

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2016 | XXXII | 2



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

Direttore Scientifico:
Prof. LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:
Prof. JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:
CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); S. E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); ALEXANDRA DIRIART (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LÓPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); PIERANGELO SEQUERI (Roma); 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 95 542 – Fax: +39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:
Dott.ssa ELEONORA STEFANYAN

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

© 2017 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.

ISBN 978-88-6879-473-6

SOMMARIO

<i>Nomine dell'Istituto</i>	197
<i>Discorso di Sua Santità PAPA FRANCESCO in occasione dell'Udienza alla Comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (27 ottobre 2016)</i>	199
S. GRYGIEL, <i>Saluto al Prof. Livio Melina</i>	205
J. NORIEGA, <i>2006-2016: Dieci anni di fecondità</i>	207
 <i>Amoris laetitia: bilancio e prospettive</i>	
J. NORIEGA, <i>Editorial</i>	219
 Articoli	
S. KAMPOWSKI, <i>Verso una "pastorale del vincolo": le sfide odierne alla famiglia e la risposta di Amoris laetitia</i>	225
W. ABI ZEID, <i>Regarding grace and intrinsically evil acts. In response to Prof. Kampowski</i>	251
J. GRANADOS, <i>Dopo Amoris laetitia: i cammini del matrimonio e della famiglia</i>	259
T. ROWLAND, <i>Towards a sacramental vision of reality. In response to Prof. Granados</i>	285
L. MELINA, <i>"Che cosa porta Cristo alla famiglia?" Amoris laetitia nella luce del suo terzo capitolo</i>	289
J. J. PÉREZ-SOBA, <i>Amoris laetitia una nueva pastoral: el amor verdadero como respuesta a los deseos humanos</i>	313
J. MERECKI, <i>Nota su alcune interpretazioni di Amoris laetitia</i>	335
C. GRANADOS GARCÍA, <i>El uso de la Sagrada Escritura en Amoris laetitia</i>	347

In rilievo	
P. POPOVIĆ – P. MAJ, <i>The personalistic value of the human act in the philosophy of Karol Wojtyła</i>	357
L. POCHER, “ <i>Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio</i> ”. <i>Considerazioni teologiche e antropologiche intorno alla nascita di Gesù</i>	385
Meditazione	
S. GRYGIEL, “ <i>Non credete ad ogni spirito!</i> ”	411
Vita dell'Istituto	423
Indice Annata 2016	457

Nomine dell'Istituto

Il Santo Padre Francesco ha nominato, in data 15 agosto 2016, Gran Cancelliere del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, in deroga all'Art. 6 degli Statuti del medesimo Istituto, e Presidente della Pontificia Accademia per la Vita,

S.E. Mons. VINCENZO PAGLIA

In data 15 agosto 2016, il Papa ha nominato Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, a norma dell'Art. 8 degli Statuti del medesimo Istituto,

il Reverendo Monsignore PIERANGELO SEQUERI,

già Preside della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano.

In data 22 settembre 2016 il Gran Cancelliere, Sua Eccellenza Mons. Vincenzo Paglia, a norma dell'art 10 degli Statuti, ha nominato Vice Preside della Sede Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II

il Reverendo Prof. JOSÉ GRANADOS GARCIA, DCJM,

Docente Stabile Ordinario di Teologia Dogmatica
del Matrimonio e della Famiglia.

Discorso di Sua Santità Papa Francesco in occasione dell'Udienza alla Comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia

Sala Clementina
Giovedì, 27 ottobre 2016

Eccellenza Reverendissima,
Monsignor Preside,
gentili Professori,
cari alunni,

sono particolarmente lieto di inaugurare assieme a voi questo nuovo Anno Accademico del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, il trentacinquesimo dalla sua fondazione. Ringrazio il Gran Cancelliere, Sua Eccellenza Mons. Vincenzo Paglia, e il Preside, Mons. Pierangelo Sequeri, per le loro parole, ed estendo la mia riconoscenza anche a tutti coloro che sono stati alla guida dell'Istituto.

1. La lungimirante intuizione di San Giovanni Paolo II, che ha fortemente voluto questa istituzione accademica, oggi può essere ancora meglio riconosciuta e apprezzata nella sua fecondità e attualità. Il suo sapiente discernimento dei segni dei tempi ha restituito con vigore all'attenzione della Chiesa, e della stessa società umana, la profondità e la delicatezza dei legami che vengono generati a partire dall'alleanza coniugale dell'uomo e della donna. Lo sviluppo che l'Istituto ha avuto nei cinque continenti conferma la validità e il senso della forma "cattolica" del suo programma. La vitalità di questo progetto, che ha generato una

istituzione di così alto profilo, incoraggia a sviluppare ulteriori iniziative di colloquio e di scambio con tutte le istituzioni accademiche, anche appartenenti ad aree religiose e culturali diverse, che sono oggi impegnate a riflettere su questa delicatissima frontiera dell'umano.

2. Nella congiuntura attuale, i legami coniugali e famigliari sono in molti modi messi alla prova. L'affermarsi di una cultura che esalta l'individualismo narcisista, una concezione della libertà sganciata dalla responsabilità per l'altro, la crescita dell'indifferenza verso il bene comune, l'imporre di ideologie che aggrediscono direttamente il progetto familiare, come pure la crescita della povertà che minaccia il futuro di tante famiglie, sono altrettante ragioni di crisi per la famiglia contemporanea. Ci sono poi le questioni aperte dallo sviluppo delle nuove tecnologie, che rendono possibili pratiche talvolta in conflitto con la vera dignità della vita umana. La complessità di questi nuovi orizzonti raccomanda un più stretto legame tra l'Istituto Giovanni Paolo II e la Pontificia Accademia per la Vita. Vi esorto a frequentare coraggiosamente queste nuove e delicate implicazioni con tutto il rigore necessario, senza cadere «nella tentazione di verniciarle, di profumarle, di aggiustarle un po' e di addomesticarle» (*Lettera al Gran Cancelliere della Pont. Università Cattolica Argentina*, 3 marzo 2015).

L'incertezza e il disorientamento che toccano gli affetti fondamentali della persona e della vita destabilizzano tutti i legami, quelli famigliari e quelli sociali, facendo prevalere sempre più l'"io" sul "noi", l'individuo sulla società. È un esito che contraddice il disegno di Dio, il quale ha affidato il mondo e la storia alla alleanza dell'uomo e della donna (*Gen 1,28-31*). Questa alleanza – per sua stessa natura – implica cooperazione e rispetto, dedizione generosa e responsabilità condivisa, capacità di riconoscere la differenza come una ricchezza e una promessa, non come un motivo di soggezione e di prevaricazione.

Il riconoscimento della dignità dell'uomo e della donna comporta una giusta valorizzazione del loro rapporto reciproco. Come possiamo conoscere a fondo l'umanità concreta di cui siamo fatti senza apprenderla attraverso questa differenza? E ciò avviene quando l'uomo e la donna si parlano e si interrogano, si vogliono bene e agiscono insieme, con reciproco rispetto e benevolenza. È impossibile negare l'apporto della cultura moderna alla riscoperta della dignità della differenza sessuale. Per

questo, è anche molto sconcertante constatare che ora questa cultura appaia come bloccata da una tendenza a cancellare la differenza invece che a risolvere i problemi che la mortificano.

La famiglia è il grembo insostituibile della iniziazione all'alleanza creaturale dell'uomo e della donna. Questo vincolo, sostenuto dalla grazia di Dio Creatore e Salvatore, è destinato a realizzarsi nei molti modi del loro rapporto, che si riflettono nei diversi legami comunitari e sociali. La profonda correlazione tra le figure famigliari e le forme sociali di questa alleanza – nella religione e nell'etica, nel lavoro, nell'economia e nella politica, nella cura della vita e nel rapporto tra le generazioni – è ormai un'evidenza globale. In effetti, quando le cose vanno bene fra uomo e donna, anche il mondo e la storia vanno bene. In caso contrario, il mondo diventa inospitale e la storia si ferma.

3. La testimonianza della umanità e della bellezza dell'esperienza cristiana della famiglia dovrà dunque ispirarci ancora più a fondo. La Chiesa dispensa l'amore di Dio per la famiglia in vista della sua missione d'amore per tutte le famiglie del mondo. La Chiesa – che si riconosce come popolo famigliare – vede nella famiglia l'icona dell'alleanza di Dio con l'intera famiglia umana. E l'Apostolo afferma che questo è un grande mistero, in riferimento a Cristo e alla Chiesa (cfr *Ef* 5,32). La carità della Chiesa ci impegna pertanto a sviluppare – sul piano dottrinale e pastorale – la nostra capacità di leggere e interpretare, per il nostro tempo, la verità e la bellezza del disegno creatore di Dio. L'irradiazione di questo progetto divino, nella complessità della condizione odierna, chiede una speciale intelligenza d'amore. E anche una forte dedizione evangelica, animata da grande compassione e misericordia per la vulnerabilità e la fallibilità dell'amore fra gli esseri umani.

È necessario applicarsi con maggiore entusiasmo al riscatto – direi quasi alla riabilitazione – di questa straordinaria “invenzione” della creazione divina. Questo riscatto va preso sul serio, sia nel senso dottrinale che nel senso pratico, pastorale e testimoniale. Le dinamiche del rapporto fra Dio, l'uomo e la donna, e i loro figli, sono la chiave d'oro per capire il mondo e la storia, con tutto quello che contengono. E infine, per capire qualcosa di profondo che si trova nell'amore di Dio stesso. Riusciamo a pensare così “in grande”? Siamo convinti della potenza di vita che questo progetto di Dio porta nell'amore del mondo? Sappiamo

strappare le nuove generazioni alla rassegnazione e riconquistarle all'audacia di questo progetto?

Siamo certo ben consapevoli del fatto che anche questo tesoro noi lo portiamo “in vasi di creta” (cfr. *2 Cor* 4,7). La grazia esiste, come anche il peccato. Impariamo perciò a non rassegnarci al fallimento umano, ma sosteniamo il riscatto del disegno creatore ad ogni costo. È giusto infatti riconoscere che a volte «abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario» (Esort. ap. postsin. *Amoris laetitia*, 36). La giustizia di Dio risplende nella fedeltà alla sua promessa. E questo splendore, come abbiamo imparato dalla rivelazione di Gesù, è la sua misericordia (cfr. *Rm* 9,21-23).

4. Il duplice appuntamento sinodale dei Vescovi del mondo, *cum Petro* e *sub Petro*, ha concordemente manifestato la necessità di ampliare la comprensione e la cura della Chiesa per questo mistero dell'amore umano in cui si fa strada l'amore di Dio per tutti. L'Esortazione apostolica *Amoris laetitia* fa tesoro di questo ampliamento e sollecita l'intero popolo di Dio a rendere più visibile ed efficace la dimensione familiare della Chiesa. Le famiglie che compongono il popolo di Dio ed edificano il Corpo del Signore con il loro amore, sono chiamate ad essere più consapevoli del dono di grazia che esse stesse portano, e a diventare orgogliose di poterlo mettere a disposizione di tutti i poveri e gli abbandonati che disperano di poterlo trovare o ritrovare. Il tema pastorale odierno non è soltanto quello della “lontananza” di molti dall'ideale e dalla pratica della verità cristiana del matrimonio e della famiglia; più decisivo ancora diventa il tema della “vicinanza” della Chiesa: vicinanza alle nuove generazioni di sposi, perché la benedizione del loro legame li convinca sempre più e li accompagni, e vicinanza alle situazioni di debolezza umana, perché la grazia possa riscattarle, rianimarle e guarirle. L'indissolubile legame della Chiesa con i suoi figli è il segno più trasparente dell'amore fedele e misericordioso di Dio.

5. Il nuovo orizzonte di questo impegno vede certamente convocato, in un modo del tutto speciale, il vostro Istituto, che è chiamato a

sostenere la necessaria apertura dell'intelligenza della fede al servizio della sollecitudine pastorale del Successore di Pietro. La fecondità di questo compito di approfondimento e di studio, in favore di tutta la Chiesa, è affidata allo slancio della vostra mente e del vostro cuore. Non dimentichiamo che «anche i buoni teologi, come i buoni pastori, odorano di popolo e di strada e, con la loro riflessione, versano olio e vino sulle ferite degli uomini» (3 marzo 2015). Teologia e pastorale vanno insieme. Una dottrina teologica che non si lascia orientare e plasmare dalla finalità evangelizzatrice e dalla cura pastorale della Chiesa è altrettanto impensabile di una pastorale della Chiesa che non sappia fare tesoro della rivelazione e della sua tradizione in vista di una migliore intelligenza e trasmissione della fede.

Questo compito chiede di essere radicato nella letizia della fede e nell'umiltà di un gioioso servizio alla Chiesa. Della Chiesa che c'è, non di una Chiesa pensata a propria immagine e somiglianza. La Chiesa viva in cui viviamo, la Chiesa bella alla quale apparteniamo, la Chiesa dell'unico Signore e dell'unico Spirito alla quale ci consegniamo come «servi inutili» (*Lc* 17,10), che offrono i loro doni migliori. La Chiesa che amiamo, affinché tutti possano amarla. La Chiesa in cui ci sentiamo amati oltre i nostri meriti, e per la quale siamo pronti a fare sacrifici, in perfetta letizia. Dio ci accompagni in questo cammino di comunione che faremo insieme. E benedica sin d'ora la generosità con la quale vi accingete a seminare il solco che vi è affidato.

Grazie!

Saluto al Prof. Livio Melina

STANISŁAW GRYGIEL*

Mi sia permesso rivolgermi a Monsignor Livio Melina, già Preside del nostro Istituto, in modo personale, poiché la *communio personarum* nella quale dimoriamo da tanti anni non mi permette di parlare secondo le regole proprie dell'ufficialità, che si preoccupa dell'aspetto esteriore degli eventi e trascura invece la realtà alla quale le parole appartengono. Se io dicessi: "Reverendissimo Monsignore Livio Melina!", commetterei un *faux pas* contro il *Verbum*. Dico perciò: "Carissimo Livio, amico mio!".

Penso che noi tutti dobbiamo ringraziare Dio per i doni che ci ha fatto attraverso la tua presenza nell'Istituto. Le tue chiare parole, rendendo giustizia alla verità della persona umana e dei suoi atti, ci hanno aiutato a vedere meglio la realtà da esse indicata. La tua rettitudine ha aiutato molti a raddrizzarsi. Per me tu assomigli ai miei amici montanari polacchi. Grazie al loro naturale buonsenso, alla loro semplice e profonda fede in Dio, al loro affidamento a Cristo e al loro amare gli uomini con il dire loro ciò che di loro si pensa, costi quel che costi, la libertà, la sovranità e l'onore sono valori per me ogni giorno da conquistare. In ogni istante posso perderli. Gli atti dei miei amici montanari non sono contaminati dalla volontà di conquistare un qualche primo posto nella

* Docente emerito di Antropologia Filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

vita, poiché qualsiasi posto occupino è per loro centrale e primo. Per l'uomo aggredito e ferito dal male da lui stesso commesso tu hai sempre avuto parole che, non nascondendo la verità sullo stato della sua salute morale, indicavano la via della rinascita in Cristo e non quella del sentirsi psichicamente bene. È così che hai partecipato della Misericordia il cui pieno senso si coglie soltanto alla luce delle parole di Cristo: "Io sono Via, Verità e Vita" (cfr. Gv 14, 6).

Ti sono grato per la tua fedeltà all'ethos familiare e rigorosamente accademico proprio del nostro Istituto, proprio cioè della dimora in cui si possono porre le domande fondamentali sulla verità e sul bene dell'uomo, sul senso e sul valore della sua vita. È san Giovanni Paolo II che ci ha introdotto in questo ethos il cui "centro" è Cristo. Da questo "centro", che è la Persona, scaturisce la verità come una cascata di continua creazione, primo e primordiale atto della misericordia del Creatore. In ogni incontro con noi Professori dell'Istituto – ne sono testimone – san Giovanni Paolo II ci ricordava la necessità di attingere dal Principio l'acqua che disseta per sempre. Egli guardava verso l'atto della creazione come verso il Rifugio che si trova nella sconfinata riserva d'Amore che è Dio. La verità sorge nel Principio. Rinasce chi verso di Lui risale. Carissimo Livio, ne abbiamo parlato tante volte. Spero che potremo continuare ancora, per tutto il tempo che Dio vorrà donarci.

Mi sia anche permesso di esprimere con grande amore e gioia a Lei, Monsignor Sequeri, nostro nuovo Preside, la nostra convinzione che la sua presenza nella nostra dimora accademica fondata e formata da san Giovanni Paolo II arricchirà la nostra ricerca della verità nella fede in Cristo presente nella Chiesa radunata nell'adorazione dell'Eucaristia. Attingiamo insieme da questa Sorgente l'acqua viva che disseta non per qualche tempo ma per sempre! Così sia!

2006-2016: Dieci anni di fecondità

JOSÉ NORIEGA*

“La lungimirante intuizione di San Giovanni Paolo II, che ha fortemente voluto questa istituzione accademica, oggi può essere ancora meglio riconosciuta e apprezzata nella sua fecondità e attualità... La vitalità di questo progetto, che ha generato un’istituzione di così alto profilo, incoraggia a sviluppare ulteriori iniziative di colloquio e di scambio con tutte le istituzioni accademiche, anche appartenenti ad aree religiose e culturali diverse”.

FRANCESCO, *Udienza alla Comunità Accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II*,
Roma, 27 ottobre 2016

Come valutare la fecondità di un’istituzione accademica?

La Costituzione apostolica *Sapientia Christiana* stabilisce due compiti principali: la ricerca e l’insegnamento. Lo scopo è chiaro, e, seguendo l’intuizione dell’enciclica *Lumen fidei*, potremmo paragonarlo al fatto di accendere una luce: cioè, illuminare. Tutta la ricerca e l’insegnamento sono rivolti proprio a questo: illuminare la verità e così illuminare lo studente, che lui possa uscire con una luce più accesa, più chiara e dunque più incisiva nell’evangelizzazione e nella generazione di una cultura

* Direttore Editoriale e Ordinario di Teologia Morale speciale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

cristiana. Ecco la fecondità intellettuale: comunicare una luce capace di illuminare la grandezza e la bellezza della verità.

Ricerca e insegnamento si confrontano nella vita quotidiana dell'Accademia con le pubblicazioni, i congressi, i seminari di studio, i corsi, i gradi accademici: è là che converge il lavoro sereno e paziente dei docenti e lo studio tremulo e appassionato degli studenti. Ed è là che deve rivolgersi chi vuole valutare la fecondità di una istituzione accademica.

Il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II fu creato trentacinque anni fa con una missione specifica: “perché la verità su Matrimonio e Famiglia sia indagata con metodo sempre più scientifico, e perché laici, religiosi e sacerdoti possano ricevere in materia una formazione scientifica sia filosofica-teologica, sia nelle scienze umane, in maniera che il loro ministero pastorale ed ecclesiale venga svolto in modo più adatto ed efficace per il bene del Popolo di Dio” (Cost. Apos. *Magnum matrimonii Sacramentum* 3). Gli ultimi dieci anni, 2006-2016, l'Istituto ha avuto come Preside il Professor Livio Melina. Una volta concluso il suo mandato, la rivista *Anthropotes* ha ritenuto opportuno mostrare la fecondità di questi anni. Era semplice farlo: bastava spolverare quanto ogni anno la rivista aveva riportato nella rubrica “Vita dell'Istituto”. Ecco il riassunto breve e netto, che riporta lo scheletro delle principali cifre. Solo in taluni dei punti si è voluto esplicitare la tematica sviluppata per mettere in rilievo la vitalità pastorale. Dietro ognuna delle cifre si trovano i volti di tanti colleghi, studenti e collaboratori, la cui cromaticità ha dipinto qualcosa di formidabile: lo splendore della luce. Perché questo sono stati questi anni: un accrescersi di luce in noi.

Le cifre parlano da sole. Sono proprio impressionanti per una piccola istituzione accademica come la nostra. Il segreto? Una passione, quella che ci aveva comunicato san Giovanni Paolo II e che si è trasmesso di generazione in generazione: la passione per l'*humanum* e la certezza di quanto il disegno di Dio sia l'unico corrispondente al vero desiderio dell'uomo. Seguendo la tradizione dei suoi predecessori, specialmente di Carlo Caffarra e di Angelo Scola, anche il prof. Melina ha saputo accrescere la passione nei colleghi, negli studenti e nei collaboratori, generando una vera amicizia, la cui gioia è stata condividere la comune ricerca della verità dell'amore e la comunicazione agli altri. Ecco il segreto di una fecondità così luminosa.

Si è voluto anche includere le cifre dell'attività che come docente il professor Melina ha svolto anche durante il suo mandato, secondo quanto pubblicato anche nei *Liber annualis*: si fa più chiaro allora come lo scopo di tutta l'attività istituzionale era rivolto alla comunicazione di una luce.

Le parole del professor Grygiel, nell'articolo che precede questo testo, danno voce a una gratitudine condivisa da tutti quanti abbiamo avuto la fortuna di lavorare con la guida del professor Melina: esse testimoniano quanto questi anni siano stati una vera avventura dove la fecondità della luce ci ha sorpreso. È la luce che si accendeva negli studenti e, tramite loro, anche nei fedeli.

Papa Francesco ci ha ricordato di dire “grazie” affinché i silenzi non pesino (cfr. AL 133). Ecco allora che, non avari ma con grande gioia, pronunciamo il nostro grazie al Signore per il dono di aver avuto il professor Melina come Preside e pronunciamo anche il nostro grazie a lui per quanto in questi anni ci ha donato e ha generato in noi.

I. Attività come Preside dell'Istituto durante il decennio 2006-2016:

1. Attività Istituzionale

- a. Sezioni Internazionali e Centri Associati: 11
 - 6 Sezioni dall'inizio dal mandato fino al 2016.
 - Al Centro Associato di Melbourne (Australia), dopo il 2006 si sono aggiunti altri 4: Beirut (Libano, per il Medio Oriente), Daejeon (Corea), Bacolod (Filippine) e Bogotà (per la Colombia e l'America del Sud).
- b. Accordi internazionali: Sono stati intrapresi accordi e convenzioni di collaborazione con: FAAF (*Fédération Africaine d'Action Familiale*); IEEF (*Institut Européen d'Education Familiale*); *Internationale Gesellschaft fur Theologische Mediavistik – Institute of Philosophy of the Academy of Sciences* della Repubblica Ceca; *Knights of Columbus*; Università Cattoliche di Arequipa e Chiclayo in Perù; Università Cattolica del Cile; *Universidad Técnica de Loja* (Ecuador); Università *Vytautas Magnus* di Kaunas (Lituania); *l'Institut Pour la Théologie du Corps* (Lyon, Francia);

Maryvale Institute (Birmingham, Inghilterra); Università Cattolica di Eichstätt (Germania); *Philosophish-Theologische Hochschule* (Heiligenkreuz, Austria); Facoltà di Teologia dell'Università di Trnava (Slovacchia); *Nicholas Card. Cheong Graduate School for life* presso l'Università Cattolica di Seoul (Corea). Si è attuata una collaborazione con la REDIFAM (Rete di Istituti Universitari sulla Famiglia in America Latina).

- c. Accordi in Italia. Sono stati presi accordi di collaborazione e di programmi di scambio con l'Università Cattolica del Sacro Cuore, gli Uffici Nazionali della CEI per la Pastorale della Famiglia e per la Pastorale delle Vocazioni nonché con la Confederazione Italiana dei Consulenti Familiari di Ispirazione Cristiana; la Confederazione Italiana dei Centri di Regolazione Naturale della Fertilità; Forum delle Associazioni Familiari; Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense; Musei Vaticani.
- d. Creazione della Fondazione Benedetto XVI *pro Matrimonio et Familia* (2007) a sostegno di borse di studio e di programmi dell'Istituto.
- e. Numero totale di alunni in tutte le Sezioni dell'Istituto:
 - Ad inizio mandato: 2.438
 - A fine mandato: 3.206
- f. Cultura della qualità (*Informe AVEPRO*)
Durante l'anno 2014 l'Istituto ha ricevuto la valutazione della Commissione AVEPRO, il cui rapporto finale, tra altre cose, conclude: "l'Istituto si presenta come una realtà solida che, nel corso degli anni è andata crescendo insieme con la sua proposta formativa e i mezzi necessari per assicurare competenza e qualità. La forte motivazione che unisce Docenti e Studenti, come pure il Personale non docente, favorisce e sostiene il lavoro propriamente accademico di docenza e studio, nonché il lavoro della ricerca".
- g. Nell'anno 2008 è stato pubblicato il testo *Prospettive di ricerca e insegnamento*, frutto del lavoro comune tra le Sezioni, rivolto a professori e studenti di tutto l'Istituto con l'idea di offrire sinteticamente le linee di unità di visione.

h. Dottorati *Honoris Causa* concessi: 7

Prof. Tadeusz Styczen (Polonia); Prof.ssa Eugenia Scabini (Italia); Prof. Pierpaolo Donati (Italia); Sig. Kiko Argüello (Spagna); S.E.Mons. Luis F. Ladaria Ferrer, S.J. (Spagna); S.Ecc.za la Sig.ra Hanna Suchocka (Polonia); Dott. Stratford Caldecott (Inghilterra)

2. Attività di Ricerca nel periodo 2006-2016 nella Sede Centrale

a. Centri di Ricerca: 3

Di cui 2 già costituiti prima del 2006 e ancora attivi, ed uno di nuova istituzione:

- *Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale fondamentale*: Colloqui internazionali: 9; Congressi: 1; Seminari di Studio: 10; Pubblicazioni: 27
- *Cattedra Wojtyła*: Seminari di studio *Wojtyła lectures*: 8. Inoltre, si è tenuto il Seminario “L’amore e la sua regola. La spiritualità coniugale secondo Karol Wojtyła”. Pubblicazioni: 15
- *Area Internazionale in Teologia Sacramentaria*, istituita nel 2014. Colloqui internazionali: 3; Pubblicazioni: 3

b. Congressi ed altro. Totale: 156

- Congressi: 13. Di cui, 2 richiesti dalla Congregazione per la Dottrina della Fede: “Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico. Studio interdisciplinare” (2008) e “*Una caro*. Il linguaggio del corpo e l’unione coniugale” (2012).
- Colloqui: 12
- Seminari di studio: 47
- Seminari di professori: 9
- Conferenze pubbliche: 52 e 5 cicli di conferenze

c. Settimana Internazionale di Studio: 1. Hanno partecipato più di 200 professori di tutte le Sezioni e Centri Associati. Atti pubblicati su *Anthropotes* 2007.

d. Dialogo interreligioso: 4 eventi pubblici:

Concezione islamica e concezione cristiana dell'unione tra l'uomo e la donna (2008); Incontro con teologhe iraniane sotto gli auspici dell'Ambasciata dell'Iran presso la Santa Sede circa *La dottrina della Chiesa sul matrimonio, la famiglia e la situazione delle donna* (2009); Seminario di studio *Communio nuptialis Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia* (2010); Seminario di studio *Islam europeo e Famiglia occidentale: quale impatto e quali sinergie* (2015).

e. Pubblicazioni

- Volumi pubblicati: 102
- Rivista *Anthropotes*. Con pubblicazione semestrale. Tra i numeri monografici: *Convivenze o alleanza? Il cammino verso il "per sempre" dell'amore*; *II. Minoranze creative* (2016); *Quale via dopo il Sinodo ordinario della famiglia?* (2015); *Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia* (2015); *Quale conversione pastorale? Il nuovo inizio sacramentale* (2014); *Quale speranza al fallimento dell'amore? Rifarsi la vita nella fedeltà* (2014); *Antropologia della generatività* (2013); *Educazione e famiglia* (2011); *La natura, l'agire, la scienza: l'uomo al crocevia* (2008); *La famiglia cristiana per la vita del mondo* (2007); *La soggettività sociale della famiglia* (2006).
- Traduzioni dei nostri libri: 55

f. Biblioteca

- Totale: 7794 volumi (al 2006 i volumi erano 4.752)
- 90 riviste

g. Presentazione dei libri: 16

3. Attività Docente nel periodo 2006-2016 nella Sede Centrale

a. Numero di programmi accademici:

- Ad inizio mandato: 4. Dottorato in S. Teologia; Licenza in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia; Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia; Master in Bioetica e Formazione.
- A fine mandato: 8. Oltre a quelli già esistenti; Master in Fertilità e Sessualità coniugale (versione italiana e versione

francofona); Master in Consulenza Familiare; Diploma in Pastorale Familiare (versione italiana e versione slovacca); Corso di Formazione Permanente in Pastorale Familiare per Sacerdoti. Inoltre, nel 2011 si è tenuto il Corso Executive Famiglia e Sviluppo Sostenibile.

- b. Numero di alunni totali della Sede Centrale:
 - Ad inizio mandato: 271
 - A fine mandato: 566
 - Nuovi iscritti durante questi 10 anni: 2120
 - Nazioni rappresentate nella Sede Centrale: 101
- c. Numero totale di titoli conseguiti: 828
 - Dottorato: 112
 - Licenza: 350
 - Master: 366
- d. Numero di professori stabili
 - Inizio mandato: 4 su cattedra
 - Fine mandato: 8 su cattedra
- e. Nazioni dei docenti stabili e incaricati (anno 2016): 8 nazioni su un totale di 34 professori.

4. Attività di profilo pastorale

- a. Programmi d'impostazione pastorale: 3
 - Diploma in Pastorale Familiare
 - Corso formazione permanente per i Sacerdoti
 - Corso Executive Famiglia e Sviluppo Sostenibile
- b. Congressi di impostazione pastorale: 9

“Olio sulle ferite. Una risposta alla piaghe dell’aborto e del divorzio” (2008); “*Humanae vitae*: attualità e profezia di un’Enciclica” (2008); “Progetto san Benedetto” (Varsavia, Milano, Parigi 2009); “La fecondità di *Familiaris consortio* da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI (2011); “Famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia” (2013); “Giovanni Paolo II: il Papa della Famiglia” (2014); “*Natural family Planning World Congress* «Alimentare la vita, nutrire l’amore, sostenere la famiglia»” (2015).

- c. Cicli di Conferenze di Pastorale familiare: 5
 - “L’amore che fa rifiorire il deserto: Evangelizzazione, famiglie e movimenti ecclesiali” (2007–2008); “Profili di santità coniugale” (2009–2011); “Saper portare il vino migliore. Strade di pastorale familiare” (2012); “Conversazioni Giubilari nell’Anno della Misericordia (2015–2016)
- d. Conferenze pubbliche: 19
- e. Seminari di studio: 17
 - “La questione omosessuale: psicologia, diritto e verità dell’amore” (2006); “La famiglia, una risorsa per la società. Aspetti culturali, sociologici e politici” (2007); “Concezione islamica e concezione cristiana dell’unione coniugale” (2008); “L’amore e la sua regola: La spiritualità coniugale secondo Karol Wojtyła” (2009); “Famiglia e sviluppo sostenibile” (2011); “Quale famiglia per quale società?” (2012); “I primi anni di matrimonio” (2012); “Famiglia e nuova evangelizzazione” (2013); “Progetto INFFRA-INtergenerazionalità, Famiglie e FRAgilità” (2013); “Quali diritti umani?” (2013); “Social network e famiglia. Verità dei rapporti e mondo virtuale” (2014); “Misericordia: verità pastorale” (2014); “Convivenze o alleanza? Il cammino verso il ‘per sempre’ dell’amore” (2015); “Impegno pastorale con le famiglie emarginate e povere” (2015); “Islam europeo e famiglia occidentale: quale impatto e quali sinergie?” (2015); “Pratiche di vita buona per una cultura della famiglia” (2016); “Vivere la verità nell’amore. La pastorale con le persone che provano attrazione verso persone dello stesso sesso” (2016); “*Mitis Iudex*. Corso di aggiornamento canonico-pastorale sulle nuove procedure di nullità matrimoniale” (2016); “Quale pastorale dopo *Amoris laetitia*?” (2016)
- f. Presenza con stand e conferenze ad eventi internazionali: 7
 - Incontro Mondiale delle famiglie (Valencia 2007, Milano 2012, Philadelphia 2015); Giornate Mondiali della Gioventù (Madrid 2011, Rio de Janeiro 2013); Esposizione Universale Milano 2015; Meeting di Rimini 2010.

5. Attività di Accompagnamento ai Sinodi sulla Famiglia (2014–2016)

Congressi 2; Colloqui di teologia 3; Seminari di studio aperti 8; Conferenze pubbliche 3; Seminari interni dei docenti 3; Presentazione di libri 1; Pubblicazioni nelle collane dell'Istituto 14

II. Attività come professore durante il decennio 2006-2016

1. Premiazioni

Dottorato *Honoris Causa* dalla Facultad de Humanidades, Universidad Anahuac, Messico.

2. Nomine

Consultore del *Pontificio Consiglio per la Famiglia*;
Consultore del *Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari per la Pastorale della Salute*;
Membro Ordinario della *Pontificia Accademia di Teologia*;
Membro corrispondente della *Pontificia Accademia San Tommaso d'Aquino*;

3. Pubblicazioni

a. Libri come autore: 21

In italiano: 6; inglese: 3; in spagnolo: 2; in tedesco: 3; in polacco: 1; in coreano: 1; in romeno: 1; in russo: 1; in portoghese: 1; in slovacco: 1; in ceco: 1

b. Libri come coautore: 5

In italiano: 2, in spagnolo: 2; in coreano: 1

c. Libri come editore: 26

In italiano: 16; inglese: 2; in spagnolo: 5; in francese: 1; in tedesco: 1; in polacco: 1

d. Articoli: 105

Riviste italiane: 60; in inglese: 14; in spagnolo: 14; in francese: 10; in tedesco: 2; in polacco: 3; in coreano: 1; in portoghese: 1

4. Gradi accademici sotto la sua direzione 2006-2016: 77

a. Dottorato: 22, di cui 3 hanno ricevuto premiazioni

- b. Licenza: 40
 - c. Master: 15
5. Corsi offerti al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
- a. Corsi fondamentali: 20
 - b. Seminari tutoriali alla Licenza: 10
 - c. Seminari al Dottorato: 10
 - d. Corsi ai vari Master: 12
 - e. Come *Visiting professor* presso Sezioni e Centri Associati: 13
6. Corsi offerti in altre istituzioni: 3
7. Conferenze: 145, di cui all'estero: 49

AMORIS LAETITIA:
BILANCIO E PROSPETTIVE

Editorial

JOSÉ NORIEGA*

¿Espíritu o letra? Es discusión antigua, repropuesta cíclicamente con matices diferentes. ¿Es que acaso no son las letras capaces de expresar nuestro espíritu? Lo que el Santo Padre ha querido comunicar con su nueva exhortación apostólica es lo que ha escrito. Acudir a pretendidas intenciones, sugerencias, insinuaciones, apertura de procesos, incluso enfoques que cambiarían todo sin cambiar nada en la letra, es poner en duda un hecho clave del cristianismo: la carne de la palabra expresa el espíritu. Si la letra no pudiese interpretarse como un texto con unidad de sentido en sí, todo quedaría en manos de un pretendido acceso privilegiado a la supuesta intención que ofendería incluso a quien firma el documento.

Lo escrito, escrito está. Y para interpretar teológicamente un documento magisterial, existe una determinada hermenéutica, cuya finalidad es demostrar la autoridad de una enseñanza precisamente por la relación que tiene con la revelación. Porque ahí está la legitimidad de todo texto magisterial: en referir a la revelación y en pedir a toda la Iglesia que se conforme con la Palabra de Dios.

Cuanto Benedicto XVI dijo acerca de la difícil recepción del Concilio Vaticano II, por enfrentarse dos hermenéuticas contrarias: la hermenéutica de la discontinuidad y la hermenéutica de la reforma, se podría

* Director Editorial y Profesor de Teología moral en el Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, Roma.

referir, *mutatis mutandis*, a la difícil recepción de *Amoris laetitia*. La lectura y aplicación del texto pontificio sigue esa bifurcación, aún viva.

Después de los primeros meses tras la publicación de la exhortación postsinodal, comienza el trabajo de interpretación teológica. A él ha querido sumarse *Anthropotes*, publicando el fruto del seminario de estudio del Consiglio di Istituto del pasado mes de junio, en el que los profesores de la Sede central del Istituto Giovanni Paolo II junto con los vicepresidentes y decanos de las Secciones y Centros Asociados han podido reflexionar sobre el reciente documento pontificio. A los textos que entonces se presentaron se han añadido otros trabajos de reconocidos expertos. El volumen se titula, entonces, *Amoris laetitia: bilancio e prospettive*, porque de lo que se trata es de hacer un primer balance y de apreciar las perspectivas que se abren.

En un trabajo de interpretación lo que importa son los argumentos que se aportan. Y esto es lo que se ha querido poner en evidencia: los argumentos que hacen verdadera una interpretación. Por lo que se refiere a aquellos puntos sensibles que la exhortación afronta y en la que los mismos intérpretes no se ponen de acuerdo, la conclusión que se extrae de la lectura de este volumen monográfico es clara: la única interpretación posible de esos textos, precisamente porque en ningún momento de la exhortación se niega con claridad la doctrina explícita y la práctica concorde hasta ahora mantenida, es la que afirma la continuidad. Nada cambia, pues si el Santo Padre hubiese querido cambiarlo, lo habría dicho con claridad y autoridad.

Las respuestas que el documento ofrece a las preocupaciones de fondo que afronta son analizadas por el Prof. Stephan Kamposki, de la Sede central del Istituto. El artículo termina ofreciendo las claves interpretativas del párrafo 301 y la nota 351. A este texto se suma el estudio del Prof. Walid Abi Zeid, dell' *Institute de la Famille*, Beirut, que aporta una distinción entre “imperfección” y “situación irregular” y el papel que en ella ocupan los actos intrínsecamente deshonestos.

El Prof. José Granados, de la Sede central del Istituto, propone una lectura pastoral del texto que considere a la persona no como individuo aislado enrocado en su conciencia, sino como persona en relación, para la que es decisivo el espacio relacional que se genera y el bien común que se cultiva, precisamente gracias a los sacramentos. Su estudio permite

afrontar la investigación, la enseñanza y la pastoral familiar desde una fecundidad nueva. La Profesora Tracey Rowland, del *John Paul II Institute* de Melbourne, aprecia con vigor la propuesta del Prof. José Granados y la pone en relación con autores del ámbito anglosajón.

Con respecto a la propuesta de una lectura unitaria, se ofrecen dos artículos que van a destacar las relaciones internas al documento, ambos de profesores de la Sede central. Por una parte, el Prof. Livio Melina destaca el papel que el capítulo tercero juega en el documento a través de dos argumentos que en él aparecen: el tema de la verdad del amor y el tema de la gracia específica que los cónyuges reciben, que halla en el vínculo conyugal su radicación en el ser de los esposos. La importancia que estos dos aspectos tienen en el conjunto de la exhortación es decisiva para el profesor veneciano. Por su parte, el Prof. Juan José Pérez-Soba va a resaltar el papel central que tiene el capítulo cuarto, como respuesta a la gran cuestión de la visión emotivística del amor entre hombre y mujer. Para el profesor madrileño, uno de las novedades de la exhortación es tomar en serio el deseo de los hombres y la necesidad de educarlo. Ambos coinciden en la relevancia pastoral del amor verdadero.

El Prof. Jarosław Merecki, de la Sede central, pasa revista a algunos puntos en los que los intérpretes tienen opiniones divergentes, concluyendo su estudio en la necesidad de una clarificación.

Termina la parte temática del presente número un breve artículo del Prof. Carlos Granados, de la Facultad teológica San Dámaso de Madrid, en el que, partiendo de la valoración que la exhortación concede al texto bíblico para afrontar los casos concretos, analiza el uso que de ella hace.

Además del estudio temático, el volumen incluye dos artículos en la rúbrica *In rilievo*, en los que se afrontan el tema del valor personal de la acción en Wojtyła y el tema de la implicación antropológica del haber nacido. Se concluye el número con una meditación del Prof. Stanisław Grygiel sobre el discernimiento y con la rúbrica *Vita dell'Istituto* que recoge la actividad desarrollada durante el pasado curso académico 2015-2016.

ARTICOLI

Verso una “pastorale del vincolo”: le sfide odierne alla famiglia e la risposta di *Amoris laetitia*

STEPHAN KAMPOWSKI*

SUMMARY: In order to understand Pope Francis' Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris laetitia, it is indispensable to grasp the main questions it seeks to address. In the present essay I argue that the Holy Father's main concern is that marriage and the family are no longer perceived as good news. As causes for this lack of appeal he mentions at least six encumbering factors. It is my thesis that the document should be read as a response to these challenges, which are 1) an extreme individualism, 2) a widespread emotivism, 3) an overemphasis on the duty of procreation, 4) the incapacity to accompany young couples in their first years of marriage, 5) an excessive idealization of marriage, 6) a failure to inspire trust in God's grace. As the paper proceeds it will study the Pope's responses to each of these factors one by one. In a final section I will look at the controversial interpretations of Amoris laetitia's note 351, trying to offer some hermeneutical keys.

INTRODUZIONE

Per comprendere appieno una risposta è indispensabile conoscere la domanda cui essa si riferisce. La mia tesi è che non comprenderemo fino in fondo *Amoris laetitia* (AL) finché la intenderemo come risposta alla domanda: possono o no i divorziati risposati civilmente essere ammessi

* Ordinario di Antropologia Filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

alla Santa Comunione in certe circostanze? Piuttosto, dovremmo leggere questo testo come una risposta alla domanda: quali sono «le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia?» (AL 35), oppure, rovesciandola al negativo: come mai tanti nostri contemporanei non trovano più attraente il messaggio cristiano sul matrimonio e la famiglia? Nel secondo capitolo di *Amoris laetitia*, intitolato “La realtà e le sfide delle famiglie”, Papa Francesco indica almeno sei fattori che impediscono di percepire il matrimonio e la famiglia come buona notizia. Secondo il mio punto di vista, tutto il resto del documento è un tentativo di affrontarli. Queste sfide sono:

1. l'«individualismo esasperato che snatura i legami familiari e finisce per considerare ogni componente della famiglia come un'isola» (AL 33);
2. il diffuso emotivismo¹ che abbandona i legami e le relazioni umane alla «precarietà volubile dei desideri e delle circostanze» (AL 34);
3. da parte di alcuni cristiani, «un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (AL 36);
4. l'incapacità di accompagnare adeguatamente le giovani coppie nei primi anni di matrimonio (cfr. AL 36);
5. l'«idealizzazione eccessiva» del matrimonio (AL 36);
6. l'incapacità di «risvegliare la fiducia nella grazia» (AL 36).

In queste pagine descriverò in che modo *Amoris laetitia* tenti di rispondere a ciascuno di questi fattori ostativi.

1. L'INDIVIDUALISMO

All'«individualismo esasperato» di oggi (AL 33), Francesco contrappone un'antropologia teologica che intende la persona umana come creata a immagine e somiglianza di Dio proprio nella misura in cui essa è capace di amore fecondo: «La coppia che ama e genera la vita è la vera

1 Il Papa non usa questo termine, ma descrive il concetto.

“scultura” vivente [...] capace di manifestare il Dio creatore e salvatore» (AL 11). Invero, «l’amore fecondo viene ad essere il simbolo delle realtà intime di Dio» (AL 11). Gli esseri umani sono generati; nascono gli uni dagli altri e quindi sono tutti apparentati fin dalla loro origine. L’importanza di questo dato di fatto – la generazione umana – si scorge nella narrazione della Genesi, che è «attraversata da varie sequenze genealogiche» (AL 11). Qui potremmo osservare che già San Tommaso d’Aquino, pur attenendosi fermamente all’insegnamento tradizionale secondo cui l’immagine di Dio risiede principalmente nella natura intellettuale di un essere, giunse ad ammettere che esso ha degli «aspetti secondari», secondo i quali l’immagine di Dio si trova nel modo più perfetto negli esseri umani persino più che negli angeli. Uno di tali aspetti, per l’Aquinata, risiede proprio nel dato di fatto della generazione: «L’uomo proviene dall’uomo come Dio da Dio»².

Ma per tornare a Francesco, data la genealogia della persona, l’amore reciproco fra i genitori è «percepito come fonte della propria esistenza» (AL 172), dal che discende «il diritto naturale [del bambino] ad avere una madre e un padre» (AL 172), e non semplicemente come due individui separati, ma proprio come due persone il cui amore è il fondamento dell’essere del loro figlio. Appare chiaro, dunque, che ogni unione composta da due individui che non uniscono effettivamente i loro destini, ma semplicemente concordano di proseguire la loro convivenza finché la percezione dei vantaggi sarà maggiore di quella dei costi, costituisce un assetto strutturalmente ingiusto nei confronti dei figli eventualmente concepiti. I contraenti possono andarsene in qualsiasi momento. Pertanto i figli sono esposti in modo continuo e strutturale al rischio di veder inaridirsi la fonte dalla quale provengono e sfarinarsi il terreno su cui poggiano.

È chiarissimo, quindi, che «solo l’unione esclusiva e indissolubile tra un uomo e una donna svolge una funzione sociale piena, essendo un impegno stabile e rendendo possibile la fecondità» (AL 52). Poiché non siamo monadi cadute dal cielo ma persone generate – persone che scorgono la fonte del loro essere nell’amore fra il loro padre e la loro madre – abbiamo bisogno che tale amore sia protetto. Così, oltre alle unioni chiuse alla trasmissione della vita, anche le unioni temporanee sono

2 TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, 93, 3.

incapaci di «assicurare il futuro della società» (AL 52), e anche, potremmo aggiungere, della Chiesa. Invero il «piacere di appartenere» a un'altra persona si può sentire soltanto quando si vede la vita come «progetto di entrambi», che rende capaci «di porre la felicità dell'altro al di sopra delle proprie necessità» (AL 220). L'individualismo nulla sa di questo gusto della reciproca appartenenza, vissuto dalle persone che uniscono definitivamente le loro vite in una missione condivisa, e che superano la dialettica tra egoismo e altruismo nell'amore per un bene comune.

