splendor*, 48.

cambia e lo si concepisce ormai come un altruismo che ignora qualsiasi rapporto umano, compresa la sua dimensione affettiva²⁵.

Il conseguente individualismo è stato l'inizio della privatizzazione della fede e della tendenza ad appartare Dio dall'esperienza umana quotidiana, dagli interessi che uniscono gli uomini e che li fanno comunicare in seno alla società. Questo atteggiamento ha reso incomprensibile per molti l'idea stessa della salvezza, nella misura in cui si colloca in una pura astrazione teologica e non appare più legata ai desideri umani più semplici. Le modalità di comunicazione tra gli uomini diventano estremamente rilevanti proprio nella misura in cui sappiamo riconoscere il valore oggettivo dei beni coinvolti in questo processo, in vista dell'edificazione di una vita pienamente umana. La Chiesa e l'Eucaristia incombono nella vita ordinaria degli uomini e la colmano di significato.

La terza sezione del Colloquio ha preso in considerazione questa prospettiva teologica del nostro corpo, presentandola come modo di rivelazione di Dio e come percorso da seguire per la redenzione dell'uomo. Ora è il corpo di Cristo che ci appare come il fulcro di tutta l'economia della salvezza e che si rende presente lungo la storia umana nel corpo eucaristico e nel corpo ecclesiale.

La dimensione eucaristica del corpo è stata affrontata dal Professor Real Tremblay della Pontificia Accademia Alfonsiana. Con una profonda conoscenza dell'esegesi contemporanea, il Professore ha scelto di condurre un'analisi dettagliata dell'interpretazione del corpo di Cristo come tempio di Dio. Egli ci ha mostrato i significati principali di questo tempio in San Giovanni e in San Paolo, evidenziando il significato ecclesiale che ne deriva: la comunione con il corpo di Cristo, tempio di Dio, trasforma a sua volta i corpi dei fedeli cristiani in veri e propri tempi dello Spirito.

Seguendo l'interpretazione di Schnackenburg²⁶, a cui sono stati aggiunti i contributi di altri esegeti, il teologo canadese ci ha rivelato il valore sacrificale dell'offerta filiale del Figlio, che prosegue con l'offerta eucaristica del corpo dei fedeli affinché essi stessi possano essere il

25. Cfr. A. NYGREN, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 voll., Aubier Montaigne, Paris 1952.

26. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, Paideia, Brescia 1973.

luogo della gloria del Padre. A partire da questa profonda visione di comunicazione tra Cristo e i cristiani, il Professore ha poi tracciato i primi elementi relativi alle conseguenze etiche di tale dinamica. Si tratta di un'etica che parte dalla gloria del corpo nata dall'eucaristia, in cui si apprezza, soprattutto, la dignità sacra del corpo come luogo di preghiera e di culto. La profondità di questo contributo nella sua dimensione spirituale si è poi riflessa nel ricco scambio di opinioni successivo alla presentazione, nel quale è emerso il valore eucaristico e pneumatologico di un operare culturale e filiale, insieme alla questione del posto del teologo nella Chiesa.

Il Professor José Granados, Vicepresidente della sezione centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ci ha introdotti nella visione biblica e patristica della creazione del corpo di Adamo che riceve da Dio il soffio dello Spirito, affinché sia un corpo animato. La presenza dello Spirito ad abitare il corpo crea un luogo speciale nell'uomo, essenziale per comprenderne la verità e il destino: il *cuore*. Nell'analizzare l'importanza di questa categoria, partendo da una riflessione in dialogo tra i Padri della Chiesa e la filosofia contemporanea²⁷, il Professore ha saputo condurre le diverse aporie che sembrano emanare dalla dimensione corporea per tendere verso la rivelazione reale del mistero di Dio nel corpo umano, la cui pienezza è in Cristo. Il Professore ci ha quindi sollecitati a spingerci oltre le categorie di corpo-anima ed ha introdotto, come alternativa, quelle di cuore-spirito come principi di una antropologia rinnovata, in quanto denotano il luogo in cui si rivela il valore trascendentale della vita. È così che si comprende il valore di un cuore nuovo, sede della Nuova Alleanza, che può essere soltanto frutto dell'opera di Dio; il cuore che dà senso ai vincoli personali che l'uomo vive nella sua esistenza quotidiana e che permette di proiettarli verso il mistero di Dio. È il cuore che conferisce un'unità di senso alla vita umana nel tempo e che la apre all'eternità del dono divino. Il giovane teologo ha altresì sottolineato il valore cristologico di questo binomio cuore-spirito nel suo aspetto rivelatore di una presenza salvatrice, cosa che si vive in particolare nella comunione della