Anche l'accento posto dal Papa sulla Chiesa come «famiglia di famiglie» (AL 87) può essere considerato parte della sua risposta all'individualismo. Senza negare che Dio ci chiama tutti per nome, il Santo Padre suggerisce che le unità costitutive della Chiesa sono le famiglie e non gli individui. Tutti gli individui fanno parte di una famiglia e la Chiesa farà bene a pensarli sempre così: non come i giovani, gli adolescenti, gli anziani, gli ammalati, i ricchi o i poveri, ma sempre come il marito o la moglie di qualcuno, il figlio o la figlia di qualcuno, il fratello o la sorella di qualcuno, il padre o la madre di qualcuno. In tal modo Francesco parla di una «reciprocità tra famiglia e Chiesa», sottolineando che «la Chiesa è un bene per la famiglia, la famiglia è un bene per la Chiesa» (AL 87).

Una risposta definitiva all'individualismo si scorge poi nelle riflessioni del Papa sul discernimento pastorale. Egli sottolinea infatti che «“discernere” il Corpo del Signore» significa «riconoscerlo con fede e carità sia nei segni sacramentali sia nella comunità» (AL 186). Quindi, l'ammonizione di San Paolo a non partecipare alla Cena del Signore senza «discernerne il corpo» (cfr. 1 Cor 11, 29) non può essere intesa come riferita a una questione che pertiene esclusivamente alla coscienza individuale. Si tratta di un discernimento sia del corpo di Cristo presente nel segno sacramentale, sia del corpo di Cristo che è la Chiesa: «L'Eucaristia esige l'integrazione nell'unico corpo ecclesiale» (AL 186). Nel momento in cui l'individualismo minaccia di influenzare molti credenti, l'accento posto sulla Chiesa come corpo di Cristo è della massima importanza: la Chiesa è «il sacramento universale della salvezza»³, «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere

3 CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 48.

umano»⁴. In quanto corpo, la Chiesa è un organismo vivente, la continuazione dell'Incarnazione⁵, «la contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo»⁶. Per discernere l'Eucaristia dobbiamo discernere la Chiesa, intendere noi stessi come suoi membri. Come afferma Sant'Ignazio di Loyola, per discernere dobbiamo sentire con la Chiesa, cioè dobbiamo essere pervasi del suo modo di pensare e di percepire le cose: «Deposto ogni giudizio, dobbiamo tenere l'animo disposto e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica»⁷.

Evidentemente questa Chiesa, corpo di Cristo, non è costituita soltanto dai battezzati oggi viventi, ma anche dai santi vissuti prima. Il modo in cui essi sentirono, pensarono e percepirono sarà anch'esso di grande importanza nel discernimento. In questo contesto, com'è noto, per G.K. Chesterton la tradizione è la «democrazia dei morti». Continua Chesterton:

La tradizione rifiuta di sottomettersi alla piccola ed arrogante oligarchia di coloro che per caso si trovano ad andare attorno. I democratici respingono l'idea che uno debba essere squalificato per il caso fortuito della sua nascita; la tradizione rifiuta l'idea della squalifica per il fatto accidentale della morte. La democrazia c'insegna di non trascurare l'opinione di un saggio anche se è il nostro servitore, la tradizione ci chiede di non trascurare l'opinione di un saggio, anche se è nostro padre. Io non posso,

4 *Ibid.*, n. 1.

5 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris mater*, 25 marzo 1987, n. 5: "La realtà dell'incarnazione trova quasi un prolungamento nel mistero della Chiesa-corpo di Cristo".

Cfr. anche il lavoro pionieristico di G.A. MOEHLER, *La simbolica o sia esposizione delle antitesi dogmatiche tra i cattolici ed i protestanti secondo le loro pubbliche professioni di fede*, Società della Biblioteca Cattolica, Napoli 1850, 335-336: «L'ultima ragione della visibilità della Chiesa si rinviene nell'incarnazione del divin Verbo. [...] Considerata la Chiesa visibile sotto questo punto di vista, è Gesù Cristo che di continuo si rinnova, che in ogni istanza ringiovanisce, ed ognora sotto umana sembianza ricompare fra gli uomini; è la incarnazione permanente del Figlio di Dio: infatti anche i fedeli vengono nella Scrittura chiamati il corpo di Gesù Cristo (Ephes. I, 23)».

6 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 25.

7 Questa è la prima delle regole ignaziane «da osservare per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante», che si trovano alla fine degli *Esercizi spirituali* (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di P. SCHIAVONE, trad. it. Commissione della Provincia Italiana S.J., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 189; n. 353).

comunque, separare le due idee di tradizione e di democrazia: mi sembra evidente che sono una medesima idea⁸.

Tutto ciò per dire che il discernimento non è questione che riguardi soltanto me e Gesù. Naturalmente, come i protestanti, anche i cattolici credono che Gesù ci ami personalmente e ci chiami tutti per nome. Ma al tempo stesso, i cattolici credono che «non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre»⁹. Noi siamo salvati in quanto siamo incorporati in Cristo. Siamo salvati in quanto siamo membri del Suo corpo, la Chiesa. Per discernere l'Eucaristia, quindi, non basta che il singolo credente sia convinto nella sua coscienza che tra lui e Gesù le cose stiano bene. Come sottolinea Papa Francesco, il discernimento dev'essere ecclesiale: «Non dobbiamo dimenticare», dice citando Benedetto XVI, «che la “mistica” del Sacramento ha un carattere sociale» (AL 186)¹⁰.

Pertanto, quando i sacerdoti accompagnano i divorziati che vivono una nuova unione, devono «accompagnare le persone interessate sulla via del discernimento secondo l'insegnamento della Chiesa e gli orientamenti del Vescovo» (AL 300). L'obiettivo di tale processo di discernimento sarà che questi fedeli giungano «alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio» e possano formarsi «un giudizio corretto su ciò che ostacola la possibilità di una più piena partecipazione alla vita della Chiesa e sui passi che possono favorirla e farla crescere» (AL 300). In quanto tale discernimento è ecclesiale, e non individualistico, esso «non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300) e dovrà essere motivato non da desideri individuali, bensì dalla sollecitudine per il «bene comune della Chiesa» (AL 300).

2. L'EMOTIVISMO

Ma la sfida cui *Amoris laetitia* riserva più spazio è indubbiamente l'emotivismo. Per il Papa noi viviamo nella «cultura del provvisorio», in cui

8 G.K. CHESTERTON, *L'ortodossia*, trad. it. R. Ferruzzi, Morcelliana, Brescia 1945, 62-63.

9 CIPRIANO, *De Unitate Ecclesiae*, 6, PL 3, 503: «Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem».

10 Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 14.

trasferiamo «alle relazioni affettive quello che accade con gli oggetti e con l'ambiente: tutto è scartabile, ciascuno usa e getta, spreca e rompe» (AL 39). Uno dei motivi per cui le persone rinviando il matrimonio o non si sposano affatto è «una concezione meramente emotiva e romantica dell'amore» (AL 40). Il problema è che le persone restano immature a causa di «un'affettività narcisistica, instabile e mutevole» (AL 41).

In risposta a questa sfida, Francesco fa appello a un rinnovato slancio educativo, mirato in particolar modo all'affettività della persona. Egli parla così di «una pedagogia dell'amore» (AL 211) e insiste che «l'educazione dell'emotività e dell'istinto è necessaria» (AL 148). Qui la famiglia riveste evidentemente un'importanza centrale, in quanto la sua forza «risiede essenzialmente nella sua capacità di amare e di insegnare ad amare» (AL 53; *Relatio finalis* 25). Pertanto, la prima cosa che occorre fare è mettere in grado i genitori di svolgere bene il compito educativo che gli è proprio, ed è per questo che Francesco, colmando una grave lacuna lasciata dai Sinodi, giudica «molto importante ricordare che l'educazione integrale dei figli è "dovere gravissimo" e allo stesso tempo "diritto primario" dei genitori» (AL 84). Quindi, per tutelare la sana crescita affettiva dei figli, occorre resistere alle tendenze verso una radicale socializzazione dell'educazione e compiere ogni sforzo per consentire ai genitori di esercitare il loro ruolo insostituibile nella formazione dei loro figli.

Ciò che distingue i genitori da qualsiasi altro educatore è questo: solo i genitori amano e accettano i loro figli in modo radicale e incondizionato, per l'unico motivo che sono loro figli. Solo i genitori saranno disposti in linea di principio a dare tutto per i figli, anche a dare la vita se necessario, a sacrificarsi per loro, a rinunciare a progetti e aspirazioni, se occorre, purché i figli vivano e crescano. E ciò sarà del tutto indipendente dall'abilità fisica e intellettuale o dal carattere morale dei figli. Da nessun altro educatore ci si può ragionevolmente attendere che ami in questo modo. Orbene, sta di fatto che, in quanto esseri umani, noi abbiamo bisogno di questo amore, di questa affermazione e di questa sicurezza per svilupparci in modo sano. Gli psicologi parlano dell'esperienza della fiducia di base che si forma, o può mancare di formarsi, nei primi anni dell'infanzia¹¹. Il bambino deve imparare che è desiderato e che il

11 Cfr. E. ERIKSON, *Gioventù e crisi dell'identità*, trad. it. G. Raccà, Armando Editori, Roma 1974, 112: «Come principale requisito di vitalità mentale ho già citato un *sensu*

mondo è fondamentalmente un posto buono e degno di fiducia. Francesco esprime acutamente questa stessa idea quando scrive: «Lo sviluppo affettivo ed etico di una persona richiede un'esperienza fondamentale: credere che i propri genitori sono degni di fiducia» (AL 263).

Ovviamente, tutto ciò non significa che i genitori siano *gli unici* educatori dei loro figli. Nella formazione dell'affettività, cioè nella pedagogia dell'amore, svolge un ruolo importante anche la testimonianza delle persone consacrate. In particolare, il valore della verginità per il bene del Regno «ha il valore simbolico dell'amore che non ha la necessità di possedere l'altro, e riflette in tal modo la libertà del Regno dei Cieli» (AL 161). E sebbene non tutti siano chiamati alla verginità, tutti sono chiamati a maturare nelle virtù. Qui Francesco sottolinea l'importanza della castità, che «risulta condizione preziosa per la crescita genuina dell'amore interpersonale» (AL 206). Virtù non significa repressione della nostra spontaneità. Piuttosto, ci dà stabilità, facilità e gioia di agire bene, ovvero, come dice il Santo Padre, la virtù «costruisce la libertà, la fortifica e la educa, evitando che la persona diventi schiava di inclinazioni compulsive disumanizzanti e antisociali» (AL 267).

Aiutando i giovani a crescere nella virtù della castità e a custodire «un sano pudore» (AL 282), li si prepara a «un amore grande e generoso» (AL 284). E qui la prescrizione dell'astinenza prematrimoniale è inserita nel suo contesto comprensibile e ragionevole: «Il linguaggio del corpo richiede il paziente apprendistato che permette di interpretare ed educare i propri desideri per donarsi veramente. Quando si pretende di donare tutto in un colpo è possibile che non si doni nulla» (AL 284). Castità e pudore, d'altra parte, sono i modi per prepararsi a quell'«amore grande e generoso» che sarà il futuro coniuge; sono i modi in cui si può amare già nel presente il proprio futuro sposo. Vediamo che la «pedagogia dell'amore» comprende un'ermeneutica dei nostri autentici desideri. Così Gesù, parlando con la Samaritana al pozzo (cfr. *Gv* 4), «rivolse una parola al suo desiderio di amore vero», e così facendo la liberò «da tutto ciò che oscurava la sua vita» e la guidò «alla gioia piena del Vangelo» (AL 294).

di fondamentale fiducia [lett. *basic trust* = fiducia di base], cioè un atteggiamento che coinvolge la persona stessa e il mondo e che deriva dalla esperienza del primo anno di vita».

L'idea che dobbiamo imparare ad amare (cfr. AL 208) occupa un posto davvero centrale in *Amoris laetitia*. Occorre coltivare il nostro amore e il nostro affetto. La capacità di amare non sorge spontaneamente, né si può acquisire nel giro di poco tempo. Quindi, pur senza sottovalutare l'importanza della preparazione immediata al matrimonio, Francesco sottolinea con vigore l'importanza delle fasi che la precedono, perché è in quelle che, nel corso del tempo, si forma l'affetto e si acquisiscono le virtù che daranno alla persona la libertà di amare veramente. Di qui la pregnante osservazione del Papa secondo cui «ogni persona si prepara per il matrimonio fin dalla nascita» (AL 208).

3. LA PROCREAZIONE COME DOVERE ASTRATTO, DISSOCIATO DALL'AMORE

Un'altra sfida che il Papa vede è quella che definisce «un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (AL 36), non certo da parte del magistero della Chiesa, ma da parte almeno di alcuni di noi cristiani (cfr. AL 35). È vero, si potrebbe obiettare che nell'Europa, o più generalmente nell'Occidente, del XXI secolo non vi è neanche lontanamente il pericolo di ascoltare un'omelia o un discorso che ponga questo problema. Ma è anche vero che il Papa argentino, il quale ha una lunga esperienza di vita, non pensa necessariamente all'ambito culturale dell'*Occidente odierno*. Il problema cui fa riferimento si è riscontrato anche qui in passato. In Italia, forse nemmeno due generazioni fa, vi erano luoghi dove ai novelli sposi non era permesso ricevere la comunione il giorno *dopo* le nozze se prima non si confessavano, nonostante avessero appena ricevuto il sacramento il giorno *prima* di sposarsi. L'idea che c'era dietro era semplice: i rapporti sessuali erano considerati moralmente peccaminosi anche se fra due sposi. Erano ritenuti giustificabili soltanto dall'intenzione dei due di procreare figli. Ora, si può immaginare che – almeno in un contesto culturale in cui la prima notte di nozze fosse diversa da tutte le altre notti – fare figli non fosse in cima ai pensieri dei novelli sposi, cosicché l'atto di consumare il matrimonio fosse considerato come un peccato grave.

Naturalmente questa idea non ha mai fatto parte dell'insegnamento della Chiesa. Eppure talvolta alcuni cristiani, anche autorevoli, l'hanno

avanzata, e un certo pregiudizio permane ancor oggi a livello sociale, benché sia difficile sentirla proporre in un'omelia. Sono tuttora in molti a pensare che la Chiesa insegni che il sesso è male e può essere giustificato soltanto dall'intenzione di concepire figli; un po' come se la Chiesa dicesse: "Non fate l'amore, fate figli". Pertanto, ancor oggi e persino in Occidente, questo punto riveste grande importanza.

A questo pregiudizio Francesco risponde affermando che «l'Enciclica *Humanae vitae* (cfr. 10-14) e l'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (cfr. 14; 28-35) devono essere riscoperte» (AL 222). Infatti, nella sua Enciclica *Humanae vitae*, Papa Paolo VI è riuscito a mettere in luce «il legame intrinseco tra amore coniugale e generazione della vita» (AL 68). Quindi, a ogni rappresentazione del matrimonio che metta in ombra «il suo fine unitivo, l'invito a crescere nell'amore e l'ideale di aiuto reciproco [...] per un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (AL 36), il Papa non controbatte sostenendo la tesi opposta, cioè che unione, amore e aiuto siano più *importanti* della procreazione, né afferma che queste altre dimensioni siano *altrettanto* importanti. La sua risposta è molto più profonda. Citando il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, egli afferma che «il bambino che nasce "non viene ad aggiungersi dall'esterno al reciproco amore degli sposi; sboccia al cuore stesso del loro mutuo dono, di cui è frutto e compimento"» (AL 80). In altre parole, il problema non è attribuire troppo peso alla procreazione, ma contrapporre amore e procreazione come se fossero due aspetti dissociabili del matrimonio che si possono scindere l'uno all'altro.

Questa dialettica tra amore e procreazione è superata dal Papa, quando scrive: «Fin dall'inizio l'amore [...] si apre a una fecondità che lo prolunga oltre la sua propria esistenza» (AL 80), ed esprime la sua idea con una formula quanto mai concisa: «L'amore dà sempre vita» (AL 165). Dal momento che l'amore è fecondo per sua natura, è impossibile contrapporlo alla procreazione. Facendo sue le parole di San Giovanni Paolo II, Francesco afferma: «L'amore coniugale "non si esaurisce all'interno della coppia [...]. Il figlio [...] è riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre"» (AL 165; FC 14). Quando i genitori guardano i loro figli, vedono un «riflesso del loro amore». Nei figli, il loro amore coniugale si è letteralmente fatto carne: «sintesi viva ed indissociabile

del loro essere padre e madre». E difatti Francesco dedica tutto il quinto capitolo di *Amoris laetitia* all'"Amore che diventa fecondo".

4. ACCOMPAGNARE I NOVELLI SPOSI

Per rispondere alla sfida posta dal fatto che non abbiamo «sempre fornito una guida salda alle giovani coppie di sposi», Francesco propone un principio pastorale solido e urgente quando afferma che «lo sforzo pastorale per consolidare i matrimoni e così prevenire le rotture» è «più importante di una pastorale dei fallimenti» (AL 307). Difatti, qualsiasi medico ci dirà che è più facile prevenire la malattia che curarla. È quindi necessario «un accompagnamento pastorale che continui dopo la celebrazione del sacramento» (AL 223). In uno dei passi-chiave del documento, il Santo Padre afferma che «la pastorale prematrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una pastorale del vincolo» (AL 211). Pur non presentando un piano pastorale pienamente elaborato in queste pagine, il Papa ci addita la direzione da prendere, e ciò è in sé una concreta azione pastorale, visto che nessuna azione pastorale può essere valida se non sa a che cosa vuole puntare.

Nel momento in cui due sposi sono uniti in matrimonio, i pastori devono guardare a loro come a un soggetto sociale ed ecclesiale; essi non sono più due ma uno, ed essendo diventati uno, in un certo senso sono diventati tre: la loro relazione, il loro legame è diventato un bene comune per loro ed ha un suo status proprio. Come osserva Francesco Botturi: «Se la relazione non è estrinseca [...] ma si pone tra soggetti [...], essa è in qualche misura terza tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata [...], insomma che le relazioni sono oggetto di cura in se stesse»¹². Quando un uomo e una donna si sposano, il bene di ciascuno dei due non può più essere considerato indipendentemente dal bene del legame che vi è fra loro: il vero bene di ciascuno è il bene di entrambi. Quindi, per aiutare gli sposi la pastorale non deve rivolgersi a loro singolarmente, bensì a ciò che vi è fra loro: deve «essere prima di tutto una pastorale del vincolo» (AL 211).

12 Cfr. F. BOTTURI, "La generazione e il binomio natura umana-famiglia", in L. MELINA, a cura di, *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011, 29.

La pastorale del vincolo «configura una pedagogia dell'amore» e dovrà puntare ad aiutare la coppia a superare l'emotivismo che fa parte dei segni dei nostri tempi. Tale pedagogia «non può ignorare la sensibilità attuale dei giovani, per poterli mobilitare interiormente» (AL 211). Una volta che gli sposi hanno superato la visione romanticizzata del matrimonio e si sono riconciliati con il fatto che la vita coniugale è un compito «che implica anche superare ostacoli», allora «ogni crisi si percepisce come l'occasione per arrivare a bere insieme il vino migliore» (AL 232). La metafora utilizzata da Francesco deriva in origine dal libro del Siracide: «Vino nuovo, amico nuovo: quando sarà invecchiato, lo berrai con piacere» (Sir 9, 11). Al pari del vino, l'amicizia coniugale ha bisogno di tempo. Deve invecchiare e maturare; avrà un "gusto" migliore ogni volta che la coppia avrà superato una crisi.

Come si può applicare tutto ciò a un piano d'azione pastorale? Il primo e fondamentale passo sarebbe presentarlo in modo chiaro. Troppo spesso le coppie di fidanzati o di novelli sposi non hanno mai sentito parlare di tutto ciò, anzi «a volte i fidanzati non percepiscono il peso teologico e spirituale del consenso» (AL 214). Può accadere che, quando pronunciano le parole di consenso, pensino di stare semplicemente promettendo un'*emozione*, non una *vita*. Può accadere che considerino le parole di consenso come un'espressione delle loro sensazioni di quel momento: "In questo momento, sento che voglio stare con te per il resto della mia vita. Per come mi sento adesso, non potrei esserti mai infedele, non vorrei lasciarti mai".

Di fronte a questa sfida, Francesco sottolinea che «quelle parole [di consenso] non possono essere ridotte al presente; esse implicano una totalità che include il futuro: "finché la morte non vi separi"» (AL 214). Non sono semplici formule poetiche che esprimono un sentimento presente, bensì una promessa con cui due persone affidano ciascuna tutta la propria vita all'altra, compreso l'intero futuro. Non si tratta della promessa di sentire sempre emozioni positive rispetto all'altra persona o di non avere mai conflitti. Piuttosto, parliamo di una promessa scaturita dall'amore autentico, un amore che «tutto spera» (1 Cor 13, 7; cfr. AL 116). Quindi le parole di consenso implicano la promessa di non disperare mai dell'altro, anche qualora l'altro pecchi gravemente contro di noi. Quelle parole implicano la promessa di non abbandonare mai

la speranza per l'altro, «riconoscendo che la riconciliazione è possibile» (AL 238) e sperando «che sia possibile una maturazione, un sorprendente sbocciare di bellezza, che le potenzialità più nascoste del suo essere germogliano un giorno» (AL 116).

5. L'IDEALIZZAZIONE DEL MATRIMONIO

Criticando l'eccessiva idealizzazione del matrimonio, Papa Francesco ci fornisce una chiave interpretativa dei suoi frequenti, e potenzialmente ambigui, riferimenti all'«ideale del matrimonio» (cfr. per esempio AL 34, 157, 230, 292, 307). Comprendere ciò che egli intenda quando si riferisce al matrimonio (e alla famiglia) come a un "ideale" può rivelarsi decisivo per l'interpretazione dell'intero documento. Il matrimonio cristiano è forse un ideale, come l'automobile ideale, che è ecocompatibile, economica, spaziosa, sicura e veloce, e il cui unico svantaggio è che non esiste? Naturalmente le automobili realmente esistenti, essendo imperfette, possono corrispondere ad alcuni aspetti di quell'ideale, ma non potranno mai realizzarlo appieno. Per quanto spesso il Papa usi la parola "ideale", è assai improbabile che la usi nel senso sopra descritto. A questo proposito, il Cardinal Gerhard Ludwig Müller insiste: «Il Papa non è un platonico! Al contrario, per lui il cristianesimo tocca la carne umana (cfr. *Evangelii Gaudium* 88, 233). Ciò diviene particolarmente evidente quando mette in guardia dal proporre "un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono" (AL 36). Qui il Papa rifiuta di pensare che l'ideale sia qualcosa di astratto e artificioso»¹³. Quando il Papa parla di matrimonio come "ideale", dunque, è assai più probabile che stia pensando al piano di Dio per gli sposi. E

13 G. MÜLLER, "Was dürfen wir von der Familie erwarten?" *Die Tagespost* (6 maggio 2016) <http://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Was-duerfen-wir-von-der-Familie-erwarten;art312,169227>: «Von hier aus wird die Eindringlichkeit deutlich, mit der Papst Franziskus von dem spricht, was er 'christliches Ideal' nennt. Einige haben dieses Ideal als etwas Fernes, als ein abstraktes Ziel angesehen, das für nur wenige bestimmt wäre. Das ist aber nicht die Denkart von Franziskus. Der Papst ist kein Platoniker! Ganz im Gegenteil. Für ihn berührt das Christentum das menschliche Fleisch (vgl. *Evangelii Gaudium* 88, 233). Das wird besonders deutlich, wenn Franziskus davor warnt, sich 'ein allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe [vorzustellen], das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen

difatti ogni tanto egli usa l'espressione "il piano di Dio" come sinonimo di "ideale"¹⁴.

Per capire quanto sia improbabile che il Papa pensi all'"ideale" come a un modello irraggiungibile e astratto, possiamo prendere spunto da un esempio suggerito per la prima volta dal Cardinal Carlo Caffarra. Immaginiamo una cerimonia nuziale in cui l'uomo esprima la sua ammirazione e approvazione per l'"ideale" del matrimonio, promettendo alla donna di *sforzarsi* di non avere altre amanti oltre a lei e di *provare* a fare del suo meglio per esserle fedele fino alla fine della sua vita¹⁵. Effettivamente, una promessa del genere sarebbe compatibile con l'"ideale" del matrimonio (perché dichiara che l'esclusività e l'indissolubilità sono desiderabili e meritano di essere perseguite) e con la debolezza umana (ciò che egli desidera in linea di principio potrebbe non essere ciò che farà effettivamente). Una promessa del genere permetterebbe all'uomo di avere altre amanti oltre a sua moglie (forse, in segno di serietà, potrebbe ridurne il numero) e di lasciare la moglie senza preavviso (in fin dei conti, ha soltanto detto di apprezzare la bellezza dell'ideale e di impegnarsi a fare del suo meglio... ma poi non c'è riuscito: e allora?). È evidente che un uomo e una donna che si scambiano simili parole di consenso non si stanno affatto sposando. Le parole di consenso non sono semplicemente un'espressione di apprezzamento per un ideale né implicano semplicemente la promessa di fare del proprio meglio. Per citare ancora una volta Francesco su questo punto, le parole di consenso «implicano una totalità che include il futuro: "finché la morte non vi separi"» (AL 214).

Un'ulteriore considerazione è la seguente: se il Papa intendesse l'"ideale" cristiano del matrimonio come un ideale in senso platonico, cioè qualcosa di bellissimo ma in sé irraggiungibile, che imprime una

Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist' (AL 36). Hier lehnt der Papst den Gedanken ab, das Ideal sei etwas Abstraktes und Künstliches» (traduzione propria).

14 Per esempio, in *Amoris laetitia* 307 leggiamo: «Per evitare qualsiasi interpretazione deviata, ricordo che in nessun modo la Chiesa deve rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza».

15 Cfr. C. CAFFARRA, "Con la firma Mattarella ha ridefinito il matrimonio", in *La Nuova Bussola Quotidiana* (25 maggio 2016) <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-caffarra-con-la-firma-mattarella-ha-ridefinito-il-matrimonio-16283.htm>: «La fedeltà coniugale non è un ideale da raggiungere. La forza di essere fedeli è donata nel sacramento (vi immaginate il marito che dice alla moglie: "Esserti fedeli è un ideale che cerco di raggiungere, ma ancora non riesco"?). Troppe volte si usa in *Amoris laetitia* la parola "ideale", occorre attenzione sul punto».

direzione *alla* vita ma non può essere realizzato *nella* vita – un po' come la stella della sera dà una direzione ai naviganti, ma non è in sé la meta del loro viaggio – allora si troverebbe in aperta contraddizione con l'Enciclica di San Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*, in cui leggiamo che «sarebbe un errore gravissimo concludere [...] che la norma insegnata dalla Chiesa è in se stessa solo un "ideale" che deve poi essere adattato, proporzionato, graduato alle, si dice, concrete possibilità dell'uomo»¹⁶. In tal caso troverebbe applicazione l'analisi critica molto ponderata di E. Christian Brugger¹⁷.

Se intendessimo i tratti essenziali del matrimonio come un ideale astratto e irraggiungibile, finiremmo per «gettare sopra due persone limitate il tremendo peso di dover riprodurre in maniera perfetta l'unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa» (AL 122). Ma, come dice giustamente Papa Francesco, «non è bene» farlo (AL 122) e non c'è neanche la necessità di farlo. In fin dei conti, che uno sposo e una sposa cristiani siano un segno efficace dell'amore di Cristo per la sua Chiesa non è innanzitutto una *pretesa morale*, bensì in via primaria un *fatto sacramentale*¹⁸. Anche in altri passi, in cui parla delle caratteristiche del matrimonio, Francesco non si riferisce a pretese morali, bensì agli effetti di grazia sacramentale. Egli dice quindi semplicemente che gli sposi «edificano il Corpo di Cristo e costituiscono una Chiesa domestica», non che *devono* edificarlo. Infatti essi non «edificano il Corpo di Cristo» precipuamente

16 GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, cit., n. 103.

17 Cfr. E. C. BRUGGER, "Five Serious Problems with Chapter 8 of *Amoris laetitia*", in *The Catholic World Report* (22 aprile 2016): http://www.catholicworldreport.com/Item/4740/five_serious_problems_with_chapter_8_of_iamoris_laetitia.aspx: «Notice that the Gospel's requirements for marriage are repeatedly referred to as an 'ideal'. The text says the Church should propose the 'ideal'; it even says that being 'lukewarm' in proposing it would be 'lack of fidelity to the Gospel'. But it never suggests, or even hints, that *choosing* contrary to the Gospel's teaching is a violation of the Gospel. [...] The implication is that the command of Christ is *merely* an ideal; pastors are called upon to propose the ideal; but we mustn't give the impression that the ideal is a concrete command of God for everyone».

18 Cfr. CAFFARRA, "Con la firma Mattarella", cit.: «Cristo stesso unisce gli sposi. Si badi, non è una metafora: secondo le parole di San Paolo, nel matrimonio il vincolo tra gli sposi si innesta nel vincolo sponsale tra Cristo e la Chiesa, e viceversa. L'indissolubilità non è anzitutto una questione morale ("gli sposi non devono separarsi"), ma ontologica: il sacramento opera una trasformazione nei coniugi. Sicché, dice la Scrittura, non sono più due, ma uno. Questo è detto chiaramente in *Amoris laetitia* (par. 71-75)».

in forza della loro eccellenza morale, ma perché sono «come consacrati» e hanno ricevuto «una grazia propria» per farlo (cfr. AL 67).

Francesco, come abbiamo visto, si esprime molto criticamente circa l'idealizzazione del matrimonio ed è ben consapevole del fatto che questa rientra fra le grandi sfide che impediscono al messaggio della Chiesa sul matrimonio e la famiglia di essere percepito come una buona notizia. Così, il Papa rileva che «una delle cause che portano alla rottura dei matrimoni è avere aspettative troppo alte riguardo alla vita coniugale» (AL 221). La sua risposta si muove in due direzioni. Per cominciare, cita un'osservazione di Dietrich Bonhoeffer secondo la quale è importantissimo che gli sposi conoscano «una certa “disillusione” nei confronti dell'altro» (AL 320). Devono cioè smettere «di attendere da quella persona ciò che è proprio soltanto dell'amore di Dio» (AL 320). Vi è qui qualcosa della “solitudine originaria” di cui parlava San Giovanni Paolo II nelle sue catechesi sull'amore umano che perdura anche dopo la creazione di Eva¹⁹. In ultima analisi, la persona umana è fatta per Dio, e soltanto Dio può soddisfare gli aneliti più profondi del suo cuore. Gli sposi dovranno giungere alla consapevolezza che l'altro non è Dio e che nel loro cuore c'è un buco che non può essere riempito da nient'altro e nessun altro se non da Dio. Scrive dunque Francesco: «Lo spazio esclusivo che ciascuno dei coniugi riserva al suo rapporto personale con Dio, non solo permette di sanare le ferite della convivenza, ma anche di trovare nell'amore di Dio il senso della propria esistenza» (AL 320).

In secondo luogo, Francesco cita la sua prima Enciclica, *Lumen fidei*, in cui evidenzia l'importanza di una missione e della consapevolezza di essere inseriti in un piano più grande di noi. Il nostro amore è sempre a rischio di soccombere «alla cultura del provvisorio» (AL 124), una cultura che cerca soluzioni rapide, che si costruisce propri ideali e idoli talmente separati dalla realtà da non poter durare. Sarà invece possibile promettere un amore che dura in eterno «quando si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l'intero futuro alla persona amata» (AL 124; LF 52). Il matrimonio non

19 Cfr. C.A ANDERSON - J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010, 41: «[La solitudine originaria] non si riduce soltanto al fatto che Adamo non abbia ancora incontrato Eva. [...] Adamo è chiamato a un'alleanza con il suo Creatore. [...] La solitudine originaria [...] denota un vincolo speciale che unisce l'uomo e il suo Creatore».

è qualcosa che gli sposi hanno inventato secondo una qualche visione ideale di ciò che dovrebbe essere la loro vita. Se il matrimonio fosse soltanto questo, sarebbe del tutto ragionevole uscire da un matrimonio che non corrisponde alle proprie aspettative. In fondo, erano tali attese a definire il matrimonio e a spingere a questo passo i contraenti. Se io acquisto un paio di scarpe con l'aspettativa che calzino ai miei piedi, si coordinino con i miei abiti e diano gioia alla mia anima, lo restituirò se le scarpe calzano e si coordinano ma non mi fanno sentire diverso. Tuttavia sposarsi è ben altra cosa rispetto al comprare un paio di scarpe, e il fatto che occorra fare questa affermazione fa parte dei segni dei nostri tempi. Il matrimonio non è funzione dei nostri desideri e delle nostre aspettative. Contrarre matrimonio significa intraprendere un cammino le cui principali coordinate non le abbiamo stabilite noi; significa iscriversi in un progetto più grande: nel piano di Dio, nel suo progetto. Quando sorgono difficoltà – e ne sorgeranno – a sostenere gli sposi sarà questo progetto più grande in cui vedono inserita la loro vita.

6. L'INCAPACITÀ DI ISPIRARE FIDUCIA NELLA GRAZIA DI DIO: IL NEO-PELAGIANESIMO

Non v'è dubbio che uno dei motivi per cui i nostri contemporanei non trovano più attraente il matrimonio abbia alla sua radice il fatto che spesso noi cristiani «non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia» (AL 36). E la ragione più evidente per cui non abbiamo *risvegliato* la fiducia nella grazia di Dio è che spesso noi stessi *ne mancavamo*. Così Francesco sembra avere di mira il neo-pelagianesimo che affligge ampi settori della Chiesa. Questo riduce la teologia morale a un'etica filosofica. Le pretese pratiche del modo di vita evangelico sono viste come riflessioni di una ragione astratta o come imposizioni di una volontà arbitraria con cui le persone umane devono fare i conti da sole. Per i neo-pelagiani contemporanei, la legge non è espressione della saggezza di un Padre benevolo che ci invita a essere suoi amici. Per loro non vi è grazia santificante su cui poter contare: dobbiamo ottemperare alla legge facendo affidamento solo sulle nostre risorse, e l'unico modo per farlo è ridurre la legge a quelle che riteniamo siano le nostre possibilità concrete. Così, i neo-pelagiani cercano ogni possibile via per alleviare il fardello della legge sulla

coscienza dei fedeli onde evitare che questi ultimi si scoraggino. Il Papa è giustamente critico nei riguardi di una moderna “teologia” morale che ha dimenticato di essere teologia. Le regole astratte, imposte in modo arbitrario, e disgiunte dal contesto dell’amore salvifico di Dio per ogni essere umano, possono effettivamente diventare pietre che si lanciano contro la vita delle persone (cfr. AL 305).

Ciò che indubbiamente occorre, e ciò cui Papa Francesco esorta, è il ritorno al primato della carità: «Si deve sempre porre speciale attenzione nel mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo, particolarmente il primato della carità» (AL 311). Infatti la carità, cioè, «una certa amicizia dell’uomo verso Dio»²⁰, è la chiave per comprendere la vita morale del cristiano, ivi compresa la morale familiare. Dio ci ama e ci offre la sua amicizia. Egli fa di noi i suoi figli e ci trasforma dall’interno. Il suo piano per la nostra vita è buono ed è alla nostra portata. Nella misura in cui la morale coniugale comporta obblighi, questi sono significativi in quanto «scaturiscono [...] dall’amore stesso» (AL 131). Così «l’indissolubilità del matrimonio [...] non è innanzitutto da intendere come “giogo” imposto agli uomini, bensì come un ‘dono’ fatto alle persone unite in matrimonio» (AL 62).

Nella sua proclamazione del matrimonio, Gesù non si lascia intrappolare nella casistica dei farisei; piuttosto, rivendicando un’autorità più grande di quella di Mosè, egli «annuncia il messaggio concernente il significato del matrimonio come pienezza della rivelazione che recupera il progetto originario di Dio» (AL 62). Come può rivendicare tale autorità? Come può pensare che la “durezza di cuore” per motivo della quale Mosè permise il divorzio non sia più un argomento valido per sovvertire l’intento originario di Dio? Il fatto è che Gesù è il nuovo Mosè, che non soltanto dà una legge come fece Mosè, ma compie anche qualcosa che Mosè non poteva fare: Gesù non si limita a dare la legge, ma ci dà anche la forza di adempiervi. Così la Nuova Legge «ci fa osservare questi stessi precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire sotto la spinta

20 TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, 23, 1. Anche Papa Francesco intende la carità nel senso tomista di un amore di amicizia con Dio quando scrive: «Dopo l’amore che ci unisce a Dio, l’amore coniugale è la “più grande amicizia”». Prende la citazione da TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 123.

interiore della grazia»²¹. Cristo ci dà un cuore nuovo. La sua grazia è efficace. Pertanto il matrimonio come sacramento, come segno effettivo della grazia che fa presente l'amore di Cristo per la Chiesa sua Sposa «non è una convenzione sociale, un rito vuoto o il mero segno esterno di un impegno» (AL 72): questo sarebbe il modo meramente umano di vederlo. Piuttosto, «il sacramento è un dono per la santificazione e la salvezza degli sposi» (AL 72). Pertanto, per difendere l'indissolubilità del matrimonio, che deriva dal fatto di essere un sacramento, occorre aiutarlo «fortificandolo grazie ad una crescita costante sotto l'impulso della grazia» (AL 134).

Naturalmente, la grazia di Dio rimane sempre attiva e occorre farvi affidamento anche in situazioni difficili, irregolari od obiettivamente peccaminose. Qui il Papa fa appello a un discernimento che «deve aiutare a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti» (AL 305). Egli parla di una «pedagogia divina» grazie alla quale «la Chiesa si volge con amore a coloro che partecipano alla sua vita in modo imperfetto: invoca con essi la grazia della conversione, li incoraggia a compiere il bene, a prendersi cura con amore l'uno dell'altro e a mettersi al servizio della comunità nella quale vivono e lavorano» (AL 78). Francesco dedica tutto l'ottavo capitolo alla questione di "Accompagnare, discernere e integrare la fragilità". Tutto ciò, evidentemente, non avrebbe alcun senso se non vi fosse speranza che le persone possano cambiare (cfr. AL 116) e che sotto l'influsso della grazia possano effettivamente convertirsi (cfr. AL 78). Se così non fosse, non vi sarebbe ragione di accompagnare, né vi sarebbe nulla da discernere.

Chi suggerisce che le ripercussioni dell'indissolubilità del matrimonio siano «pesi insopportabili»²² e chi immagina che l'unico scopo dei Sinodi sulla famiglia avrebbe dovuto essere di fissare «criteri vincolanti» per

21 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 108, 1: «Ecco quindi che la nuova legge si chiama legge della libertà per due motivi. Primo, perché non ci obbliga a fare, o ad evitare troppe cose, ma solo quelle indispensabili, o incompatibili con la salvezza, le quali sono comandate o proibite dalla legge. Secondo, perché ci fa osservare codesti precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire per una spinta interiore della grazia».

22 Cfr. W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, trad. it. G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2014, 72-73: «Un secondo passo, all'interno della Chiesa, consiste in una rinnovata spiritualità pastorale, che si congela da una gretta considerazione legalista e da un rigorismo non cristiano il quale carica le persone di pesi insopportabili, che noi stessi chierici non vogliamo portare e che neppure sapremmo portare (cfr. Mt 23,4)».

regolamentare l'accesso ai sacramenti dei divorziati in nuova unione²³, dà l'impressione che il problema principale non sia la nuova unione, bensì le regole del diritto canonico. Ma se così fosse, sarebbe evidente anche la soluzione: basta cambiare il diritto canonico e il problema sarà risolto. Cessando di insistere sulla necessità che i divorziati "risposati", prima di essere riammessi ai sacramenti, cambino stile di vita²⁴, la Chiesa direbbe loro che non pensa più che vi sia qualcosa di sbagliato nella loro situazione, bensì che il problema risiedeva piuttosto in una prassi antiquata. Così facendo, la Chiesa fingerebbe anche che il sesto comandamento, "non commettere adulterio", sia semplicemente un'invenzione del diritto canonico, che la Chiesa stessa ha tutta l'autorità necessaria per modificare e adeguare.

Ma adattare la legge morale a quelle che riteniamo siano le nostre possibilità concrete non è un'azione pastorale: è un atto giuridico che punta a rendere superflua l'azione pastorale. È anche un gesto di sfiducia nella grazia di Dio, la quale ci permette di essere fedeli al modo di vita evangelico. Se l'intento di Papa Francesco fosse davvero stato risolvere la difficoltà presentata dai divorziati "risposati" tramite una ridefinizione del piano di Dio per il matrimonio e la famiglia (come a dire: "Basta fare qualche sforzo e poi anche una seconda, terza o quarta unione potranno andar bene, purché si riconosca che questa non è la situazione ideale"), allora egli non avrebbe avuto bisogno di scrivere l'ottavo capitolo di *Amoris laetitia*. Da dove viene, infatti, l'esigenza di accompagnare, discernere e integrare, se le persone agiscono fondamentalmente bene e l'unica cosa che occorre è adeguare alcune norme superate?

Ora, vi sono effettivamente poche altre sfere della vita in cui saremmo inclini a pensarla così. Per analogia, ci si potrebbe chiedere ad

23 Cfr. *ibid.*, 75: «Anche se una casistica non è possibile e neppure auspicabile, dovrebbero valere ed essere pubblicamente dichiarati dei criteri vincolanti». Cfr. anche *ibid.*, 69-70: «Senza dubbio non possiamo rispondere a tutte le attese. Ma se ripetessimo soltanto le risposte che presumibilmente sono state già da sempre date [rispetto alla domanda dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati risposati civilmente], ciò porterebbe a una pessima delusione. [...] Sono necessari coraggio e soprattutto franchezza (*parrèsia*) biblica. Se non lo vogliamo, piuttosto allora non dovremmo tenere alcun Sinodo sul nostro tema, perché in tal caso la situazione successiva sarebbe peggiore della precedente».

24 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 84; BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 29.

esempio se il problema del traffico di droga risieda nel suo essere illegale oppure nel suo essere traffico di droga. Se il problema fosse con il suo essere illegale, allora il problema scomparirebbe nel momento in cui il traffico di droga diventasse legale. Qui come altrove, il problema sta in una morale nominalistica che non considera la legge come ordinanza della ragione, bensì come un'imposizione della volontà superiore su quella inferiore. Per chi segue questa impostazione non occorre che la legge sia intesa: basta che sia rispettata per non incorrere nella punizione. Quindi il legislatore misericordioso adatta la legge alle possibilità dei suoi sudditi e talora può rinunciare a punirli per le loro mancanze. In tal caso, la legge non è che una funzione della sua volontà. Così come essa è imposta arbitrariamente, può essere arbitrariamente cambiata, visto che non ha alcun riferimento alla verità o alla ragione. In base a questa concezione della morale, basta semplicemente definire buona la seconda, terza o quarta unione e il problema dei divorziati risposati civilmente sarà risolto.

Ma non è questo l'approccio di Papa Francesco. Egli fa osservare che «anche la legge è dono di Dio che indica la strada, dono per tutti senza eccezione» (295). Così, nella misura in cui afferma che la legge addita il cammino, la paragona ai segnali stradali. Chi di noi si è trovato a guidare un'auto prima dell'introduzione dei sistemi di navigazione satellitare di certo apprezza ancora il carattere di dono dei segnali stradali. Essi non sono imposizioni arbitrarie, ma un ausilio che ci permette di arrivare là dove vogliamo andare. Se desidero andare a Milano e mi imbatto in un segnale stradale che addita la direzione opposta a quella in cui sto viaggiando, ho due opzioni: posso girare il segnale dall'altra parte, oppure posso invertire il mio senso di marcia. Soltanto una delle due mi permetterà di arrivare a Milano. Dal momento che la legge morale addita il cammino verso il nostro vero fine, esprimendo una verità riguardo al nostro vero bene, la proposta di adeguarla alle nostre capacità è altrettanto sensata di quella di girare i segnali stradali nella direzione in cui c'è meno traffico e il percorso presenta meno intoppi. È un'idea che testimonia una visione assai pessimistica della persona umana e della grazia: dal momento che non possiamo affidarci alla grazia di Dio, ma dobbiamo farcela da soli, per non cadere nella disperazione totale e nell'assoluto disordine, dobbiamo modificare la legge.

Papa Francesco, al contrario, ci rammenta la grazia di Dio quando affronta l'argomento della «carità coniugale» come «amore che unisce gli sposi», che è «arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio» (AL 120). Egli ammonisce i pastori di anime che il discernimento delle situazioni va esercitato attentamente «per amore della verità» (AL 79; FC 84). Vediamo quindi che Francesco si pronuncia contro la posizione neo-pelagiana e volontaristica che nella legge vede un'imposizione arbitraria cui dobbiamo ottemperare abbandonati a noi stessi. Egli ribadisce infatti ciò che la Chiesa ha costantemente insegnato: è vero che ogni persona cresce per tappe graduali, ma «dato che nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. *Familiaris consortio*, 34), questo discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300). La legge scaturisce dall'amore (cfr. AL 131) e può essere vista come un segnale stradale (cfr. AL 295) che ci addita la nostra vera meta, la comunione d'amore con Dio, fonte più profonda di senso nella nostra esistenza (cfr. AL 320). Gli sposi non sono abbandonati a se stessi: possono contare sulla grazia efficace di Dio che è loro data nel sacramento che hanno ricevuto.

7. E LA NOTA 351?

Non vi è dubbio che ci sono delle interpretazioni contrastanti del documento, particolarmente quando si tratta della domanda sull'ammissione dei divorziati risposati civilmente ai sacramenti. Come leggere, ad esempio, il paragrafo 305, con la sua ormai famosa nota 351? Il testo principale recita: «A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato [...] si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa» (AL 305). Nella nota leggiamo poi: «In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti». I due sacramenti che il Papa menziona subito dopo nella nota sono la confessione e l'Eucaristia.

Orbene, alla luce dei paragrafi precedenti si può supporre che riferendosi a quanti pur trovandosi in situazioni oggettive di peccato vivono tuttavia in grazia di Dio, il Papa pensi a persone che vivono situazioni psicologiche particolari e che non sono in grado di assumersi la

responsabilità almeno di alcune delle loro azioni. Se a causa di disturbi ossessivi compulsivi (AL 273 parla di «passione irresistibile» e delle tribolazioni dei tossicodipendenti), o di altri stati patologici, la persona non ha il dominio dei suoi atti, sarà incapace di peccare. Naturalmente, la sua cattiva azione non diventa buona per questo, ma rimane distruttiva come qualsiasi altro peccato. Solo che eventualmente queste persone non sono responsabili dinanzi a Dio delle loro azioni distruttive, nella misura in cui non erano libere quando le hanno commesse. Quindi può darsi che vivano in grazia di Dio, benché obiettivamente commettano atti gravemente sbagliati.

Ma presumiamo che abbiano la lucidità sufficiente a commettere con il coinvolgimento della loro libertà almeno alcuni peccati: queste persone potranno andare a confessarsi e ricevere l'assoluzione per tali peccati, benché, a causa di una condizione patologica siano incapaci di riconoscere il male che fanno in altri ambiti? Per esempio i cleptomani possono essere gravemente carenti per quanto riguarda la determinazione di fare ammenda e la volontà di comportarsi diversamente. Possono addirittura non sapere che stanno rubando, possono essere incapaci di capire che rubare è male, o possono non avere alcuna speranza di potersi comportare diversamente. Ebbene, i cleptomani possono ricevere l'assoluzione per aver liberamente detto una bugia della quale adesso si pentano con cuore sincero? Possono ricevere la Comunione? Questi sacramenti possono aiutarli? Ecco quali sono forse le questioni sollevate dal Papa nel paragrafo 305 e nella nota 351 di *Amoris laetitia*.

Tuttavia si potrebbe anche pensare a situazioni oggettive di peccato in cui la persona possa ricevere l'aiuto dei sacramenti pur non soffrendo di alcun disturbo psicologico e avendo pieno dominio sulle sue azioni. Si pensi per esempio a una donna che abbia avuto una profonda esperienza di conversione e si rechi da un sacerdote per rendere una confessione che riguarda l'intero arco della sua vita. Si confessa e si pente di molti peccati gravi. Da ciò che la donna gli dice, il confessore capisce che ha assunto contraccettivi per quasi tutta la sua vita fertile, che li assume ancora e che è assolutamente ignara della natura peccaminosa di tale atto. Il confessore può legittimamente discernere che questo non è il momento giusto per ammonirla circa la gravità morale dell'atto contraccettivo, visto che in questo momento la donna è alle prese con altri peccati ancor

più gravi. Egli può darle l'assoluzione. Il fatto di assumere contraccettivi la pone in uno stato oggettivo di peccato. A causa della sua ignoranza della natura peccaminosa di tale atto, questo per lei, pur essendo grave, non è un peccato mortale. Ricevendo il sacramento della confessione per gli altri suoi peccati la donna è fortificata nel suo cammino verso la santità e a tempo debito, con l'aiuto del confessore, affronterà anche il rimanente problema. Tuttavia, il caso dei divorziati risposati è diverso da questi casi cui si riferisce il Santo Padre. Qui la situazione di peccato non è soltanto *oggettiva* ma anche *pubblica*, e per giunta, a differenza di altri peccati, è in diretta contraddizione con il significato stesso del sacramento dell'Eucaristia²⁵.

Con una considerazione finale vorrei soltanto porre una domanda: è davvero probabile che Papa Francesco – che si augura una «pastorale del legame» (AL 211) e che è consapevole del fatto che «la misericordia non esclude la giustizia e la verità» (AL 311) – voglia cambiare la prassi costante della Chiesa, che risale a Gesù e all'apostolo Paolo e che è radicata nella dottrina, *con una nota a piè di pagina*? Anche se un tale modo di procedere dovesse essere semplicemente un segno di umiltà – come suggeriva il Cardinal Schönborn²⁶ – si potrebbe presumere che almeno il Papa stesso sarebbe consapevole di tale provvedimento. Quando il giornalista Jean-Marie Guénois di *Le Figaro* gli chiede esplicitamente il significato di tale nota, Francesco risponde soltanto: «Io non ricordo quella nota»²⁷. Perciò non si potrà attribuire a questa nota un'importanza tale quale quella che gli conferisce il Cardinal Schönborn.

Di conseguenza, per interpretare il documento non ci resta che leggere il testo stesso: un testo che a tratti sembra suggerire una certa direzione, ma nel quale il Papa non prende mai posizione esplicita. Difatti, dice esplicitamente di non voler prendere posizione (cfr. AL 3). Un principio ragionevole per il discernimento dovrebbe senz'altro essere che ciò che è chiaro ha precedenza su ciò che è dubbioso. *Familiaris consortio* 84 e *Sacramentum caritatis* 29 sono chiarissimi in quello che

25 Cfr. BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 29.

26 CH. SCHÖNBORN, *Conferenza Stampa per la presentazione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale del Santo Padre Francesco "Amoris laetitia", sull'amore nella famiglia*, Vaticano, 8 aprile 2016: «Il Papa afferma, in maniera umile e semplice, in una nota (351), che si può dare anche l'aiuto dei sacramenti "in certi casi"».

27 FRANCESCO, *Conferenza Stampa nel volo di ritorno dalla Visita a Lesvos*, 16 aprile 2016.

scrivono. Per cambiare la prassi descritta in questi documenti ci sarebbe bisogno di una dichiarazione del Papa della stessa autorità ed altrettanto chiara. Questo finora non è certamente il caso.

Per questo motivo, nonostante la pressione dell’opinione pubblica e nonostante le mosse anche di chi all’interno della Chiesa vuole andare avanti e mettere davanti al fatto compiuto, una lettura oggettiva e studiata di *Amoris laetitia* non giustifica i cambiamenti rispetto alla domanda della comunione ai divorziati “risposati”. Piuttosto rimane in atto la prassi esistente. Non significa affatto che dopo la pubblicazione di *Amoris laetitia* non ci siano «nuove possibilità concrete» per i divorziati “risposati”²⁸. Un cammino di accoglienza, accompagnamento e integrazione come immaginato da Francesco ha tante possibilità che saranno in perfetta consonanza con la «pastorale del vincolo» (AL 211) auspicata dallo stesso Papa.

28 Cfr. F. ROCCA, *Conferenza Stampa nel volo di ritorno dalla Visita a Lesvos*, 16 aprile 2016.

Regarding grace and intrinsically evil acts. In response to Prof. Kampowski

WALID ABI ZEID*

SUMMARY: Amoris laetitia's pastoral proposal of sensitizing people to the grace of marriage can pass by a presentation of the Church's teaching that can attract families to participate in the paschal mystery through a continuously expansive way. In this sense participation in sacraments, dialogue, and acts of communion are to be encouraged. On the other hand although all families are imperfect, a family has constitutive elements that distinguish it from irregular situations. This distinction is necessary for a true ministry of mercy. The new mitigating conditions that Pope Francis lists should not be viewed as a permissiveness to sin, nor do they change the moral nature of an act. These conditions can be applied to temporary irregular situations that exclude conscious and voluntary intrinsic evil acts. A true ministry of mercy calls for creativity in order to channel grace and exclude sin for the sake of real communion.

Pope Francis saw a challenge in the Church's teaching practice; it seems that many presented the sacramentality of marriage as a burden and as an abstract ideal, while they failed «to inspire trust in God's grace»¹. Teaching must present marriage as a «gift» and not as a «yoke»². To present Christ's relation with the Church only as an ideal to be fully imitated by

* Director of Family Institute – La Sagesse, Beirut Associated Center to the Pontifical John Paul II Institute.

1 FRANCIS, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* (19.03.2016) 36.

2 AL 62.

the couples makes it a burden to many. On the contrary, Christ's relation to the Church is a 'reality' in which the married couple are called to 'participate' and not just imitate. They are to conform to the resemblance of Christ through a "sincere gift of self"³ with the support of His grace. However, sometimes it is this vocation to make the "sincere gift of self" that scares people.

This sublime vocation can still be looked at as a burden, even when people are verbally assured of the grace's support. The "appearance of burden" could be a result of lack of grace itself. According to St. Thomas of Aquinas, losing sanctifying grace turns a person away from his or her due end, while placing this end in something undue. As a result, appetite does not cleave chiefly into the true final good, but to some apparent good. Hence, an apparent peace is lived⁴. Due to the very lack of grace (and virtue), the appetite is deformed. Yet also, the deformed appetite does not allow people to value the need to grace because it does not value the true final good. In this case, proposing marriage to immature people or with lack of grace, in a way, disrupts their apparent peace. What is being mistrusted is not only grace but also the final true good into which the appetite is called to cleave.

For a narcissistic and individualistic generation, the true final good looks like an apparent evil⁵. The wisdom and peace of the Cross, translated

3 SECOND VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* (7.12.1965) 24.

4 Cfr. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae II-II q. 29 a. 3* reply to objection 1: «quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens»; also regarding spiritual laziness cfr. *Ibid. q. 35 a. 1*: «Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala».

5 Cfr. *ibid. q. 34 a. 5*: «Ad tertium dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono, et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum»; also cfr. about *acedia* or sloth in *ibid. q. 35 a. 1*: «Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala».

as the «sincere gift of self», is looked at with anxiety as “foolishness” or as a “burden” (Cfr. 1 Cor 1: 23). The same goes for a narcissistic couple: it loves itself to the point of disregarding the Christ/Church reality: the couple’s true good⁶. If marriage is a participation in the paschal mystery, which passes through the nuptial Cross, unconverted couples view the call to participate to it as a burden, while Resurrection – the Cross’s fruit – is not believed to touch their reality.

Teaching people about marriage can communicate grace when it is also *kerygmatic*. But in order to better experience the beauty of true married life, couples also need to be helped to convert by more contact with grace. Not only by sacramental regeneration in love, but also by provoking their appetite to repetitive acts of true communion: an education to virtues that makes the received grace fruitful⁷.

In order to help the couples surpass their ‘emotivistic’ stage, the appetite is to be connected to the nuptial Cross and its fruits. St. John Paul II starts with the loving experience itself⁸. The nuptial Wood corresponds to what is already found as a shade in the background of first stage emotions, to the desire for an everlasting fruitful relation with the loved person of different sexuality. Also, Pope Francis inspires to an *epescstatic* way⁹, whereby crisis is met as an opportunity to increase the couple’s contentment and to deepen their love¹⁰. In front of crisis, renegotiating

6 Inspired by St. Augustine of Hippo *De Civitate Dei*, XIV, 28: PL 41, 438 «Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui».

7 Cfr. J. NORIEGA, *Il destino dell’eros*, EDB, Bologna, 2006, 207–213.

8 Cfr. *ibid.*, 9.

9 *Epestasy* is the word coined by saint Gregory of Nyssa to explain the pattern of spiritual life which consists of continuous progress by continuous new beginnings. The saint was inspired by Phil 3, 13: «forgetting what lies behind but straining forward to what lies ahead». It is a true gradual sharing in the paschal mystery through which the Holy Trinity communicates Itself to man. Cfr. GREGOIRE DE NYSSSE, *La vie de Moïse*, SC 1; cfr. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique : Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 309–327.

10 Cfr. AL 232: «Couples should be helped to realize that surmounting a crisis need not weaken their relationship; instead, it can improve, settle and mature the wine of their union. Life together should not diminish but increase their contentment; every new step along the way can help couples find new ways to happiness. Each crisis becomes an apprenticeship in growing closer together or learning a little more about what it means to be married. [...] when marriage is seen as a challenge that involves overcoming obstacles, each crisis becomes an opportunity to let the wine of their relationship age and improve”; cfr. AL 238: «They realize, after all, that every crisis can be a new “yes”, enabling love to be renewed, deepened and inwardly strengthened.

«basic terms», which implies dying to oneself out of love and receiving new common life, is a real sharing in the paschal mystery¹¹. The indissoluble path of the spouses is marked by a salutary restlessness¹², which is true peace in contrast with the apparent one. If first steps to sacrifice are to be followed by seeds of resurrection, then the experience of resurrection in this life grows the trust into more sacrifice.

The kind of ideal of a good married life is not to be confounded with the same kind of ideal of God of which atheist philosophers accuse Christianity¹³. The latter ideal alienates man from who he is; it is an abstract ideal that actually does not exist. On the contrary, the ideal to which the families are called is a true and “concrete” ideal in the sense that it fulfills man, and it is *possible* to be lived, even if imperfectly, *in this life*, also because it is promised by God¹⁴.

The *epectatic* movement transposed over the family means that the ideal perfection is not one final point to be reached only at the end¹⁵; for the family, spiritual perfection is the *epectatic* movement itself, the very continuous progress and expansion of the familial communion inside the paschal mystery. Nevertheless, an irregular situation, which is not family, is called to reach a defined point, which is not an ideal, but a situation that corresponds to what a true family is, imperfect as it may begin to be.

Some relationships are not family; they might become family (although imperfect as it is) when they reach the necessary elements that constitute it. Among these elements there are sexual difference, free and

When crises come, they are unafraid to get to the root of it, to renegotiate basic terms, to achieve a new equilibrium and to move forward together. With this kind of constant openness they are able to face any number of difficult situations».

11 Cfr. *ibid.*

12 Cfr. A. LOPEZ, “On Restlessness”, in *Communio* 34/3 (2007) 176–200. The author offers an account on the different meanings of restlessness and its application in spiritual and theological life. He not apply restlessness on marriage and family.

13 S. GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (12.11.1986) 4: «Di fatti le filosofie atee (o anti-teiste) ritengono che la religione sia una forma fondamentale di alienazione mediante la quale l'uomo si priva o si lascia espropriare di ciò che appartiene esclusivamente al suo essere umano. Nello stesso crearsi un'idea di Dio, l'uomo si aliena da se stesso, perché rinuncia in favore di quell'Essere perfetto e felice da lui immaginato, a ciò che è originariamente e principalmente sua proprietà. La religione a sua volta accentua, conserva e alimenta questo stato di auto-spogliamento in favore di un Dio di creazione “idealistica” e quindi è uno dei principali coefficienti dell'“espropriazione” dell'uomo, della sua dignità, dei suoi diritti».

14 Cfr. AL 325.

15 Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, SC 1.

true public commitment, life lasting exclusivity (which implies no previous valid marriage with others), and openness to life. This means that even if there are families in morally worse conditions than certain irregular situations, it remains that there *is* a beginning and development of the mystery of the family: «Family, become what you are»¹⁶. A family (although imperfect) is called to become what it is, by also paradoxically opening up to society and the Church, the larger family in Christ. By distancing themselves from society and Church, families are always families but in contradiction with their being. On the other hand, *some* irregular situations (although not families) *can* be closer to conversion to the nuptial mystery (i.e. to the necessary elements that constitute a *true* family, and therefore become families) than families acting against it. Nevertheless, no one knows how Christ's grace can reach people in all situations. In every case, a judgment *can* be made (without condemnation) for the sake of a merciful and truthful ministry of a good and *true* familial life (as imperfect as it may be) in Christ and the Church.

Both, real imperfect families and irregular situations are always called to exclude sinning and to live virtuously despite the extenuating conditions. The Catechism of the Catholic Church previews a list of mitigating circumstances in no. 1735 and 2352. To this list, Pope Francis adds two circumstances that must not be interpreted as submission to a situation of sin: (1) «A subject may know full well the rule, yet have great difficulty in understanding “its inherent values”», and (2) the subject may «be in a concrete situation which does not allow him or her to act differently and decide otherwise without further sin».¹⁷ Concerning the first, is the Pope creating a new category of affectivity integration beside the four classical ones (the virtuous, the continent, the incontinent, and the intemperate)? The classical consideration views that *only* the *intemperate* does not understand the values behind moral laws because of his corrupted reason¹⁸. All the others were educated to it. However, the intemperate does not make a problem out of his corrupt reasoning. Is Pope Francis pointing to a new category that is not totally corrupt? If yes, then who belongs to it *does* make a problem out of his difficulty to understand

16 ST. JOHN PAUL II, Post Synodal Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (22.11.1981) 17.

17 AL 301.

18 Cfr. J. NORIEGA, *Il destino dell'eros*, cit., 169-177.

the inherent value of the rule, because he *values* the intentions of the lawgiver. He can have the power-of-will (like the continent) to abide by this rule that he sees as absurd, or he can continuously transgress it (like the incontinent) while not at ease because he knows he is in conflict with the lawgiver without understanding the evil he has committed. His moral science, his practical reasoning, and his concupiscent appetites are corrupt concerning the good at stake, but not his relation to the lawgiver or his trust in him. He might be wanting to progress in understanding the law, and this is what he is called to. Otherwise, he would be intemperate. For, having a problem-out-of-corrupt-reason can be the experience of the intemperate if what he seeks is only self-assertion from authority and not the truth about good life itself. Conscious and deliberate evil acts of an intemperate person cannot be excused even if he has difficulty in understanding the values behind the moral norms he is transgressing (for every intemperate has this difficulty by definition). But for a person who trusts that the lawgiver is truthful, this difficulty does not exempt from a field hospital that should provide him spiritual, moral, and psychological assistance to understand the inherent values of the moral norm he is transgressing¹⁹.

Moreover, the second extenuating condition (for fear from further sinning) the Pope Francis has added, definitely cannot be considered as a justification of sin, otherwise it would not be called an extenuating condition. It should not be viewed as a true condition, but a condition in which the subject, 'subjectively' finds himself to be. Also, the fact that a moral conscience *can* sincerely and honestly recognize that in a complex situation, although lacking the full «objective ideal», God is asking a temporary limited best response to Him²⁰, *cannot* apply to the transgression of negative commandments (or to intrinsic evil) which are universal and without exception. One can, with clear moral conscience, decide to remain in a situation where he fails to accomplish an objective ideal behind a positive precept because of some impediments, but a moral conscience cannot accept a transgression of negative precepts in order not to avoid situations with further sins. Does God allow a situation where there is no option but sinning? If one finds himself in such

19 Cfr. FC 33.

20 Cfr. AL 303.

a situation, mustn't he acknowledge that he has a perplexed moral conscience and thus he must proceed to form it? Also, Pope Francis always calls for creativity²¹. With repentance and with the anxious invocation of the Holy Spirit, one can always create a way to avoid sin without the need of further sinning²². Otherwise, we would fall into a kind of moral pragmatism denied by *Veritatis Splendor*²³. This suggestion is not based on an obsession against transgressing a law, but on a loving eagerness to remain in communion with God and the loved ones, no matter how difficult or irregular the situation may be. Anti-pelagian heroism and creativity are not always obligatory in front of positive callings. But in front of mortal temptations, they are always required as martyrdom (testimony) for the sake of maintaining communion with God. A welcoming, merciful, and creative family ministry must combine efforts to reach this possibility too.

21 Cfr. *Ibidem*, 74.

22 Cfr. *Ibidem*, 74, 164, 320. It is true Pope Francis expresses the need to an anxious invocation of the Holy Spirit to give force, to orient and to transform the love of the spouses in every new situation, but this can also apply for the situation of a couple gravely wounded by divorce and remarriage.

23 Cfr. ST. JOHN PAUL II, Encyclical letter *Veritatis Splendor* (6.08.1993) 56, 71-83.

Dopo *Amoris laetitia*: i cammini del matrimonio e della famiglia

JOSÉ GRANADOS*

SUMMARY: The article analyzes the paths opened for theology and the pastoral care of the family after the apostolic exhortation Amoris laetitia. In the Bible, the first mercy of God with men is to give them a family. In postmodern society, a society of “non-places”, the greatest misery that man suffers is the absence of significant environments that condemns him to individualism. The greatest mercy is to help him to build environments of relationships that make the seeds bear fruit. From this point of view, a reading of Amoris laetitia based on the isolated conscience of the person and the consideration of singular cases, a reading that does not take into account the sphere of the “common home”, would only increase the misery of families. Therefore, a different perspective is proposed: the care of the space of relationships and the cultivation of the common good. Precisely preserving the harmony between the sacraments is key to this task. This perspective helps us to deduce fruitful lines of theological research and pastoral charity for families.

L'esortazione apostolica *Amoris laetitia* è giunta dopo più di due anni di cammino sinodale. Durante questo tempo si è riflettuto sulla situazione della famiglia nel mondo contemporaneo e sul modo migliore per far risuonare il Vangelo. Almeno a una conclusione certa si è giunti: la

* Vice-Presidente e Ordinario di Teologia Dogmatica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

famiglia continua ad essere il cammino della Chiesa (cfr. San Giovanni Paolo II, *Lettera alle Famiglie*, 2), la via per cui passa, nella società secolarizzata, ogni annuncio cristiano che voglia ampliare l'orizzonte di vita degli uomini liberandoli dall'individualismo e arricchire il bene comune della società¹.

Se tutti concordano sul fatto che la famiglia continua ad essere il cammino, non è altrettanto unanime la risposta sul modo di orientarsi in esso e sui luoghi per i quali ci conduce. Le letture che si stanno proponendo di *Amoris laetitia* sono di fatto assai diverse. Si rende necessaria, pertanto, un'esegesi che rispetti, innanzitutto, la coerenza del documento, leggendolo nella sua interezza.

Proprio la prospettiva della misericordia, che *Amoris laetitia* offre come torre di avvistamento (AL 307-312), ci aiuta a mettere a fuoco la vista. È interessante notare che la misericordia è proposta nella Bibbia in chiave familiare: la misericordia di Dio con gli uomini inizia edificando una dimora. Cominceremo da qui per riconoscere i cammini di speranza dopo *Amoris laetitia*.

1. LA PRIMA MISERICORDIA: COSTRUIRE PER L'UOMO UNA DIMORA DURATURA

Viene spontaneo equiparare il Dio misericordioso al medico che cura il ferito. Vi è, tuttavia, un'immagine più originaria nella Bibbia: il Signore si presenta come architetto, costruisce all'uomo una casa, un ambiente dove possa mettere radici, respirare, fiorire. Si tratta di una misericordia, per così dire, preventiva; poiché chi riceve in una casa nome e cognome, percepirà che il suo segreto più profondo non è riposto in sé stesso, ma in un amore che lo ha generato. Anche se tradisse tutte le amicizie, conoscerebbe uno spazio a cui far ritorno, dove quella colpa giungerà sempre troppo tardi per appannare la sua identità e la sua vocazione più profonda. Il Padre del figliol prodigo fu misericordioso nell'accoglierlo, ma, soprattutto, quando seminò nel figlio il buon ricordo del casale di famiglia; ricordo che si ridestò in tempi di miseria e lo spinse al ritorno,

1 Cfr. J. GRANADOS, "El Sínodo ordinario sobre la familia: balance y perspectivas", in *Anthropotes* 31 (2015) 327-359.

prevedendo che non si fosse inaridita la fonte della sua dignità filiale. Individueremo, pertanto, la prima misericordia nel lavoro di edificazione di Dio, in modo che questa non si misuri secondo le infermità dell'uomo, assai evidenti nella società odierna, ma secondo la grandezza del progetto divino². Delle due radici della parola "misericordia", non è la prima, la miseria umana, bensì la seconda, la larghezza del cuore divino, a decidere qual è la sua grandezza.

La misericordia che edifica si ritrova, ad esempio, nell'arca di Noè: Dio stesso diede al patriarca le misure e fece una nave che assomigliava a una casa: salvarlo dal diluvio voleva dire salvare le relazioni familiari in un mondo di relazioni liquide³. Più tardi, Dio si ricorda di Israele e promette una terra al popolo schiavo, un luogo abitabile da poter coltivare fruttuosamente. E quando Israele, esiliato per le sue colpe a Babilonia, si tormenta per la nostalgia, il Signore mostra misericordia ricostruendo Gerusalemme e il suo tempio. Anche nel Vangelo le parabole di misericordia terminano con l'accoglienza in una casa: la locanda del Buon Samaritano, immagine della Chiesa; la dimora paterna dove approda il figlio errante.

Prendiamo un altro esempio, dal libro di Giobbe. In mezzo all'atroce sofferenza del patriarca gli giunge la parola divina. Alla domanda riguardante il male che corrode la carne, YHVH risponde mostrandosi come architetto primordiale, origine buona delle cose, edificatore di un mondo abitabile. Persino il mare, simbolo di tutto ciò che è incomprendibile e mostruoso, è trattato come un neonato che viene adagiato sulla copertina⁴:

Quando ponevo le fondamenta della terra, tu dov'eri? | Dimmelo, se sei tanto intelligente! | Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai, | o chi ha teso su di essa la corda per misurare? | Dove sono fissate le sue basi | o chi ha posto la sua pietra angolare, | mentre gioivano in coro le stelle del mattino | e acclamavano tutti i figli di Dio? | Chi ha chiuso tra due

2 Cfr. J. LARRÚ, "Compasión, tolerancia y misericordia", in *Anthropotes* 31 (2015) 395-408.

3 Cfr. G. L. MÜLLER, "Was dürfen wir von der Familie erwarten?", *Die Tagespost*: <http://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Was-duerfen-wir-von-der-Familie-erwarten;art312,169227> (accesso: 10 maggio 2016).

4 Sull'immagine del Dio architetto che crea il mondo, cfr. Giobbe 38, 4-19; Sal 24, 1-2; Sal 89, 12; Prov. 8, 24-30; Is 45, 18; Is 51, 13; Sal 104, 2-5; Ger 10, 12.

porte il mare, | quando usciva impetuoso dal seno materno, | quando io lo vestivo di nubi e lo fasciavo di una nuvola oscura, | quando gli ho fissato un limite, | e gli ho messo chiavistello e due porte | dicendo: “Fin qui giungerai e non oltre | e qui s’infrangerà l’orgoglio delle tue onde”? (Giobbe 38, 4-11).

Davanti alla sofferenza di Giobbe Dio esercita la misericordia aiutandolo a recuperare la memoria di una bontà originaria. A Giobbe, che ha maledetto il giorno della sua nascita (Giobbe 3, 3-26), Dio rivela che il male arriva sempre troppo tardi per infettare le radici. Ecco perché questo ricordo assume la forma più primitiva, quella del ventre materno, quella della casa che ci ha accolto quando siamo nati. Una volta ravvivato questo ricordo, il Patriarca può dire: “I miei occhi ti hanno veduto” (Giobbe 42, 5).

Aggiungiamo una dimensione importante di questa opera architettonica di Dio. Chi ha posto bene le fondamenta assicura che l’edificio si preservi e schiude così un orizzonte temporale. Ecco perché dire “la pietra dura” ha un doppio significato, a seconda che “dura” sia verbo o aggettivo: la *durezza* del materiale corrisponde alla *durata* della casa. Nella casa le cose permangono, insegnando una fedeltà primordiale, che fa crescere nel bambino la fiducia nelle possibilità del suo agire. Chi *abita* acquisisce *abitudini*; accolto in uno spazio stabile, impara a colonizzare il tempo. Soprattutto quando quello spazio non è solo quello delle pietre dell’edificio, ma quello dell’amore fedele di padre e madre. La casa si edifica su un’alleanza, e a partire da qui è capace di crescere ed espandersi. La storia di Noè finisce proprio con l’arcobaleno, che brilla nei cieli come segno dell’alleanza incrollabile di Dio con gli uomini.

Noè, la terra promessa, il Tempio ricostruito... tutto questo già si prefigurava quando Dio plasmò Adamo e conformò Eva dal suo costato. Il primo spazio che fu costruito per l’uomo fu la famiglia; la prima promessa che gli fu data fu l’unità dei due in una sola carne. Potremmo dire che la misericordia consistette, sin dal principio, nel *dare all’uomo un’arca e un arco*. L’arca è la casa, lo spazio dove l’uomo abita, spazio altresì di protezione contro la minaccia del male. L’arco è la promessa che sostiene

la sua vita, che gli permette di ricomporre in unità i momenti della sua storia⁵.

Tale conclusione ci invita a iniziare la nostra proposta, non a partire dal soggetto isolato, ma dall'ambiente che lo circonda e dal racconto che lo accompagna nel tempo. Proprio questa mancanza di ambiente (di spazio abitabile e di tempo narrabile) costituisce la maggiore miseria della società contemporanea. Ad alleviarla deve rivolgersi la maggiore misericordia.

2. L'AMBIENTE MALATO DELLA TARDA MODERNITÀ: SOGGETTI SENZA LUOGO NÉ RACCONTO

Chi si lamenta della condizione dell'uomo di oggi, critica soprattutto la sua vacuità interiore. La cura consisterebbe nel rafforzare la sua consapevolezza e la sua capacità di compiere il bene. Tale diagnosi si basa, tuttavia, su un errore di prospettiva; poiché la profondità dell'uomo dipende dalla profondità delle sue relazioni con l'ambiente e con il prossimo. Ecco perché la persona si edifica, non solo dall'interno verso l'esterno, ma, soprattutto, dall'esterno verso l'interno. L'agricoltore non guarda tanto alla profondità del seme, che è sempre imperscrutabile per lui, ma alla terra che lo circonda, all'acqua, alla luce, e al vento, il microclima (spazio e tempo) dove può germogliare il frutto buono. Il problema, possiamo concludere, è la mancanza di ambiente, di relazioni – nella casa e nella città – che possano illuminare l'identità ultima. Per questo la mente moderna è stata descritta come una “mente senza dimora” (“the homeless mind”)⁶.

Ci interrogheremo, pertanto, su questo ambiente in cui vive l'uomo di oggi. Cominceremo dai contesti più concreti: la casa e la città. L'architettura e l'urbanistica moderne aiutano a diagnosticare la qualità delle relazioni umane e, più esattamente, delle relazioni familiari, ambito immediato che custodisce l'identità dell'uomo.

5 Cfr. S. GRYGIEL, “Perché avete paura?”, in *Anthropotes* 31 (2015) 577-586.

6 Cfr. P.L. BERGER - H. KELLNER - B. BERGER, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Random House, New York 1973.

2.1. *Riduzione dello spazio umano nella modernità e nella tarda modernità*

In che cosa consiste la logica della metropoli moderna, in contrapposizione all'antica *polis* o città greca?⁷ Paul Ricoeur, descrivendola nel 1967, la associava sia alla trasformazione delle relazioni umane sia alla secolarizzazione; come se a provocare il rigetto di Dio non fosse stato tanto un atteggiamento interiore di rifiuto del mistero, quanto un modo concreto di abitare⁸. Ricoeur cerca di descrivere in modo imparziale le caratteristiche della grande città, in modo che a prima vista non si presentino in modo negativo:

a) Spicca, in primo luogo, un flusso enorme di informazioni: le possibilità che si offrono al soggetto sono quasi infinite. Per difendersi da questo diluvio, aiuta l'anonimato, che diluisce l'intensità negli incontri e negli scambi urbani. Di conseguenza, gli altri, per la maggior parte, smettono di percepirsi come parte integrante della mia identità; il loro bene non è più legato al mio bene.

b) In secondo luogo, vi è nella città una migrazione continua, un flusso di traffico ininterrotto, che separa ambiti di vita, soprattutto quelli del lavoro e della famiglia. È facile che la vita trascorra in spazi non comunicanti e che, di conseguenza, si frammenti l'identità dei soggetti, che è legata al proprio ambiente.

c) Tutto questo si unisce, in terzo luogo, al predominio dell'organizzazione burocratica, necessaria per assicurare l'efficienza. A questa organizzazione non si richiede che promuova una proposta di vita comune, ma solo che regoli l'andare e il venire degli individui, perché non vi siano eccessivi conflitti di interessi. Una tale burocrazia produce, inoltre, una separazione di funzioni, in modo che nessuno consideri più il suo lavoro come un tutto, integrato in una attività comune, ma come un anello in una grande catena invisibile di montaggio.

d) Infine, Ricoeur riassume questi elementi definendo la città come progetto autonomo della tecnica umana, rivolto radicalmente al futuro.

7 Sulla nascita della città in Occidente e sulla sua evoluzione rispetto alla *polis*, all'impero, alla Chiesa e alla nazione, cfr. P. MANENT, *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Flammarion, Paris 2010. Per una prospettiva sacramentale dell'architettura: P. BESS, *Till We Have Built Jerusalem: Architecture, Urbanism, and the Sacred*, ISI Books Wilmington, Delaware 2006.

8 Cfr. P. RICOEUR, "Urbanisation et Sécularisation" (1967), in *Histoire et civilisation: 9 textes jalons pour un Christianisme social*, ISI Books, Wilmington, DE 2003.

La tensione della città verso l'avvenire, verso il progresso inarrestabile, tende a sottovalutare la memoria e, con essa, la stabilità dei luoghi che si abitano, in continua trasformazione.

La metropoli moderna che ha analizzato Ricoeur ha subito trasformazioni negli ultimi anni, assumendo in sé la rivoluzione digitale⁹. Ricordiamo che la logica comunicativa dei “mass media” consiste proprio nel creare un ambiente. Più che i contenuti che veicolano conta la rete con la quale avvolgono la persona¹⁰. Internet e le reti sociali sono questo, reti, vale a dire incidono nell'ambiente relazionale, nel tessuto della vita, incanalando i vincoli, trasformando così, per osmosi, le famiglie e le comunità. Ebbene, la città riflette ora questa logica digitale, evolvendosi gradualmente rispetto alla città-industria. Gli spazi si trasformano in modo diverso, poiché ogni luogo è tutti i luoghi; e i tempi si riducono a contatti puntuali, che accelerano il ritmo degli interscambi e delle relazioni. Scompare così la divisione netta tra gli ambiti della metropoli, ma anche la specificità di ciascun luogo, che si dissolve nel tutto.

Dall'analisi, tanto della metropoli quanto della città informatica, si giunge a un risultato: la mancanza di unità degli spazi e dei tempi della vita. È una dispersione che impedisce di percepire la totalità del proprio posto nel mondo e nella storia e, pertanto, frammenta l'identità personale. Bachelard segnalava, ad esempio, il nesso tra la frammentazione familiare e la moderna chiusura dell'unità familiare nell'appartamento, in cui si perde la verticalità e la profondità della casa, la sua posizione nel creato, e la sua collocazione nella città è ridotta a un numero civico¹¹. Non c'è da stupirsi che queste caratteristiche siano percepite come una minaccia opprimente. Il poeta spagnolo Dámaso Alonso esprime l'inquietudine di fronte a un'urbanizzazione priva di anima quando descrive

9 Cfr. E. CALVI, *Tempo e progetto. L'architettura come narrazione*, Guerini, Milano 1991, 38-41, che parla della città informatica come di una “metropoli diffusa”, in cui non si dà più la polarizzazione tra zone industriali, di servizi, residenziali...; cfr. M. VITTA, *Dell'abitare*, Einaudi, Torino 2008, 172: “Le tecnologie informatiche non hanno ridisegnato la città tradizionale: l'hanno trasferita nel cyberspazio...”.

10 Cfr. M. MCLUHAN, *Understanding Media: the Extensions of Man*, New American Library, New York 1966.

11 Cfr. G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Presses universitaires de France, Paris 1957, capitolo I.

Madrid come “una città con più di un milione di cadaveri, secondo le ultime statistiche”¹².

Prenderemo in considerazione due conseguenze per lo spazio umano di questa trasformazione dello spazio fisico. Secondo Ricoeur, l'urbanizzazione si è unita al processo di secolarizzazione del mondo moderno. Dio ha trovato inospitali gli spazi e i tempi della grande città e si è rifugiato nella coscienza degli individui¹³. Nella città digitale, certamente, il trascendente torna ad occupare le relazioni (si trova nella rete), ma al prezzo di separarsi dallo spazio corporeo e superare il tempo cosmico o quello delle età della vita, concentrandosi in un gigantesco “non-luogo”. Possiamo dire che la secolarizzazione avviene attraverso l'ambiente che circonda l'uomo e significa, in concreto, che la fede smette di dare forma agli spazi abitabili, sia perché gli spazi hanno perso unità e senso (la grande metropoli), sia perché tendono a diluirsi in un “non-luogo” (la città digitale). In questo modo lo spazio nel quale l'uomo vive non può essere considerato come appartenente allo spazio delle relazioni dischiuso da Cristo. Il credente smette di essere architetto; o, se continua ad essere architetto, non più come credente.

Questi nuovi modi di abitare riguardano inoltre la posizione della famiglia. La frammentazione dei luoghi riguarda specialmente la casa, che aveva la funzione di plasmare in modo unitario la propria identità. L'ambito familiare, ridotto a rifugio affettivo, non è più un luogo di presenza sociale a partire dal quale si possa rendere più docile il mondo e fraternizzare con il resto degli uomini. La separazione delle attività offusca altresì una visione globale del tempo di ciascuno e di una tradizione in cui si inserisce, dove si possa trasmettere un'idea comune di vita piena. Si riducono così le risorse affinché la famiglia possa essere soggetto nella società¹⁴. Cosa è chiamata a fare la Chiesa di fronte a questa situazione?

12 Cfr. DÁMASO ALONSO, *Hijos de la ira*, Espasa, Madrid 2013, 85.

13 Cfr. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

14 Cfr. A. DUANY – E. PLATER-ZYBERK – J. SPECK, *Suburban Nation: The Rise of Sprawl and the Decline of the American Dream*, North Point Press, New York 2010.

2.2. *Abbandonare lo spazio? Una proposta senza orizzonti*

Una prima possibilità è quella di abbandonare lo spazio profano, rinunciando a prendervi posto. Sarebbe necessario, in tal caso, insistere sulla natura itinerante del cristiano, lontano dalla sua patria: verremmo invitati ad accettare lo spazio estraneo e secolare, senza la vana nostalgia di una cristianità che non tornerà.

Alcuni anni fa, il gesuita francese Michel De Certeau presentò una soluzione in questa direzione, in sintonia con il suo momento storico. Vale la pena di approfondirla essendo oggi riproposta come modo in cui la Chiesa deve collocarsi dal punto di vista sociale¹⁵.

De Certeau constata che, nella società secolarizzata, non esiste più la Chiesa come “corpo”, come presenza sociale e storica di un luogo organizzato. Ciò che ancora vediamo, in realtà, è solo la luce di una stella che si è estinta da molto tempo. La teologia elaborata nel Medioevo rispecchiava il “corpo”, la presenza sociale da cui era nato. Ma poi è rimasta come una reliquia, senza più corrispondere a un luogo concreto, a un terreno dove possa stare in piedi. È vero che il Concilio Vaticano II si pose il problema, ma continuò a cercare di giustificare l'esistenza del corpo ecclesiale, senza avere il coraggio di certificare il suo decesso. Se l'antico corpo ecclesiale aveva generato la dottrina classica, oggi la relazione si è invertita: un *corpus* di dottrina pretende inutilmente di ricreare quel corpo. Non c'è, conclude de Certeau, uno spazio cristiano da cui guardare al mondo e agire in esso. Il “corpo” cristiano non dà più forma alle attività cristiane, nemmeno alla lettura della Bibbia o ai principi morali, come appare evidente quando si parla di morale sessuale. Lo stesso magistero, aggiunge il nostro autore, non si preoccupa di cambiare il comportamento pratico dei cristiani, ma solo di preservare la dottrina: ciò che gli interessa non è salvare un “corpo” (luogo di presenza), ma un *corpus*¹⁶.

15 Mi riferisco qui a M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987, specialmente all'articolo (del 1973) “Du corps à l'écriture, un transit chrétien”, pp. 263-298.

16 Cfr. DE CERTEAU, *La faiblesse*, cit., 268: “Les responsables [la hiérarchie] sont trop prudents pour vouloir autre chose que le maintien des principes dans les énoncés. Quoi qu'il en soit par ailleurs de la pratique effective des chrétiens, laissée à elle-même comme dépourvue de pertinence par rapport aux discours officiels. Par à se dessine déjà la préoccupation des futurs conservateurs du trésor culturel produit par le christianisme. Il ne s'agit plus d'un corps, mais d'un corpus”.

Per qualche tempo, dice de Certeau, si è cercato di individuare un nuovo posto per la Chiesa negli spazi profani: è il caso della “missione operaia” nella Francia della sua epoca. Ma in questo modo si cede all’illusione di equiparare l’ambito cristiano all’ambito sociale dove si impianta. E de Certeau sentenza che, nel caso della lotta per la giustizia, una tale cosa “può diventare credibile solo a partire dai giochi di parole sui ‘poveri’”¹⁷.

D’altra parte, e questa è la via per la quale propende il nostro teologo, il cristianesimo è chiamato a ravvivare l’esperienza mistica, che non è concepita come occupazione di uno spazio o di un corpo, ma come “scrittura” nella storia di un tratto spirituale¹⁸. Si tratta di rinunciare al corpo come “luogo di senso” o “corpo di verità” autorizzate dalla Chiesa, e dedicarsi a ritagliare, attraversando gli spazi estranei alla fede, atti che facciano presente cosa voglia dire essere cristiano. Emerge da qui un cristianesimo debole, in quanto non ha dove posare il suo capo, e il quale non ha paura di confrontarsi faccia a faccia con le sue incertezze. Di fatto, solo accettando questa radicale inquietudine, può incidere il suo tratto negli spazi del mondo. È necessario, perciò, passare dal corpo alla scrittura; vale a dire dalla presenza stabile in uno spazio al gesto temporale che strappa il tessuto profano aprendo in esso vie di senso.

Cosa dire di questa proposta? Abbandonare lo spazio profano a se stesso, se poteva essere una soluzione ai tempi di de Certeau, non lo è oggi, per l’inquietante ragione che questo spazio profano non esiste più. Da allora è divenuto chiaro che la società laica si è trasformata in una società “senza luoghi”. Inoltre, per i tratti mistici che propone de Certeau, l’uomo non ha bisogno della Chiesa: a questo provvedono le reti digitali e le loro promesse di interazioni infinite. Il vero bisogno dell’uomo consiste nel riaprire e riedificare spazi abitabili¹⁹.

D’altra parte, la diagnosi di de Certeau è miope dal momento che non identifica qual è il vero luogo o corpo che la Chiesa possiede in

17 Cfr. DE CERTEAU, *La faiblesse*, cit., 270.

18 DE CERTEAU, *La faiblesse*, cit., 264: “Par corps, j’entends l’être-là historique et social d’un lieu organiqué. En un sens très large, j’appelle “écriture” [...] l’insinuation dans un corps (un corpus de lois, un corps social, le corps d’une langue) d’un mouvement qui l’altère”.

19 M. AUGÉ, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992.

mezzo al mondo. Questo non consiste in primo luogo, come vedremo, in una istituzione o in un'opera sociale, ma nello spazio aperto dai sacramenti, che si radica nel corpo dei cristiani. De Certeau, invece, rinuncia al sacramento come apertura di un luogo abitabile, e annuncia uno "spostamento della sacramentalità" verso l'impegno sociale e politico, o verso l'incontro con l'altro nell'esperienza amorosa²⁰. La liturgia, per contro, si trasforma in esperienza estetica, non più vera né efficace, ma solo bella, località esotica, separata dal mondo profano, nel quale si viaggia per trarre ispirazione²¹. Osserviamo che, attraverso questa rinuncia a generare spazi, e limitandosi a cercare "scritture" che aprano nuovi processi, la proposta di de Certeau lascia ai margini la famiglia, perché questa è fin dalla sua origine uno spazio, un luogo abitabile che si espande verso il mondo.

Proporrò, subito dopo, una soluzione alternativa che ci permetta di recuperare ambiti di presenza del cristianesimo. Lo farò, non direttamente a partire dalla Chiesa istituzione e dalla sua perdita di presenza, ma dalla Chiesa sacramento e dalla sua capacità di generare spazi. Ma prima vorrei mostrare come lo studio di de Certeau può aiutarci a comprendere una certa esegesi, che da *Amoris laetitia* trae conclusioni sbagliate.

2.3. *Una lettura di Amoris laetitia come rinuncia a creare una presenza sociale, e le sue dannose conseguenze*

Alcune interpretazioni di *Amoris laetitia* non fanno che accrescere la tragedia della mancanza di luoghi che vive il soggetto contemporaneo. Sono quelle avanzate da buona parte della stampa non specializzata, che ha concentrato il suo interesse sull'ottavo capitolo di *Amoris laetitia*, dimenticando il più ampio contesto. L'obiettivo era giustificare un eventuale accesso ai sacramenti dei divorziati in una nuova unione, senza accompagnarli prima verso un cambiamento di vita. A tal fine si dovrebbe effettuare un discernimento sulla colpevolezza soggettiva del penitente, diminuendo il peso della condizione oggettiva di peccato (vale a dire dell'ordine concreto dei suoi rapporti nel corpo). Questa lettura, si noti,

²⁰ Cfr. DE CERTEAU, *La faiblesse*, cit., 302.

²¹ Cfr. DE CERTEAU, *La faiblesse*, cit., 303.

blocca la strada a criteri ben delimitati, vincolanti per tutti, come alcuni chiedevano prima del Sinodo, dal momento che tali criteri diventerebbero una norma in più, che troverebbe nuovamente eccezioni nei casi particolari. Siccome il discernimento si riferisce, secondo questa lettura, alla colpa soggettiva, la decisione finale spetterebbe a ciascun soggetto. Se uno, all'interno della sua coscienza, scoprisse di non trovarsi soggettivamente in peccato, il sacerdote dovrebbe ammetterlo alla Penitenza e all'Eucaristia.

L'incoerenza di tale proposta balza agli occhi. L'economia sacramentale non sarebbe più apertura di uno spazio di comunione visibile, ma diventerebbe la conferma di un giudizio interiore soggettivo. La disciplina penitenziale della Chiesa, che non è privata ma pubblica, come ha insegnato lo stesso Gesù (cfr. Mt 18, 15-18), verrebbe annullata. Il penitente stesso rimarrebbe avvolto da dubbi sulla sua situazione. La Chiesa non sarebbe più uno spazio, ma una somma di infiniti punti, incapaci di formare un'unica linea.

Tale lettura, inoltre, metterebbe *Amoris laetitia* in contraddizione con se stessa, poiché si adotterebbe la chiave di lettura dell'uomo isolato, autoreferenziale, ripiegato su se stesso. Saremmo, in questo modo, in aperta contraddizione con la pastorale e la spiritualità del vincolo (vale a dire dello spazio relazionale indissolubile della "una sola carne") che propone l'esortazione stessa (AL 211; AL 315), a partire da un'antropologia dell'amore (cfr. cap. IV). Cade in tal caso ogni criterio oggettivo e ogni preoccupazione per il bene comune della Chiesa, sostituito dalla dispersione del "caso per caso". Si rinuncia, allo stesso modo, al grande orizzonte del cammino sinodale: il cammino della Chiesa non sarebbe più la famiglia, ma il soggetto individualista, che giudica e decide dalla solitudine della sua coscienza. È, in sintesi, una lettura antifamiliare di un testo sulla famiglia.