27. Con particolare riferimento a Ireneo: cfr. A. ORBE, "La atonía del espíritu en los Padres y teólogos del S. II", in *La Ciudad de Dios* 181 (1968) 484-528 e, tra i moderni, p.es. Gadamer: H. G. GADAMER, *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

Chiesa con la sua offerta sacrificale eucaristica. Egli ci ha parlato anche di una riconciliazione tra la carne e lo spirito, realizzata nella redenzione dell'uomo che gli consente di cambiare vita in un atto di conversione. La ricchezza di questo contributo così ben trattato, colmo di sfumature e di bagliori si è resa evidente nella discussione successiva alla presentazione, poiché in essa si è potuto vedere come questa proposta si inserisca nel pensiero contemporaneo, spesse volte chiuso alla rilevanza personale del corpo umano. Di contro, è sempre apparso evidente come il cristianesimo sia in grado di mostrare l'emergenza del dinamismo corporeo, come avviene nell'ambito di questioni tanto diverse come possono essere il tempo o il problema della cura del creato, compresi gli animali.

Il senso profondo della concordia di volontà è stato l'argomento principale del contributo offerto dal Professor Livio Melina, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II e Direttore dell'Area di Ricerca. Partendo dall'attuale difficoltà che una concordia morale ha, nel vivere in seno alla Chiesa, a causa della giustificazione di un dissenso su questioni etiche²⁸, il Professore si è concentrato sull'aspetto della conversione necessario per la nascita di un soggetto nuovo che sia veramente ecclesiale. In questo modo, per la completa comprensione di questo nuovo soggetto cristiano, emergono una pletera di dimensioni che fanno riferimento al corpo di Cristo che è la Chiesa. Tali categorie debbono intendersi partendo dalla prospettiva dell'amore che è la dinamica che integra nel corpo umano gli affetti e la libertà, in una relazione interpersonale e con un senso sponsale. In definitiva, va detto che dal dono nuziale ed eucaristico del corpo di Cristo nasce la comunione ecclesiale nella vita e nella dottrina.

Il teologo di Adria ha poi proseguito documentando il valore conoscitivo di questa dinamica della concordia la cui ripercussione ecclesiologicala è di grande rilevanza. Si può dunque parlare di un *sensus fidelium ecclesialis* che parte dal dono dello Spirito Santo il quale, per essere pienamente ricevuto, necessita della docilità del fedele nei con-

28. Come esemplificato in: PH. SCHMITZ, "Ein Glaube – controverse Gewissensentscheidungen", in J. HORSTMANN (Hrsg.), *Gewissen. Aspekte eine vieldiskutierten Sachverhaltes*, Katholische Akademie, Schwerte 1983, 60-76.

fronti dello Spirito, simile al pudore mariano nell'Annunciazione²⁹. La brillante esposizione ci ha consentito di osservare i limiti della pretesa di un'autonomia morale radicale nell'ambito della teologia morale che perde il significato di *sentire cum Ecclesia*. Nelle interessanti domande che hanno fatto seguito al suo intervento, il Professore ha mostrato il valore del desiderio mosso dallo Spirito che lo spinge verso il mistero di Dio, simboleggiato nelle stelle ed espresso nella libertà dei figli. Egli ha inoltre spiegato il lavoro del teologo come un canto ecclesiale.

5. UN TEMPO E UN LUOGO: L'OCCASIONE DI UN COLLOQUIO

«Ecco vengo per fare la tua volontà» (*Eb* 10,9). Questa è la risposta che Cristo dà con il suo corpo, dinanzi alla prospettiva di un disegno di salvezza che gli viene presentato. Egli la rende presente nel suo dialogo con il Padre, volgendosi verso la concordia con Lui. Il suo sacrificio quindi, non è un momento isolato nella sua vita, ma è il frutto di una assunzione progressiva del significato del proprio corpo. Con questa risposta, il Figlio mostra, da un lato, una totale disponibilità dinanzi ad una richiesta e, dall'altro, il contenuto reale di questa: si tratta di una risposta che include il corpo, poiché è un invito ad operare in vista di una missione che include il dono dello stesso.

Il corpo, quindi, è il medesimo contenuto del suo dialogo intimo con il Padre. Per comprenderne il significato pieno, non possiamo far altro che rimetterci al senso profondo dell'affermazione correlativa all'accettazione di un corpo: «per la qual cosa non ha vergogna di chiamarci fratelli» (cfr. *Eb* 2,11). In questa interpretazione va precisato che, in un certo qual modo, Cristo acquisisce un corpo più grande perché vive la verità del dono iniziale ricevuto dal corpo preparato dal Padre, il fatto che deve riuscire ad essere fecondo. In questo modo si mostra una certa paternità del Figlio, che richiede proprio mediante il dono del suo corpo.