Perciò, a tale esegesi è necessario contrapporre un'altra, opposta *per diametrum*, che parta dalla persona relazionale, che abita nella famiglia, e dal bene comune della Chiesa, basato sui sacramenti. Ciò che conta qui non è la coscienza interiore dell'individuo, ma l'ambiente in cui si colloca la persona. *Amoris laetitia*, per essere ben interpretata, richiede necessariamente un approfondimento del modo di pensare relazionale e incarnato che è proprio della famiglia, per comprendere la vocazione

dell'uomo e l'essenza del cristianesimo. Solo questa lettura rispetta la coerenza ampia del testo, situandolo nei tre contesti necessari: il documento nella sua interezza, il cammino sinodale, il magistero precedente (cfr. capitolo III).

In sintesi, l'immagine del Dio architetto che edifica un ambiente per far crescere la famiglia ci offre la chiave interpretativa. Il punto di vista deve incentrarsi non direttamente sull'individuo, con le sue emozioni e i suoi desideri, il suo modo particolare di pensare e vivere il mondo, ma sul suo bisogno di essere inserito in una comunione e, pertanto, in un ambiente condiviso, la cui chiave di volta è la famiglia, e che si ramifica poi in un'intera cultura familiare.

3. EDIFICARE LA CASA: EVANGELIZZARE A PARTIRE DALL'ARCHITETTURA DEI SACRAMENTI

Se il problema dell'uomo moderno è il suo isolamento, l'aver perso una dimora stabile, è chiaro che la soluzione non può consistere nell'accelerare la fuga nell'interiorità. Al contrario, rinunciando a ridefinire le reti e gli ambiti in cui viviamo, si accrescerà il male dell'individuo. Si tratta, pertanto, di tornare alla nobile arte dell'architettura, intesa in primo luogo come architettura di relazioni vitali, per estendersi poi al resto dell'ambiente umano, dei suoi spazi, racconti, istituzioni, tradizioni.

La Chiesa, di fatto, ha la chiave per accedere a questo spazio, perché essa stessa è costituita, a partire da Gesù, come spazio relazionale. Infatti, la Chiesa nasce a partire dallo spazio aperto da Cristo nei sacramenti (con l'Eucaristia al centro), uno spazio corporeo e dinamico. Solo da questo spazio sarà possibile proporre la presenza del Dio cristiano, che non abita nella coscienza isolata e autonoma, ripiegata su se stessa, ma nei vincoli: fin dal principio YHVH si è scelto una tenda per abitare tra i suoi e peregrinare con loro. Partiremo da questo spazio per mostrare il suo radicamento nella vita dell'uomo.

3.1. *Lo spazio dei sacramenti: architettura della Chiesa*

Il cristianesimo non è un dono interiore che ha illuminato le profondità di ogni persona, ma anzitutto l'apertura di uno spazio nuovo di relazioni a partire da Gesù²². Solo perché Dio ci dona questo spazio nuovo può al tempo stesso rigenerare il nostro cuore, come agricoltore che agisce sul seme arricchendo la terra. Gesù ha edificato questo spazio abitando tra noi, nel quadro di un cammino dal Padre al Padre²³.

Cristo ci ha consegnato questo spazio quando ha istituito l'Eucaristia, nel tempo che va dall'Ultima Cena alla Resurrezione. Secondo San Giovanni Gesù, nel suo discorso di addio, descrive questo spazio con l'immagine eucaristica dei tralci radicati nella vite, coltivata dal Padre (Gv 15, 1-17); o con l'immagine liturgica della casa (Tempio) con molte dimore (Gv 14, 2), casa che è il corpo di Cristo.

Il corpo è, nella Bibbia, il primo insediamento della persona nel mondo, la sua prima casa, proprio perché aperta alle relazioni con gli uomini (una sola carne, carne della mia carne, la mia propria carne) e con Dio (dal quale la carne riceve e attende la vita). Questo significa che Gesù, nell'Eucaristia, ci dona il suo modo di vivere il corpo, come luogo dove si può stabilire un'alleanza nuova (Gv 6, 56: "rimane in me e io in lui"). A partire dall'Eucaristia si costituisce il resto dello spazio sacramentale, che arriva ad abbracciare tutti i momenti e le situazioni della vita umana.

Per questo si può dire che la Chiesa, unita da una stessa fede, abita una sola casa (cfr. Sant'Ireneo, *Adv. Haer.* I, 10, 2: "Ecclesia, quasi unam domum inhabitans"). Essa è, anzitutto, uno spazio nuovo, una

22 Mi permetto di riferire a J. GRANADOS, "Senza differenza sessuale niente simbolismo", in A. DIRIART – M. GEGAJ (a cura di), *Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2017 – in stampa).

23 Si scopre quindi l'importanza dello "spazio" per lo sguardo biblico. Esiste un significato, utilizzato assai spesso da Papa Francesco, secondo cui il tempo è superiore allo spazio; vale a dire: più che controllare spazi statici, si tratta di avviare processi in grado di rendere dinamiche le situazioni e offrire soluzioni ai conflitti. Questo stesso significato ci fa vedere che vi è un altro senso secondo cui spazio e tempo non si contrappongono, ma il tempo è al servizio dello spazio, e si può dire, pertanto, che lo spazio è superiore al tempo; dal momento che ogni tempo ha senso solo se è generativo di nuove relazioni, se in esso maturano i vincoli che ci uniscono. Il tempo si misura, pertanto, in funzione della fecondità dello spazio relazionale, che non si vuole di certo dominare, ma ricevere e coltivare. Se il Papa critica lo spazio di dominio ("dominare spazi") qui ci riferiamo a una visione positiva dello spazio: "abitare spazi".

nuova dimora, dove l'uomo può relazionarsi in modo nuovo. Questa architettura sacramentale non è un mero sogno ispiratore distante, ma un ambiente che ci circonda e che, come una casa, esercita su di noi il suo influsso costante, spingendoci a vivere secondo la logica inscritta nei suoi muri, archi e soglie²⁴. I cristiani sono uno perché abitano questo stesso spazio, edificato su identiche fondamenta e sulla pietra angolare. Preservare e ampliare questa dimora è il bene comune al quale tutti i fedeli collaborano.

Sappiamo che questo spazio eucaristico è uno spazio dinamico, che attraversa il tempo: Gesù lo istituisce nell'arco di tempo che va dalla memoria dell'uscita dall'Egitto consumata nella sua Pasqua ("fate questo in memoria di me") alla promessa del regno definitivo. Raccomandandoci di fare memoria di Lui e affidandoci la sua promessa, Gesù ci introduce nel suo racconto vitale, nel tempo dischiuso dalla sua nuova alleanza. Per questo si può dire che lo spazio dei sacramenti è uno spazio generativo, vale a dire capace di aprire un avvenire fecondo a partire dalla memoria riconoscente²⁵. San Paolo sviluppa a partire da qui l'immagine del corpo di Cristo e della missione della Chiesa come edificazione della casa²⁶.

L'immagine della casa si unisce, a partire dall'Eucaristia, alla crescita organica di una pianta o di un corpo. Il Nuovo Testamento ha parlato, a tal proposito, delle pietre vive del Tempio. È un Tempio che, come un albero o come una famiglia, si edifica organicamente fino a raggiungere la pienezza del capo. Dante, nel *Paradiso* (cfr. *Canto XXX*, 82-123), si serve dell'immagine vegetale, immaginando la città celeste come una immensa rosa di candida luce dove vivono i beati. In tal modo mette

24 Secondo questa immagine, la dottrina cristiana assomiglia ai progetti e ai calcoli che sono serviti per edificare la casa, che riflettono l'insieme di forze e controforze che la tengono in piedi, e di cui bisogna tener conto per ampliare l'edificio e per inserirlo nel suo contesto.

25 Una diffusa proposta di sacramentologia postmoderna, quella sviluppata da Chauvet, segue la linea aperta da de Certeau, poiché, pur riconoscendo lo spazio sacramentale, lo concepisce come spazio vuoto, come "presenza di un'assenza" e, pertanto, finisce per relativizzare il suo posto concreto nella società: L.-M. CHAUVET, "L'avenir du sacramentel", in *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987) 241-266.

26 Cfr. al riguardo G.C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa: abitare il mondo da figli*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010.

in rilievo il primato della bellezza, in una città dove il fine sarà l'amore reciproco e la gloria al Dio di luce²⁷.

Rimane aperta una domanda chiave: "Qual è la relazione che intercorre tra lo spazio eucaristico e lo spazio quotidiano in cui vivono gli uomini? Come si unisce lo spazio della Chiesa allo spazio della città umana?". È l'Incarnazione di Gesù, attraverso la quale il corpo da Lui assunto si vincola familiarmente al corpo di Adamo, padre comune, ad impedire che si possano isolare gli spazi, relegando la Chiesa a una sfera mistica e inoperante. Cristo ha aperto uno spazio di relazioni nel corpo che ha assunto, con il quale ha vissuto e camminato sulla terra, ha patito ed è risorto. Non è, perciò, una terra diversa né una dimora diversa quella che il Signore promette in eredità, ma la trasformazione di questa nostra terra e di questo nostro corpo, assimilati al suo corpo glorioso.

Tale unità dello spazio nuovo di Cristo e dello spazio del mondo è ripresa appunto nell'istituzione del sacramento del matrimonio. Infatti, il matrimonio è sacramento perché lo spazio eucaristico assume in sé lo spazio fondante di ogni abitare umano. Il sacramento del Matrimonio ci dice che il campo di forze eucaristico inizia ora ad essere parte di ciascuna casa di battezzati. La perfezione del matrimonio non si riferisce al modo in cui ciascuno sposo lo realizza, ma alla perfezione dell'ambiente in cui la famiglia vive, e che implica soprattutto la solidità indissolubile delle sue fondamenta nel vincolo sacramentale²⁸. La dimora di ciascuna famiglia ha inizio sotto l'influsso della casa di Gesù, appartiene alla sua costellazione spazio-temporale sin dal giorno del matrimonio. Si capisce ora questa intima connessione tra la "dimora di dimore" che è la Chiesa e ciascuna dimora familiare. Lo spazio eucaristico ci rimanda allo spazio di ciascun matrimonio.

3.2. *L'architettura delle relazioni umane: antropologia familiare*

Lo spazio della Chiesa, la sua dimora, contenendo in sé il sacramento del matrimonio, fa sempre riferimento alla dimora originaria che è la famiglia. In questo modo l'architettura della Chiesa si collega, in maniera

27 Cfr. R. GUARDINI, *Landschaft der Ewigkeit*, Matthias-Grünewald, Mainz-Paderborn 1996.

28 Così va interpretato AL 122.

diretta, all'architettura delle relazioni umane, arte di abitare. Si capisce quindi il riferimento di Gesù al principio (Mt 19, 8) sviluppato da San Giovanni Paolo II nelle sue *Catechesi sull'amore umano*: le “esperienze originarie” si realizzano nello “spazio originario” dischiuso dalla carne dell'uomo e della donna, spazio generativo nei figli e bene comune.

Quando il re Davide dice che costruirà una casa a Dio, il Signore gli risponde di non aver bisogno di una casa di cedro, Egli che è abituato a peregrinare sotto una tenda (cfr. 2Sam 7, 6-7)²⁹. Di fatto, sarà Dio a edificare una casa a Davide (2Sam 7, 11), e Dio usa “casa” come sinonimo di famiglia (in spagnolo “sposarsi” si dice “casarse”; in portoghese una famiglia è un “casal”). Dio edifica la casa quando edifica la famiglia.

La prima edificazione di Dio è legata alla creazione dell'uomo, che Egli plasma dal fango. Il corpo stesso dell'uomo si chiamerà nella Bibbia “casa di fango, che nella polvere ha il suo fondamento” (Giobbe 4, 19), la prima casa che Dio gli ha edificato, anche se provvisoria e sotto minaccia. L'arca di Noè era, nell'esegesi patristica, immagine del corpo di Adamo, rivestito dentro e fuori dall'arte di Dio (Sant'Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 36, 4). Il corpo dell'uomo si completa subito quando appare la donna, che Dio “edificò” dal costato di Adamo (Gen 2, 22). Il corpo della donna è casa, nel senso che da lì nasceranno i figli del primo uomo, la sua discendenza.

Si potrebbe dire che la casa dove nasce il figlio, essendo il corpo materno, è anche, più originariamente, l'unione di uomo e donna, la sua “una sola carne”, il suo modo condiviso di stare nel mondo e di abitarlo. Alla luce di questo si può dire che l'architettura di base della famiglia è fondata sul vincolo degli sposi (cfr. AL 211) che è, altresì, un'alleanza, una casa che permane nel tempo. Come un arco o una chiave di volta, questo vincolo sostiene l'edificio. Le fondamenta della casa poggiano su Dio stesso, che ha plasmato uomo e donna, nella differenza sessuale, e li ha uniti in matrimonio, facendosi garante Egli stesso di tale unione (Mt 19, 6). La fecondità di questo vincolo è un principio di apertura che oltrepassa i due, affinché si schiudano varchi e si aprano portali che

²⁹ Cfr. C.G. BARTHOLOMEW, *Where Mortals Dwell: A Christian View of Place for Today*, Baker Academic, Grand Rapids 2011.

permettano di ampliare stanze e aprire la casa alla città. È un principio di trascendenza della famiglia, poiché “ogni soglia è sacra”³⁰.

Si tratta, inoltre, di un vincolo dinamico, vivo, perché, come dicevano gli architetti arabi: “L’arco non riposa mai”. La casa offre al bambino la prima esperienza di permanenza della vita, dell’affidabilità delle relazioni e delle promesse. La casa è unita essenzialmente alla promessa e ci permette di abitare il tempo così come abitiamo lo spazio. In questo modo diventa possibile una prima educazione dell’affettività, in cui l’affetto riconosce la sua origine nell’amore che ci ha tratto alla vita, e che ci chiama a corrispondere. Nell’alleanza che sostiene la casa l’affettività trova un canale per potersi prolungare nel tempo. In questo modo il figlio si mette al servizio dell’edificazione continua della casa fino a che, con il tempo, non sia in grado di formare nuovi archi che sostengano nuovi edifici³¹.

3.3. *Architettura narrativa e cultura familiare*

Lo spazio dinamico della famiglia non è uno spazio immateriale di relazioni, ma, essendo fondato sul corpo, si rende visibile nello spazio del mondo. Proprio per questo l’“abitare” nelle relazioni familiari invita a “edificare” la casa e la città. Come evidenziò Heidegger, non costruiamo per poter abitare, ma costruiamo perché abitiamo: l’edificare protrae l’atto dell’abitare e, al tempo stesso, lo sostiene e lo rafforza³². Questo significa che l’esperienza dell’abitare è originaria per l’uomo: non si tratta di un atto secondario che possiamo compiere o meno. Questo perché l’uomo è sempre inserito in una famiglia: ad essa appartiene, in essa si identifica, a partire da essa agisce.

Dal momento che l’edificio delle relazioni umane si estende ai muri di una casa e alle vie di una città, lo spazio della famiglia si costituisce in spazio sociale. E, dato che lo spazio familiare è compreso nello spazio

30 Cfr. G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Presses universitaires de France, Paris 1957.

31 Cfr. L. MELINA, *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

32 Cfr. M. HEIDEGGER, “Bauen, Wohnen, Denken”, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1994, 139-156.

dell'Eucaristia tramite il sacramento del matrimonio, la Chiesa colonizza, attraverso la famiglia, gli spazi del mondo.

All'edificazione degli spazi si dedica l'architettura, la quale parte dall'esperienza originaria dell'abitare, per costruire nel mondo la casa e la città. L'architettura si mette al servizio dei vincoli e crea per essi uno spazio idoneo per proteggerli e aiutarli ad espandersi. Da questa connessione con lo "spazio originario" familiare proviene il carattere peculiare dell'architettura, che in un certo senso precede tutte le altre arti: c'è bisogno di un buon uditorio per far risuonare la musica o per ammirare un quadro; anche quando tutto si svolge all'aperto, è necessario dare una collocazione all'opera d'arte, stabilire un luogo da cui contemplarla.

Al tempo stesso, l'edificazione dello spazio si associa sempre a un racconto che accompagna i luoghi. Gli spazi contengono memorie, che si conservano in essi e sono rievocate solo quando li abitiamo nuovamente. La casa, come abbiamo evidenziato, assicura stabilità alla vita, offre la prima esperienza di fedeltà. Così lo riporta la storia biblica: se questa segue un racconto temporale dalla creazione alla pienezza, questo racconto è il racconto di uno spazio, di una terra, una casa, una città o un tempio.

A questo proposito si parla oggi di una "architettura narrativa", che Paul Ricoeur ha paragonato alla letteratura³³. In entrambi i casi, infatti, si dà un processo che va dall'esperienza all'arte e dall'arte all'esperienza arricchita. Chi racconta, ad esempio, si nutre dell'esperienza umana del tempo vitale, per approfondirla ed esplorare le sue possibilità. Terminato il racconto, tocca al lettore farlo suo in maniera creativa, in modo che arricchisca la sua esperienza del tempo. Qualcosa di analogo avviene con l'architettura. Quest'ultima non si può concepire secondo la mera utilità di un soggetto precostituito ("macchina da abitare", come definiva la casa Le Corbusier). Accade, piuttosto, che l'architettura dilati sempre l'esperienza originaria dell'abitare il mondo, che si mette al servizio dell'identità della persona. Inoltre, una volta terminato il lavoro dell'architetto, abitare la casa diventa un lavoro creativo (come leggere il libro), e offre nuove possibilità alla relazione tra l'uomo e il suo mondo.

La connessione tra abitare e edificare è all'origine della cultura della famiglia. I racconti e l'architettura sono necessari per ordinare ed

33 Cfr. P. RICOEUR, «Architecture et narrativité», in *Urbanisme* 303 (1998) 44-51.

estendere l'esperienza originaria dell'uomo, contenuta nello spazio familiare e nel tempo dell'alleanza. Attraverso i racconti configuriamo il nostro tempo affinché possa intrecciarsi con il tempo della comunità e dell'intera storia; attraverso l'architettura configuriamo il nostro spazio affinché possa relazionarsi con gli spazi degli altri uomini e con lo spazio cosmico. A nostra volta, abitando gli spazi costruiti e facendo nostri i racconti, li arricchiamo, in un circolo virtuoso³⁴.

Pertanto, lo spazio sacramentale (eucaristico) della Chiesa e lo spazio familiare costituito dal sacramento del matrimonio, non sono sufficienti a situare la Chiesa nel mondo. È necessario, in aggiunta, il compito culturale che estende questi spazi all'intera società. Per configurare lo spazio sono necessari modi di edificare gli spazi della vita (famiglia, lavoro, tempo libero...), di relazionarli tra loro nella città e situarli nell'insieme dello spazio comune del paese o della patria, integrati nell'ambiente naturale. Per configurare il tempo, l'azione dell'uomo ha bisogno di racconti che diano unità narrativa alla vita e che costituiscano tradizioni, accompagnandola di generazione in generazione.

La Chiesa ha, nei sacramenti, la fucina essenziale del suo spazio e del suo tempo, a partire dallo spazio e dal tempo della vita di Gesù. Mediante la famiglia, fondata sul sacramento del matrimonio, questo spazio e tempo cristiani si collocano al centro della società. La presenza in questo ambiente, nella società dei "non-luoghi", non può che essere quella di una minoranza creativa, dal momento che manca un grande ambiente sociale che la sostenga. Questa minoranza si differenzia dal ghetto proprio per la sua capacità di edificare spazi che non siano chiusi su se stessi, ma strutturalmente aperti per accogliere tutti.

In conclusione, a partire dall'arte dell'edificazione e del racconto, si comprende che la pastorale del vincolo, di cui ci parla Papa Francesco (AL 211), richiede una cultura del vincolo, che si traduca in spazi e tempi di vita per le famiglie.

34 Cfr. M. BOTTA - P. CREPET, *Dove abitano le emozioni. La felicità e i luoghi in cui viviamo*, Einaudi, Torino 2007.

3.4. *Reintegrare nella buona terra: la misericordia con coloro che si sono allontanati*

È quindi possibile offrire uno sguardo di misericordia sulla situazione di diluvio o di esilio in cui vive l'uomo contemporaneo e sulla sua difficoltà di condurre a buon fine il desiderio di famiglia che si cela nel suo cuore. L'uomo è tormentato dalla mancanza di spazi abitabili e di racconti ben intrecciati. È principalmente qui che la Chiesa deve applicare gli impacchi della misericordia.

Amoris laetitia ci invita ad occuparci di queste situazioni. La convivenza, le unioni di fatto, i matrimoni civili, le seconde o terze unioni dopo un divorzio... costituiscono un problema, non tanto per la situazione soggettiva, interiore, di chi si trova in esse, quanto per l'ambiente o edificio di relazioni in cui è inserita la persona. La misericordia desidera incorporare queste persona nell'arca e nell'arco, dove i loro desideri possono radicarsi e indirizzarsi a una pienezza. A tal fine la Chiesa dispiega il suo spazio, lo spazio di Gesù, e invita questi battezzati a radicarsi nuovamente in lui.

Lo sguardo della misericordia ci viene descritto in AL 294 utilizzando il dialogo di Gesù con la samaritana. Gesù inizia con parole che si rivolgono al desiderio di amore vero che palpita nella donna. Partendo da questi presupposti la conversazione si volge a mostrare lo stato delle fondamenta dove ha edificato la sua vita, fondamenta pericolanti. Questo ci aiuta a distinguere tra il seme di bontà che c'è nel cuore dell'uomo, seminato da Dio stesso, e la situazione o l'ambiente in cui si trova, che è uno spazio sterile. In altre parole, si vuole salvare il seme senza accettare la terra sterile che lo circonda, e che impedisce la sua crescita. C'è un desiderio buono nel cuore delle persone che non può germogliare per la situazione relazionale concreta in cui si trova.

Sarebbe un errore di prospettiva fatale comprendere la misericordia senza considerare che il problema è la mancanza di spazi di vita buona dove i desideri possano essere accolti e germogliare. Proprio per questo è necessario denunciare gli ambiti di oppressione del vero amore, come la convivenza, il matrimonio civile, le unioni di fatto..., affinché i semi di pienezza non restino asfissati tra pietre o tra spine. E così, ad esempio, di fronte allo spazio della "una sola carne", molti vivono nello spazio di una

seconda o terza unione; di fronte al tempo della promessa “per sempre”, vivono nella storia frammentata della “seconda o terza opportunità”.

È possibile segnalare un itinerario integrativo – e qui emerge la nuova via che *Amoris laetitia* ci chiama a sviluppare – che permetta di vivere gradualmente la pienezza dell’amore, sradicandosi dalla terra cattiva. In questo discernimento resta chiara, da una parte, la meta ultima a cui si deve condurre la persona: introdurla negli spazi e nei tempi propri del Vangelo, contrari a quelli che la persona ha scelto.

La chiave del discernimento cerca di trovare le vie migliori per sradicare la persona da una situazione dannosa, in modo che il seme buono possa fiorire. A tale scopo è necessario giungere al punto in cui il penitente desideri abbandonare il modo di vita in cui si è installato, sradicarsi dalla sabbia e impiantarsi sulla roccia. È necessario, nel caso dei divorziati in una nuova unione civile, che desiderino intraprendere una vita in continenza e accettare il cammino che permetterà loro di crescere in questo proposito.

Finché non si giunga a una tale decisione non ha senso (ed è dannoso) dare a questi battezzati l’assoluzione sacramentale o la comunione. Poiché la formula “io ti assolvo” non si riferisce solo al peccato che opprime la coscienza, ma anche all’ambiente che soffoca le relazioni concrete della persona nella carne. E l’“Amen” eucaristico, come sosteneva Sant’Agostino, esprime la volontà di adottare, come modo di vivere visibile, il modo di vivere dello stesso Gesù, l’architettura del suo corpo: *Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim, Corpus Christi; et respondes, Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen* (*Sermo 272, 1*).

Si capisce, quindi, la grande misericordia che presuppone la disciplina di *Familiaris Consortio* 84 riguardo all’accesso all’Eucaristia, e che *Amoris laetitia* non cambia. In questo modo viene assicurato che non si tocca l’architettura della casa (o l’ecosistema del giardino), che è l’architettura dell’amore di Gesù, sul quale si edifica la Chiesa. Vale a dire che di fronte al grande deserto in cui vive l’uomo contemporaneo, labirinto di spazi incompiuti, di tempi inconclusi, di cammini senza meta, è ancora in piedi una roccia salda su cui stabilire la casa, un terreno buono dove accogliere il seme. Di fronte al grande desiderio di famiglia che abita nel cuore degli uomini, la Chiesa risponde offrendo al desiderio

una casa e un'alleanza, in modo che questo desiderio possa raggiungere la sua pienezza.

Modificare questa disciplina, dal momento che riguarda il bene comune della Chiesa, non pregiudicherebbe solo i divorziati in una nuova unione, ma tutte le famiglie. Infatti, queste sperimenterebbero all'improvviso un impoverimento ambientale, una mancanza di sostegno alla propria vocazione da parte della Chiesa. Poiché non esiste matrimonio "caso per caso", ma una vocazione comune, che siamo chiamati a edificare insieme. La Chiesa deve poter continuare a dire a coloro che si sposano che essa si impegna a difendere e a lottare per il loro vincolo indissolubile in qualunque caso e in qualsiasi situazione si trovino. Questa è la base indispensabile di ogni "pastorale del vincolo" (AL 211), che è la pastorale della buona terra e del clima buono affinché il seme germogli e dia il suo frutto.

4. PROSPETTIVE DI RICERCA, INSEGNAMENTO E PASTORALE DOPO *AMORIS LAETITIA*

Su queste basi si aprono vie per approfondire ulteriormente il progetto di Dio sul matrimonio e sulla famiglia. Già da tempo la Chiesa non dispone di un contesto sociale dove la visione evangelica possa radicarsi e maturare. Ma può continuare a generare spazi nuovi, proprio a partire dalla connessione tra Eucaristia e matrimonio. Tale connessione assicura che lo spazio eucaristico di Gesù non è uno spazio "extraterrestre", ma si radica, attraverso la carne e la storia degli uomini, nel tessuto del nostro mondo.

È indubbio che, se si diffonde un'interpretazione erronea di *Amoris laetitia*, la capacità di generare spazi salvifici verrà messa in discussione all'interno della Chiesa stessa, a seconda che il vescovo, il parroco o la famiglia aderiscano o meno all'esegesi individualistica. Occorre pertanto che ogni piccola comunità (ogni diocesi, ogni parrocchia, ogni famiglia) impari ad aprire spazi dove abiti e cresca la famiglia. È più urgente che mai affermare la relazione chiave tra Eucaristia e matrimonio, non solo come teoria, ma come pratica sacramentale, poiché questa consente di generare ambiti cristiani (case, città, templi), pratiche e tradizioni dove si possono preservare l'umanità e la fede.

Che cosa significa tutto questo con riguardo al compito di ricerca e insegnamento dell'Istituto Giovanni Paolo II? Desidero elencare subito alcuni orizzonti del futuro. Tutti partono da una visione "ambientale" e narrativa della persona e invitano a prendersi cura della sua casa e della sua alleanza.

- Approfondire *la teologia del corpo e un'antropologia dell'uomo familiare*, come fondamento di un'architettura delle relazioni. Si tratta di un'antropologia della carne che parte dall'esperienza più originaria dell'uomo ed è, per questo, capace di entrare in dialogo con la situazione di vita e il cammino concreto di ciascuna persona. È necessario guardare all'uomo in modo dinamico, indicando il racconto di base (figlio, fratello, sposo, padre e madre...) che orienta la sua esistenza. Un posto centrale assumerà la differenza sessuale, necessaria affinché lo spazio umano sia generativo, aprendosi al mistero di Dio e al resto degli uomini. Si può prendere come punto di partenza il quarto capitolo di *Amoris laetitia*, dove si conferma la via dell'"amore vero" come la più appropriata per comprendere la vocazione coniugale.

- Proprio perché lo spazio familiare è generativo, può offrire un tempo al desiderio dell'uomo. Emerge così la necessità di *educare all'amore*. Si tratta di offrire al desiderio sessuale e all'affettività una casa e un'alleanza, un'arca e un arco, che permettano di riconoscere l'origine e camminare verso la meta. Il vincolo coniugale (cfr. AL 211, 315), in quanto promessa "per sempre" ci dà la chiave di questo cammino unitario nel tempo. Diventa urgente specialmente comprendere la promessa e la sua capacità di intrecciare tutti i momenti di una vita, nel contesto di una morale delle virtù. Diversi sono i compiti pastorali che ne derivano: l'educazione affettivo-sessuale e l'accompagnamento del fidanzamento; rafforzare il vincolo durante i primi anni di matrimonio; scandire le altre età della vita, che sono età di generatività (cfr. AL, capitoli V e VI).

- Per abitare gli spazi familiari è necessario edificare la casa e la città, vale a dire generare una *cultura della famiglia*. Si tratta di ordinare gli spazi della vita comune (architettura e urbanistica; lavoro, giustizia e politica; tempo libero e arte...) in modo che scaturiscano dallo spazio familiare (uomo e donna, aperti alla generazione della vita) e, a loro volta, lo sostengano. Sarà fondamentale a tal fine generare pratiche di vita buona (MacIntyre), azioni comuni dove si promuova la coltivazione dei

beni fondamentali della vita. Le pratiche richiedono l'eccellenza (virtù) e creano tradizioni che conferiscono unità narrativa al tempo di ciascuna persona. Occorre notare la relazione stretta tra le pratiche e i riti sacramentali, intesi come riti di passaggio: i sacramenti offrono la logica per instaurare, nelle diverse sfere della vita, le pratiche cristiane. La combinazione dello spazio sacramentale e dello spazio familiare ci offre la chiave per estendere, a partire dal Vangelo, gli spazi di ciascuna cultura (inculturazione e inter-culturazione).

- Lo spazio della Chiesa, in cui entra in relazione con ogni cultura per vivificarla, è lo spazio sacramentale, radicato nell'Eucaristia. È necessario *approfondire lo sguardo sacramentale* sull'esistenza cristiana e sulla struttura della Chiesa, mettendo in rilievo il posto strategico del sacramento del matrimonio. Il vincolo matrimoniale indissolubile, instaurando lo spazio e il tempo della famiglia ("una sola carne", una promessa "per sempre"), riveste un'importanza fondamentale per articolare lo spazio familiare con lo spazio e il tempo che schiudono gli altri sacramenti. Il metodo sacramentale è quello adatto, sia ad illuminare il mistero di Dio e dell'uomo, sia a dare la risposta appropriata alla secolarizzazione.

- È necessaria, a tal proposito, una *riflessione ecclesiologicala*, che mediti sulla *connessione tra la Chiesa, i sette sacramenti e la famiglia*. Fondamentale per la Chiesa è generare sempre, nello spazio del mondo, l'ambito di relazioni inaugurato da Gesù e che Egli ci ha lasciato nell'Eucaristia. Tutto questo ci spinge a trovare nel concetto di "minoranza creativa" (Benedetto XVI) una chiave per la presenza del cristianesimo nella società secolarizzata, capace di generare una dimora nella società dei "non-luoghi" e di aprire tempi nella società dell'istante effimero. Dobbiamo parlare di minoranza perché manca oggi una cultura ampia che sostenga la creazione di questi spazi e racconti. La minoranza creativa si contraddistingue per il fatto di essere una minoranza sacramentale e trovare così il suo spazio di presenza nel mondo, da cui generare e rinnovare le istituzioni. La famiglia svolge un ruolo chiave nella costituzione di questa minoranza creativa.

- Tutto questo ci convince della necessità di una proposta pastorale che parta dalla "*pastorale del vincolo*" e insegni agli uomini ad abitare gli spazi e a intrecciare tra loro i tempi della vita. Si confermano le grandi intuizioni di San Giovanni Paolo II: una pastorale che conformi

integralmente a Cristo le persone e le famiglie, affinché siano soggetti della pastorale; che non si riduca a pastorale di servizi, ma sia capace di accompagnare, invitando alla *sequela Christi*; che intenda la famiglia non come un settore in più, ma come cardine della pastorale della Chiesa; che non veda nella famiglia un problema in più, ma la grande risorsa per la nuova evangelizzazione.

“La sapienza si è costruita la sua casa, ha intagliato le sue sette colonne. Ha ucciso il suo bestiame, ha preparato il suo vino e ha imbandito la sua tavola. Ha mandato le sue ancelle a proclamare sui punti più alti della città: [...] ‘Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato’” (Prov 9, 1-3.5). Il testo biblico parla di una casa che, avendo una funzione culturale, è piuttosto un tempio, dove si distribuiscono il cibo e le bevande dei sacrifici. La tradizione medievale, partendo da questa indicazione liturgica, ha letto il versetto in chiave sacramentale³⁵. La sapienza è Cristo, che edifica la Chiesa, fondata su sette pilastri, i sacramenti. L’Eucaristia è chiaramente il centro: mangiare del pane e bere del vino. Il matrimonio instaura lo spazio eucaristico in mezzo alla vita quotidiana degli uomini, dove fermentano pane e vino. In questo modo la Chiesa è un corpo, un luogo sociale e storico, dimora di dimore dove la vita pienamente umana della fede può trovare riparo ed estendere il suo influsso.

35 Cfr., ad esempio, C.G. ANDRÉN, *De Septem Sacramentis. En Sakramentsutläggning från vadstena Kloster* (Gleerups) 135.

Towards a sacramental vision of reality. In response to Prof. Granados

TRACEY ROWLAND*

SUMMARY: Professor Rowland strongly endorses the proposals of Professor Granados and draws links between the ideas of Granados and contemporary scholars in the Anglophone world.

I strongly concur with the many insights in the paper by Professor Granados, especially his his treatment of the time and space relationship, the problem of homelessness, the problem of the predominance of bureaucratic modes of governance, and the problem of treating the isolated, self-referential human being turned back on himself as the social norm. Positively I also strongly concur with the judgment that we need to emphasise that the Church is herself a relational space, that the keys to this relational space are the network of sacramental bonds and that within this network the place of the Eucharist is central, though I would add that while the Eucharist is central, the place of Baptism is foundational.

I would to make the following points:

1. The analysis offered by Professor Granados in this paper is an example of the kind of scholarship typically undertaken by members of the Anglophone circle of scholars surrounding Professor John Milbank. Graham Ward describes this as the project of Christian cultural criticism

* Dean and Professor of Theological Anthropology and Political Philosophy at the John Paul II Institute in Melbourne.

whose chief concern is “unmasking the cultural idols, providing genealogical accounts of the assumptions, politics and hidden metaphysics of specific secular varieties of knowledge – with respect to the constructive, therapeutic project of disseminating the Gospel”¹. Such kinds of theological studies fall outside the usual categories of moral, dogmatic, systematic etc. but are hugely helpful for providing pathology reports on our contemporary culture.

2. The most important genealogical analysis is that of tracking the rise of the concept of “secular space” as part of the narrative of the loss of a sacramental vision of reality. Two scholars who have made significant contributions here are John Milbank and Hans Boersma². The theme of the difference that a Catholic sacramental understanding of reality makes to a culture is also central to the novels of the 20th century Scottish Catholic author George Mackay Brown. The value of Brown’s works is that by reading them students who have grown up in our current post-Christian culture can see how a sacramental vision of reality was once culturally embodied. We need subjects that address not only the theory of sacramental theology, but also the cultural embodiment of sacramental theology in religious practices.

3. We also need to be aware of the positive endorsements of secularism in the works of twentieth century Catholic theologians such as Lambert, Schillebeeckx and Rahner and the post-modern approaches to sacramentality which flow from these positive endorsements and which are currently being promoted around the world by theologians based at the University of Leuven. As these scholars themselves acknowledge, their positive endorsement is contrary to the theological analysis of Joseph Ratzinger, among many other less distinguished scholars.

4. Emphasis needs to be given to what Romano Guardini called “the priority of logos over ethos”. Guardini was greatly concerned about the trend toward granting epistemic primacy to *ethos* or *praxis* over *logos*. He regarded this trend as a hallmark of Liberal pragmatism and linked it to Liberalism’s rejection of metaphysics and the idea of a natural law which participates in the eternal law. According to Guardini modern

1 G. WARD, “Radical Orthodoxy/and as Cultural Politics” in L. P. HEMMING (ed.) *Radical Orthodoxy: A Catholic Enquiry*, Ashgate, Aldershot 2000, 104.

2 H. BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford 2009.

culture is governed by a mechanistic and utilitarian *logos* (which lies at the root of the Liberal tradition) while an *ethos* of an authentically Christian culture is one underpinned by a Eucharistic *logos* oriented towards self-giving love.

Not only has the Liberal philosophical tradition underpinning the culture of modernity fostered the epistemic priority of *ethos* over *logos*, but so too has the Marxist philosophical tradition underpinning large swathes of the Liberation Theology movement. The battle for the priority of *logos* over *ethos* is absolutely foundational for a defence of St. John Paul II's vision of a civilization of love.

5. With reference to Professor Granados's "architecture theme" I would draw attention to the book by E. Michael Jones called *Living Machines*³ which exposes the explicitly anti-family ideology of the Bauhaus movement in architecture.

6. Finally, I draw your attention to the book *Justice, Unity and the Hidden Christ* by Matthew Tan⁴, which deals with the themes of the Church as her own public body, critiques of de Certeau, the time and space relationship and the centrality of Eucharistic theology as the antidote to the pathologies of contemporary social relations. The book addresses these themes in relation to the Church's social welfare and ecumenical work, rather than family ministry, but it is nonetheless a valuable contribution on the foundational principles.

3 Cfr. E. MICHAEL JONES, *Living Machines: Bauhaus Architecture as Sexual Ideology*, Ignatius Press, San Francisco 1995.

4 Cfr. M. TAN, *Justice, Unity and the Hidden Christ: The Theopolitical Complex of the Social Justice Approach to Ecumenism in Vatican II*, Pickwick, Eugene 2014.

“Che cosa porta Cristo alla famiglia?” *Amoris laetitia* nella luce del suo terzo capitolo

LIVIO MELINA*

SUMMARY: The third chapter of the Post-Synodal Apostolic Amoris laetitia offers the key to a coherent reading of the entire document in its pastoral intention. On the one hand, it refers to the truth of love (AL 70), connecting itself to the Theology of the body of St. John Paul II and opening up prospects of a Trinitarian anthropology; on the other, it roots pastoral care in the doctrine on specific grace of marriage, that Pope Francis calls the gift of the sacramental bond (AL 75) and goods inscribed in it. In this way, the pastoral purpose which guides the exhortation becomes clear: to bring to all the families, and especially to the most wounded and distant, the gift of truth and grace of Jesus.

Fin dalla sua pubblicazione l'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di Papa Francesco ha ricevuto letture diametralmente opposte e incompatibili, che hanno prodotto grande confusione tra i fedeli, i quali si sono magari poi accontentati della prima lettura semplificatrice e spesso manipolatrice dei grandi mezzi di comunicazione. Non si può negare che intorno a questa esortazione apostolica si erano create enormi aspettative, concentrate su un punto molto specifico: quello dell'ammissione dei divorziati "risposati" ai sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia.

* Ordinario di Teologia Morale Fondamentale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

Concentrandosi solo su questo punto, c'è stato chi l'ha presentata come una rivoluzione epocale nel Magistero della Chiesa, che in ambito sessuale colmerebbe 200 anni di ritardo sulla modernità, oppure cancellerebbe 1700 anni di tradizione negativa ispirata dal pessimismo agostiniano: su questa tesi convergono paradossalmente due posizioni contraddittorie, di chi saluta questa presunta rivoluzione come una benefica purificazione, che rimette la Chiesa in sintonia col la mentalità odierna e quella di chi la vede come un'esiziale distruzione della dottrina. Ma è proprio così?

In realtà il testo di *Amoris laetitia*, molto lungo e composito, talvolta non è molto chiaro - bisogna ammetterlo francamente - e vi si trovano affermazioni in tensione tra di loro. Per questo il Papa invita fin dall'inizio ad una lettura non affrettata. Il capitolo che ha destato più interesse è quello ottavo, in cui sono affrontate le questioni pastorali più scottanti. Per interpretarlo bene, occorre avere chiavi ermeneutiche coerenti. Vi sono capitoli che riproducono praticamente le relazioni finali dei due Sinodi, in particolare del primo straordinario svoltosi nell'ottobre 2014. Le parti più originali e che riflettono meglio lo stile di Papa Francesco sono i capitoli centrali, soprattutto il terzo, che ha come titolo: "Lo sguardo rivolto a Gesù: la vocazione della famiglia". È lì che si può forse trovare il criterio di unità di questo testo, la sua intenzione specifica e anche la sua originalità. Mi propongo quindi di leggere questo capitolo, presentandolo come chiave che può aiutare ad una lettura adeguata di tutto il documento. Ma perché è così?

1. ALLA RICERCA DI UNA CHIAVE INTERPRETATIVA

"Che cosa porta Cristo alla famiglia?". Nel volo di ritorno dal suo viaggio in Terra Santa, il 26 maggio 2014, Papa Francesco espresse con queste parole l'intuizione fondamentale e quindi anche lo scopo, per cui aveva avviato nella Chiesa il lungo e articolato cammino sinodale, che ha portato fino alla pubblicazione della recente esortazione apostolica *Amoris laetitia*. Non ci si deve dunque concentrare su problematiche di casistica morale, se si vuole andare al cuore della preoccupazione pastorale del Santo Padre. Dobbiamo piuttosto mettere a fuoco la prospettiva di fondo, senza la quale tutto si sfigura. E la prospettiva fondamentale

è determinata dall'intenzione di cercare ancora una volta il messaggio di Gesù sulla famiglia, non solo per sapere qualcosa, ma perché apra un cammino di vita più grande, perché aiuti le persone nella santità.

Occorre soprattutto interpretare *Amoris laetitia* secondo una lettura coerente a tre livelli. Innanzitutto cercando la sua coerenza interna, dettata dall'intento pastorale, che si vuole in piena unità con la dottrina (AL 3). In secondo luogo in coerenza col cammino sinodale: il Papa della collegialità non ha voluto andare oltre quanto i vescovi nel Sinodo hanno concordemente convenuto. In terzo luogo e soprattutto c'è la coerenza col Magistero precedente, in particolare con quello di Paolo VI, di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI.

Quest'ultimo così descrisse il ministero petrino nel momento solenne in cui inaugurava il suo pontificato il 7 maggio 2005, nella Basilica Lateranense:

Il Papa non è un sovrano assoluto, il cui pensare e volere sono legge. Al contrario: il ministero del Papa è garanzia dell'obbedienza verso Cristo e verso la Sua Parola. Egli non deve proclamare le proprie idee, bensì vincolare costantemente se stesso e la Chiesa all'obbedienza verso la Parola di Dio, di fronte a tutti i tentativi di adattamento e di annacquamento, come di fronte ad ogni opportunismo. (...) Il Papa è consapevole di essere, nelle sue grandi decisioni, legato alla grande comunità della fede di tutti i tempi, alle interpretazioni vincolanti cresciute lungo il cammino pellegrinante della Chiesa. Così, il suo potere non sta al di sopra, ma è al servizio della Parola di Dio, e su di lui incombe la responsabilità di far sì che questa Parola continui a rimanere presente nella sua grandezza e a risuonare nella sua purezza, così che non venga fatta a pezzi dai continui cambiamenti delle mode.

Così, va detto chiaramente che nessun Papa ha potere superiore alla Parola di Gesù, che nessun Papa può cambiare il deposito della fede o i sacramenti, come se fosse un despota assoluto. E neppure Papa Francesco ha inteso farlo: spinto dall'ansia pastorale di raggiungere i lontani, i feriti e i peccatori, ha voluto piuttosto rinnovare l'approccio pastorale, aprendo cammini e percorsi nuovi, suscitando nella Chiesa un rinnovato impegno di creatività pastorale. La novità di questa esortazione apostolica sta dunque nell'urgenza pastorale che essa incoraggia, a partire da una

realistica presa di coscienza della situazione concreta delle famiglie. È un appello ad aprire un grande cantiere di ricostruzione delle famiglie. Prima di entrare nel capitolo terzo, soffermiamoci su questo: è sempre con lo sguardo di Gesù che osserviamo la realtà drammatica e le sue urgenze.

2. UN GRANDE CANTIERE APERTO DI RICOSTRUZIONE DELLA FAMIGLIA

Proprio all'inizio dell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*, Papa Francesco evoca la ben nota parabola di Gesù delle due case, quella del saggio costruita sulla roccia e quella dello stolto, costruita sulla sabbia (AL 8). È un brano evangelico ben conosciuto, che spesso risuona nelle liturgie delle nozze, e che viene citato qui nella versione matteaana (Mt 7, 24-27), prevista anche dal lezionario del rito. Il Papa colloca questa immagine all'inizio del documento, e così offre un riferimento che struttura lo sguardo del lettore nella luce della Parola di Dio, mentre – come dice – intende entrare con discrezione nelle case delle nostre famiglie per portarvi “la gioia dell'amore”, che proviene dal Vangelo di Gesù Cristo.

A coloro che formano una nuova famiglia e con trepida speranza celebrano il sacramento del matrimonio, Cristo non promette che sulla loro casa in costruzione non cadrà mai un acquazzone, non promette che mai un'onda rovinosa possa travolgere ciò che per loro è più caro, neppure promette che venti impetuosi non soffieranno su ciò che avranno costruito, a volte a prezzo di enormi sacrifici. Sappiamo che purtroppo sulle dimore degli uomini non si abbattono solo venti di tempesta e burrasche, ma che esse sono scosse e devastate da terremoti disastrosi. E sappiamo bene che possono resistere solo se costruite con misure antisismiche affidabili.

Cristo guarda con simpatia al desiderio degli uomini e delle donne di dare una dimora al loro amore, di costruire una famiglia solida, che duri nel tempo, resistendo alle prove e alle molteplici minacce; Egli si china pieno di misericordia sulle fragilità, sulle sconfitte, sui peccati, che hanno provocato crepe sui muri e nei cuori, crolli disastrosi e desolanti macerie. Gesù rivolge a tutti un ammonimento accorato: “costruite sulla roccia dell'ascolto e della pratica della mia Parola!”; per resistere alle intemperie e ai terremoti della vita non basta ascoltare, occorre una coerenza della

vita con la parola ascoltata. Soprattutto Egli offre il dono irrevocabile della sua grazia, che ci raggiunge nei sacramenti della Chiesa. Egli è dunque la Roccia su cui costruire, ma, lo sappiamo bene, Egli è anche quella pietra angolare, che i costruttori hanno scartato, oggi più che mai, preferendo edificare sulla sabbia rifugi provvisori.