In questo Colloquio, si è trattato per esteso il tema del corpo, quello della verità dell'uomo e del suo agire. Questa è stata, naturalmente, la

29. Secondo la spiegazione di: G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola, t. II: Fondement-Péché-Orthodoxie*, Aubier, Paris 1966, 125-249.

prova della fecondità dell'argomento della soggettività del corpo a partire dalla prospettiva morale e dell'importanza del dialogo poiché, nella congiunzione di varie prospettive, si è potuto percepire un cammino di approfondimento che deve saper raccogliere i diversi approcci con i quali la questione del corpo può essere affrontata. Il Colloquio è stata una preziosa occasione di riflessione sulle diverse questioni che si sono presentate e di apertura di nuove vie da seguire. Si è bisogno di un tempo denso di dialogo aperto per progredire nella ricerca comune della verità.

«Ecco vengo per fare la tua volontà». Il corpo di Cristo parla al Padre e si rivolge anche a noi. Ci parla della promessa dello Spirito e lo si deve perciò riconoscere come uno spirito filiale. Si tratta, in verità, della manifestazione di una nuova vita, quella dei figli di Dio, come un dono che ci viene offerto, un cammino che si apre a noi, un missione che ci viene affidata. In definitiva, ci troviamo dinanzi ad una realtà operativa della massima importanza.

Il corpo chiede non tanto uno spazio, quanto piuttosto un luogo e una dimora. La ricezione del corpo offerto necessita l'offerta di un altro corpo che lo riceva. La presenza di Maria appare così come un elemento imprescindibile del piano di salvezza di Dio, nella sua disponibilità verso lo Spirito di ricevere il corpo di Cristo, sia per farlo nascere nel suo seno, sia per stringerne il corpo esanime tra le braccia. Essa è la terra feconda che ci parla di una nuova nascita, ovvero, di una misericordia divina. L'ultima verità del corpo si manifesta dunque a noi come una *fecondità*, un modo supremo di vivere il dono di sé. Nella condizione umana odierna, avvolta in una storia di peccato, la fecondità definitiva del corpo è legata alla misericordia. Questa categoria, un attributo divino, è di per sé una metafora corporea che significa accogliere ciò di cui ci parla il cuore. Il beato Giovanni Paolo II insisteva nel ribadire che il termine ebraico per 'misericordia' – "רחום" – significa grembo materno³⁰, luogo in cui la vita si genera nuovamente. L'irruzione della misericordia divina nella storia umana significa, nel nostro mondo imperfetto, che nelle debolezze stesse che sperimenta, l'uomo può essere rigenerato come figlio di Dio.

30. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Dives in misericordia*, 4, nota 52.

In questo modo, il corpo non è un peso che ci incatena ad un passato, ma è la promessa di un'ultima trasformazione divina. Di fatto, la possiamo considerare come l'ultima verità del corpo, nascosta nell'intimità di Maria, che diventa la notizia fondamentale che fa nascere la speranza di una nuova vita. Il nostro corpo è affidato alle cure di Maria, affinché sia un corpo docile allo Spirito e che sappia vivere la vita di figlio di Dio. Ad Essa abbiamo affidato i nostri lavori, svolti in un clima di concordia e di amicizia in seno alla Chiesa.

Novità editoriali:

- J.J. PÉREZ-SOBA, *Amore: introduzione a un mistero*, Cantagalli, Siena 2012.
- L. GRANADOS, *La synergia en san Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Cantagalli, Siena 2012.
- G. MARENGO – F. PESCE (a cura di), *Creazione dell'uomo, generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, Cantagalli, Siena 2012.
- S. KAMPOWSKI, *Contingenza creaturale e gratitudine*, Cantagalli, Siena 2012.
- S. KAMPOWSKI (a cura di), *Neuroscienze amore e libertà*, Cantagalli, Siena 2012.

Pubblicazioni 2011:

- P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2011.
- F. PILLONI (a cura di), *La comunione nuziale. Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.
- L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.
- E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011.
- G. SALMERI, *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. GRANADOS, *I Segni nella carne. Il matrimonio nell'economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore*, Cantagalli, Siena 2011.
- O. GOȚIA, *L'amore e il suo fascino*, Cantagalli, Siena 2011.
- D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI – D. MOLTISANTI (a cura di), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Cantagalli, Siena 2011.

- I. SERRADA SOTIL, *Acción y sexualidad: hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011.
- P. KWIATKOWSKI, “Lo sposo passa per questa strada...” *La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*, Cantagalli, Siena 2011.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com