E così, nel frattempo, il panorama delle nostre famiglie e di quelle attorno a noi, si è fatto sempre più preoccupante: assomiglia talvolta ad una città devastata da un terremoto di enorme magnitudine: con palazzi crollati o seriamente incrinati, con alloggi messi su alla bell'e meglio, con tende allestite in modo precario, perché la paura di nuovi crolli dissuade da progetti impegnativi e durevoli. Famiglie frantumate, nuove povertà e solitudini di chi con la famiglia ha perso anche le risorse spirituali e materiali per vivere, il conseguente allarmante calo della natalità, l'inverno demografico d'Europa, segno inquietante e volutamente dimenticato di una crisi epocale di civiltà, e poi le vittime più deboli: i bambini non accolti ed educati dai genitori, oppure contesi come prede innocenti dopo i fallimenti coniugali, gli anziani abbandonati e scartati.

Nell'epoca dell'amore liquido, o forse come più evangelicamente potremmo definirlo: dell'amore "sabbioso", ogni legame stabile sembra un segno impossibile o un peso insopportabile: la modernità liquida è dominata dalle voglie momentanee che contrastano con i legami coltivati, principio di stabilità¹. Se le cose stanno così, ecco spiegata l'offensiva – perché di questo si tratta – contro la famiglia fondata sul matrimonio, che non si adegua alle regole, anzi alla *deregulation*: occorre liquidarla. Anche il discorso sui diversi modelli di famiglia in realtà non è che una variante strategica della negazione della famiglia autentica, la quale non è un'aggregazione provvisoria di individui, ma una relazione forte e generativa di vita, a partire dalla comunione tra un uomo e una donna, legati in un'alleanza per tutta l'esistenza. Sappiamo bene che non si può vivere a lungo nelle tende o in alloggi precari e provvisori. Prima o poi arriva l'inverno. La ragione ci dice che occorre provvedere tempestivamente e il cuore anela a qualcosa di definitivo, che resista nel tempo.

Di fronte a questa situazione, l'afflato pastorale ha portato Papa Francesco ad andare incontro alle persone in difficoltà, segnate dal fallimento, ben sapendo che «il bene della famiglia è decisivo per il mondo

1 Cfr. Z. BAUMAN, *L'amore liquido*, Laterza, Bari 2004.

e per la Chiesa» (AL 31). Lo ha fatto aprendo un grande cantiere di ricostruzione: dapprima un concistoro dei cardinali, poi due sinodi dei vescovi con ampia consultazione e dibattito ecclesiale e infine questa esortazione, che, consapevole della complessità dell'impresa, non vuole «chiudere tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali» (AL 3), ma piuttosto avviare un processo nel tempo.

La prospettiva pastorale domina dunque la preoccupazione del Papa: andare incontro a chi è ferito, smarrito, lontano, incontrarlo, accoglierlo, ascoltarlo accompagnarlo, curarlo, reintegrarlo nella comunità cristiana. Così la Chiesa esce per incontrare la più grande delle povertà umane, quella che santa madre Teresa di Calcutta vedeva devastare le metropoli dell'Occidente, più ancora della povertà materiale delle periferie: l'incapacità di amare, la malattia spirituale dell'emotivismo, dell'analfabetismo affettivo, dell'amore liquido o sabbioso, che non permette di edificare nulla che duri nel tempo, che non consente di costruire dimore, ma solo precari rifugi e inutili istituzioni, come disse già profeticamente T.S. Eliot nei *Cori da "La Rocca"*².

Un ospedale da campo, ecco l'altra immagine cara a Francesco, che ricorre anche in questa esortazione (AL 291): l'urgenza della situazione spinge ad avvicinarci a chi è in difficoltà. E tuttavia come di fronte ad un'epidemia di così grandi proporzioni occorre cogliere le cause radicali del problema, perché altrimenti, se ci si disperde in iniziative generose, ma estemporanee e non si ferma il focolaio dell'infezione, l'enorme e pur necessario sforzo di assistenza dei singoli malati ha poca efficacia: la pandemia non farà che crescere esponenzialmente³. La vera misericordia poi non si limita a coprire il male o ad attenuare il dolore con dei pannicelli caldi, ma vuole guarire e ridare la capacità di rimettersi in piedi, o per restare nell'altra metafora, di ricostruire sulla roccia.

3. FAR RISUONARE IL VANGELO DELLA FAMIGLIA

“Davanti alle famiglie e in mezzo ad esse deve sempre risuonare il primo annuncio, ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso

2 T.S. ELIOT, *Cori da "La Rocca"*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1971, 412-413.

3 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *Divorziati: quale pratica pastorale apre una speranza?*, Cantagalli, Siena 2015, 110.

tempo più necessario” (AL 58), così inizia il capitolo terzo dell’esortazione apostolica *Amoris laetitia*, in cui si parla de “Il Vangelo della famiglia”, con un riferimento privilegiato e sostanziale alla teologia del corpo, che san Giovanni Paolo II ha proposto nelle sue Catechesi sull’amore umano nel piano divino. È da qui che vogliamo partire anche noi, per ascoltare di nuovo quell’annuncio gioioso.

Il Vangelo non è infatti un ideale astratto e difficile da raggiungere, che rimane sempre al di là delle nostre capacità morali e che ci lascia inevitabilmente frustrati e delusi, quando dobbiamo riscontrare le nostre continue incoerenze. Non è un’idea platonica sospesa nel cielo e impossibile da vivere sulla terra, per cui dovremmo cercare di arrivare a compromessi per realizzarne almeno qualche aspetto. Il Vangelo è un dono di grazia, offerto gratuitamente a noi così come siamo: è ciò che Dio fa per noi e non ciò che noi facciamo per Dio.

La prospettiva generale di questo capitolo è dunque nello stesso tempo cristologica e vocazionale: Cristo guarda la famiglia e la chiama ad essere se stessa nella verità. Procederemo in due momenti: nel primo vedremo il piano di Dio sul matrimonio e la famiglia, quello che papa Francesco chiama la “verità dell’amore” (AL 70); nel secondo momento tratteremo della grazia del sacramento del matrimonio, che papa Francesco chiama il “dono del vincolo sacramentale”(cfr. AL 75) e dei beni in esso iscritti.

4. LA VERITÀ DELL’AMORE, LA VERITÀ DEL PRINCIPIO

All’inizio di ogni cammino di vita nuova non sta una decisione volontaristica di impegno, ma lo stupore per un dono. Lo stupore è la meraviglia per qualcosa di grande e di buono di cui non conosciamo l’origine. E così lo stupore ci spinge a cercare, a metterci in pellegrinaggio verso l’Origine del dono, verso la Sorgente. Nelle sue poesie del *Trittico Romano*, scritte alla fine della sua vita, Giovanni Paolo II parla del cammino della vita come di un risalire il corso di un fresco ruscello di montagna, verso la sorgente nascosta da cui esso scaturisce. Cercare la Sorgente, cercare il Principio, per potersi abbeverare all’acqua pura che alimenta la vita.

Ed è questo anche l’invito di Gesù quando entra nella discussione coi farisei sul matrimonio e sul divorzio. I suoi dotti interlocutori gli

pongono questioni complicate di casistica sul divorzio, per costringerlo a schierarsi coi permissivisti, come Rabbi Hillel, che lo giustificavano anche per motivi futili (come la preparazione di una minestra troppo salata, perché in effetti la questione era sempre a senso unico, cioè la possibilità di ripudiare la moglie), oppure coi rigoristi, come Rabbi Shammai, che lo ammettevano unicamente per gravi ragioni. Gesù sfugge alla trappola e respinge la casistica falsamente misericordiosa dei farisei, rimandando al principio, alla sorgente di tutto. “Mosè vi ha concesso di ripudiare le vostre mogli per la durezza del vostro cuore, ma in principio non era così” (Mt 19, 8)⁴.

Di fronte alle questioni ingarbugliate della vita, non si risolve nulla se si asseconda la corrente degli eventi. Occorre risalire alla sorgente, ritrovare il principio. Che cos'è questo principio nascosto e fondamentale? Non è una cosa del passato, irrimediabilmente perduta coll'andar del tempo, e nemmeno un postulato astratto di un ragionamento.

Quando Gesù parla del principio intende almeno due cose, che però alla fine convergono in una sola grande realtà. Il principio è il racconto della Genesi, che in effetti inizia con la parola “*bereshit*”: “In principio Dio creò...” (Gen 1, 1). Nel principio della creazione c'è dunque la chiave per risolvere gli enigmi della storia anche più complicata, c'è la sorgente a cui abbeverarsi. Ecco la prima buona notizia che riceviamo dalla bocca di Gesù: esiste un piano di Dio sull'amore umano, Dio ha un progetto buono e l'amore non è frutto del caso e della necessità, abbandonato agli arbitri dell'istinto e ai cambiamenti delle circostanze storiche e delle vicende umane. E questo vale sia per l'umanità nel suo insieme e nella sua storia, sia per me in particolare, per ciascuno di noi singolarmente. “Egli infatti conta i capelli del capo di ciascuno di noi” e ci ama con amore di Padre premuroso. Il principio non è qualcosa di iniziale nella storia e poi perduto per sempre: è invece il fondamento strutturale di ogni realtà creata, che permane come un DNA in ogni creatura. Papa Francesco lo chiama “la verità dell'amore” (AL 70).

Il principio quindi non è scritto solo nel libro della Bibbia. Esso è prima di tutto scritto nel nostro cuore. Nel cuore di ogni uomo e di ogni donna sta impresso in maniera indelebile il progetto di Dio, nelle sue

4 Cfr. L. SANCHEZ NAVARRO, *Cosa ne pensa Gesù dei divorziati risposati? Una luce dimenticata per la discussione attuale*, Cantagalli, Siena 2015.

evidenze ed esigenze originarie di bene, di giustizia, di verità. Potremmo dire, con linguaggio che la nostra tradizione culturale ha accolto da san Paolo (Rm 2, 14-16) che il principio è la legge naturale scritta nel cuore. Il peccato ha potuto oscurare queste evidenze e rendere più faticosa la loro percezione (è questa la durezza di cuore di cui parla Gesù e con cui si è confrontato Mosè), ma non ha potuto mai distruggerle: Dio Creatore è sempre più forte del peccato. Sant'Ireneo di Lione afferma in proposito che Mosè, scendendo dal monte Sinai portò, scritte su tavole di pietra, quelle stesse verità di bene, cioè quelle leggi, che erano scritte nei cuori, affinché uno ascoltandole potesse dentro di sé riconoscerle di nuovo in piena evidenza, nonostante l'opacità del peccato⁵. Le leggi morali non sono dunque arbitrarie imposizioni di un legislatore, che potrebbero mutare per decisione dell'autorità competente: sono verità sul bene, stabilite dalla sapienza creatrice di Dio, scritte nel cuore e rivelate. Il grande discorso di papa Benedetto XVI all'Università di Regensburg, tenuto il 12 settembre 2006, ha voluto ricordare questo contro i pericoli di una concezione volontaristica e nominalistica della legge di Dio.

Questa prima verità, ribadita da *Amoris laetitia* si oppone alle tesi del relativismo, come quella del sociologo dell'università di Torino Francesco Remotti, che qualche anno fa scrisse un libro contro la visione cattolica: *Contro natura. Una lettera al Papa*.⁶ Egli asseriva che la molteplicità assai elevata e irriducibile delle forme di famiglia, contesta da sola ogni pretesa assolutistica di fissare un modello di famiglia come naturale. Non esisterebbe dunque una famiglia “naturale”, perché la natura dell'uomo è quella di essere in continuo mutamento, e la cosiddetta “famiglia tradizionale” monogamica sarebbe in realtà solo una particolare configurazione europea dovuta alla cultura cristiana, che ha però coartato determinate dinamiche naturali degli esseri umani. Emerge l'idea che il futuro inevitabilmente porterà ad una progressiva dissoluzione di un modello unico di famiglia e ad una pluralità di forme familiari.

E tuttavia, come diceva David Hume, i fatti sono testardi: benché minacciata e negata in tanti modi, l'esistenza della famiglia si presenta

5 Cfr. SANT'IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, IV, 16, 3, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1997, 334-335.

6 Cfr. F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Bari 2008. Per una articolata risposta si veda: L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.

nonostante tutto come un fatto testardo, che resiste agli annunci della sua fine e che permane anche nella nostra società con una sua identità propria. Il celebre antropologo Claude Lévi-Strass ha definito la famiglia come «un fenomeno universale, presente in ogni e qualunque tipo di società» e si è domandato: «se l'universalità della famiglia non è un effetto di una legge naturale, come si spiega che la si trovi quasi dappertutto?»⁷. Pur nella pluralità delle sue manifestazioni concrete e nella pluriformità delle configurazioni storiche e culturali, essa si presenta come una sorta di “società naturale” fondata su un duplice legame, quello per così dire “orizzontale” dato dalla relazione sessuale tra uomo e donna e quello “verticale” dato dalla relazione generazionale tra genitori e figli. Il sociologo bolognese Pierpaolo Donati parla della famiglia come di una forma di relazione primordiale, caratterizzata da una specie di “genoma”, cioè in maniera analoga alla biologia degli organismi viventi, di una struttura latente, che viene vissuta in maniera diversificata, ma che per questo non cessa di essere il nucleo permanente di questa realtà⁸.

C'è un terzo significato di principio. Non è solo la Scrittura o il cuore. Più radicalmente è Cristo. “In principio era il Verbo!” E infatti tutta la creazione e in particolare l'uomo e la donna sono stati fatti da Dio in vista di Cristo. E così esistenzialmente è nell'incontro con Cristo che il cuore dell'uomo ritrova se stesso. Il retore romano Mario Vittorino, annunciando la sua conversione a Milano disse. “Quando ho incontrato Cristo mi sono scoperto uomo!” E il Concilio Vaticano II afferma: “Solo nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo” (GS 22), frase che san Giovanni Paolo II così commenta nella sua enciclica iniziale *Redemptor hominis*: “L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo – non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere – deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e la sua morte, avvicinarsi a Cristo” (n. 10).

7 C. LÉVI-STRAUSS, *La famiglia* [1956], in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

8 Si veda lo studio di P. DONATI, *Perché “la” famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2008.

5. IL RIFLESSO DELLA SANTISSIMA TRINITÀ NELLA COMUNIONE FAMILIARE

Al n. 71 di *Amoris laetitia*, Papa Francesco definisce la famiglia come porta di accesso alla conoscenza della Santissima Trinità, in quanto comunione di persone. San Giovanni Paolo II, non solo nella *Familiaris consortio*, ma anche e soprattutto nella *Lettera alle famiglie* del 1994, aveva già parlato della famiglia come “immagine della Santissima Trinità”: «il modello originario della famiglia dev’essere ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita» (n. 6). Il fondamento scritturistico di queste affermazioni magisteriali è dato dall’esegesi contemporanea che vede la differenza uomo-donna, sviluppata nel racconto di tradizione sacerdotale di *Gen 2, 18-24*, quale chiave interpretativa di *Gen 1, 26-27*. Ciò consente non solo di intendere la relazionalità come dimensione costitutiva dell’immagine divina nell’essere umano, ma addirittura di vedervi inclusa la stessa differenza uomo-donna. Questa originale tesi sviluppata da *Mulieris dignitatem*, n. 6, permette di dare all’analogia familiare della Trinità un solido fondamento biblico e teologico⁹.

La *communio personarum* si rivela dunque come il fattore comune tra la realtà profonda della famiglia e il mistero della Santissima Trinità¹⁰. Qui l’analogia non è arbitraria, proprio perché è fondata su una previa catalogia, cioè sulla luce che la rivelazione della vita intima di Dio come comunione di persone getta sul senso della realtà familiare, permettendo di coglierne la destinazione ultima. Così come le divine Persone della Trinità vivono la logica del dono di sé secondo il mistero della circumin-cessione, allo stesso modo la famiglia umana è chiamata, analogicamente, a rifletterne e incarnarne i rapporti.

Ciò apre lo spazio ad un’antropologia trinitaria¹¹. Nell’infinita differenza tra le persone divine, che sono relazioni perfette e sussistenti, e le persone umane che sussistono per un dono creaturale e a partire da questo si aprono alle relazioni con gli altri, l’analogia si fonda sull’essere

9 Cfr. A. SCOLA, “L’imago Dei e la sessualità umana”, in Id., *Il mistero nuziale. Uomo – Donna. Matrimonio - Famiglia*, Marcianum Press, Venezia 2014, 45-63.

10 Cfr. M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2004, 51, che rimanda a *Mulieris dignitatem*, n. 8.

11 Cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città nuova, Roma 1996.; ID. “Matrimonio e famiglia” in una antropologia trinitaria”, in *Nuova Umanità* 6 (1984), 3-31.

stesso delle persone umane chiamate alla comunione. Così come le tre persone divine sono tra loro distinte e vivono sempre l'una con l'altra, l'una per l'altra e l'una nell'altra, così anche le persone umane, create a immagine di Dio, sono diverse le une dalle altre, ma possono vivere e realizzarsi solo nella comunione e nella continua relazione reciproca.

Se il mistero dell'amore umano e della famiglia è un "simbolo" che rimanda a Dio, allora si capisce come l'ostilità che si è scatenata contro la famiglia possa essere definita letteralmente "diabolica". Se il simbolo unisce a Dio il diavolo separa da lui, cercando di distruggere l'analogia familiare. Papa Francesco, nella prima domenica di giugno 2014 affermò con forza: «Il demonio non vuole la famiglia. Ecco perché cerca di distruggerla»¹².

In uno dei suoi ultimi interventi, in occasione degli auguri natalizi alla Curia Romana, il 21 dicembre 2012, Papa Benedetto XVI aveva lanciato un grido di allarme proprio sul tema della famiglia, oggi messa radicalmente in discussione nella sua fisionomia naturale, di relazione fondata sul matrimonio come legame stabile tra un uomo e una donna, finalizzato alla procreazione e all'educazione dei figli. Egli aveva ribadito che su questo punto non è in gioco solo una determinata forma sociale, ma l'uomo stesso nella sua dignità fondamentale: se infatti si rifiuta questo legame «scompaiono le figure fondamentali dell'esistenza umana: il padre, la madre, il figlio». E scompare dunque anche l'aggancio antropologico e pedagogico per poter parlare del Dio cristiano, perché Dio nella Rivelazione ci ha parlato di sé mediante l'analogia paterna, sponsale, filiale, fraterna. Che linguaggio resterebbe alla Chiesa se questo svanisse? Ecco perché possiamo dire che anche il futuro della Chiesa passa attraverso la famiglia!

6. IL DONO DEL VINCOLO SACRAMENTALE

Soffermiamoci ora sulla seconda indicazione interpretativa di tutto il documento: sviluppare una pastorale del vincolo, come realizzazione della vocazione all'amore vero (AL 211). Al n. 62, si afferma che

¹² FRANCESCO, *Discorso alla Convocazione del Movimento del Rinnovamento nello Spirito*, Stadio Olimpico di Roma, domenica 1 giugno 2014.

l’indissolubilità di questo vincolo, che Gesù stesso stabilisce in Mt 19, 6, non va intesa come un giogo o come un peso insopportabile, ma piuttosto come un dono di Dio fatto alle persone unite in matrimonio, offerto già nel disegno primigenio della creazione, ma confermato nel sacramento che rende i coniugi realmente partecipi dell’unione tra Cristo e la sua Chiesa.

Se nel passato si era forse accentuata unilateralmente la dimensione giuridica del vincolo, Papa Francesco invita ora ad una comprensione del carattere narrativo del matrimonio: il dono di Dio accompagna gli sposi nelle vicende della loro storia particolare, dalla promessa iniziale fino al suo compimento. Viene cioè ripresa in modo implicito la teologia del “sacramento permanente”, che fu originalmente proposta da San Roberto Bellarmino, nel *De sacramento matrimonii*, e ripresa da papa Pio XI nella enciclica *Castii Connubii* del 1930 e da allora ha fruttificato nella teologia cattolica del matrimonio, fino alla *Familiaris consortio* di San Giovanni Paolo II e alla sua Lettera alla e famiglie del 1994. Il matrimonio cioè non si esaurisce nell’atto puntuale della celebrazione liturgica, ma conferisce un “quasi carattere”, che fa partecipare in modo stabile gli sposi al legame nello Spirito di amore tra Cristo Sposo e la Chiesa Sposa.

Al n. 75, Papa Francesco conferma la dottrina del Concilio di Trento recepita anche nel Codice di Diritto canonico (cc. 1116, 1161-1165) secondo cui “tra battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento”. Vengono escluse anche quelle opinioni riecheggiate nelle discussioni sinodali che parlavano di una possibile “morte dell’amore”, per giustificare la tolleranza verso seconde nozze. La materia del sacramento non è infatti un sentimento che può svanire, ma il consenso delle volontà pubblicamente espresso davanti al ministro della Chiesa. Nasce spontaneamente qui la domanda se ciò sia umanamente possibile. Se cioè la promessa che gli sposi si scambiano rappresenti un impegno che sia loro possibile onorare per sempre. Una domanda tanto più urgente di fronte alle numerose crisi matrimoniali, cui la realtà pastorale concreta ci pone davanti. Riflettiamo un po’ su questo punto così delicato, che chiede di fare i conti con le fragilità umane e che mette a tema la necessità di educare all’amore come premessa di una “pastorale del vincolo”.

Il mistero nuziale diventa concreto nella vita dei coniugi attraverso la promessa del matrimonio¹³. Nelle sue Catechesi san Giovanni Paolo II riprende e commenta le formule e i gesti della promessa matrimoniale: “Le parole «*io prendo (accolgo) te come mia sposa / come mio sposo*» portano in sé quel perenne e ogni volta unico e irripetibile ‘linguaggio del corpo’ e nello stesso tempo lo collocano nel contesto della comunione delle persone: «*prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita*»” (*Cat. CIII*). Gli sposi pronunciano il loro sì con le labbra, ma anche con i loro corpi. Il linguaggio dell’unione coniugale è quello di un donarsi integralmente secondo la totalità di sé nel presente, ma anche impegnando il proprio futuro. Ed è proprio questa possibilità di promettere che oggi fa particolarmente difficoltà.

Come si possono prendere impegni per un futuro che ancora ignoriamo? Come ci si può impegnare in qualcosa che può cambiare dentro di noi e dentro l’altra persona? Lo scrittore irlandese George Bernard Shaw, con il sarcasmo che lo contraddistingue, così esprime questa radicale obiezione al matrimonio, che lui definisce come l’unione di due persone che “sotto l’influsso della più violenta, demente, delirante ed effimera delle passioni, si pretende che giurino di restare ininterrottamente in quella condizione euforica, anomala e logorante finché morte non li separi”¹⁴. Ma è questo il matrimonio? È questa la promessa che ci si scambia in quel giorno?

Un altro pensatore, questa volta francese e di confessione cristiana ortodossa, Olivier Clément riprende questa problematica, ma offre una prima risposta convincente¹⁵. Egli si chiede: com’è possibile che due persone che cambiano nel tempo si promettano una fedeltà che duri per sempre? Certo cambiano i nostri corpi che, per quanta ginnastica, dieta e perfino chirurgia estetica facciamo, inevitabilmente invecchiano: perdiamo i capelli, acquisiamo le rughe ed aumentiamo di pancia. Ma al di là del fisico, ci possono essere anche cambiamenti nell’anima, magari

13 Cfr. S. KAMPOWSKI, “A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?”, in *Anthropotes* 30 (2014) 187-215.

14 G.B. SHAW, *Getting Married: a Disquisitory Play*, Preface, Constable & Co., London 1913.

15 Si veda un suo intervento sul settimanale “Il Sabato”, dicembre 1981, a commento dell’esortazione apostolica *Familiaris consortio* di San Giovanni Paolo II.

indotti dalle imprevedibili vicende dell'esistenza: mutamenti di carattere, cattive abitudini e vizi che si acquisiscono, scelte morali sbagliate, che sfigurano il profilo interiore delle persone ed inquinano le loro relazioni. Come si possono impegnare per sempre due persone, che sono entrambe sulle sabbie mobili di un mutamento continuo, esteriore ed interiore? Ecco la risposta folgorante di Clément: si può amare per sempre se si ama nell'altro ciò che in lui è eterno, ciò che resta per sempre; cioè il suo destino, la vocazione a cui è chiamato da Dio e che magari lui stesso può tradire.

È questa la condizione antropologica della promessa, che è un atto di volontà rivolto alla persona dell'altro e non un'incauta previsione sui propri stati d'animo emotivi. Ma questa condizione antropologica si radica necessariamente, anche se forse per tanti solo implicitamente, su una condizione teologica, su Dio stesso. Per questo il gesto del matrimonio è sempre stato considerato da tutte le culture “sacro” e non disponibile solo all'uomo e alla donna. Il libro dell'Apocalisse parla in proposito di un sassolino bianco che Dio darà a chi vince nella prova della vita, su cui c'è scritto un nome nuovo, che conosce solo chi lo riceve (cfr. Ap 2, 17). Ciò che non cambierà mai nell'amato e nell'amata è questo nome segreto, questa vocazione divina. C'è qualcosa di eterno in noi. Amare veramente e per sempre significa amare nell'altro il suo destino eterno, “volere il bene dell'altro”, che è la definizione semplice e profonda che san Tommaso d'Aquino dà dell'amore, significa volere che si realizzi la sua vocazione e dedicare se stessi per questo¹⁶.

Friedrich Nietzsche definisce l'uomo come l'unico animale che è capace di promettere¹⁷, cioè di colonizzare il proprio futuro con un atto della sua volontà, impegnando se stesso nel tempo, facendo del tempo una storia coerente, che si può narrare. Ciò lo contraddistingue rispetto

16 Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Contra gentiles*, III, 90. Nell'ambito della riflessione tomista, la stabilità indefettibile dell'*amor amicitiae*, a differenza dell'*amor concupiscentiae*, è assicurata dal fatto che il primo non si rivolge solo ad un fascio di qualità gradevoli o utili per l'amante, ma attinge l'identità personale e immutabile dell'amato. Si veda l'ottimo commento di G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 60-64.

17 Cfr. F. NIETZSCHE, “Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral”, in *Werke*, W. de Gruyter, Berlin – New York 1968, VI / 2, 309. Si veda sul tema: J. GRANADOS GARCÍA, *Teologia del tempo. Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*, Ed. Dehoniane, Bologna 2014, 177-223.

agli altri animali. La vita diventa umana per la capacità della promessa. E il filosofo tedesco Robert Spaemann, riflettendo sul medesimo tema, afferma che l'uomo può promettere, perché prima di tutte le promesse che può pronunciare, egli nel suo stesso essere "è" promessa: in altre parole l'impegno etico della promessa si fonda sul dono ontologico che proviene da Dio stesso¹⁸. La promessa si radica dunque nel carattere filiale del nostro essere, che viene dal Padre, che è fedele al suo amore per noi, all'amore con cui ci ha creato, anzi ci crea e ci vuole ora.

Nel poema *La bottega dell'orefice*, Karol Wojtyła esprime questa medesima realtà con l'immagine degli anelli d'oro che gli sposi si scambiano, segno della loro promessa di fedeltà per sempre: essi sono forgiati non da loro stessi, ma dall'orefice, che rappresenta Dio. Papa Francesco al n. 102 di *Amoris laetitia* si chiede, come noi ci siamo chiesti: "È ancora possibile questa generosità che permette di donare gratuitamente e di donare sino alla fine?". Ed ecco la sua risposta: "Sicuramente è possibile, perché è ciò che chiede il Vangelo: *Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date* (Mt 10, 8)". La possibilità di promettere e di essere fedeli alle promesse, in particolare a quella promessa così impegnativa e forte come il dono di sé nell'amore coniugale, capace di configurare una vita, è possibile, perché Dio stesso la sostiene, e la sostiene sia come Creatore che come Redentore, sia come Padre che come Sposo. Cristo è il "sì" a tutte le promesse di Dio (II Cor 1, 18-20), e nel sacramento, accolto con fede, ci dona la capacità di fedeltà anche per l'alleanza coniugale.

7. IL BENE DEL MATRIMONIO E I BENI DEL MATRIMONIO

Ma che cosa si promettono gli sposi nell'atto del consenso coniugale, un atto che cambia le loro vite così che essi non sono più due, ma diventano "una sola carne", diventano cioè una realtà nuova, un "noi", che prima non esisteva? Abbiamo parlato di un donarsi integralmente l'uno all'altra. Essi si promettono la totalità, cioè l'esclusività del dono di sé, nello spazio del presente. E si promettono la fedeltà nel tempo futuro. Mediante questo dono sorge così la realtà nuova della famiglia, fondata

18 R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 235-251.

sul riconoscimento di un bene comune che supera il bene individuale di ciascuno dei coniugi, e che non è la somma di due beni individuali. L'individualismo utilitarista di cui è impregnata la nostra mentalità non riesce quasi più a comprendere questa dimensione.

Se gli sposi hanno un bene comune, non è solo perché condividono i loro beni individuali, ma piuttosto perché si sono trasformati in un nuovo soggetto, in una comunione di persone, cosicché tutto quello che hanno ora appartiene loro in modo nuovo, come bene comune. Non hanno più due progetti di vita, ma uno solo; non hanno due memorie, ma ne vanno costruendo una sola; i beni che condividono e che li uniscono si fondano sul bene relazionale, che rende una sola la loro vita.

Essenziale per questa nuova visione del bene comune è, ancora una volta, la nascita del figlio, su cui Papa Francesco riflette nei numeri 80-85, ribadendo che il matrimonio è ordinato alla generazione e confermando esplicitamente l'insegnamento dell'enciclica del Beato Paolo VI *Humanae vitae*. Si vede così, di nuovo, l'importanza della paternità e della maternità, come prima forma di aprire la coppia coniugale al di là di se stessa. Di fatto, il bene che il bambino rappresenta per il padre e per la madre è l'esempio più chiaro di un bene comune, il bene che è scaturito dall'unione di entrambi e che ora li unisce in modo ancor più stretto.

La grande tradizione di pensiero cristiana, a partire da sant'Agostino, ha individuato in tre elementi i beni fondamentali del matrimonio, che sono il contenuto della promessa coniugale e il bene comune degli sposi. *Fides, proles, sacramentum* sono i *tria bona*, i tre beni del matrimonio: la fedeltà, l'apertura procreativa a generare dei figli, l'indissolubilità, sui quali si articola l'esposizione di Papa Francesco nel capitolo terzo di *Amoris laetitia*. Si tratta di beni che il Creatore stesso ha posto nel matrimonio, come realtà che deriva dalla sua sapienza e non è frutto di convenzioni umane o di circostanze storiche e culturali. Essi sono per Agostino non tre beni isolati l'uno dall'altro, ma tre aspetti di un unico bene comune, nel quale poi trova compimento anche il bene personale di ciascuno dei coniugi¹⁹.

Si realizza anche qui quel paradosso, che Gesù nel Vangelo tante volte ha espresso: la felicità si attua non quando la ricerchiamo come

19 Si veda: J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito: teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 125-127.

rivendicazione individualistica, ma quando ci dedichiamo generosamente e gratuitamente ad un bene più grande di noi. È l'esperienza, grazie a Dio ancora molto comune di tante coppie. L'unione coniugale intesa come dono di sé integrale implica l'esclusività, la fedeltà e l'apertura alla generazione, che caratterizzano il matrimonio come realtà sacramentale e istituzionale.

8. UN VINCOLO CHE PERMETTE DI ESSERE LIBERI

La frequente obiezione che contrappone la spontaneità e libertà dell'amore rispetto al carattere obbligante dell'istituzione trova risposta in queste parole di Papa Francesco in *Amoris laetitia*: "Voglio dire ai giovani che nulla di tutto questo viene pregiudicato quando l'amore assume la modalità dell'istituzione matrimoniale" (n. 131). Vedendo tutte le obiezioni e le difficoltà che oggi si frappongono a questa visione dell'amore coniugale, egli mette in primo piano il compito educativo. "La pastorale prematrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una pastorale del vincolo", che aiuti i giovani e le coppie appena sposate ad "assumere il matrimonio come una vocazione, che li lancia in avanti, con la ferma e realistica decisione di attraversare insieme tutte le prove e i momenti difficili" (n. 211).

La difficoltà psicologica e culturale che avvertiamo di fronte ad un impegno irrevocabile è la paura di perdere la nostra libertà e di rimanere legati per una costrizione esterna. È la difficoltà che porta a non sposarsi più, ma a convivere. Talvolta si sente dire: "noi che non siamo sposati e viviamo in una convivenza libera da vincoli esterni, dobbiamo ogni giorno decidere di restare insieme, senza mai dare per scontato il nostro rapporto". Si tratta di una visione molto povera della libertà: molta è la fatica che chiede la rinegoziazione continua del proprio rapporto, senza riuscire mai ad offrire le basi per una costruzione stabile. Ascoltiamo le parole di Papa Benedetto XVI, pronunciate il 6 giugno 2005: "La più grande espressione della libertà non è la ricerca del piacere, senza mai giungere a una vera decisione; è invece la capacità di decidersi per un dono definitivo, nel quale la libertà, donandosi ritrova pienamente se stessa".

La libertà infatti è legata all'amore: è libertà di donarsi senza ritorno. “L'amore determina il futuro!” si dicono con gioia Andrea e Teresa nella *Bottega dell'orefice*. Questa espressione, se ci pensiamo esprime la vittoria della libertà sul tempo, che con tante imprevedibili circostanze minaccia l'amore. Soltanto colui che è capace di promettere per sempre dimostra di essere padrone del proprio futuro, tenendolo tra le proprie mani come un dono prezioso, che può offrire alla persona amata. L'indissolubilità è l'opposto dunque di una catena che distrugge l'amore: è il vincolo che lo rende concreto e fecondo nella vita delle persone.

La libertà dell'uomo e della donna è stata creata per questo dono di sé. Nel riferimento esplicito o almeno implicito al Creatore, che ci ha creati come promessa, è possibile promettersi per sempre. Nel sacramento del matrimonio gli sposi cristiani inseriscono il loro amore umano nel vincolo indistruttibile dell'amore tra Cristo Sposo e la Chiesa, sua Sposa. Ciò non significa che quasi per magia gli sposi cristiani diventeranno incapaci di litigare, di tradire, di rifiutare o di essere infedeli. Non significa neppure che essi non debbano lavorare ogni giorno su di sé e sulla loro relazione, lottando uniti per superare le difficoltà, perdonandosi a vicenda e crescendo ogni giorno nell'amore. Essi però possono contare sulla fedeltà infrangibile di Cristo, e sui suoi sacramenti, quali la confessione, la Santa Eucaristia, la memoria del Battesimo.

Si deve rimarcare come l'esortazione abbia felicemente scartato l'idea errata, riportata ancora dall'*Instrumentum laboris* del 2015, della presenza di *semina Verbi* anche nelle situazioni “irregolari”, benché possa destare qualche dubbio il linguaggio di imperfezioni rispetto all'ideale, che evita di parlare di peccato. *Amoris laetitia* n. 77 parla dei *semina Verbi* in relazione alle altre culture e tradizioni religiose, ma non in riferimento alle convivenze senza matrimonio. Ora, proprio l'esperienza pastorale concreta mostra che quando due giovani che già convivono si accostano alla Chiesa per chiedere il matrimonio non cercano la falsa assicurazione che già stanno vivendo molti elementi positivi, ma piuttosto desiderano che si mostri loro la novità del matrimonio cristiano e la conversione che esso richiede. Essi vogliono costruire sulla roccia, non restare nella sabbia dell'indecisione. Eugenia Scabini così la esprime dal punto di vista antropologico: passare dallo “*sliding*” nelle convivenze (dove si scivola

senza una decisione), al “*deciding*” nel matrimonio (in cui si impegna la propria libertà con l’altro, “per sempre”)²⁰.

9. LA FAMIGLIA “PICCOLA CHIESA DOMESTICA” E LA CHIESA “FAMIGLIA DI FAMIGLIE”

Nei paragrafi 85 e 86, riprendendo quasi alla lettera le *Relazioni sinodali* del 2014 e del 2015, Papa Francesco ripropone l’insegnamento conciliare sulla famiglia “che si potrebbe chiamare Chiesa domestica (cfr. *Lumen gentium*, n. 11)”²¹. Egli ci invita quindi a considerare “la reciprocità tra famiglia e Chiesa”, per la quale, in virtù del sacramento del matrimonio, ogni famiglia diventa a tutti gli effetti un bene per la Chiesa, mentre la Chiesa è un bene per la famiglia. Infatti proprio nella famiglia matura la prima esperienza ecclesiale della comunione tra le persone, in cui per grazia si riflette il mistero della Santa Trinità. In questi paragrafi si intravede anche la missione propria della famiglia cristiana: far risplendere la bellezza dell’amore umano, fatto di donazione reciproca e gratuita, di fedeltà per sempre, di cura sollecita, come luogo epifanico dell’amore divino rivelato in Cristo.

Sulla base dei sacramenti del Battesimo e dell’Eucaristia emerge così la dimensione ecclesiale del sacramento del matrimonio, che non è data ad un individuo isolato, ma è grazia per un legame interpersonale. In altre parole, la grazia del sacramento non è un aiuto dato a ciascuno dei coniugi perché adempia alle responsabilità del suo stato di vita, ma è partecipazione nel vincolo del proprio amore dello stesso vincolo, che nello Spirito unisce Cristo alla Chiesa. Risulta così chiaro che c’è un primato assoluto dell’amore di Cristo per la Chiesa, che fa sorgere il sacramento ed edifica la famiglia. Ma d’altra parte gli sposi cristiani mediante la vita coniugale e familiare edificano la Chiesa, che si esprime secondo il linguaggio della carne.

20 Cfr. E. SCABINI, “Dall’innamoramento all’amore: un passaggio critico”, in *Anthropotes* XXXII/1 (2016) 57-66.

21 Tra le opere degne di menzione: R. FABRIS – E. CASTELLUCCI (edd.), *Chiesa domestica. La Chiesa-famiglia nella dinamica della missione cristiana. Un profilo unitario a più voci*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; J.C. ATKINSON, *Biblical and Theological Foundations of the Family. The Domestic Church*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2014.

Il grande teologo tedesco del XIX secolo Mathias J. Scheeben arrivò a dire che “il matrimonio è una Chiesa nella carne”²². In questa luce appare chiaro che la famiglia è rispetto alla Chiesa non solo uno dei tanti ambiti della vita mondana, in cui realizzare la propria missione. La famiglia appartiene al genoma della Chiesa fin dalla sua radice, proprio perché appartiene al genoma relazionale della persona. Questa è la grande acquisizione del Concilio Vaticano II, che pone definizione di famiglia “*ecclesia domestica*” non nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, ma nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, dedicata alla Chiesa²³. È anche chiaro che tra famiglia e Chiesa non si può parlare di totale identificazione. Il riferimento attenuativo di *Lumen gentium*, n. 11 “*velut ecclesia domestica*”, un *quasi* – un *come*, indica che le due realtà non si debbono confondere, ma mantengono i loro ambiti specifici e quindi la loro distinzione: la famiglia si riallaccia all’ordine della creazione e mostra che esso è orientato a Cristo ed entra nella dinamica della salvezza; la Chiesa, d’altra parte invita la famiglia a convertirsi e a trasformarsi, per uscire da sé ed entrare nella dimensione definitiva del Regno²⁴.

Non è giusto dunque né “clericizzare la famiglia” modellandola sulla Chiesa e sui suoi ministeri, né d’altra parte “familiarizzare la Chiesa”, così da intendere i rapporti di comunione principalmente sulla base dei legami della carne e del sangue. Il legame intimo impone però di non disgiungere le due realtà, come fanno i protestanti, ma di cogliere la famiglia nella sua chiamata alla santità e il mistero della Chiesa nella concretezza della dimensione relazionale e familiare delle persone che la compongono.

Una volta stabilito il fondamento della Chiesa domestica nella grazia sacramentale del matrimonio, possiamo cogliere la missione della famiglia all’interno della missione della Chiesa. Già san Giovanni Paolo II lo aveva espresso con grande forza nell’omelia tenuta parlando a braccio il 30 dicembre 1988, a Porto San Giorgio, in occasione della Festa della

22 L’affermazione è attribuita a Scheeben da A. KRIEKEMANS, *Preparazione al matrimonio e alla famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 1959, 93.

23 Cfr. E. CORECCO, “Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa”, in ID., *Ius et Communio*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato – Lugano 1997, 564-591.

24 Rimando allo studio di G. RICHI, “La Chiesa domestica, realtà e risorsa per la Chiesa”, in J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-Mondo nel 50° di Gaudium et spes*, Cantagalli, Siena 2016, 147-160.

Santa Famiglia: «La cosa più fondamentale e più importante nella missione della Chiesa è il rinnovamento spirituale della famiglia ... Si deve cominciare da questo punto, da questa missione. Chiesa santa di Dio, tu non puoi fare la tua missione, non puoi compiere la tua missione nel mondo se non attraverso la famiglia e la sua missione!».

Nel rapporto reciproco tra Chiesa e mondo la famiglia è centrale. Lo manifesta proprio *Gaudium et spes*, documento conciliare che è tutto dedicato al dialogo salvifico tra Chiesa e mondo e che nella seconda parte, di carattere speciale, mette significativamente al primo posto di questo dialogo proprio il tema della famiglia, indicandola come la cerniera essenziale della missione della Chiesa nei confronti del mondo (nn. 47-52).

In altre parole: è proprio attraverso la famiglia cristiana, radicata nel sacramento del matrimonio, che la Chiesa può compiere la sua missione. Quale il motivo di un'affermazione così forte? Perché solo la famiglia mostra l'unità profonda della creazione e della redenzione, manifesta la corrispondenza dell'annuncio evangelico di salvezza alle esigenze ed evidenze originarie del cuore umano²⁵. È attraverso la famiglia che la Chiesa parla il linguaggio comune dell'esperienza umana. E questo la famiglia cristiana lo realizza non tanto con parole, ma prima di tutto, come dice *Gaudium et spes* con la sua stessa esistenza, "*sola sua praesentia*". Essa non rappresenta dunque un ambito particolare di pastorale in cui impegnarsi, ma piuttosto è la risorsa sacramentale principale, a disposizione della Chiesa, per la sua intrinseca capacità di riportare la fede nella concretezza del quotidiano, nella comprensibilità del lessico familiare comune a tutti gli uomini, perché è il linguaggio basilare del corpo e degli affetti, delle relazioni costitutive, radicate nella natura delle persone.

10. QUALE PASTORALE FAMILIARE?

Il pericolo maggiore che corrono oggi le famiglie è quello di isolarsi e di non avere un contesto più ampio. La famiglia ha bisogno di un ambiente favorevole attorno a sé, così come la casa ha bisogno di una città. In questo senso la pastorale del vincolo deve anche promuovere una cultura

25 Cfr. M.D. CHENU, "La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo", in G. BARAUNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy: estudios y comentarios a la Constitución Gaudium et spes del Concilio Vaticano II*, Studium, Madrid 1967, 383.

del vincolo intorno alla famiglia. Il bene privato di ciascun focolare potrà essere salvaguardato e crescere nella misura in cui si genera anche un bene comune, in cui emerga una mentalità corrispondente ai valori fondanti la famiglia, in cui si custodiscano o sorgano le buone pratiche, che sostengono la vita, sia quelle tradizionali, sia quelle nuove create dalla fantasia e dall’urgenza di situazioni inedite.

Una pastorale adeguata alle sfide del contesto odierno promuoverà l’aiuto reciproco tra le famiglie, ma anche la loro soggettività politica, tema che era stato ampiamente suggerito da san Giovanni Paolo II in *Familiaris consortio* n. 46, fino all’idea innovativa di un “sindacato delle famiglie”, e che rimane attuale benché non trovi molto sviluppo in *Amoris laetitia*. Gli studi dello storico D’Avray hanno mostrato come la dottrina teologica cristiana sul matrimonio, lungo tutto il medioevo, invece di adattarsi alle circostanze culturali preesistenti, è riuscita a trasformare la società creando una nuova cultura, anche a prezzo di duri scontri coi poteri esistenti²⁶.

Osservando con realismo la situazione della crescente secolarizzazione, nell’immediato è probabile che le famiglie cristiane debbano piuttosto concepirsi come “minoranze creative”, secondo l’espressione di A. J. Toynbee, ripresa da Benedetto XVI²⁷. Certamente la volontà salvifica di Dio è universale e vuole raggiungere tutti gli uomini, formando un grande popolo, ma questo progetto può partire da un piccolo gregge, da un resto di Israele, da un granello di senape o da un po’ di lievito nella massa. L’importante non è che si sia minoranza, ma che si sia creativi, cioè pieni di vivacità e di novità rispetto al mondo, capaci di mostrare un gusto e un modo di vivere che pur essendo alternativo, non di meno corrisponde al desiderio profondo che sta al cuore degli uomini e delle donne. Creativi significa dunque capaci di plasmare la cultura e di incidere sulla società, orientandone lo sviluppo. Così le famiglie autenticamente cristiane potranno essere davvero una minoranza creativa, una città posta sul monte, nel deserto sabbioso della società secolarizzata.

26 Cfr. D. D’AVRAY, *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, Oxford University Press 2005, 206-207.

27 Al riguardo: L. GRANADOS – I. DE RIBERA (ed.), *Minorías creativas. El fermento del Cristianismo*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

CONCLUSIONE

«*Che cosa porta Gesù alla famiglia?*». Questa era l'intenzione profonda del papa nel convocare i vescovi, suoi confratelli a Roma. Gesù non porta la soluzione dei problemi, ma l'annuncio di una vita grande, capace di fedeltà e di fecondità, capace di amore, nonostante i nostri limiti e dentro i nostri limiti. Se la Chiesa può essere paragonata ad un ospedale da campo, che cura le ferite e riabilita al cammino, certamente non deve avere per nulla l'aspetto di un "centro benessere", che si limita a far sentire tutti "infelici e contenti", come una qualsiasi delle proposte "spirituali" che oggi sono sul mercato, perdendo così la sua differenza profetica rispetto al mondo. La vera tragedia delle famiglie non sono tanto le difficoltà e i problemi che devono affrontare (difficoltà e problemi che sempre ci sono stati e ci saranno), quanto piuttosto la perdita dell'orizzonte di una vita più grande, quella che Gesù è venuto a portare, con l'annuncio e col dono di grazia del suo Spirito.

***Amoris laetitia* una nueva pastoral: el amor verdadero como respuesta a los deseos humanos**

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

SUMMARY: A holistic reading of Amoris laetitia finds true love at the fulcrum of its entire argument. So, as Pope Francis himself says, the fourth chapter of the exhortation becomes the centre which gives light and meaning to the various topics covered. In particular, it shows the novelty of taking human desire as a fundamental place to bring the Gospel with mercy. This means becoming aware of the great challenge of the emotivism that strongly strikes the Church but still has not found a real response in her family ministry. There emerges with force the importance of a deeper reflection on affectivity and the urgency of affective sexual formation in preparation for marriage. True love is the light for all discernment and the soul of accompaniment for a good integration of persons in the Church.

Como es normal, tantas veces las cosas urgentes nos ocultan las más necesarias. Aquello que satisface de modo primero los deseos más superficiales, nos suele impedir dirigirnos de verdad a responder a lo que nuestro deseo más profundo nos reclama que permanece más oculto y no siempre lo identificamos.

La exhortación apostólica *Amoris laetitia* por toda la expectativa que había despertado, el hecho de ser la última palabra después de dos

* Profesor Ordinario de Teología Pastoral de Matrimonio y de la Familia en el Pontificio Instituto Giovanni Paolo II, Roma.

Sínodos consecutivos, y la notable extensión del texto que trata múltiples temas, no puede ser reducida a una aplicación inmediata de algunas recomendaciones que se desprenden de su capítulo octavo. Tomar así el documento supondría deformarlo hasta el punto de impedir la auténtica intención del Papa al promulgarlo: que pueda ser ocasión de un impulso decisivo para la pastoral familiar en la Iglesia. De otro modo, se proyectaría sobre la exhortación la idea errónea de que la solución pastoral más eficiente consiste en solucionar un problema mediante la falacia de que se lo ha hecho desaparecer. En algunas interpretaciones que se han hecho del escrito del Papa todo se reduce de nuevo a la cuestión del acceso a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar, planteando la cuestión desde el prisma de la falsa solución: donde antes se decía no, ahora supuestamente se podría responder con un “tal vez” más abierto que, al fin y al cabo, permitiría dar permiso a comulgar a algunas parejas de divorciados en nueva unión sin más requisitos. Esto bastaría para que el problema dejara de existir y sería el gran cambio de la Iglesia.

Una presentación así de la cuestión evidencia lo inadecuado de toda esta forma de entender el texto; pero, por otra parte, no es fácil de asumir un modo distinto de comprender qué nos pide *Amoris laetitia*. Donde hay un deseo muy fuerte, el impulso por resolverlo oculta cualquier otra preocupación. El interés enorme de los medios de comunicación en que la Iglesia cambie su doctrina sobre la sexualidad es tan fuerte que quiere por todos los medios imponerse al verdadero camino que la Iglesia ha de hacer para poder responder a la misión de evangelizar que Jesucristo le ha encomendado.

El mismo Papa Francisco ha salido al paso de esta concentración desmesurada sobre el problema de los divorciados, al señalar que: “todos van al capítulo octavo. No, no. Se debe leer desde el principio al fin. ¿Cuál es el centro? Pues... depende de cada uno. Para mí el centro, el núcleo de *Amoris laetitia* es el capítulo cuarto, que sirve para toda la vida. Pero se debe leerla toda y releerla toda y discutirla toda, todo es un conjunto”¹. El interés real de la respuesta es lúcido, pide centrarse en lo que

1 FRANCISCO, *Entrevista tras el viaje a Azerbaiyán (2-X-2016)*: “Tutti vanno al capitolo ottavo. No, no. Si deve leggere dall’inizio alla fine. E qual è il centro? Ma... dipende da ognuno. Per me il centro, il nocciolo dell’*Amoris laetitia* è il capitolo quarto, che serve per tutta la vita. Ma si deve leggerla tutta e rileggerla tutta e discuterla tutta, è tutto un insieme”.

permanece, porque esa es la contribución fundamental para la vida de las familias. Esto sí que es una verdadera solicitud pastoral.

No podemos olvidar el camino eclesial que han abierto las asambleas sinodales y al que el Papa invita directamente a entrar a las familias. Es la forma de asumir la realidad de sus vidas que, para él, debe guiar este proceso sinodal de la Iglesia que encuentra así un camino de verdad novedoso, aunque incierto. Estas son sus palabras pronunciadas en la audiencia inmediatamente posterior al Sínodo de 2015. “Entretanto, la vida no se detiene, en particular, ¡no se detiene la vida de las familias! Vosotras, queridas familias, estáis siempre en camino. Y continuamente escribís en las páginas de la vida concreta la belleza del Evangelio de la familia. En un mundo que a veces está árido de vida y de amor, vosotras habláis cada día del gran don que son el matrimonio y la familia”². El Pontífice argentino confía más en las familias y en el valor de su respuesta a Dios, que en programaciones muy bien diseñadas, pero tantas veces carentes de vitalidad.

Dada la diversidad de temas y la cantidad de argumentos que encontramos en la lectura de la Exhortación postsinodal, no es sencillo encontrar ese *todo* que el Papa nos pide tener en cuenta. Es la contribución que podemos ofrecer como servicio a la Iglesia en este camino³. Al menos podemos seguir la indicación de la centralidad del capítulo cuarto, podamos comprender de forma equilibrada lo que la Iglesia debe de llevar adelante en estos momentos.

1. EL AMOR VERDADERO COMO CENTRO Y LUZ

Es bueno entonces ver como introduce el Papa el capítulo cuarto, porque en ello podemos ver una luz respecto del resto de la Exhortación. Se expresa de forma concisa, pero elocuente: “En el así llamado himno de la caridad escrito por san Pablo, vemos algunas características del amor verdadero”⁴. Eso es, en la larga meditación sobre el texto paulino el

2 FRANCISCO, *Catequesis sobre la familia*, 31 (4-XI-2015).

3 Como pide: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 2: “La reflexión de los pastores y teólogos, si es fiel a la Iglesia, honesta, realista y creativa, nos ayudará a encontrar mayor claridad”.

4 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 90.

Pontífice busca trazar una base verdadera al amor conyugal como guía de la vida familiar. Hemos de tomar la referencia al *amor verdadero* como el hilo que da unidad a las reflexiones que nos ofrece el Papa.

No podemos entenderlo como si fuera una mención sin mayor importancia, por el contrario, es una referencia constante en el documento de forma que muestra una luz esencial en toda la exposición. Tantas veces cuando oímos hablar del amor lo consideramos un discurso dado por descontado y no le prestamos mayor atención que la que damos a un preámbulo sin más importancia. Es un error heredero del romanticismo, que da por supuesto que el amor se conoce completamente con el mero hecho de experimentarlo⁵. Somos herederos de una tradición inmensa sobre el amor, que permanece casi desconocida por la mayoría de los cristianos, y que nos indica lo contrario: la existencia de un conocimiento amoroso que hay que cuidar para hacerlo crecer y que es esencial en lo que corresponde a la vida cristiana y la revelación de Dios⁶. No nos basta con señalar este “camino mejor” del amor (cfr. 1 Cor 12,31), hemos de comprender y enseñar su *contenido*. Solo así no nos quedamos en la impresión superficial de una retórica amorosa vacía, y evitamos caer en una terminología casi hueca, separada de la realidad de la dinámica afectiva de las personas por lo que acaba siendo nociva.

La expresión, tal como se usa en el texto, se sitúa en continuidad con la afirmación de *Gaudium et spes* respecto del amor conyugal, en el momento en el que quiere definir sus características⁷. El reconocimiento del valor de este amor humano fue un punto esencial en el Concilio y fruto de muchos debates para dar una primacía al misterio de amor que hay en el matrimonio frente a los que lo rechazaban por considerar que no recogía suficientemente el valor institucional que lo caracteriza⁸. Se

5 Cfr. P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 18-21.

6 Que se puede sintetizar así: GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Cantorum*, lec.18, 88 (CCCM 87,67): “cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, ratio transit in amorem et in quendam spirituales uel diuinum formatur intellectum, qui omnem superat et absorbet rationem”.

7 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 67, cita “El «verdadero amor entre marido y mujer» (49) implica la entrega mutua, incluye e integra la dimensión sexual y la afectividad, conformemente al designio divino (cfr. 48-49)”. Los números se refieren al texto de la *Gaudium et spes*.

8 Cfr. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 581 s.: “In ogni

entiende entonces el valor profético del Concilio al apostar por el amor dentro de un marco personalista, una opción que ha tenido una repercusión enorme en la teología posterior⁹.

Pero también hemos de comprender que el modo de exponer esta verdad no ha sido siempre adecuado; se ha extendido en muchos lugares, a partir de la exaltación de la espontaneidad amorosa, un rechazo muy grande de todo lo institucional, por comprender la dinámica amorosa desde una visión meramente romántica¹⁰. El Pontífice es bien consciente de esta fascinación como una debilidad interna del matrimonio y, por eso mismo, del amor conyugal. Por ello, llama la atención sobre este fenómeno: “La unión encuentra en esa institución el modo de encauzar su estabilidad y su crecimiento real y concreto. Es verdad que el amor es mucho más que un consentimiento externo o que una especie de contrato matrimonial, pero también es cierto que la decisión de dar al matrimonio una configuración visible en la sociedad, con unos determinados compromisos, manifiesta su relevancia: muestra la seriedad de la identificación con el otro, indica una superación del individualismo adolescente, y expresa la firme opción de pertenecerse el uno al otro. Casarse es un modo de expresar que realmente se ha abandonado el nido materno para tejer otros lazos fuertes y asumir una nueva responsabilidad ante otra persona. Esto vale mucho más que una mera asociación espontánea para la gratificación mutua, que sería una privatización del matrimonio. El matrimonio como institución social es protección y cauce para el compromiso mutuo, para la maduración del amor, para que la opción por el otro crezca en solidez, concretización y profundidad, y a su vez para que pueda cumplir su misión en la sociedad. Por eso, el matrimonio va más allá de toda moda pasajera y persiste. Su esencia está arraigada en la naturaleza misma de la persona humana y de su carácter social. Implica

caso i temi di discussione non mancavano. Consistenti furono gli attacchi contro quella che veniva giudicata una sopravvalutazione dell'amore nell'istituto matrimoniale”. Para el tema, cfr. J. J. PÉREZ-SOBA (ed.), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° della Gaudium et spes*, Cantagalli, Siena 2016.

9 En el Instituto Juan Pablo II hemos estudiado el tema en: J.J. PÉREZ-SOBA –P. GALUSZKA (eds.), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia –Studi – Contributi*, Cantagalli, Siena 2013.

10 El Papa critica: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 40: “una concepción puramente emocional y romántica del amor”.

una serie de obligaciones, pero que brotan del mismo amor, de un amor tan decidido y generoso que es capaz de arriesgar el futuro”¹¹.

Es cierto que la novedad de la opción personalista que hizo el Concilio llevó en algunos casos a propuestas precipitadas y no pocas ambigüedades que afectaron mucho las cuestiones familiares¹². San Juan Pablo II impulsó de forma decidida esta visión personalista del amor en la comunión familiar y la expuso por extenso en sus enseñanzas¹³. Sin duda, ha supuesto una riqueza enorme para la Iglesia, pero todavía es un camino que debe ser profundizado. Hemos de ver en él uno de los aspectos importantes del camino al que abre *Amoris laetitia*, un verdadero reto al que responder de forma que se realice de un modo adecuado y a la altura de los desafíos que la Iglesia tiene que afrontar.

Ahora comprendemos mejor la importancia de poder hablar de “amor verdadero” como un centro de la pastoral familiar. Es una propuesta de gran alcance que busca cambiar con profundidad el modo de abordar la vida de las familias. El amor se presenta aquí como algo más que un marco de referencia formal, se lo comprende con el dinamismo propio del que mana y que puede orientar la comunión de los esposos y el ambiente familiar; pero que ha de vencer también algunas oscuridades que lo intentan deformar. El hecho de que todavía suene novedoso hablar de “amor verdadero” o de “verdad del amor”¹⁴ es una manifestación de esta dificultad de enorme actualidad de la que, como hemos visto, es bien consciente el Papa Francisco.

2. SU REPERCUSIÓN PASTORAL

En nuestro documento la intención fundamental que tiene el Pontífice es pastoral, por ello, su reflexión sobre el himno de la caridad tiene ese sentido de ayudar de modo concreto a la vida de los esposos y su *caridad conyugal*. Se podría decir que es la exhortación de la “caridad conyugal”

11 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 131.

12 Cfr. MAZZOCATO, “Il dibattito tra Doms e neotomisti sull’indirizzo personalista”, in *Teologia* 31 (2006) 249-275.

13 Cfr. 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.

14 Una primera reflexión en: J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell’amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.

por la importancia que adquiere esta expresión¹⁵. Sin duda, el paralelo que orienta su significado es la *caridad pastoral* que es una fórmula consagrada en la reflexión eclesial, ya presente en el Concilio Vaticano II¹⁶, y que es el hilo conductor de la exhortación *Pastores dabo vobis*.

Aparece referido a los sacerdotes en referencia a la *unidad de vida*¹⁷, que luego se ha aplicado de forma directa a los laicos¹⁸, porque expresa una característica del amor que unifica los actos del hombre en la construcción de una comunión. Es por ello por lo que su signo y su fin es la vida eucarística de donde se nutre y a la que se entrega. No es una mera mención de pasada, sino que incluye una estructura en si misma con un claro significado de misión. Todo ello tiene una resonancia grande en la vida de las familias.

La primera vez que aparece la expresión “amor verdadero” en nuestro documento es en capítulo tercero en referencia a los Sínodos que habla de cómo la fuente del amor conyugal se encuentra en la vida trinitaria como primer Amor de Comunión personal¹⁹. Hemos de considerarlo como un eco de la relación que se establece entre el hombre y Dios. Podríamos ver aquí lo que ya aparece en la encíclica *Lumen fidei* del Papa Francisco sobre el amor originario en el momento en el que quiere introducir de qué modo el amor familiar es fundamento de bien común. Estas son sus palabras: “La fe nace del encuentro con el amor originario de Dios, en el que se manifiesta el sentido y la bondad de nuestra vida, que es iluminada en la medida en que entra en el dinamismo desplegado por este amor, en cuanto que se hace camino y ejercicio hacia la plenitud del amor. La luz de la fe permite valorar la riqueza de las relaciones humanas, su capacidad de mantenerse, de ser fiables, de enriquecer la vida común. La fe no aparta del mundo ni es ajena a los afanes concretos de

15 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 69, 119, 120-122.

16 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons.Dog. *Lumen gentium*, n. 41. Citando en la nota 125 a: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, a. 5 y 6; ID., *De perf. vitae spir.* c. 18; ORÍGENES, *In Is.* hom., 6, 1 (PG 13,239). Se define en: CONCILIO VATICANO II, Dec. *Presbyterorum ordinis*, nn. 14-15.

17 Así en: CONCILIO VATICANO II, Dec. *Presbyterorum ordinis*, n. 14.

18 Cfr. JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Christifideles laici*, n. 34.

19 Las citas de: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 63 y 71, que citan: *Sínodo 2014*, n. 16 y *Sínodo 2015*, n. 38, respectivamente.

los hombres de nuestro tiempo. Sin un amor fiable, nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres”²⁰.

Su explicación se realiza en el texto que tratamos en conexión con la vida de los esposos dentro de las exigencias morales específicas del amor conyugal. “Los actos propios de la unión sexual de los cónyuges responden a la naturaleza de la sexualidad querida por Dios si son vividos «de modo verdaderamente humano»”²¹. Aquí *Amoris laetitia* tiene en cuenta especialmente la catequesis sobre el amor humano de San Juan Pablo II, en especial, hace suya la expresión “lenguaje del cuerpo” que está lleno de repercusiones antropológicas y morales para la vida de los esposos que tiene una importancia particular como expresión de la totalidad en la que se realiza por “el hombre todo entero, cuerpo y alma”²².

El Papa Francisco en su exposición sobre el amor sigue en definitiva la lógica interna de la donación entre personas que nace de la entrega mutua que constituye el sacramento del matrimonio, y que ha de integrar toda la vida conyugal con sus dimensiones de vulnerabilidad y corporeidad que son realidades pertenecientes al amor verdadero de los esposos. Es lo propio de la dinámica del dar y recibir: “Recordemos que un verdadero amor sabe también recibir del otro, es capaz de aceptarse vulnerable y necesitado, no renuncia a acoger con sincera y feliz gratitud las expresiones corpóreas del amor en la caricia, el abrazo, el beso y la unión sexual”²³.

En concreto, la “hermenéutica del don” que caracterizaba la visión del matrimonio del Papa Wojtyła²⁴ es ahora la luz que se une al amor verdadero para iluminar la vida de los esposos. Con la dinámica del don se integran de forma armónica en el amor conyugal algunas de las características de la donación a modo de luces que permiten ordenar los actos de los esposos. Eso es muy importante por la *novedad que introduce la caridad* como afecto nuevo²⁵. El documento es una afirmación in-

20 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 51.

21 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 154. La cita es de: CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 49.

22 CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 3.

23 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 157.

24 Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. 13, 2 (2-I-1980), Cristiandad, Madrid 2000, 117.

25 Cfr. L. MELINA, *Azione epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

cuestionable de la *caridad conyugal* de la que ya hemos hablado en toda su especificidad cristiana: “la caridad verdadera siempre es inmerecida, incondicional y gratuita”²⁶.

Si bien resalta este amor de caridad como fundamento firme para toda la vida familiar, y en primer lugar matrimonial. el Papa no lo menciona solo en referencia al amor de los esposos, sino que lo aplica también a la lógica que debe guiar a la Iglesia para su actividad pastoral. Se ha de entender en la misma línea que la afirmación de *Caritas in veritate*: “La verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente, es lo que abre nuestra vida al don y hace posible esperar en un «desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres», en el tránsito «de condiciones menos humanas a condiciones más humanas», que se obtiene venciendo las dificultades que inevitablemente se encuentran a lo largo del camino”²⁷.

Reconocemos que es un plan de acción para la Iglesia en medio del mundo en el que ha de expresar de forma concreta que: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cfr. Mt 22,36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas”²⁸. Al ser la caridad conyugal la esencia de la vida matrimonial y el fundamento de la familiar, podemos entender mejor las repercusiones que esto tiene en el modo de llevar a la práctica su verdad, esto es: “obrar la verdad en la caridad” (*Ef* 4,15). En particular hemos de señalar que, por la dinámica del don de la caridad, la verdadera comunión familiar nunca se encierra en una lógica privada, sino que tiene un alcance verdaderamente social y comunitario.

De aquí la alianza entre la Iglesia y la familia en la vivencia de la caridad. “Para que esta realidad de la asamblea de Jesús esté viva en el hoy, es indispensable reavivar la alianza entre la familia y la comunidad

26 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 296.

27 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 8. Las citas son de JUAN XXIII, C.Enc. *Pacem in terris*, nn. 42 y 20 respectivamente.

28 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2.

cristiana”²⁹. Este ha de ser el núcleo principal de la pastoral de la Iglesia en la actualidad. Reconocemos en él una llamada urgente a una profunda conversión pastoral, pues todo ello está implicado estrechamente a la vida de las familias que afecta de modo claro a toda la actividad eclesial³⁰.

3. EL DESEO COMO CUESTIÓN PASTORAL

La explosión del deseo en la civilización occidental durante el siglo XX es un hecho sin precedentes en la historia de esta cultura. Solo se puede establecer un cierto paralelo con lo que fue el *amor cortés* en el siglo XII que hizo de ese tiempo “el siglo del amor”³¹. Las dimensiones de la invasión de la cuestión del deseo son tan grandes que se ha llegado al punto de poder caracterizar la ciencia moral que hay que desarrollar en la actualidad como una verdadera *terapia del deseo*³². La conciencia creciente de este fenómeno ha dado lugar a muchas reflexiones desde el punto de vista filosófico, hasta convertirse en un punto recurrente con una gran repercusión en múltiples ámbitos tras la obra de Goleman³³. En cambio, no han tenido la misma atención en su vertiente pastoral, que no ha tomado la formación en los deseos como una de sus claves.

El imperio del deseo se realiza en un mundo que se encuentra dominado por los impulsos afectivos de los que no se sabe descubrir sus razones profundas. Hemos de hablar de un emotivismo, heredero de Hume, que domina a las personas, dificultándolas en su percepción de la vida humana en relación a la felicidad³⁴. En primer lugar, lo que se ha perdido es la toma de conciencia del papel de la razón práctica en la acción humana en cuanto la dirige hacia su fin. Hume, por el contrario,

29 Cfr. FRANCISCO, *Catequesis* (9-IX-2015). En ID., Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 289 se cita (nota 298) esta catequesis con el fin de: “reavivar la alianza entre la familia y la comunidad cristiana”.

30 Una reflexión en este sentido: L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale?*, Cantagalli, Siena 2015.

31 La expresión “secolo dell’amore” es de: F. ZAMBON, “Introduzione generale”, en *Trattati d’amore cristiani nel XII secolo*, a cura di F. ZAMBON, Vol. I, Mondadori, Milano 2008, XI-XVI.

32 Así lo hace: M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.

33 Cfr. D. GOLEMAN, *Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1995.

34 Como lo ha señalado: A. MACINTYTE, *After virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana 1981.

tenía una idea meramente instrumental de la razón en lo que concernía al comportamiento humano que reflejó con toda claridad en su famosa afirmación: “la razón es, y solo puede ser, la esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender otro oficio que servirlos y obedecerlos”³⁵. De aquí que las personas, al final, se sientan, ellas mismas, esclavas de sus pasiones y obligadas a servir las, con una pérdida grave en el momento de poder dirigir la vida y construir las relaciones personales.

Esta realidad ha llegado al límite de ser uno de los principales “males de la modernidad” que dificultan gravemente el desarrollo de la propia identidad personal. El emotivismo, además, se vincula de cerca a la pérdida de la percepción de los fines propios de la vida humana que en nuestra cultura actual se pretenden determinar simplemente desde una mentalidad técnica que solo sabe de medios³⁶.

Cuando se habla entonces de la debilidad tan grande que sienten las personas en el momento en que se disponen a construir su vida familiar, sin duda, la gran dificultad de base es una carencia afectiva fuerte en lo que concierne a los fines de la vida y al establecimiento de vínculos afectivos permanentes y equilibrados³⁷. El desastre que esto supone en las personas es tan grande que cada vez encuentra nuevas expresiones en distintos ámbitos³⁸. Son gritos de una humanidad doliente que no puede sino expresar lo que siente un fracaso en un tema tan sensible. Es necesario desenmascarar las fuerzas que están ejerciendo presiones de todo género para realizar una verdadera ingeniería social que manipula a las personas. Su modo de llevarlo a cabo parte de un planteamiento ideológico muy preciso que determina las estrategias operativas a nivel social. La teoría del género es una preocupación importante para el Papa Francisco que no pierde ocasión para denunciarla y mostrar que es un ataque contra lo más humano de nuestra sociedad³⁹.

35 D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part III, Sec. III, Penguin, London 1984, 462: “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

36 Como declara: C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.

37 Esta carencia ha sido estudiada en distintos autores por: F. BOTTURI –C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

38 Cfr. p.ej. A. BADIOU, *Éloge de l'amour*, avec N. TRUONG, Flammarion, Paris 2009.

39 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 56: “Es inquietante que algunas ideologías de este tipo, que pretenden responder a ciertas aspiraciones a veces comprensibles, procuren imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación

Uno de los aspectos más novedosos de la exhortación es la importancia decisiva que alcanzan los afectos en su exposición. Se hace como un modo de acceder a la totalidad propia del amor conyugal precisamente en su unión con el amor divino. Es muy significativa la forma de introducir el mundo afectivo mediante una cita nada menos que de Sertillanges, un tomista clásico: “Todos los místicos han afirmado que el amor sobrenatural y el amor celeste encuentran los símbolos que buscan en el amor matrimonial, más que en la amistad, más que en el sentimiento filial o en la dedicación a una causa. Y el motivo está justamente en su totalidad”⁴⁰. Se aprecian las nuevas dimensiones que se incorporan al amor humano en relación directa con una llamada a participar de lo íntimo de Dios.

Esta totalidad unifica al mismo tiempo el aspecto *corporal* con sus expresiones, de aquí cobra un sentido pleno que el Papa Francisco, como ya vimos, haya hecho suyo el significado del *lenguaje del cuerpo* de Juan Pablo II. Esta expresión aporta la dimensión *personal* presente en toda relación entre personas de sexo diferente en una vocación al amor que tiene su propia gramática. El cuerpo es expresión de la persona y la forma de comunicarnos con él toca nuestra identidad más profunda. Es cierto, que lo que encontramos en la exhortación es solo una introducción al tema, como no podía ser de otro modo; pero es de máxima importancia que lo refiera directamente a la afectividad en cuanto tal, como el lugar donde el hombre vive todas esas dimensiones de su vida y que ha de aprender a descubrir e interpretar.

El tratado de los afectos se encuentra en el centro del capítulo cuarto y recoge tantas indicaciones anteriores que hallan aquí una profunda unidad. En primer lugar, está asumiendo todo lo que se ha expresado ante sobre la *caridad conyugal*, precisamente porque la reinterpreta desde la realidad de la *unión afectiva*. Por ello, usa una terminología tomista muy precisa en la que se le reconoce al afecto ser una realidad espiritual

de los niños”. Ha vuelto a insistir con una gran fuerza a esto en: ID., *Encuentro con sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y agentes de pastoral*, Tiflis (1-X-2016).

40 A. SERTILLANGES, *L'amour chrétien*, J. Gabalda, Paris 1920, 174. Es semejante a: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 2: “en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor”.

y no simplemente sensitiva: “Es una «unión afectiva», espiritual y oblativa, pero que recoge en sí la ternura de la amistad y la pasión erótica, aunque es capaz de subsistir aun cuando los sentimientos y la pasión se debiliten”⁴¹. Hay que decir que toma uno de los textos más sorprendentes del Doctor Angélico, el a. 2 de la q. 27 de la *Secunda secundae* de la *Summa Theologiae*. En él, el Aquinate demuestra el carácter sobrenatural de la virtud de la caridad por medio de un análisis afectivo verdaderamente magistral⁴². El punto calve de su argumentación es la categoría de la *unio affectus* que profundiza aquí con gran sabiduría. El amor une a las personas en la realidad de una diferencia que, por medio de la relación interpersonal que la sostiene, les da identidad siempre con la mediación de una comunicación en el bien que les hace crecer.

Esto permite descubrir la existencia de una relación intersubjetiva que se especifica por la objetividad de la difusión del bien que les une. La referencia al amor conyugal en el que se inscribe esta parte tiene la fuerza de clarificar sus características propias que hacen este tipo de amor *plenamente humano*. La doble referencia a la persona y al bien, señala unos criterios que pueden ser fundamentales para cualquier discernimiento moral en el que la subjetividad personal y la objetividad intencional de la acción permanecen unidas en un único dinamismo.

Desde esta verdad inicial del amor es como presenta de un modo más concreto su exposición sobre los afectos (nn. 143-149) que es una novedad magisterial de primer orden. Ya en *Deus caritas est* el Papa Benedicto XVI hacía una meditación sobre la naturaleza afectiva del amor, pero siempre en términos genéricos como puntos de reflexión que abren a nuevas dimensiones teológicas y pastorales. No encontramos en esta encíclica un desarrollo sistemático de esta cuestión⁴³. Ahora, en cambio, en la exhortación se expone como un camino de formación para las

41 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 120. La cita es de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2.

42 Un estudio en: A. PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2007, 341-344.

43 La encíclica *Deus caritas est* está citada en los nn. 143-144. Cfr. como estudio: J. NORIEGA, “La chispa del sentimiento y la totalidad del amor”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo –Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 267-278.

personas en el que profundizar en la naturaleza del amor como la que promete al hombre una vida plena. De este modo, se propone el amor como principio de una unidad profunda entre el amor verdadero y la vida concreta de las personas⁴⁴.

Es importante notar que se presenta desde una perspectiva de base tomista con referencia al gran tratado que se encuentra en la *Summa Theologiae* y que, en gran medida, está todavía por estudiar⁴⁵. De algún modo, por su contenido e indicaciones, se puede considerar esta parte el centro de todo el capítulo, pues los puntos anteriores tienden a esta centralidad afectiva y los posteriores exponen su valor dentro de los distintos ámbitos de la convivencia familiar. El interés con el que se afronta el tema es cuidadosamente pastoral, aunque requiere sin duda tomarlo en serio en sus múltiples implicaciones pastorales. Hemos de considerarlo una llamada a la teología pastoral que tiene aquí un largo camino que recorrer.

En la exhortación apostólica, la afirmación de la importancia de los afectos es el modo de reconocer la primacía pastoral que ha de tomar esta misión de formación afectiva que todavía se echa en falta en todos los niveles de la Iglesia. Esto tiene que ver directamente con el emotivismo que hemos presentado y que el Papa describe en el que podemos considerar un punto central de toda esta parte: “Creer que somos buenos sólo porque «sentimos cosas» es un tremendo engaño”⁴⁶. No podemos

44 En el sentido expresado por el Papa Francisco: FRANCISCO, *Discurso alla comunità accademica del pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia* (27-X-2016): “La carità della Chiesa ci impegna pertanto a sviluppare – sul piano dottrinale e pastorale – la nostra capacità di leggere e interpretare, per il nostro tempo, la verità e la bellezza del disegno creatore di Dio (...) Teologia e pastorale vanno insieme. Una dottrina teologica che non si lascia orientare e plasmare dalla finalità evangelizzatrice e dalla cura pastorale della Chiesa è altrettanto impensabile di una pastorale della Chiesa che non sappia fare tesoro della rivelazione e della sua tradizione in vista di una migliore intelligenza e trasmissione della fede”.

45 El tratado de las pasiones ocupa las qq. 22–48 de la I-II de la *Summa Theologiae*. El Papa en esta parte cita tres veces a Santo Tomás (notas 140.141.144). El estudio más actualizado de este tratado se encuentra en: R. SACRISTÁN, “*Ipsa unio amor est*”. *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2014.

46 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 145. Ya había advertido en un inicio que: “un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y acaba por considerar a cada componente de la familia como una isla, haciendo que prevalezca, en ciertos casos, la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto”: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 33, citando *Relatio 2014*,

pensar que esto es simplemente un consejo prudencial que nos ayuda a comprender mejor a las personas; es una indicación importante que toca el centro de la mayor de las dificultades actuales respecto de la evangelización la familia. Comprenderlo de verdad supone asumir un nuevo modo de dirigir la pastoral en la que se ve la necesaria conversión del sujeto emotivo, para poder vivir realmente el amor cristiano para hacer de él la guía de la propia vida.

Los pasos para la conversión del sujeto emotivo y la determinación de lo que realmente necesita para salir de su situación serán la luz verdadera del *discernimiento* del que tanto se ha hablado, pero no se ha aclarado excesivamente en términos pastorales. Junto a ello, resulta evidente que esto no lo puede hacer la persona sola, necesita la ayuda de los demás, incluso de todo un ambiente que le asista en su camino. De aquí que también tengamos que hablar de *acompañamiento* que es el principio de cualquier integración de la persona en la comunidad eclesial.

4. LA LUZ DEL DISCERNIMIENTO

El discernimiento se ha de hacer siempre en vistas a la conversión cristiana, bien conscientes de lo que esto significa. Si esto es así, podemos tomar la conversación con la Samaritana, esto es, un encuentro con Cristo misericordioso que acaba en la conversión de la mujer, como el paradigma que explica toda la exhortación apostólica en su contenido respecto del amor verdadero que ilumina estas reflexiones. Ahora lo hemos de ver como la guía fundamental de la acción pastoral para descubrir en él los pasos esenciales a dar. El Papa Francisco, precisamente cuando se pregunta en el inicio del capítulo octavo qué hacer con los matrimonios y las familias en situación difícil, presenta esta frase programática: “«Se trata de acogerlas y acompañarlas con paciencia y delicadeza». Es lo que hizo Jesús con la samaritana (cfr. Jn 4,1-26): dirigió una palabra a su deseo de amor verdadero, para liberarla de todo lo que oscurecía su vida y conducirla a la alegría plena del Evangelio”⁴⁷.

n. 5; el Sínodo de 2015, usa las mismas palabras, pero añade de modo significativo: “desvirtuando con ello los vínculos familiares y debilitando cualquier tipo de unión”: *Relatio 2015*, n. 5.

47 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 294, la cita interna es de *Relatio 2014*, n. 43.

La primera clarificación que se desprende de esta afirmación es obvia: cuando se habla de discernimiento en el documento, el objeto primero del mismo no es sino *el amor verdadero*. Es el que debe dirigir todo el interés pastoral en este campo. La base para que sea guía de la acción pastoral no es sino el *deseo humano* como dinamismo que cuenta con su propio valor. La forma de presentarlo entonces tiene que ver con una dinámica propia del deseo que conduce al amor conyugal y que tiene su objetividad.

Todo ello es una propuesta de gran interés para la pastoral que todavía ni siquiera está en grado de responder a una exigencia semejante. Está claro que este discernimiento ha de seguir la dinámica de la caridad, ya sea en lo que corresponde a las características esenciales del amor conyugal, como a la primacía de la gracia y, en definitiva, a la verdad del vínculo que es el punto central tal como lo expresa con una fuerza notable el Papa Francisco, cuando dice:

La pastoral prematrimonial y la pastoral matrimonial deben ser ante todo una pastoral del vínculo, donde se aporten elementos que ayuden tanto a madurar el amor como a superar los momentos duros. Estos aportes no son únicamente convicciones doctrinales, ni siquiera pueden reducirse a los preciosos recursos espirituales que siempre ofrece la Iglesia, sino que también deben ser caminos prácticos, consejos bien encarnados, tácticas tomadas de la experiencia, orientaciones psicológicas. Todo esto configura una pedagogía del amor que no puede ignorar la sensibilidad actual de los jóvenes, en orden a movilizarlos interiormente⁴⁸.

Por tanto, lo primero es buscar siempre la unión verdadera que el amor realiza entre los esposos en la medida de lo posible. No se trata solo de tener una certeza moral de que existe el vínculo, sino de ayudar a vivirlo como fuente de gracia en todas las circunstancias en que las personas se encuentren. Esta visión integral del mismo reclama un modo de ayuda completa a las personas en sus dificultades. Debe configurar entonces el modo como la Iglesia se acerca a los matrimonios en una situación de dificultad. La experiencia de los Centros de Orientación Familiar, en la medida en que toman en cuenta la integridad de la vida

48 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 211.

familiar en todos sus aspectos y la afronta desde un punto de vista evangelizador, ha mostrado una gran eficacia en renovar la convivencia en la familia incluso en momentos de gran dramatismo.

La presencia de la gracia divina ilumina todo este proceso haciendo que las personas se encuentren ante Dios y respondan a sus llamadas. En continuidad a lo dicho anteriormente, el Papa Francisco insiste en que: “En definitiva, la espiritualidad matrimonial es una espiritualidad del vínculo habitado por el amor divino”⁴⁹. La relación tan estrecha entre amor verdadero y vínculo conyugal es fuente de vida para los esposos en un espacio habitado por el mismo Dios.

El discernimiento del amor verdadero toma sus pasos de las características principales de la verdad del amor. Una de las primeras es la de su dinamicidad, que no es fácil de asumir. Discernir el amor verdadero no se reduce a juzgar el estado de las cosas, si está o no está, sino que quiere abrir procesos, siempre en vistas de su crecimiento que implica siempre la conversión completa de las personas. En este camino es donde se han de integrar todas las dimensiones que corresponden al amor verdadero matrimonial y familiar. La primacía pastoral que se desprende de este discernimiento se hace muy clara y debe ser dicha sin cortapisas: “Hoy, más importante que una pastoral de los fracasos es el esfuerzo pastoral para consolidar los matrimonios y así prevenir las rupturas”⁵⁰. Es lo que el Papa Francisco denomina “la tarea pastoral más importante”⁵¹. Son afirmaciones muy alejadas de cualquier “teología del fracaso”⁵² que busca dar a la ruptura un valor en sí misma, sin comprender la fuerza regeneradora de la gracia como la que anima y alienta toda la pastoral de la Iglesia y es capaz de curar las heridas. Implica que las indicaciones del capítulo octavo no han de ser lo primero a considerar, sino las del sexto y séptimo que reciben su luz del cuarto y quinto.

Igualmente, se ha de ver también la relevancia de la relación con los hijos y el intercambio generacional que en la actualidad está afectado

49 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 315.

50 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 307.

51 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 246: “sin duda, nuestra tarea pastoral más importante con respecto a las familias, es fortalecer el amor y ayudar a sanar las heridas, de manera que podamos prevenir el avance de este drama de nuestra época”.

52 Este es el límite de la pretendida “teología del fracaso” que presenta: E. SCHOCKENHOFF, *La Chiesa e i divorziati risposati. Questione aperte*, Queriniana, Brescia 2014, 135-170.

por graves dificultades. Sin duda son los hijos las víctimas mayores de la separación de sus padres sin que la Iglesia sepa muchas veces responder a la necesidad que manifiestan⁵³. “El vínculo virtuoso entre las generaciones es garantía de futuro, y es garantía de una historia verdaderamente humana”⁵⁴. Hay que notar que el Papa vuelve a emplear el término “vínculo” en este ámbito, porque lo toma como una realidad humana básica que da fuerza a las relaciones entre los hombres y que es necesario reconocer y cuidar. Supera de este modo cualquier visión jurídicista del mismo que sería unilateral.

En todo caso, el discernimiento tiene que nacer de la conciencia del movimiento de amor que procede de Dios y que guía a la persona hacia su felicidad. En este sentido, se comprende una de las afirmaciones fuertes de la exhortación que es clave para entrar en la dinámica integradora más propia del amor. “Porque la ley es también don de Dios que indica el camino, don para todos sin excepción que se puede vivir con la fuerza de la gracia”⁵⁵. La ley, en la revelación bíblica antes que un límite es una indicación en el camino, pues es necesario para guiar al hombre hacia su fin⁵⁶. Por eso, no se la puede identificar con un “no” que paraliza la acción humana e impide caminar, sino con la necesidad de encontrar la forma de acercarse a Dios, emprender el verdadero camino que es Cristo. Sin duda, esto significa *discernir* los caminos equivocados y las indicaciones de la ley al respecto son muy importantes. “El hombre, en su tender hacia Dios –«el único Bueno»–, debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Pero para esto el hombre debe *poder distinguir el bien del mal*”⁵⁷. Se trata del modo como la libertad busca conocer la *verdad del bien* propia de la acción, para lo cual la revelación de la ley por parte de Dios ha sido una ayuda muy significativa, un verdadero *don* como la califica el Papa Francisco y había explicado San Juan Pablo II: “El hombre puede

53 Un estudio de este tema: L. MELINA –C. A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, Cantagalli, Siena 2009.

54 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 189. Una cita de: ID., *Catechesis*, (11-II-2015).

55 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 295.

56 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 20: “Si vede dunque che la morale è molto più che un codice di comportamenti e atteggiamenti. Essa si presenta come un «cammino» («derek») rivelato, regalato: leitmotiv ben sviluppato nel Deuteronomio, presso i profeti, nella letteratura sapienziale e nei salmi didattici”. La idea del camino es recurrente en el Documento: cfr. *ibidem*, nn. 4, 16, 18, 24, 27, 121.

57 JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 42.

reconocer el bien y el mal gracias a aquel discernimiento del bien y del mal que él mismo realiza mediante su *razón iluminada por la revelación divina y por la fe*, en virtud de la ley que Dios ha dado al pueblo elegido, empezando por los mandamientos del Sinaí⁵⁸. Cualquier forma de presentar el decálogo como algo contrario a la misericordia de Dios, o expresión de una cultura ya periclitada sería negarse a recibir con gratitud un gran don de Dios que contiene una profunda sabiduría humana.

Además, no cabe considerar imposibles estas exigencias para el hombre actual ya que el mismo Papa Francisco añade “se puede vivir con la ayuda de la gracia”. No se puede considerar nunca que el hombre de gracia no puede vivir las exigencias de Dios porque de este modo Dios se contradiría a sí mismo⁵⁹. Está claro que el hombre emotivo del que hemos hablado movido por la sola impresión subjetiva de sus emociones juzgará muchas veces imposible realizar las exigencias concretas de los mandamientos. No hay que confundir nunca este juicio de posibilidad con el juicio de conciencia que se dirige a la moralidad del acto, considerar que no puedo no pecar no excusa de pecado. Precisamente la formación primera de la conciencia en la actualidad es la superación de la emotivización de la misma que la disuelve grandemente. La comprobación fundamental de esto se realiza precisamente en cuanto el sujeto emotivo es un *sujeto inconstante*⁶⁰ y juzga casi inmediatamente que el amor ha pasado que no puede durar para siempre. Es el fenómeno del amor líquido del que nos ha advertido Bauman⁶¹ y que debe ser objeto de una seria reflexión eclesial en este campo, porque mina fuertemente la comprensión básica del amor cristiano.

Es importante señalar que es esta afirmación es la que precede en la exhortación el discernimiento de las situaciones irregulares y que, por ello, actúa como su luz fundamental que siempre hay que tener presente. Responde a lo que llama el Papa “cultura de lo provisional”: “estamos bajo la presión de esta cultura de lo provisional; y esto es peligroso,

58 JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 42.

59 Lo afirma el , citado en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 102.

60 Es la categorización social que establece: M. S. ARCHER, “Identità personale e amore sociale”, en J. J. PÉREZ-SOBA –M. MAGDIĆ (a cura di), *L’amore principio di vita sociale. «Caritas aedificat» (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011, 221-243.

61 Como demuestra: Z. BAUMAN, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge 2003.

porque uno no se juega la vida una vez para siempre. Me caso hasta que dure el amor; me hago monja, pero por un «tiempito»..., «un poco de tiempo», y después veré; me hago seminarista para hacerme sacerdote, pero no sé cómo terminará la historia. ¡Esto no va con Jesús! No os reprocho a vosotros, reprocho esta cultura de lo provisional, que nos golpea a todos, porque no nos hace bien, porque una elección definitiva hoy es muy difícil”⁶². Es lo contrario de considerar la vida como un camino que permanece porque tiene un sello divino: “La ruta está de este modo marcada para siempre, es la ruta del amor: se ama como ama Dios, para siempre”⁶³.

El amor en su dinámica nos introduce dentro de un camino que la persona ha de ir haciendo poco a poco como un mayor conocimiento de lo que Dios le va pidiendo. Se trata de una dinámica de crecimiento que se denomina *ley de la gradualidad* que es un punto importante del discernimiento⁶⁴. Solo es posible si no se acepta la gradualidad de la ley, esto es, adaptar la ley a la impresión de las propias posibilidades subjetivas. La fuente para ello es *Familiaris consortio*, en la enseñanza de San Juan Pablo II que dice: “En realidad no se puede aceptar un «proceso de gradualidad», como se dice hoy, si uno no observa la ley divina con ánimo sincero y busca aquellos bienes custodiados y promovidos por la misma ley”⁶⁵. Para nada hay que considerar la ley un mero ideal inalcanzable o una referencia que cada uno adapte a lo que considera posible, porque sería o no caminar o extraviarse en el camino. Es un principio pastoral clave que defiende el amor verdadero y que permite comprender los pasos a dar a la luz del camino de la ley.

5. EL ALMA DEL ACOMPAÑAMIENTO

El matrimonio no es una isla⁶⁶, debe ser acompañado para que pueda respirar. De nuevo es un punto esencial para la superación del sujeto

62 FRANCISCO, *Discurso en el encuentro con seminaristas, novicios y novicias*, (6-VII-2013).

63 FRANCISCO, *Catequesis sobre la familia*, 13, Matrimonio II (6-V-2015).

64 Habla de ella: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 295.

65 JUAN PABLO II, *Discurso de clausura de la V Asamblea General del Sínodo de Obispos* (25-X-1980), n. 8.

66 Cfr. J. GRANADOS, *Nessuna famiglia è un'isola*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

emotivo. Así lo dice la exhortación: “hay que considerar el creciente peligro que representa un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y acaba por considerar a cada componente de la familia como una isla, haciendo que prevalezca, en ciertos casos, la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto”⁶⁷. Es el amor verdadero el que lo permite, ante todo, porque así la familia recupera la misión que recibe del mismo Dios. Por el contrario, la Iglesia debe ser consciente de que: “hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día», dando lugar a «la misericordia del Señor que nos estimula a hacer el bien posible»⁶⁸.

Lo que expone la exhortación sobre el acompañamiento, en continuidad con lo indicado en *Evangelium gaudium*⁶⁹, es una auténtica conversión pastoral, porque exige un cambio profundo de nuestras ideas y acciones eclesiales. Esto supone una verdadera teología del acompañamiento⁷⁰ unida al seguimiento de Cristo que hay que vivir en un ámbito eclesial. Es una forma concreta de realizar la comunión de caridad de la que vive la Iglesia.

En primer lugar, hay que olvidar cualquier interpretación clerical del acompañamiento en el ámbito familiar, serán las familias las que fundamentalmente acompañen a otras familias en su crecimiento y en las situaciones de dificultad. Esto supone sobre todo cambiar la imagen de la Iglesia para que sea más familiar y se puede percibir su cercanía a las preocupaciones familiares.

Comprobamos esta indicación en el hecho de que la exhortación habla del acompañamiento sobre todo el capítulo seis, al explicar el camino que hay que hacer con las parejas que se preparan al matrimonio y a los matrimonios en los primeros años de vida familiar. Esto nos introduce en

67 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 33. Es una cita de: *Relatio synodi* 2014, n. 5.

68 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 355. Las citas son de: ID., Ex.Ap. *Evangelium gaudium*, n. 44.

69 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 171: “Más que nunca necesitamos de hombres y mujeres que, desde su experiencia de acompañamiento, conozcan los procesos donde campea la prudencia, la capacidad de comprensión, el arte de esperar, la docilidad al Espíritu, para cuidar entre todos a las ovejas que se nos confían”.

70 Cfr. G. GRANDIS, “Accompagnare”, en P. GENTILI –T. E G. CINCOLINI (a cura di), *Luci di speranza pero al familia ferita. Persone separate e divorziati risposati nella comunità cristiana*, Cantagalli, Siena 2012, 233-236.

una pastoral de continuidad entre los distintos momentos de crecimiento en la respuesta al amor verdadero que nos llama a responder al plan de Dios sobre nosotros⁷¹.

En cuanto eclesial, el acompañamiento debe ser *sacramental*⁷², apoyado en la roca firme de la acción salvadora de Dios en los sacramentos que crean y conforman la comunión eclesial y de la que mana toda la actividad de la Iglesia. En este sentido, el acompañamiento que la Iglesia primitiva hacía a los catecúmenos que venían de un mundo paganizado apartado del cristianismo, es un modelo del que hemos de aprender. De un modo particular, en lo que se refiere a la pertenencia a la Iglesia que debe ser vivida de una forma cercana y significativa a las personas.

No son más que indicaciones primeras de una nueva pastoral a la que nos impulsa la exhortación y que requiere una reflexión teológica adecuada. La novedad de la centralidad del amor verdadero reclama nuestra atención y nuestra respuesta. Así el camino de las familias con la que habíamos empezado estas reflexiones será de verdad el camino de la Iglesia en medio de este mundo como expresión verdadera de la presencia salvadora del amor de Dios.

71 Cfr. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

72 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Una pastorale familiare in prospettiva sacramentale”, en “Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia”, en *Anthropotes* 31/1 (2015) 97-124.

Nota su alcune interpretazioni di *Amoris laetitia*

JAROSŁAW MERECKI*

SUMMARY: After the Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris laetitia there emerged many different, and sometimes conflicting, interpretations of the pastoral indications contained within the document. The question regards the admission to the sacrament of the Eucharist for the divorced in a new union. According to some authors, the document changes the sacramental discipline valid till now, while others see continuity remain within the discipline. The present essay analyses in particular the arguments in favour of the change, adding some critical notes, and comes to the conclusion that the discussion is still open and the problem calls for a further clarification.

Negli ultimi tempi il Magistero della Chiesa ha dedicato molta attenzione al matrimonio e alla famiglia. Basta pensare alla straordinaria visione dottrinale e pastorale che ci ha lasciato San Giovanni Paolo II, non a caso chiamato “il Papa della famiglia”. In un contesto in cui la famiglia intesa come unione indissolubile fra uomo e donna aperta alla procreazione era da molti considerata come già superata, Giovanni Paolo II ha avuto il coraggio di porsi come “segno di contraddizione”, mettendo la famiglia al centro del suo magistero e della sua attività pastorale. Nei suoi vari interventi, il Papa mostrava la bellezza della famiglia come “comunione di persone”, le quali attraverso il reciproco dono costituiscono la loro nuova identità – un’identità comunionale.

* Docente presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. UN DOCUMENTO PASTORALE

Sulla scia di San Giovanni Paolo II si è posto anche papa Francesco, convocando subito all'inizio del suo pontificato due sinodi – uno ordinario e uno straordinario – dedicati proprio alla famiglia. In seguito a questi due eventi e alle loro relazioni conclusive il papa ha voluto pubblicare il proprio documento, in cui accoglie e sviluppa ulteriormente i frutti dei sinodi. Si tratta dell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*, firmata il 19 marzo 2016 e pubblicata il 8 aprile.

Come giustamente hanno rilevato diversi commentatori, l'intenzione di papa Francesco nel pubblicare la sua esortazione era non tanto dottrinale, quanto pastorale. Per esempio nella sua ampia riflessione sull'*Amoris laetitia*, intitolata "Una esortazione radicalmente pastorale", Antonio Spadaro SJ scrive: "Per parlare della famiglia e alle famiglie, il problema non è quello di cambiare la dottrina, ma di inculturare i principi generali affinché possano essere compresi e praticati"¹. Su questo punto concordano anche altri autori, i quali non necessariamente condividono tutte le interpretazioni di padre Spadaro. A modo di esempio citiamo i professori Juan José Pérez-Soba, Stephan Kampowski e José Granados². Tutti vedono nel documento del Papa un urgente invito alla "conversione pastorale" che metta la famiglia al centro dell'attenzione della Chiesa e ne faccia anche il soggetto dell'azione pastorale. Nelle sue prime osservazioni dopo la pubblicazione del documento papale prof. Livio Melina parla della nuova prospettiva pastorale per la Chiesa e indica quattro punti che secondo la visione del Papa sono fondamentali per il rinnovamento della pastorale: 1. Il ruolo centrale dell'educazione all'amore (cap. VII). 2. La chiarezza dell'insegnamento sull'amore coniugale e la fecondità, a partire dall'enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI. 3. Il riconoscimento della centralità pastorale della famiglia nella Chiesa: la famiglia non è soltanto l'oggetto della pastorale, ma piuttosto – e forse prima di tutto – il suo soggetto attivo. 4. Il carattere sacramentale della vita cristiana: il cristianesimo si basa su un evento storico di Dio che si è

1 A. SPADARO SJ, "Amoris laetitia. Struttura e significato dell'Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco", in *La Civiltà Cattolica* 2016 II, 127.

2 Segnaliamo soprattutto il loro recente libro: J. GRANADOS - S. KAMPOWSKI - J.J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare: Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016.

fatto uomo. Questo evento trasforma anche la carne dell'uomo. "Non sono i piani pastorali elaborati a tavolino ciò che ci può salvare e ancor meno quelli che cercano di adattare la morale cristiana alla mentalità di un mondo occidentale, in crisi di senso" ma l'incontro con la persona di Cristo e – per quanto riguarda il nostro tema – il suo Vangelo della famiglia³. Alla fine citiamo anche l'opinione di card. Walter Kasper che decisamente afferma: "*Amoris laetitia* non rinuncia a uno iota dell'insegnamento tradizionale della Chiesa. Ma allo stesso tempo questo documento cambia tutto, perché mette tutto un una nuova prospettiva"⁴.

Il fatto che tutti concordano sul fatto del carattere pastorale e non dottrinale del documento pontificio, mettendo in rilievo anche la sua continuità con la lunga tradizione dell'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e la famiglia, mi pare importante. Questo significa che non si può interpretare questo documento se non alla luce di ciò che la Chiesa ha finora insegnato. Detto in altre parole: non può essere accettata come corretta alcuna interpretazione che in modo diretto o indiretto metta in questione qualche punto essenziale dell'insegnamento del Magistero precedente. Del resto mi risulta che tutti – o quasi tutti – i commentatori autorevoli dell'esortazione sostengano che abbiamo a che fare con la continuità e non con una rottura con il magistero precedente, anche se non tutti intendono la continuità nello stesso modo. Persino Robert Spaemann, che nel suo primo commento – in una intervista concessa al Catholic New Agency – ha parlato della rottura, in seguito ha modificato la sua posizione. Nel testo pubblicato sul giornale tedesco *Die Tagespost* il filosofo scrive: "Di rottura, in realtà, si deve parlare solo quando un papa, richiamandosi in maniera univoca ed esplicita alla sua potestà apostolica – dunque non incidentalmente in una nota a piè di pagina –, insegni qualcosa che è in contraddizione con la citata tradizione magisteriale"⁵. Secondo Spaemann, ciò che si trova nell'esortazione si presta invece a diverse – anche contrapposte – interpretazioni e dovrebbe essere ulteriormente chiarito. Non si tratta naturalmente di tutto

3 L. MELINA, "Il preside dell'Istituto Giovanni Paolo II: 'L'esortazione è un documento positivo, non c'è alcun cambiamento'", in *Il Foglio*, 11.04.2016.

4 W. KASPER, "*Amoris laetitia*: Bruch oder Aufbruch?", in *Stimmen der Zeit* 11(2016) 732.

5 R. SPAEMANN, "Die Kirche ist nicht grenzenlos belastbar", in *Die Tagespost*, 16.06.2016.

il testo che offre molte preziose riflessioni sull'amore umano, sulla fragilità dell'amore e sulla necessità da parte della Chiesa di accompagnare e integrare nella vita ecclesiale anche quelle persone che vivono nelle situazioni cosiddette "irregolari".

2. UNA CONTROVERSIA

Ma proprio qui troviamo il punto che ha suscitato una controversia. Si tratta dell'ammissione alla comunione sacramentale delle persone divorziate che sono legate da un vincolo matrimoniale valido e poi risposate civilmente. Da secoli la disciplina sacramentale della Chiesa escludeva queste persone dall'accesso alla comunione, dato che il loro stato di vita è in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio, insegnata dal Signore. Come noto, l'esortazione post-sinodale *Familiaris consortio* apriva a tali persone la possibilità di accedere alla comunione a condizione che rinunciassero agli atti dell'amore sessuale che sono propri agli sposi, cioè vivendo in piena continenza (n. 84). Questo insegnamento è stato successivamente ribadito dalla *Reconciliatio e paenitentia* di Giovanni Paolo II (n. 34) e *Sacramentum caritatis* di Benedetto XVI (n. 29).

Anche se l'*Amoris laetitia* non si esprime chiaramente in merito – il papa ripetutamente sottolinea che si deve badare alle persone e alla loro situazione concreta, ma mai dice che le persone divorziate e risposate che non vivono in continenza possono essere ammesse alla comunione sacramentale – la nota 351 potrebbe suggerire una tale possibilità. Infatti, al punto 305 il papa dice: "A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa", aggiungendo poi nella nota che "In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti" (nota 351).

Alcuni autori vedono in queste affermazioni l'apertura verso la comunione ai divorziati risposati (delle loro argomentazioni parlo in ciò che segue), anche se il papa non lo dice espressamente e non specifica le condizioni che potrebbero giustificare una tale ammissione. Di più, al punto 300 il papa afferma: "Se si tiene conto dell'innumerevole varietà

di situazioni concrete, come quelle che abbiamo sopra menzionato, è comprensibile che non ci si dovesse aspettare dal Sinodo o da questa Esortazione una nuova normativa generale di tipo canonico, applicabile a tutti i casi”. Se allora – sottolineano altri autori – il papa non vuole dare alcuna “nuova normativa generale”, ciò significa che in vigore rimane la normativa precedente, cioè quella di cui parlano i documenti citati sopra. Ancora altri autori fanno notare che è difficilmente pensabile che una secolare disciplina sacramentale della Chiesa possa essere cambiata in una nota a piè della pagina (e neppure in una intervista o lettera privata del papa che possono suggerire un tale cambiamento). Di più, loro vedono in una tale disciplina non soltanto un provvedimento pratico e perciò accidentale, soggetto ai cambiamenti, ma una espressione necessaria dell’indissolubilità del matrimonio.

Ma vediamo più da vicino alcuni argomenti a favore dell’interpretazione che vede nell’esortazione il cambiamento della disciplina sacramentale.

3. NORME OGGETTIVE E CIRCOSTANZE ATTENUANTI

In due articoli pubblicati sull’“Osservatore Romano” i professori Rocco Buttiglione e Rodrigo Guerra difendono la tesi secondo cui tra il magistero di Giovanni Paolo II e quello del papa Francesco esista “una fedeltà creativa” proprio per quanto riguarda la questione che qui ci interessa, cioè l’ammissione dei divorziati risposati alla comunione. In particolare il testo di Rocco Buttiglione ha trovato una notevole eco, data la sua giustificata fama di esperto nel pensiero filosofico di Karol Wojtyła e nel magistero di Giovanni Paolo II. Nel suo commento⁶ Buttiglione sostiene la tesi secondo cui con la *Amoris laetitia* non cambia la legge di Dio, ma soltanto la legge umana che la accompagna, proponendo una nuova strategia pastorale in un mondo che è cambiato. Nel nostro mondo (specialmente nel mondo occidentale) il divorzio è diventato un fenomeno molto diffuso, anche fra i cattolici. Se le persone che vivono in situazioni “irregolari” e si sentono escluse dalla vita della Chiesa e in

6 Cfr. R. BUTTIGLIONE, “La gioia dell’amore e lo sconcerto dei teologi”, in *Osservatore Romano*, 20. 07. 2016.

conseguenza la abbandonano, si rischia – questa è la tesi di Buttiglione – che le fedi non sarà trasmessa alle nuove generazioni e così assisteremo alla sempre più grande scristianizzazione delle società occidentali⁷. In questa situazione papa Francesco propone – sempre secondo Buttiglione – una nuova strategia pastorale. È proprio qui che il filosofo italiano vede la sua continuità creativa con Giovanni Paolo II. Il papa polacco nella sua esortazione *Familiaris consortio* e nel nuovo Codice di Diritto Canonico aveva tolto la scomunica che prima era imposta ai divorziati, rompendo così con una lunga tradizione, cambiando allora un provvedimento pratico che non funzionava più. La situazione è cambiata, le nostre società non sono più omogenee come prima, il numero di divorzi aumenta comunque, e per queste ragioni la scomunica ha cessato di svolgere la sua funzione di difesa dell'indissolubilità del matrimonio. Giovanni Paolo II toglie allora la scomunica e, anzi, incoraggia la cura pastorale delle persone divorziate, anche se non le ammette alla Eucaristia a causa della situazione oggettiva di peccato in cui vivono. Adesso papa Francesco farebbe un ulteriore passo avanti, incoraggiando a prendere in considerazione la situazione soggettiva delle persone e le circostanze attenuanti, che possono diminuire la responsabilità morale del soggetto che vive in una situazione oggettiva di peccato. Il confessore dovrebbe valutare tali circostanze e eventualmente potrebbe dare l'assoluzione, ammettendo così la persona interessata alla comunione sacramentale. Quali sarebbero queste circostanze attenuanti, Buttiglione non lo dice. La domanda è invece importante, perché il confessore deve disporre di qualche criterio con cui giudicare la situazione della persona interessata. Se questo criterio non è più la situazione oggettiva di peccato – come sostiene Buttiglione – che prima impediva l'assoluzione sacramentale senza il proposito da parte del penitente di cambiarla (per esempio secondo la regola proposta dalla *Familiaris consortio*), allora quale altro criterio deve essere preso in considerazione? A me pare che senza una specificazione più concreta delle circostanze attenuanti rischiamo di lasciare tutto alla discrezionalità dei confessori, fra cui alcuni saranno più rigoristi, altri invece più liberali.

7 È naturalmente difficile verificare questa tesi, perché riguarda il futuro, si potrebbe comunque osservare che nelle società a maggioranza protestante il processo della laicizzazione e il progressivo abbandono della fede cristiana è ancora più grande che nelle società cattoliche. Evidentemente le cause vanno cercate altrove, non soltanto nella dottrina sul matrimonio e nella corrispondente disciplina sacramentale.

Forse per alcuni basterà soltanto il desiderio di accedere all'Eucaristia da parte della persona risposata (non è una ipotesi troppo azzardata, dato la mentalità che esiste anche in una parte del clero). Una tale situazione creerebbe piuttosto confusione che chiarezza per quanto riguarda l'insegnamento della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio.

Nella proposta di Buttiglione c'è ancora un altro punto da considerare. Il filosofo italiano ha ragione dicendo che la scomunica per i divorziati e risposati era un provvedimento disciplinare che in una situazione cambiata poteva essere tolto. La domanda che si impone è invece questa: Possiamo considerare la norma che vieta a tali persone l'accesso all'Eucaristia un mero provvedimento disciplinare? A mio avviso l'opinione di Giovanni Paolo II era diversa; secondo l'insegnamento dell'enciclica *Veritatis splendor* "le circostanze o le intenzioni non potranno mai trasformare un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto in un atto soggettivamente onesto o difendibile come scelta" (n. 81), e uno di questi atti secondo il papa polacco è proprio l'adulterio. Buttiglione naturalmente lo sa e ricorda questo insegnamento nel suo testo: "Nessuna circostanza può rendere buono un atto intrinsecamente cattivo ma le circostanze possono aumentare o diminuire la responsabilità morale di chi lo compie". Il papa dice però di più, cioè che un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto non può diventare soggettivamente difendibile come scelta – e ciò nonostante le circostanze attenuanti. Perciò trovo difficilmente accettabile la tesi di Buttiglione secondo cui la sua interpretazione – non parlo dell'insegnamento di papa Francesco – si ponga sulla scia dell'insegnamento di Giovanni Paolo II.

4. CONTINUITÀ CREATIVA CON IL MAGISTERO DI GIOVANNI PAOLO II?

Della fedeltà creativa a Giovanni Paolo II parla anche il testo di Rodrigo Guerra⁸. Secondo Guerra la dottrina della Chiesa non cambia "ma è necessario che questa dottrina vera e immutabile, alla quale bisogna prestare obbedienza, venga approfondita ed esposta in base alle esigenze

⁸ Cfr. R. GUERRA, "Dalla riflessione di Karol Wojtyła all'esortazione *Amoris laetitia*. Fedeltà creativa", in *L'Osservatore Romano*, 23. 07. 2016.

del cambiamento d'epoca che stiamo vivendo. Questo è *Amoris laetitia*: uno sviluppo organico con fedeltà creativa". Nel suo testo lui parla esplicitamente dell'ammissione all'Eucaristia delle persone divorziate e risposate (e qui appare d'accordo con l'interpretazione di Buttiglione), ma anche più generalmente della responsabilità morale della persona. Guerra vede il grande merito del filosofo Karol Wojtyła giustamente nel porre l'accento sulla soggettività della persona umana e di diventarne un profondo analitico. Dice Guerra: "Una considerazione puramente oggettivista della persona umana non è sufficiente per apprezzare ciò che ha di irriducibile. È necessario guardare con attenzione all'esperienza umana fondamentale per trovare al suo interno l'ampio e ricco mondo della soggettività e della coscienza". Da questa constatazione il filosofo messicano trae anche una conclusione che riguarda il nostro tema: "A titolo di esempio, si pensi a come alcuni identificano, in modo più o meno univoco, le complesse e diversificate situazioni 'irregolari', eventualmente attraversate da alcune coppie, con il peccato mortale, chiudendo in questo modo la porta all'accesso all'Eucaristia. Affermare in modo tacito o esplicito che ogni situazione 'irregolare' è per definizione peccato mortale e priva della grazia santificante coloro che la vivono ci sembra un grave errore che non è conforme al Vangelo, alla legge naturale e all'autentico insegnamento di san Tommaso d'Aquino". Dire che una persona è priva della grazia santificante è veramente difficile; qui giustamente Guerra ricorda anche l'insegnamento di san Tommaso. Ma lo stesso argomento vale anche nella direzione opposta, cioè come non possiamo dire che la persona che vive in una situazione "irregolare" è priva della grazia santificante, ugualmente non possiamo dire che una tale persona non sia priva della medesima. Semplicemente non disponiamo di alcuno strumento o alcuna procedura empirica con cui si possa verificare lo stato di grazia. Anzi, secondo la grande tradizione teologica neppure lo stesso interessato lo può sapere con ultima certezza. Ciò che conosciamo sia dall'esterno che dall'interno sono i nostri atti. Come abbiamo ricordato sopra, di alcuni atti possiamo dire che mai dovrebbero diventare l'oggetto della nostra scelta, indipendente dalle nostre intenzioni e dalle circostanze concrete. Facendo leva su questo insegnamento della teologia morale nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* Giovanni Paolo II afferma: "Il giudizio sullo stato di grazia, ovviamente, spetta soltanto

all'interessato, trattandosi di una valutazione di coscienza. Nei casi però di un comportamento esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale, la Chiesa, nella sua cura pastorale del buon ordine comunitario e per il rispetto del Sacramento, non può non sentirsi chiamata in causa. A questa situazione di manifesta indisposizione morale fa riferimento la norma del Codice di Diritto Canonico sulla non ammissione alla comunione eucaristica di quanti 'ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto' (n. 37). Naturalmente, come dice Guerra, si deve prendere sempre in considerazione la situazione concreta della persona, la sua soggettività, le eventuali circostanze attenuanti. Ma esiste anche un confine che separa la dovuta attenzione alla soggettività dal soggettivismo morale. Certamente l'intenzione di Guerra non è quella di abbracciare il soggettivismo. Ma a volte le intenzioni non corrispondono alla verità delle cose e alcune distinzioni rimangono semplicemente verbali.

5. NORME UNIVERSALI E COSCIENZA MORALE

Anche Antonio Spadaro nell'articolo già menzionato concorda sostanzialmente con l'interpretazione di Guerra, aggiungendo però qualche punto che vale la pena risaltare. Secondo l'autore, l'*Amoris laetitia* rappresenta un'evoluzione del magistero soprattutto per quanto riguarda l'accompagnamento pastorale delle persone che si trovano nelle cosiddette situazioni irregolari. Il suo articolo offre un buon riassunto del contenuto del documento papale che lui commenta capitolo per capitolo. Diverse volte l'autore sottolinea che il Papa si rivolge alle persone concrete e non vuole proporre ideali astratti, che il suo documento "si nutre non di astrazioni o di proiezioni ideali, ma di un'attenzione pastorale alla realtà"⁹. L'attenzione dovuta alla ricchezza della realtà, alla diversità delle situazioni in cui si trovano persone concrete, richiede un certo modo di intendere norme morali. Nell'opinione di Spadaro le norme che riguardano l'agire umano non hanno la stessa certezza come le verità della ragione speculativa. Facendo riferimento a san Tommaso l'autore sottolinea che perché la ragione pratica si occupa delle cose contingenti, nel

9 SPADARO, cit. 117.

campo morale soltanto i principi generali sono sempre validi, invece le norme particolari ammettono eccezioni, proprio perché la norma non può prendere in considerazione la particolarità di ogni caso concreto¹⁰. Persino il concetto di *intrinsece malum* non va inteso nel senso della norma che non ammette eccezioni; perciò non deve sopprimere la discussione sulle complesse circostanze e situazioni della vita. Secondo l'autore la stessa esortazione *Familiaris consortio* con la sua condizione proposta ai divorziati risposati civilmente, che vogliono accedere all'Eucaristia (vivere in piena continenza), farebbe una eccezione alla norma che vieta la rottura del legame coniugale¹¹.

Che cosa si può dire di questa argomentazione? A mio avviso, al di là del nostro problema concreto di accesso alla comunione sacramentale delle persone divorziate e risposate civilmente, essa prova troppo. In un certo senso, l'enciclica *Veritatis splendor* è stata pubblicata proprio in difesa delle norme particolari negative che non ammettono eccezioni e contro le teorie che negano la possibilità di tali norme (proporzionalismo, teleologismo). Nei punti 79-83 il Papa difende il concetto di *intrinsece malum* inteso proprio nel senso nella norma universale, senza eccezioni. Fra l'altro il Papa afferma con chiarezza: “È da respingere quindi la tesi, propria delle teorie teleologiche e proporzionaliste, secondo cui sarebbe impossibile qualificare come moralmente cattiva secondo la sua specie – il suo «oggetto» – la scelta deliberata di alcuni comportamenti o atti determinati prescindendo dall'intenzione per cui la scelta viene fatta o dalla totalità delle conseguenze prevedibili di quell'atto per tutte le persone interessate” (n. 79). Si badi bene, non si parla qui degli oggetti presi in astratto, ma della scelta deliberata di un determinato comportamento. A me pare che la tesi di Spadaro sulle norme generali e sul significato di *intrinsece malum* è direttamente opposta all'affermazione citata. Del resto, anche se in questo luogo non possiamo entrare nella discussione dettagliata di questo punto, il problema è più generale e la sua natura è più filosofica che teologica. Possiamo formularlo nel modo seguente: se accettiamo come generalmente valida la norma personalistica (*persona est affirmanda per seipsam* – credo che tutti gli autori qui citati condividano questa tesi), non dobbiamo accettare almeno alcune norme particolari

10 SPADARO, cit. 123.

11 SPADARO, cit. 120, nota 11; 122.

come ugualmente valide? Certamente, già il filosofo Karol Wojtyła ci ha insegnato che ultimamente la persona concreta sfugge a qualsiasi tentativo di definirla (cioè, secondo l'etimologia della parola, limitarla). Anche le situazioni in cui vivono persone concrete sono troppo diverse per poter formulare norme positive che valgano senza eccezioni. Il compito di formulare la norma per il caso concreto spetta alla coscienza. Possiamo invece dire che cosa va in ogni caso contro il bene della persona. Perciò esistono le norme negative universali che non ammettono eccezioni, cioè che dicono che alcune scelte non possono essere moralmente giustificate. Ricordiamo le parole di papa Giovanni Paolo II: "I precetti negativi della legge naturale sono universalmente validi: essi obbligano tutti e ciascuno, sempre e in ogni circostanza. Si tratta infatti di proibizioni che vietano una determinata azione *semper et pro semper*, senza eccezioni, perché la scelta di un tale comportamento non è in nessun caso compatibile con la bontà della volontà della persona che agisce, con la sua vocazione alla vita con Dio e alla comunione col prossimo. È proibito ad ognuno e sempre di infrangere precetti che vincolano, tutti e a qualunque costo, a non offendere in alcuno e, prima di tutto, in se stessi la dignità personale e comune a tutti" (*Veritatis splendor*, n. 52). Come ho detto, il problema richiede un'ulteriore discussione, ma secondo me si può e si deve difendere la tesi secondo cui esiste una contraddizione fra l'affermazione della validità universale della norma personalistica e la negazione dell'uguale validità (norme senza eccezioni) di alcune norme particolari.

Alle fine del suo contributo Spadaro parla della centralità della coscienza come l'istanza insostituibile nella valutazione dell'agire morale del soggetto. Questo punto è toccato anche nell'articolo del Card. Walter Kasper. Il cardinale ricorda però che la coscienza può essere anche erronea e che in determinati casi l'errore può essere invincibile. In questo contesto il Card. Kasper parla delle persone che non si lasciano convincere della validità della norma oggettiva che appare loro lontana dalla realtà concreta. Naturalmente è difficile verificare in un tale caso, quale è la effettiva ragione di questa difficoltà che può – non deve – provenire anche dalla mancanza di disponibilità della persona ad aprirsi alla verità. La filosofia e psicologia moderna ha scandagliato sufficientemente il fenomeno della "falsa coscienza" per poter dire che non sempre ciò che è dichiarato dal soggetto esprime le sue vere motivazioni. Ciò

naturalmente non toglie che la coscienza possa essere invincibilmente erronea, ma ci ricorda che le cose sono a volte più complesse delle dichiarazioni.

Importante mi pare invece l'affermazione del Card. Kasper secondo cui da questi presupposti il documento del Papa in alcun luogo trae chiare conseguenze pratiche e lascia aperta la questione dell'ammissione alla comunione delle persone divorziate risposate¹². Il cardinale vede positivamente questa decisione del papa, anche se lui stesso – lo sappiamo dai suoi altri scritti e lo conferma anche l'articolo qui citato – è favorevole all'ammissione dei divorziati risposati all'Eucaristia. Secondo lui è meglio lasciare alcune controversie aperte per favorire l'unità della Chiesa¹³. Notiamo però che non tutti sono dello stesso parere. Non pochi esprimono la preoccupazione che proprio quando si lascia aperta una questione di tale portata, si rischia di mettere a repentaglio l'unità della Chiesa. Infatti, diverse strategie pastorali in vari paesi possono mettere in dubbio la dottrina stessa sull'oggettività della morale. A mio parere non è una preoccupazione infondata.

CONCLUSIONE

In questo breve testo ho menzionato soltanto alcune interpretazioni dell'esortazione *Amoris laetitia*. Non sono naturalmente tutte quelle che esistono e che varrebbe la pena citare. Concludendo mi pare però importante sottolineare una cosa: le interpretazioni, anche alcune indicazioni pratiche suggerite già da vescovi, sono abbastanza divergenti. Il fatto che ce ne siano tante e che vengano dalle persone di buona volontà e onestà intellettuale significa che il documento richiede un'ulteriore riflessione. Il compito fondamentale che spetta a tutti è quello di leggerlo insieme nella sua novità e in continuità con la grande tradizione della teologia morale e sacramentale.

12 KASPER, cit. 728. In originale: "Das Schreiben gibt kein Patentrezept an die Hand, das es in Wirklichkeit auch gar nicht geben kann (vgl. AL 298). Es lässt die konkrete Frage der Zulassung zur Absolution und Kommunion offen".

13 "Damit ist der Papst dem Weg einer bewährten Tradition des Lehramts gefolgt, manche strittige Fragen nicht übers Knie zu brechen, sondern sie um der Einheit der Kirche willen offen zu lassen", *ibid.*

El uso de la Sagrada Escritura en *Amoris laetitia*

CARLOS GRANADOS GARCÍA*

SUMMARY: How and to what extent has Sacred Scripture, in Amoris laetitia, been the criteria and the light for the discernment of the challenges that families have to face? This provocative question led us to inquire about the usage of Sacred Scripture in the recent Apostolic Exhortation. A detailed analysis of the document shows that Sacred Scripture is present in the framework of rhetorical exhortation and of general principles, but is not so present in the particular criteria of discernment and of norms for the concrete challenges that families face.

“La Palabra de Dios es fuente de vida y espiritualidad para la familia. Toda la pastoral familiar deberá dejarse modelar interiormente y formar a los miembros de la Iglesia Dios ...es un criterio de juicio y una luz para el discernimiento de los diversos desafíos que deben afrontar los cónyuges y las familias” (n. 227). Estas palabras programáticas, ¿cómo se han aplicado en el propio texto de *Amoris laetitia*? ¿Podemos decir que la Sagrada Escritura ha sido el criterio y la luz para discernir los desafíos que deben afrontar las familias? La Constitución apostólica *Dei Verbum* ha afirmado sobre esta relación entre Magisterio y Escritura: “Este Magisterio... sirve [a la palabra de Dios] en cuanto que por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con

* Profesor de Antiguo Testamento de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid).

exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca lo que propone que se debe creer como divinamente revelado” (n.10). De aquí ciertamente se puede deducir también la necesidad de una escucha atenta, que extraiga realmente de la Escritura los criterios y principios de acción¹. ¿Ha sucedido esto en la Exhortación apostólica *Amoris laetitia*?

Querría situar esta provocativa pregunta en el marco más amplio de la relación entre magisterio y Escritura. Dicha cuestión estaba de fondo en la polémica respuesta que el profesor Angelo Tosato ofreció, precisamente en esta misma revista, a una intervención previa del entonces Cardenal Joseph Ratzinger. El reconocido exegeta italiano (uno de los que con mayor competencia ha abordado los temas referentes a la institución familiar en la revelación bíblica) escribió, en efecto, criticando la posición del que era en aquellos años Prefecto para la Doctrina de la Fe². La polémica giraba en torno a la relación entre el ministerio pastoral y el servicio de la exégesis. Para Tosato, sobre el exegeta recaía únicamente la tarea de la *exégesis*, es decir, de la sola investigación del significado “originario” de los textos bíblicos, de lo que dichos textos enseñaban en el tiempo de su composición. Al pastor, al teólogo, al magisterio, correspondería luego la “actualización”, la *hermeneia*, lo que esa Palabra revelada podría enseñar hoy.

Ratzinger, por su parte, había previsto que tal separación produciría una exégesis “para especialistas” y finalmente un uso de la Escritura en la pastoral ajeno radicalmente a ese “jardín cerrado”. Tendríamos así un uso pastoral de la Escritura que la tomaría, ciertamente, como un interesante precedente histórico o como un conjunto más bien decorativo de hermosas referencias, pero sin entrar de veras en su significado y en su valor normativo. Al final, la separación entre *exégesis* y *hermeneia* vendría a incrementar el foso entre Escritura y pastoral, degenerando en un uso irrelevante de la Escritura³. Por el contrario, un método de lectura

1 Precizando un poco más, esa Palabra de Dios a la que el Magisterio ha de servir no es sin más la Escritura, sino “*verbum Dei scriptum vel traditum*”.

2 Me refiero al artículo “L’istituto familiare dell’Antico Testamento e della Chiesa primitiva” en *Anthropotes* 13/1 (1997) 109-174, sobre todo p.160.

3 Ver sobre todo J. RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”, en C. GRANADOS – L. SÁNCHEZ (ed.), *Escritura e interpretación*, Palabra, Madrid 2005, 19-54.

“canónico”, decía Ratzinger, en el que el propio exegeta no fuera un mero “historiador” sino también un “hombre de fe”, que ve su propia vida juzgada y regulada por los textos que estudia, podría establecer un diálogo fecundo con el campo de la “pastoral”. Desde ahí era posible un uso de la Escritura no meramente ornamental sino francamente decisivo y capaz de animar el ministerio pastoral. Desde aquí era posible un uso de la Biblia que reconoce su carácter de *norma normans*. ¿Qué tipo de empleo de la Escritura percibimos en *Amoris laetitia*? ¿A qué modelo se acomoda?

1. OBSERVACIONES GENERALES SOBRE EL USO DE LA SAGRADA ESCRITURA EN *AMORIS LAETITIA*

En primer lugar, debemos constatar —con esperanza— que la Exhortación *Amoris laetitia* se sirve mucho de la Sagrada Escritura. El capítulo cuarto es todo él un comentario al Elogio del amor de 1 Cor 13. El papa Francisco se remite a los términos griegos empleados por san Pablo y los va explicando a partir de una exégesis interesante. Debemos constatar también —con gozo— que el punto de partida del documento es el Plan de Dios, testimoniado en la Sagrada Escritura. El capítulo primero constituye una perfecta introducción al conjunto, mediante una presentación de la revelación del amor de Dios en el Antiguo Testamento, cuyo título —oportunísimo— es “A la luz de la Palabra”. Esta presentación viene completada en el capítulo tercero por otra referida al Nuevo Testamento, cuyo título es: “La mirada puesta en Jesús: vocación de la familia”. Hasta el capítulo cuarto, por consiguiente, el uso de la Biblia es abundantísimo.

El panorama cambia cuando comienza el capítulo quinto. En los cuatro primeros capítulos, las citas bíblicas se cuentan por cientos y se desarrolla ampliamente su contenido. A partir del capítulo quinto, el número disminuye drásticamente: tenemos 19 citas bíblicas en el capítulo quinto; 14 citas bíblicas en el capítulo sexto; 16 citas bíblicas en el capítulo séptimo; 9 citas bíblicas en el capítulo octavo; 12 citas en el capítulo noveno. Pero, además, y sobre todo, las citas bíblicas en estos capítulos del quinto al noveno, ocupan un lugar bastante marginal en la argumentación. ¿Cómo explicar este cambio?

2. LA EXÉGESIS DE 1 COR 13. ALGUNAS OBSERVACIONES

Antes de dar respuesta a esta cuestión, querría detenerme un instante en el capítulo cuarto y en la exégesis que el documento nos ofrece de 1 Cor 13. Nos dará alguna pista para afrontar esta pregunta. Obviamente, no pretendo entrar aquí en el detalle de la interpretación del texto. Se tratará solamente de una noción general que pueda ser de ayuda para comprender el modo en que se usa la Escritura en general en *Amoris laetitia*.

Y lo primero que llama la atención es el tipo de interpretación que se hace del texto. Se relee el “Elogio del amor” en una clave diversa a la de san Pablo: de la edificación de la Iglesia (clave eclesiológica), se pasa a la edificación del matrimonio y de la familia. Esto entronca con una tradición litúrgica que ha vinculado este texto con la celebración del matrimonio y es, en sí, una opción legítima. Si la familia es una “Iglesia doméstica” (n. 86) y la Iglesia es una “familia de familias” (n.87), es normal que lo eclesiológico y lo familiar puedan ser intercambiables.

En todo caso, es llamativo el hecho mismo de que 1 Cor 13 ocupe un puesto tan destacado en la Exhortación. Se emplea un texto cuyo uso aplicado al campo del matrimonio y la familia es, ciertamente legítimo, pero, en todo caso, traslaticio. Y, como enseguida veremos, apenas se tienen en cuenta, en referencia al tema del matrimonio y la familia, textos centrales, directos y normativos como Mt 19; 1 Cor 7 ó Ef 5.

El comentario que se hace del “Elogio del amor” se basa en un estudio de los términos, palabra por palabra, que va fundamentalmente a la búsqueda de su aplicación moral. Es decir, se trata de una lectura en la que se da todo su valor al sentido “tropológico” de la Escritura. Se proponen los términos en lengua griega, con una exégesis, en general, bastante sensata. Con todo, el comentario prescinde en cierta medida del contexto de la Primera Carta a los corintios. Se prescinde del contexto que ofrecen los capítulos 12-14, con el tema de los carismas, que relaciona ese amor (*agápe*: caridad) con el ámbito eclesial del Cuerpo de Cristo y de su construcción. Se prescinde también del marco precedente de 1 Cor 10-11, es decir, de la referencia al presupuesto eucarístico, que fundamenta ese *agápe* y le da su expresión sacramental. Y también se difumina el contexto escatológico, representado por el marco posterior de 1 Cor 15 y por las expresiones del propio “Elogio del amor”, que dirigen

el amor de caridad hacia su expresión final y definitiva. Es una forma de interpretación legítima, pero que es necesario reconocer y sacar a la luz. Y en la cual se da un uso más bien moralizante del texto bíblico. El riesgo de este modo de proceder es que se prive al texto de su objetividad y que caigamos en una *eis-egesis*, que finalmente se sirva del texto solo como excusa y pierda la literalidad de su carácter normativo.

En fin, no se debería olvidar que el *agápe* del que se habla en 1 Cor 13 es, finalmente, un don de Dios, es el amor de Cristo (“Mi *agápe* con todos vosotros en Cristo Jesús”: 1 Cor 16,24). Estos versículos son una radiografía de Jesucristo y del amor que él derrama por obra del Espíritu, porque Él, Jesucristo, es “el camino excelente” que Pablo quiere mostrar (cfr. 1 Cor 12,31; Jn 14,6). Este “camino” es un fruto del Espíritu (Gál 5,22). Es el itinerario del amor que empezó, de hecho, como don del Espíritu (Rom 5,5) por la muerte de Cristo, cuando éramos aún pecadores (Rom 5,8). Todo esto, quizás debería haber sido indicado en la Exhortación para dar su justo lugar al discurso sobre el amor y no caer en el peligro de un “elogio” que pierda el marco teológico. Obsérvese, en este sentido, que el léxico del amor ha aparecido antes en la Primera Carta a los corintios para hablar del amor de Dios (1 Cor 2,9; 8,1.3).

3. AUSENCIAS Y USO LIMITADO DE CIERTOS TEXTOS DECISIVOS

Tras estas breves anotaciones sobre 1 Cor 13, volvamos a la pregunta pendiente. Hemos visto que los cuatro primeros capítulos de *Amoris laetitia* hacen un uso generoso de la Escritura. Y hemos visto que, en la segunda parte, en los capítulos quinto al noveno, el uso de la Escritura disminuye sustancialmente. Pero, sobre todo, hemos sugerido que su uso en estos capítulos no tiene peso en la argumentación ni en las conclusiones.

Tomemos, por ejemplo, el capítulo octavo (que es quizás el que toca el tema más delicado del documento). Veamos qué citas contiene y cómo se usan. Son pocas, en relación al número de páginas. En el n.294 se cita el pasaje de la samaritana (Jn 4,1-26). El texto bíblico debería servir de fundamento a la tesis de que “es preciso afrontar estas situaciones de manera constructiva”. Ciertamente lo hace, pero, en todo caso, la referencia al episodio de la samaritana debería haber tenido en cuenta la

dimensión de “de-nuncia” con que Jesús acompaña este “a-nuncio” de vida nueva a la samaritana, que exige de la samaritana una “re-nuncia” (v.18: “porque has tenido cinco maridos y el que tienes ahora no es tu marido”). El resto de las citas de este capítulo son coyunturales y, a veces, sorprendentes: véase la cita de Mt 18,17 en el n.297 (no se ve muy bien la relación con el “no dar catequesis o predicar” que se menciona justo antes); en el n.306 se citan de corrido cinco textos del Antiguo y del Nuevo Testamento para defender de un modo genérico la invitación a recorrer la *via caritatis*. En el n.308 se citan de pasada, y nuevamente de un modo genérico, los dos textos de los sinópticos que hablan de no juzgar.

¿Qué luz parece aportarnos este descubrimiento sobre el número y la importancia de las citas bíblicas en los capítulos cinco y siguientes de la Exhortación? Lo que parece es que, tras una amplia presencia en los cuatro primeros capítulos (y sobre todo en el capítulo cuarto), el uso de la Escritura en la Exhortación se reduce, en los siguientes capítulos, a ilustrar, embellecer y acompañar algunas afirmaciones. Lo que parece es que, en la concreción de la práctica pastoral, el documento no hace un uso real y aplicado de la Escritura. Parece que la Escritura queda recluida al plano de los “principios generales”, en el que es bien recibida; pero resulta extraña en el plano práctico, donde no se emplea claramente como *norma normans*⁴.

Un ejemplo muy concreto nos lo da el uso del célebre pasaje de Mt 19 sobre el divorcio. Se reconoce en la primera parte que se trata de un texto importante y clave para orientar el tema del divorcio (sobre todo n.62). Pero, tras citar el texto siete veces en estos primeros tres capítulos (la última cita está en el n.71), no se emplea para nada en lo que sigue. Este texto no ilumina luego, por ejemplo, el tema de los divorciados vueltos a casar, que se aborda en el capítulo octavo. En general, la remisión al “principio” que pide el Señor en Mt 19,8, no está muy presente en *Amoris laetitia*. Gén 2,24 se menciona dos veces. Una en el n.13, donde se resalta de un modo general su importancia. Otra, en el n.190, pero solo para insistir en la segunda parte de la afirmación: en la necesidad

4 Obviamente, damos por sentado que es repudiable ese pensamiento según el cual las directrices bíblicas obligan a los cristianos de otra época solo a modo de “paradigmas” o “modelos de conducta”, pero no tienen valor para la concreción del acto, marcado por situaciones y circunstancias cambiantes.

de que los cónyuges abandonen realmente a sus padres. La centralidad del “una sola carne” no aparece como un principio clave de la práctica pastoral. Repetimos: da la impresión de que el uso de la Escritura ocupa un puesto de honor entre los “principios generales”, expuestos en los primeros capítulos, entre el conjunto del “ideal del amor”. Pero que apenas tiene espacio en la práctica pastoral. Desde luego, no es evidente cómo la Sagrada Escritura se constituye en el “criterio de juicio y una luz para el discernimiento de los diversos desafíos que deben afrontar los cónyuges y las familias” (n.227).

Permítaseme ilustrar esto con algún ejemplo más. El texto de 1 Cor 7 es otro lugar central para comprender el sentido del matrimonio cristiano. El texto se cita un total de 10 veces en *Amoris laetitia*. Si descendemos a los casos concretos, vemos que se cita cinco veces la primera parte de este capítulo bíblico (1 Cor 7,1-9), cuatro veces la parte final (1 Cor 7,25-40) y una vez la sección dedicada expresamente a “matrimonio y divorcio” (1 Cor 7,10-16). En este último caso, sin embargo, no se cita 1 Cor 7 en referencia al tema del divorcio, sino a la santificación del marido o la mujer no creyente por su cónyuge creyente (cfr. n.228). Solo dos citas de 1 Cor 7 superan la frontera del capítulo cuarto. Las dos veces con fines parenéticos: exhortar al amor hacia el cónyuge incrédulo en el n.228; exhortar al reconocimiento del sentido último del camino matrimonial en el n.325. No puede dejar de sorprender que este texto apenas se emplee como criterio para iluminar la cuestión de los divorciados vueltos a casar. No puede dejar de sorprender que la sección dedicada al divorcio en 1 Cor 7,10-16 no juegue ningún papel en el documento. Uno podría pensar que la afirmación de que Pablo ha recibido al respecto un mandato del Señor no es determinante.

No supera tampoco la frontera del capítulo cuarto de *Amoris laetitia* el texto bíblico de Ef 5,25-33, que es clave para comprender la sacramentalidad del matrimonio cristiano. Las siete referencias a este texto se encuentran en los cuatro primeros capítulos; y tres de ellas están destinadas en el n.156 a negar que aquí subyazca una minusvaloración de la mujer. La referencia del n.11 al “misterio” de la unión entre Cristo y la Iglesia del que la realidad matrimonial es sacramento, no parece fecundar luego la argumentación y los criterios concretos de actuación. De nuevo,

se experimenta una cierta desazón ante un uso “teórico” de la Sagrada Escritura que no afecta a la argumentación pastoral.

4. CONCLUSIÓN

Esta serie de observaciones nos conducen a la conclusión de que hay un trabajo todavía por hacer en lo que respecta a la aplicación del número 227 de *Amoris laetitia*. Este número podría convertirse en punto de partida para una relectura del texto con vistas a hacer realmente de la Sagrada Escritura un principio activo de discernimiento. Entiendo estas anotaciones desde la pretensión de construir desde dentro e invitar para ello a una reflexión sobre el uso de la Sagrada Escritura. Como decía más arriba, la Constitución apostólica *Dei Verbum* afirma que el “Magisterio... sirve [a la palabra de Dios] en cuanto que por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca lo que propone que se debe creer como divinamente revelado” (n.10). En la línea de esta escucha atenta, que extraiga realmente de la Escritura los criterios y principios de acción, sería deseable seguir trabajando.

IN RILIEVO

The personalistic value of the human act in the philosophy of Karol Wojtyła

PETAR POPOVIĆ – PIOTR MAJ

SUMMARY: This article attempts to postulate an analysis of Karol Wojtyła's concept of "the personalistic value of the human act" as a key-concept for a more adequate understanding of the whole of Wojtyła's pre-pontifical philosophical project. Using a methodology known today as "thomistic personalism", Wojtyła discovers the personalistic domain of values to be distinct from, though in no way opposed to, the domain of moral values. In this axiological structural area, his writings seek to establish a fruitful dialogue with the traditional metaphysical concepts of St. Thomas Aquinas. Given that Wojtyła identifies certain concepts (self-determination, transcendence and integration) as crucial particular aspects of the correct understanding of the personalistic value of the act, the authors proceed to extrapolate the elements of these concepts that are thought to best illuminate the specific content of the personalistic value.

It is one of those processes in the universe which bring a synthesis, unite what was divided, broaden and enrich what was limited and narrow
(K. WOJTYŁA, *The Jeweler's Shop*,
trans. B. TABORSKI, Ignatius Press, San Francisco 1992, 26.)

INTRODUCTION*

The scope of this work is to approach the philosophical thought of Karol Wojtyła (later to become Pope John Paul II, and recently declared a

* This article is the English translation of the Croatian text published in *Bogoslovska Smotra*.

saint of the Catholic Church) through an analysis of his understanding of the concept of “the personalistic value of the human act” as one of the fundamental and unifying concepts of his philosophy. This paper will demonstrate the manner in which this concept represents a specific argumentative perspective from which Karol Wojtyła observes the central object of his thought – the reality of the human person and his acts. Some authors have already pointed to the situation of his philosophy within the context of a certain paradigmatic shift in the concept of man toward a new “personological” paradigm, in which the concept of the person occupies a central place¹. In this paper, we will attempt to develop an important aspect of this specific *novum* of Wojtyła’s personalistic approach, in order to reveal the way in which, according to him, the concept of the person assumes a fundamental meaning in the philosophical observation of man and of all the aspects of his existence.

In the first part of the paper, we will analyze the textual *locus*² in which our author explicitly refers to “the personalistic value of the human act”, so as to clearly understand his own comprehension of this philosophical concept. We shall, then, following our author’s own specifications, attempt to synthesize the relevant aspects of the personalistic value of the human act, extrapolating them from his numerous philosophical works, especially from his 1969 crowning pre-pontifical *opus* – *The Acting Person*. It should be underlined that the concept of the personalistic value of the human act has not yet received adequate academic attention or conceptual clarity in the secondary literature on Wojtyła’s philosophy.

Throughout this paper we shall repeatedly refer to the concrete modalities in which the philosophical arguments of our author seek to complement the thomistic metaphysical line of thought. This line of thought

1 Cfr. G. REALE, “Saggio introduttivo”, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano – Città del Vaticano, 2003, LV-LVII.

2 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, trans. A. Potocki, rev. Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1979, 320-323. Leaving aside the well-known controversy surrounding the authoritativeness of the English edition of *The Acting Person*, in this paper we will quote our author’s words from the seventh and final chapter of *The Acting Person* directly from the *Appendix* entitled “Literal Translation of Chapter Seven Prior to Editorial Revision: Intersubjectivity by Participation” (p. 317-357) added to the English edition of *The Acting Person*. We are, however, convinced that the controversy regarding the value of the English translation does not influence the arguments put forward in this paper in any way.

surely represents, for our author, a constantly valid philosophical framework through which to view the reality of the human person. His intentions are rather concentrated on the development of a philosophical approach to the personal reality, the structural *ratio* of which would include establishing a creative dialogue with the thomistic view of this same reality, as well as a conceptual elaboration of that aspect of the personal reality which, according to our author, remains, in a certain sense, underdeveloped in the metaphysical framework of Thomas Aquinas.

This paper primarily seeks to present a basic structure of those ideas that Karol Wojtyła conceptually unifies under the name of “the personalistic value of the human act”. More extensive interpretations of the above-mentioned dialogue, especially regarding their intersection with congenial philosophical concepts (in the first place, with the thomistic natural law theory), will be mentioned only incidentally and left for future studies.

The main textual body of the paper presents and develops our author’s central line of argumentation, hopefully through a clear and simple sequence of ideas. A detailed reflection on certain terminological issues, as well as the contextualization of concepts within the whole of our author’s thought, and certain (already mentioned) perspectives of dialogue with the thomistic approach, are addressed more thoroughly in the footnotes.

1. THE PERSONALISTIC VALUE OF THE HUMAN ACT AS A UNIFYING CONCEPT OF WOJTYŁA’S PHILOSOPHICAL APPROACH - AN ANALYSIS OF RELEVANT TEXTS

The philosophical thought of Karol Wojtyła may certainly be presented in a number of ways, distinct from the one pursued in this paper. Seeking to systematically present his philosophy through certain unifying key-concepts that later extend into branches of individual arguments legitimately allows for a choice from among various, perhaps equally valid, concepts suitable for such an enterprise³. Wojtyła himself, it seems,

3 In the secondary literature on Wojtyła’s philosophy almost all of his individual philosophical arguments have been, according to the understanding and interpretation of various authors, considered as a potentially determinative argument,

left the impression in his texts that various concepts of his philosophical argumentation may, or even must, be considered central to the understanding of his thought. For this reason, it is hardly simple to determine which singular concept may be attributed with the value of a unifying concept for the purposes of grasping his philosophy as a system⁴.

Nonetheless, the aim of this paper is that of systematically and synthetically presenting the philosophical project of our author through one such unifying key-concept: the personalistic value of the human act. We seek to highlight the extraordinary potential and value of this concept for a global view of his system, or at least one essential aspect of it, precisely because of the specific hierarchical position that our author himself attributes to this concept within his system. This approach is based upon an authentic textual argument. Indeed, Wojtyła, especially in *The Acting Person*, attributes, as we shall see, a special status to this concept as a sort of unifying key-concept, which is certainly a valid (though, perhaps, not exclusive), specific argumentative “angle” from which he views the whole of his philosophical project.

The concept of “the personalistic value of the human act” textually appears in a wholly specific place within his *magnum opus*, *The Acting Person*. At the beginning of the seventh (final) chapter of this important study, upon concluding an analysis of the reality of the act in relation to the person, but before entering a new, distinctive phase of his work, consisting of the analysis of the act in the communitarian perspective (in which a person acts “together-with-others”), our author explicitly refers to this concept under a separate subtitle⁵. For an accurate understanding of the way in which Wojtyła conceives his own philosophy as a system,

through which it should be possible to view the whole of his philosophical project. “Conscience”, “the moment of efficacy”, “self-determination”, “transcendence”, “integration”, “participation” – all of these concepts have been understood by different authors as central to the explanation of Wojtyła’s system “in light” of one particular concept.

4 We present some examples of texts from which the author’s intention to attribute a central importance to a certain concept may be deduced: “The problem of the personal structure of self-determination lies at the very heart of my study *The Acting Person*”, K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, in *Person and Community. Selected Essays*, trans. T. Sandok, Peter Lang, New York, 1993, 188; or: “Human actions thus display a transcendence that is as if another name for the person”, K. WOJTYŁA, “The Person: Subject and Community”, in *Person and Community*, cit., 230.

5 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 320-323.

it is extremely important to accept his specificity and originality, with regard not only to the method and content of his arguments, but also to him as an author of philosophical texts. Wojtyła constructs his line of argumentation in a very unconventional way, often by developing the course of his thought into a coherent system according to a so-called “circular” method which proceeds much in the same way as climbing a spiral staircase. He begins with singular phenomena and moves toward unifying concepts⁶. Following the same pattern in *The Acting Person*, he begins with the phenomenon of the act and then, gradually, describing the philosophical concepts which reveal themselves to him during the analysis of the dynamic correlation between the person and the act, develops an argumentation that leads toward a unifying concept. It is our position in this paper that our author leaves behind in his works, especially in *The Acting Person*, very strong vestiges that indicate that the personalistic value of the human act is this unifying concept, and most certainly a key-argument for the correct understanding of his philosophical project. A confirmation of this may be found in the very content of the relevant text. When describing this concept, Wojtyła avails himself of a certain style and mode of argumentation that bespeaks a synthesis, intending in an almost solemn and revelatory way to attribute special attention to it. For our author, the existence of the personalistic value as an axiological reality which is constituted on the occasion of every authentic human act is not merely a premise or starting point for

6 “Many philosophers think in a linear way: they state a problem, examine a variety of possible solutions, and then, through a step-by-step process of logic, reach and state a conclusion. Wojtyła did not (and in fact does not) think linearly. His method was circular [...] He too would begin by identifying a problem [...], then he would walk around the problem examining it from different angles and perspectives. When he had gotten back to the starting point, he and his students would know a little more, so they would start walking around the problem again, re-examining it from this angle or that, but now at the deeper level of analysis and reflection. This continued through any number of perambulations, never forcing a conclusion before the question had been exhaustively examined from every possible point of view. It was a powerful method of leading a seminar [...] Transferred to the printed page, however, it made for very difficult philosophical essays.” When the author of the biography quoted here presented him with this description of his philosophical and methodological style, John Paul II agreed that “it was a reasonable depiction of the way his philosopher’s mind worked”. Cfr. G. WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, Harper Perennial, New York, 2001, 138, 899.

the understanding of human reality, but rather a conclusion reached at the end of an analysis. It is of great importance, then, to more closely consider this specific part of the text, presenting the integral text along with our own comments and contributions.

Before we continue our investigations we must look back upon the whole of the previous analyses in order to recognize the strictly personal content of the action. We notice that the performance itself of an action by the person is a fundamental value, which we may call the *personalistic* – or personal – value of the action⁷.

In Wojtyła's philosophy, therefore, the human act has a distinctive *personalistic* value. The human act is, according to his understanding, both a fundamental structure and the specific moment of the experience of the person⁸, while, at the same time, a complex of the specific interactions of its dynamisms. As such, the human act, in a certain sense, *makes* the person *present* in his integrity⁹. It contains within itself, so to speak, a certain *personal imprint*¹⁰ which the person leaves in the whole

7 K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 320, (italics original).

8 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 10.

9 Cfr. K. WOJTYŁA, "The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience", in *Analecta Husserliana* 5 (1976) 270.

10 The terms "personal imprint" or "personalistic imprint" are our own terminological creation, given the fact that Wojtyła himself never employed them. We coined this terminology in order to give a name to a series of our author's arguments which are linked by identical or very congenial content: they all point to a certain "impression" of a personalistic mark in reality through the dynamism of the act. An example of Wojtyła's earlier mention of the reality that we here call "the personalistic imprint", and which he refers to as a "sign" is the following: "When we act in a manner proper to a person, we always create something: we create something either outside ourselves in the surrounding world or within ourselves – or outside and within ourselves at the same time. Creating [...] is so characteristic of a person that it is always an infallible sign of a person, a proof of a person's existence or presence", K. WOJTYŁA, "Thomistic Personalism", in *Person and Community*, cit., 171 (although, the original Polish word "śląd" was translated in the Italian edition of the same article as "impronta" (eng. "imprint") in K. WOJTYŁA, "Il personalismo tomista", in *I fondamenti dell'ordine etico*, Edizioni CSEO, Bologna – Città del Vaticano, 1989, 144). An example of a later claim that the act contains in itself a specific, inherent "personalistic imprint" which is "impressed" in reality: "Through our activity we are the authors of many effects outside ourselves; through it we shape our surrounding reality", K. WOJTYŁA, "The Person: Subject and Community", cit., 229.

of reality¹¹, in his specific intrapersonal reality¹², in the external reality of his interpersonal relations¹³, in culture¹⁴ or in the unanimated material world¹⁵. For this reason, for Wojtyła, the act truly represents a determinative category (or, even, in a certain sense, a revelatory aspect) which indicates that man is a *person*, while also pointing towards the existence of other levels of congenial structural realities, such as the personalistic value of the human act.

Wojtyła then, in the text below, seeks to render more precise exactly what kind of value is in question, by pondering the meaning of the claim that *the very performance of the act of a person* constitutes a fundamental – personalistic – value. He first distinguishes it from the concept of moral value:

The personalistic value of an action – that is, the value that [...] depends on the performance of the action – is essentially to be distinguished from the strictly moral values and those values of the performed action which spring from their reference to norms. The difference between them is clearly apparent; the “personalistic” value is prior to and conditions any ethical values¹⁶.

Throughout this study we have been moving in the direct proximity of ethical values, and from time to time we have even, though only indirectly, moved into their territory. Nevertheless, the proper terrain of our investigations is the personalistic value alone¹⁷.

Wojtyła, then, attributes to the act a specific value which is not reflected exclusively in the givenness of the realization of a moral good through an act, i.e. through the fulfillment of a relevant moral norm (he

11 Cfr. A. J. REIMERS, “The Thomistic Personalism of Karol Wojtyła (Pope John Paul II)”, in A. PIOLANTI (ed.), *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, VI, LEV, Città del Vaticano, 1992., 366.

12 “Human actions once performed do not vanish without a trace: they leave their moral value, which constitutes an objective reality intrinsically cohesive with the person, and thus a reality also profoundly subjective”. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 151.

13 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 325.

14 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Constitution of Culture Through Human Praxis”, in *Person and Community*, cit., 267.

15 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Constitution of Culture...”, cit., 265-266.

16 K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 321.

17 K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 322.

has in mind, of course, the precepts of natural law); rather, it is a specific value that is essentially connected to the fact that *the act is performed*, and performed in such a way that, through it, man acts in a way that is *proper to him as a person*¹⁸. It seems that Wojtyła conceives of the personalistic value, indeed, as an inherent substratum to moral values upon which they take root and are developed¹⁹, or as their structural “cocoon” that reveals and confirms them, while allowing us to understand them better in their strict correspondence with the person²⁰. On the other hand, even though they form an essential structural unity, the personalistic value of the human act is situated on a wholly distinctive – personalistic – level with regard to moral values as conceived by the traditional thomistic approach.

To grasp the essential difference between two distinctive levels of structurally unified values, it is first necessary to affirm that the personalistic value shares with moral values a common origin in the generic dynamic structures intrinsic to the person. However, the specific structures of the personalistic value have been unable to come to the forefront due to the traditional thomistic approach’s predominantly metaphysical method of observing the human philosophical reality²¹. This approach, in Wojtyła’s own words, is founded upon the metaphysical *reducibility* of the reality of the human person to the concept of being²². Our author has, however, throughout the course of his philosophical investigations, repeatedly pointed to the fact that there also exists in the person a certain subjective element which is *irreducible* to this objective perspective²³. Within the philosophical interspace of these two approaches, Wojtyła actually defines the specificity of his own personalistic project, circumscribed by a *sui generis* synthesis of a thomistic–metaphysical view and the

18 K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 320. We will leave this very generally formulated claim in its undefined form for now, but we wish to stress that our author, as demonstrated below, possesses a clearly defined and elaborated conceptual image of what the “realization of the act in a manner proper to the person” means.

19 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 322.

20 K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 323.

21 Cfr. K. WOJTYŁA, “Thomistic Personalism”, cit., 170–171.

22 Cfr. K. WOJTYŁA, “Subjectivity and the Irreducible in the Human Being”, in *Person and Community*, cit., 210–212.

23 Cfr. K. WOJTYŁA, “Subjectivity and the Irreducible...”, cit., 212–215.

phenomenological method²⁴. The key to his methodological postulate, which we can subsume under the rubric of “thomistic personalism”²⁵, lies in the integration of both above-mentioned approaches to the reality of the human person: the *reducibility* to the metaphysical concept of being, and the essential *irreducibility*²⁶ of the subjective element of the

24 The fundamental postulate of phenomenology, the methodological approach of Wojtyła’s personalistic philosophy, is to be understood along the following lines: by concentrating on the phenomenon, and through a method of critique and constantly repeated verification, a philosopher of the phenomenological approach seeks to reveal the essence of the phenomenon, as well as, if possible, its whole reality. The basic methodological tool of this approach is the so-called method of *epoché*, which consists in the suspending of all philosophical and personal presuppositions at the beginning of the cognitive process, in order that the phenomenon alone may “speak to the person”. For a synthetic overview of Wojtyła’s incorporation of the phenomenological postulates within his own postulate, see: J. KUPCZAK, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, CUA Press, Washington, D.C., 2000, 6-24, 58-65.

25 The term “thomistic personalism” has already taken root in literature as the terminological designation which most accurately encompasses all of the essential characteristics of Wojtyła’s philosophical project. The term was coined by Wojtyła himself, and used as the title of his 1961 article. Thomistic personalism, at least in its Wojtylean manifestation, would represent a philosophical way of thinking that posits the primacy of the human person and his dignity as the center of the philosophical project, by seeking to secure the foundations of this primacy in a thomistic-metaphysical framework, while at the same time qualifying this framework with the categories pertaining to personalistic philosophy. Apart from Wojtyła, there are also other authors who avail themselves, in their philosophical argumentation, of a version of thomistic personalism, in a different area of philosophy from that of our author, employing the tools of this method in a different manner. According to some commentators of this philosophical method, this school of thought represents one of the most creative and fruitful areas of thomistic thought in today’s philosophical world, and Wojtyła’s thought has signified only a starting-point in its development. On the concept of thomistic personalism and Wojtyła’s role in its definition, see: cfr. A. J. REIMERS, “The Thomistic Personalism of Karol Wojtyła...”, cit., 364-369; T. D. WILLIAMS, “What is Thomistic Personalism?”, in *Alpha Omega*, 7 (2004) 2, 163-197; M. SCHAEFFER, “Thomistic Personalism: A Vocation for the Twenty-First Century”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86 (2012) 2, 181-202.

26 It seems that Wojtyła uses the term “irreducible” in a broader, more general sense than that of merely critiquing the thomistic approach. Nonetheless, by using this specific terminology he also wishes to stress that the thomistic approach is, in his opinion, dominated by a *reducibility* of the personal reality to the metaphysical concept of being, as well as by insufficient philosophical attention to the subjective element of that which is *irreducible* in man: “For the irreducible also refers to everything in the human being that is invisible and wholly internal and whereby each human being, myself included, is an „eyewitness“ of his or her own self – or his or her own humanity and person”, K. WOJTYŁA, “Subjectivity and the Irreducible...”, cit., 214 (the emphasis of the text in italics is reported from the original text).

personal reality²⁷.

Therefore, the level where the personalistic value of the human act is situated does not at all represent an axiological reality in opposition to the classical thomistic postulate. On the contrary, the personalistic value of the act reveals just how moral values may be understood more clearly in their close correlation with the person, how the person experiences these values as something that is specifically proper to him (i.e. as something that is “*mine*”), and also how these values are integrated in the person’s actualization of *his own personal self*²⁸. This means that, on the occasion of the performance of the act, that which is actualized is not only the structural level of the traditional thomistic-metaphysical perspective, but also the structures of what is irreducible within the person, that is, what pertains to the specific personalistic level. In this sense, Wojtyła explicitly affirms that his philosophical view seeks to complement (or, as he literally says, “to supplement it and in a way to rethink it to the end”) the traditional metaphysical postulate of the reality of the person and his act²⁹.

Our author’s philosophical postulate, then, reveals the necessity to complement the traditional thomistic formulation of the referential criteria (or standard) for the discernment of the value of the human act. Hence, the value of the act should no longer be exclusively reflected on

27 In his essays “The Person: Subject and Community”, from 1976, and “Subjectivity and the Irreducible in the Human Being”, from 1978, in which he develops certain aspects of his *magnum opus*, *The Acting Person*, of 1969, Wojtyła presents what is very likely the most developed elaboration of his own methodological postulate. In these articles he underlines the importance of the phenomenological approach to the category of experience, which he sees as a conceptual indication of the necessity of a synthesis of the two distinct philosophical views on the reality of the human person. It is through his own experience that man is manifested as a specific subject under the metaphysical aspect of being. However, this metaphysical “image” of man, and all the richness of the determinations and characteristics it reveals in its ontological depth, does not exhaust the wholeness of the reality of “being a person”. The person manifests himself within human experience also as a concrete, subjective human “self”, and as such, resists an exhaustive reducibility to the metaphysical concept of being. In order to reach the full “image” of the person, it is necessary to found the philosophical observations on the determinations of the person’s specific subjectivity as well, that is, on what remains *irreducible* according to the thomistic approach. Cfr. K. WOJTYŁA, “Subjectivity and the Irreducible...”, cit., 209-215; ID., “The Person: Subject and Community”, cit., 221-225.

28 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 323.

29 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 322.

the level of the observance (or violation) of the norm of the natural law (that is, on the level of following, or deviating, from the natural givenness of man as regards the realization of his natural ends and, consequently, the realization of his final cause) in accordance with the referential criteria in the thomistic-metaphysical teleological perspective³⁰. In Wojtyła's analysis, the framework of the thomistic perspective of the value of the act must be integrated within the personalistic level of the value of the act, which, as already discussed, consists of the fact that an act has been performed, since in every act the person actualizes (realizes) *his own self*³¹.

This imperative to view the personalistic value of the act and the moral values as a structural whole, although they should also be distinctively observed, is made manifest when a human act, for example, brings about a moral evil. On the level of moral values, the person would, by such an act, be afflicted in his metaphysical structure, and the act performed would constitute a breach of the norm of the natural law. On the level of the personalistic value, however, the person would not be actualized (realized) in the way that is proper to him. The moral evil occasioned by this concrete act would amount to a cancelling-out of the personalistic value³² and, consequently, would cause the "non-realization"

30 In our exposition of this argument we consciously over-simplify the essential points in question in order to highlight the differences between the two perspectives and to point out the crucial points where our author seeks to qualify one approach with the other, with the intention of complementing both. Of course, in this elaboration of thomistic thought we have especially kept in mind what we hold to be the most accurate and fruitful current of the contemporary treatment of thomistic natural law theory, represented by authors such as Russell Hittinger and Stephen L. Brock. This current most certainly understands the natural law precept as an intrinsic givenness of the nature of the human person, and comprehends the teleological significance of the natural law as, in a certain sense, a part of man's "personal" structure, and not as a norm that would be, in any of these two aspects, conceived as somewhat "external" to the human person. Still, we are of the opinion that the introduction of Wojtyła's personalistic level of the value of the human act within the traditional metaphysical framework would contribute to safeguarding the accurate and exhaustive comprehension of the "intrinsic" structure of teleological natural law in a more integral way. In other words, Wojtyła's analysis reveals the existence and distinctiveness of an additional level of existential modality for understanding these "intrinsic" structures, as well as the mode of situating the teleological natural law within man's "personal" structures, in such a way that the person conceives of them as something specifically and personally "mine", as his own "self".

31 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 321-322.

32 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 321-322.

of the person, and his reduction to a “non-personal” level, since this value is a specific expression of the value of the person as such³³. On the other hand, the moral values of the act would be deprived of their “substratum”, to the extent that the act manifests a certain insufficiency with regard to the personalistic value³⁴.

After these lengthy introductory remarks on the existence of the personalistic value, it is now necessary to introduce the meaning and concrete content of this value that inheres in the very performance of the act, and which is imperative for person’s actualization of his own self. In doing so, both the structural unity and essential distinctiveness of personalistic and moral values should become clearer. Indeed, it is possible to speak of the realization of the moral good in the authentic human act only in so far as this act brings about the individual aspects of its personalistic value, namely, in so far as the person, having discovered the content of the moral good as the truth of his *personal* realization, intentionally *transcends* himself towards that truth and, in accordance with this discovery, *integrates* the determinations of his nature in his own person, while also *self-determining* himself in this act. This argument represents a formulation of Wojtyła’s claim that the personalistic value of the human act consists of a series of particular values, each of which is an individual aspect of this central value:

The personalistic value [...] inheres in the performance itself of the action by the person, in the very fact that man acts in a manner appropriate to himself, that self-determination thus authentically inheres in the nature of his acting, the transcendence of the person being realized through his acting. This [...] leads to integration in both the somatic and the psychological sphere of man. The personalistic value, which inheres essentially in the performance itself of the action by the person, comprises a number of values [...] because they all, in their own way, determine the performance of the action and at the same time every one of them is in itself a value³⁵.

Personalistic value, then, consists of and is made manifest in a certain number of values, each of which represents an aspect related to a

33 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 320.

34 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 321-322.

35 K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 320.

specific content of the personalistic value, clarifying the content of the distinctive structures that are actualized on the personalistic level upon the performance of the act. Wojtyła's above-cited claim once again reveals that the personalistic value of the act represents a *sui generis* unifying concept, reached by way of his circular method of argumentation. As we seek to demonstrate through this paper, the above-mentioned particular concepts (self-determination, transcendence, integration) that our author elaborates in the earlier parts of his study become fully comprehensible, and their own particular aspects gain the complete meaning that he ascribes to them, only when they are interrelated with the key-concept of the personalistic value of the act. One needs only to follow his instructions and extrapolate the segments from his study *The Acting Person* (as well as from his other texts, to the extent that they seek to develop the relevant aspects of this study), in which he analyzes these concepts. Grasping their significance ought to allow us to fully comprehend his understanding of the unifying concept of the personalistic value of the human act.

Referring to these particular aspects as “values” (and, generally, referring to the personalistic “value”), Wojtyła notices that the use of such terminology indicates a conscious shift from the ontological level of the observation of the interrelation between the person and the act, towards an axiological level of values. He presents these aspects as fully fledged values that reflect a necessary extension of his personalistic analysis from the ontological to the axiological level of values, while at the same time clearly delimitating the boundary between the aspects within this axiological level and the proper terrain of moral values³⁶.

The elaboration of the complete conceptual content of these particular aspects of the personalistic value of the act (self-determination, transcendence, integration) deserves to be the object of separate, more profound studies³⁷, and this paper has no intention of elaborating the

36 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 321.

37 Along with the consultation of the relevant texts of our author, for a more profound insight into the crucial concepts of his thought we point the reader to some of the most complete and accurate studies of his pre-pontifical thought: R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła. The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 1997; J. KUPCZAK, *Destined for Liberty...*, cit.; K. L. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama. The Philosophical*

content of these concepts in all of their complexity. We will limit ourselves only to the elaboration of these philosophical concepts in so far as their elements contribute to a clearer understanding of the personalistic value of the act. We shall follow the author's own order of their presentation, as elaborated in the study *The Acting Person*, although we propose that, once familiarized with the content of these concepts, the natural and existential order of their presentation should be: transcendence - integration - self-determination³⁸.

2. THE PARTICULAR ASPECTS OF THE PERSONALISTIC VALUE OF THE HUMAN ACT

2.1. *The Value of Self-Determination*

By *self-determination* Wojtyła fundamentally understands that personal reality in which the person, as conscious author and efficient cause of his own act, through the very performance of the act, *determines himself in it*, deciding about himself and becoming, through this act, the “creator” of himself³⁹. This aspect of the personalistic value possesses a proper structure, which Wojtyła calls “the personal structure of self-determination”, and which reveals the specific structural complexity of the human person⁴⁰, and renders manifest that within this structure the person is capacitated with the peculiar characteristic of *self-possession*. To the extent that the person determines himself in every act, this structurally

Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, CUA Press, Washington, D.C., 1993.

38 We can easily guess the reasons that led Wojtyła to give primacy to the analysis of the structure of self-determination, and only after that to elaborate the concept of transcendence, leaving the concept of integration for the final phase. The primacy of the existential and natural order of the dynamisms in the personal structure does not necessarily imply the phenomenological primacy of those dynamisms. Although, perhaps, self-determination is the final step of the realization of the person in the act in the natural and existential course of things, we could claim that in the phenomenological order it is the most evident - and, hence, primary - phenomenon of the manifestation of the person in the act: the person self-determines himself in the act. Only transcendence and integration, as we shall later see, reveal the phenomenological background and the depth of self-determination.

39 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 191.

40 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 193; ID, *The Acting Person*, cit., 105.

presupposes the fact that he truly possesses himself, because only that which is possessed (that which truly belongs to him who determines) can be determined. The person simultaneously possesses himself and is possessed, solely and exclusively, by himself. The medieval scholastic authors expressed this reality through the dictum *persona est sui iuris*⁴¹. The value of self-determination further reveals that, from the structural characteristic of self-possession, there derives another characteristic, that of *self-governance*, by which the person not only possesses himself, but also governs himself. The characteristic of self-possession manifests that the person exercises, over himself, that specific power of governance that nobody else can exercise – *persona est alteri incommunicabilis*, according to medieval thinkers⁴².

In order to grasp in greater detail what constitutes the specific value of self-determination, it is necessary to compare the structure of self-determination with what Wojtyła calls “the moment of will”, since the will is the key-element to this structure. Self-determination manifests itself in the elementary movement of the whole person who determines himself; our author formulates this movement in the form of a personal expression: “I-will”⁴³. The traditional metaphysical perspective understands the “I-will” dynamism to be concentrated in the will of the human person. In this traditional framework, however, self-determination is observed exclusively within the perspective of the dynamism “I-will-something”, and therefore as a dynamism of the will directed toward a determinate object: the moral value. In this way, self-determination is almost exclusively analyzed as a motion of the will towards a determinate value⁴⁴. Wojtyła wishes to complement this traditional metaphysical perspective of self-determination with a personalistic perspective of the same reality. Above all, he seeks to place at the beginning of the observation of self-determination a dynamism which would include only the predicate “will” (together with, of course, the subject “I”), and to momentarily disregard, for the purpose of his analysis, the object “something” (i.e. the real content of the value)⁴⁵. He thus intends to evade the view of

41 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 106.

42 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 107.

43 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 109-110.

44 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 191.

45 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 111.

the will as enclosed in a sort of “methodical isolation”, in order to grasp self-determination as a dynamism of the *whole* person⁴⁶. Although the act of the will, as the act of the active orientation of the personal subject, is crucial for self-determination, nonetheless, self-determination cannot be wholly identified with the act of the will. The fundamental characteristic of self-determination, therefore, is its being a property of the person in his wholeness⁴⁷. Observing the structure of self-determination according to Wojtyła, it is clear that it is essentially the person who possesses the will and not vice-versa, namely that the will would possess the person.

If we analyze self-determination, taking the act of the will as our starting point, we will arrive at the dynamism of intentionality, which always connotes the orientation of the will *towards the outside*: towards the object (i.e. a certain value). Our author, however, observing the basic structure of self-determination exclusively through the “isolated” predicate “will” (that is, by abstracting for a moment from the orientation of the will towards a value, although this motion is always presupposed) discovers that this structure contains a fundamental orientation *towards the inside*, towards the subject⁴⁸. The act, which is always performed in the perspective of a certain value, does not only have the significance of the intentional grasp of a moral value, but also amounts to the realization of the personalistic value, to the extent that in the movement (*towards the outside*) towards a certain value, the person (*towards the inside*) determines *himself*. Within the structure of self-determination, therefore, the person as a subject encounters himself as an “object” – the subject becomes objectified⁴⁹ – and determines himself⁵⁰.

What remains to be presented is another aspect of Wojtyła’s analysis of self-determination, synthesized in the affirmation that the person,

46 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 191-192.

47 Cfr. *Idem*.

48 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 192.

49 Cfr. *Idem*.

50 Wojtyła explains that this “objectification” is not to be identified with a “reification”, namely observing oneself as a mere thing and abstracting from other specifications. What he seeks to underline with this term is, rather, the fact that the person, in the act, through self-determination, becomes his own closest object and, as such, determines himself. In every authentic act, in the intrapersonal structure of self-determination, the person-object is posited before the person-subject. Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 192; Cfr. ID, *The Acting Person*, cit., 108-109.

through self-determination in the act, becomes the “creator of himself”. By performing the act and thereby determining himself in the motion towards a specific value, the person becomes, by self-determination, a “creator of himself”, regardless of the concrete content of the value in question⁵¹. In a final analysis, within the structure of self-determination, the person, through his act (and because of determining himself, deciding upon himself, and thus becoming the “creator” of himself) truly becomes “good” or “evil”, depending upon the value in occasion of which he self-determines himself⁵². Wojtyła stresses that this reality of the “becoming” (in latin: *fieri*) of the person, as an immediate effect of self-determination, as well as, generally, the personalistic value of human acts, would remain incomprehensible to a certain degree, were we to observe self-determination exclusively through the analysis of the will and intentionality, without any reference to the personalistic dimension of this reality⁵³.

2.2. *The Value of Transcendence*

At the beginning of this exposition on the value of self-determination, we mentioned how Wojtyła deliberately disregarded the concept of moral value, understood as an end of the intentionality of the will “*towards the outside*”, seeking in this way to grasp the described “*towards the inside*” structure of self-determination as an aspect of the personalistic value, and thus trying to identify the significance that this intentional movement would have for the person as such in the personalistic perspective. Speaking of the concept of transcendence, which he also situates within the elaboration of the personalistic value of the act, Wojtyła “moves” the relevant content of moral values “outside of the brackets”, and takes them directly into consideration on this level of analysis. However, he does not position them in the very nucleus of his philosophical observation as the objects of the intentionality of the will,

51 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 191.

52 This is exactly why the structure of the human act, according to our author, is *autoteleological*, because it is not possible to establish a motion towards the intentional object of the act (in the teleological perspective), without at the same time deciding upon oneself (hence, *autoteleology*). Cfr. K. WOJTYŁA, “The Person: Subject and Community”, cit., 229.

53 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Personal Structure of Self-Determination”, cit., 193.

but rather analyzes them by way of asking, again, what significance the existence and realization of moral values holds in the personalistic perspective for the person as such. Given the fact that the immediate object of his inquiries is the human act, our author elaborates the answer to this question by asking another similar question: what does it mean, exactly, that the human person, as such, is realized, or fulfilled in the act?

Before approaching the answer to these questions, it is important to understand the sense in which Wojtyła comprehends the concept of transcendence, as this concept encompasses a variety of meanings in different contexts. Each of these meanings, however, has the same etymological basis; the concept of transcending always implies a certain transfer, or crossing over, of a threshold or border-line (in latin: *trans-scendere*)⁵⁴. With this term, Wojtyła, in his presentation of the value of transcendence in the act, connotes two closely related meanings, intending to emphasize and safeguard the difference between them. *Horizontal transcendence* is, in fact, a different name for intentionality (described above), that is, the subject's "stepping out of his limits toward an object" (where the object is always a certain value). Intentionality towards the value in the act represents for the subject, i.e. for the person, a certain surpassing of oneself, of one's own horizontal boundaries⁵⁵. The focus of Wojtyła's analysis, however, is to be found in the other sense of the term "transcendence", as it is understood in comparison with this so-called horizontal transcendence. By the concept of *vertical transcendence*, the true focus of his investigations, he understands the surpassing of the subject (within the dynamism of intentionality directed towards a certain value), which reflects the reference point of the so-called "moment of truth" (or "veritative moment") of the moral value. We have before us a concept of transcendence that consists in a subject's own *personal* surpassing of himself, above and beyond the sole dimension of the acts of the will. The person places himself in a certain way, explained below in more detail, above the sole acts of his will, in order to become, through the referential relation to the truth, "greater than himself", so as to be able to realize his own *self*⁵⁶.

54 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 119.

55 Cfr. *Idem*; K. WOJTYŁA, "The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology", in *Analecta Husserliana* 9 (1979), 207.

56 Cfr. K. WOJTYŁA, "The Transcendence of the Person in Action...", cit., 207-209.

Wojtyła, therefore, understands transcendence fundamentally as the surpassing of the subject above and beyond the dimension of the intentionality of the will, through a referential relation to the *truth* of the value. In order to grasp the significance of this argument in its entirety, it is necessary to follow his own line of thought and place the whole issue within the concrete context of the human act, that is, of the concept of the fulfillment of the person in the act.

This structure of the fulfillment of oneself in the act, i.e. the structure of *vertical transcendence*, is constituted as follows. In Wojtyła's personalistic perspective, the central place in the knowledge of the good as a true moral value belongs to *moral conscience*, which our author, aside from his own original insights, identifies entirely with the traditional thomistic concept of conscience as *synderesis*⁵⁷. Still, Wojtyła, in his analysis of the function of moral conscience in *The Acting Person*, does not follow the thomistic approach of the teleological perspective of the epistemology of moral value (although he presupposes it). Rather, he seeks to observe the functioning of moral conscience through the aspect of vertical transcendence in the personalistic perspective⁵⁸. This means that, within this perspective, the conscience grasps moral values as something that inherently pertains to the dimension of the *person*, as true values linked to the dimension of the fulfillment of the person in the act⁵⁹. In this perspective, the moral conscience cognizes the values not as merely "extrinsic" objects of the intentionality of the will, nor as exclusively teleologically-determined intrinsic objects; rather, it grasps them through the recognition that their very realization represents a fundamental value *for the person*⁶⁰. One question arises here: *in what sense* does the realization of the moral value represent the fulfillment of the person in the act? Is the link between these two realities (the realization of the moral value and the fulfillment of the person in the act) something merely *occasional*, following the course of a somewhat qualified intentionality in which the realization of the moral good also represents a certain fulfillment of the person in a remote, merely *occasional* way? Or is the fulfillment of the

57 Cfr. K. WOJTYŁA, "The Person: Subject and Community", cit., 234.

58 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 152-153.

59 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 153.

60 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 161.

person in some way a *constitutive* element of the cognition and realization of the moral good?

Wojtyła's exposition of vertical transcendence points to the elements that indicate the *constitutive* nature of the *fulfillment of the person* in the process of the cognition and realization of the moral good. This is most evident, in our opinion, in two of Wojtyła's arguments. In the first place, Wojtyła identifies the so-called "creative role of the conscience" as the element that indicates the constitutive nature of the fulfillment of the person within the process of the cognition and realization of the moral value⁶¹. Through his investigations he concludes, following the traditional thomistic approach, that moral conscience is not legislative in the sense of creating the norms; rather, it discovers and recognizes them in the objective moral order. Still, the function of the moral conscience is not reduced to a mechanical deduction, or a mere application of the norms discovered⁶². Conscience, according to our author, exercises an important creative function: it gives to the norms (the norms of natural law) that unique form that they receive when situated in the perspective of the true fulfillment of the person, in the perspective of transcendence (that is, ultimately, in the personalistic perspective). This means that the structure of the obligation to perform the act in accordance to the cognized truth is "completed" and the specific moment of duty ("ought") arises only by situating the cognized truthfulness of the norm *in the dimension of the person*⁶³. The imperative of this obligation permeates not only the dynamics of the realization of the value and its truthfulness, but also the realization of the whole person as such. Here we find ourselves in the midst of the existential drama of the human person and his values and obligations; what is at stake is the human person as such. Without the realization of vertical transcendence in the act – the movement towards the fulfillment of the person as the constitutive element of the realization of a certain value cognized as true and good – the person, in the sense described, is not *himself*⁶⁴.

61 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 165-166.

62 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 165.

63 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 165-166.

64 Cfr. K. WOJTYŁA, "The Person: Subject and Community", cit., 234. We recognize in this claim an example of the constant openness of Wojtyła's philosophy to the theological view on human reality. The philosophical argument according

Interrelated to this first element, there is a second moment of the constitutive nature of the fulfillment of the person in the process of the cognition and realization of the moral good. This moment is found in Wojtyła's contribution to the resolution of the already classical dispute regarding the possibility of a valid transition from a givenness of nature ("is"), through the grasp of a certain realization of this givenness as a fulfilling and true good ("good"), towards the obligation of its efficient realization ("ought"). The dispute is known in the theory of moral normativity and of natural law as "the naturalistic fallacy"⁶⁵. Wojtyła indicates that on the described personalistic level of the fulfillment of the person in the act, i.e. within the realization of transcendence as an aspect of the personalistic value of the act, there is an inherent way of bypassing the alleged breach between "is" and "ought", a way that is correlative to the traditional thomistic solutions of this putative problem⁶⁶. Briefly stated,

to which the person, without the realization of the truth in the act, is not *himself*, is very congenial to the theological Christocentric postulate, a classical topic of Wojtyła's later papal encyclicals, according to which man remains a being incomprehensible to himself until he encounters the mystery of Christ, who reveals man fully to himself. This theological argument is referred to, in literature, as "the Christocentric method". Cfr. J. KUPCZAK, *Destined for Liberty...*, cit., 86-87. Presented here is an example of a classic formulation of Pope John Paul II's Christocentric method: "That is exactly why Christ the Redeemer [...] fully reveals man to himself. If we may use the expression, this is the human dimension of the mystery of Redemption. In this dimension man finds again the greatness, dignity and value that belong to his humanity", JOHN PAUL II, Enc.L. *Redemptor hominis*, 10.

- 65 For a brief overview of the genesis and content of the naturalistic fallacy and its recent re-evaluation within contemporary thomistic thought, see: S. J. JENSEN, *Knowing the Natural Law. From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, CUA Press, Washington, D.C., 2015, 1-8; for a critique of its somewhat uncritical reception by representatives of the so-called "new natural law theory", and for the correct current formulation of a thomistic answer to the objections put forward by the supporters of the fallacy, see: R. A. GAHL, Jr., *Practical Reason in the Foundation of Natural Law According to Grisez, Finnis and Boyle*, doctoral dissertation, Aethneum Romanum Sanctae Crucis – Facultas Philosophiae, Rome, 1994, 7-52; S. L. BROCK, "Natural Inclination and the Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law", in *Vera Lex*, 6 (2005) 1-2, 70-75, particularly 73-74; see also: S. L. BROCK, "Natural Law, Understanding of Principles and Universal Good", in *Nova et Vetera*, 9 (2011) 3, 692-699, particularly 692.
- 66 It is very interesting that our author does not dedicate much time or space to proving or clarifying the extent of his present line of argumentation. It seems that, for him, the matter is very clear and already resolved: "The fact that the assertion 'X is truly good' activates the conscience and thus sets off what is like an inner obligation or command to perform the action that leads to the realization of X is most strictly related with the specific dynamism of the fulfillment of the personal

while the traditional thomistic solution would include a composition of arguments on the level of the dynamism that pertains to the realization of natural law, our author supplies arguments for the declaration of nullity of the naturalistic fallacy on the personalistic level, because the *true fulfillment of the person* constitutes itself as an element of the cognition and realization of the moral value.

According to Wojtyła, the realization of transcendence in the act, in synthesis, fundamentally means grasping the aspect of *the fulfillment of the person* as a constitutive element within the dynamism of the cognition of moral value as true⁶⁷.

2.3. *The Value of Integration*

In order to understand Wojtyła's concept of integration and to grasp how the personalistic value is realized in the act through integration, our author points to the relevant structural space that would remain undetermined were we to consider the aspects of self-determination and transcendence alone. The personalistic structures of self-possession and self-governance, which are, as we said, essential for self-determination and the transcendence of the person in the act, also include an important

ego in and through the action. It is from this point of view that duty is discussed here...”, K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 163.

67 This argument, which Wojtyła structurally situates within the value of transcendence in his philosophical project, will continue to be developed during his pontificate, and we might say that it represents a certain point of reference to his personalistic contribution to the classical thomistic theory of natural law. We present here an earlier formulation of the implementation of this argument in the natural law theory, from his 1978 article: “The indispensable objectivism of the ethical order [...] must be [...] essentially united with the dimension of personal subjectivity, such that man can see himself as the author of his act and of its meaning, that is, of its significance”, K. WOJTYŁA, “The Anthropological Vision of Humanae Vitae”, in *Nova et Vetera*, 7 (2009) 3, 742. We may also present a later, more detailed and very important view on the implementation of this argument: “It is in the light of the dignity of the human person – a dignity which must be affirmed for its own sake – that reason grasps the specific moral value of certain goods towards which the person is naturally inclined”, and especially: “To give an example, the origin and the foundation of the duty of absolute respect for human life are to be found in the dignity proper to the person and not simply in the natural inclination to preserve one’s own physical life. Human life, even though it is a fundamental good of man, thus acquires a moral significance in reference to the good of the person, who must always be affirmed for his own sake”, JOHN PAUL II, Enc.L. *Veritatis Splendor*, 48, 50.

structural space that is left untouched by these values, and which pertains to the personalistic value of the act⁶⁸. We have already highlighted how the structure of self-determination connotes the reality that the person simultaneously possesses himself and is possessed by himself, to the extent that the personalistic value of the act is realized in its particular values. Self-governance is characterized by a similar twofold structure: the person governs himself, and is, at the same time, subjected to the governance of himself. Self-determination and transcendence only directly indicate the reality of the active pole of this twofold structure of self-possession and self-governance, with immediate personalistic effects circumscribed to the determination of the person himself (self-determination), or radically opened to a determinate, personally constitutive value (transcendence). A closer look reveals that the passive pole of this structure (that the person is “possessed by himself” and “subjected to the governance of himself”) is only collaterally included in the realization of the values of self-determination and transcendence, without immediately defining or determining the content of this pole of the structure⁶⁹. Obviously, the passive pole of the structure in question is permeated and defined by a distinct aspect of the personalistic value, diverse from self-determination and transcendence. It is precisely Wojtyła’s notion of integration that supplies the determinative content to the significance of the reality of the person being “possessed by himself” and “subjected to the governance of himself”. It is not possible to possess oneself (actively) if one is not “possessed by oneself” in a personal way, just as it is not possible to govern oneself (actively) without being subjected to the governance of oneself, in a personal way, in the whole of one’s reality⁷⁰. The concept of integration, therefore, provides a response to two interrelated questions: what exactly is *integrated* (and in what way) within the person in order that he might self-possess and self-govern (i.e. the question: how exactly does Wojtyła understand integration?), and in what sense does the thus defined “object” of this particular value of integration amount to the realization of an aspect of the personalistic value of the act?

68 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 189-190.

69 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 190.

70 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 191.

Regarding the first question, Wojtyła affirms that the crucial concept which synthesizes those elements that are integrated in the human act, is that of *nature*⁷¹. This concept has, throughout the history of the philosophy of the human person, assumed very diverse meanings. Our author, for the purposes of his own analysis of the concept of integration, phenomenologically gathers the necessary data for this project, comparing his results with those of a classical thomistic approach. He thus formulates anew the meaning of the concept of nature, synthesizing the two basic groups of dynamisms in man into the personalistic perspective. These two dynamisms are the *operative* dynamism, through which an authentic human act is realized and the person lives through the experiential fact of “I-act”, while at the same time having a lived experience of himself as the actor, or agent, responsible for this form of the dynamization of his own self; and the so-called dynamism of *activation*, which bears a “something-happens-in-me” structure, where the realization of an authentic human act is lacking altogether, and the dynamism of the person as a subject is merely imparted, or “happens”, without the efficient intervention of his own “I”⁷².

Aware of the various possibilities for deviation towards certain dualistic views on the nature of the person that result from pursuing this division to the extreme⁷³, Wojtyła nonetheless considers the twofold distinction of the (operative and activational) dynamisms to be essential for a personalistic synthesis of the concept of nature. He is convinced that such a synthesis may contribute to a better understanding of the position not only of the act (as an “I-act” structure), but also of the so-called pre-rational dynamisms (“something-happens-in-man”) in the perspective of the person viewed in his wholeness⁷⁴.

Within this personalistic perspective, then, Wojtyła views nature as a dynamic synthesis of the *activational* structure, which represents the already “prepared” reality of man caught in the moment of pre-operative givenness, and the *operative* structure, in which the dynamism “I-act”

71 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 80-82, 83-84, 196-198.

72 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 60, 66-67, 69.

73 Cfr. K. WOJTYŁA, “The Human Person and Natural Law”, in *Person and Community*, cit., 182; ID, *The Acting Person*, cit., 78-79.

74 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 80-82.

is actualized (i.e. an authentic human act is realized)⁷⁵. This analysis is, at the same time, deeply rooted in the metaphysical concept of nature, where nature is understood as the foundation of *each* dynamization of man, both the operative and the activational⁷⁶. Wojtyła situates his analysis of the concept of nature within the framework of the scholastic postulate of “*operari sequitur esse*”, according to which it is nature that represents the foundation of the essential cohesion between the subject of the dynamism and the integral dynamization of the subject (i.e. the operative and the activational dynamization)⁷⁷.

Integration, as a specific aspect of the personalistic value of the act, is realized when nature – understood as the completeness of the dynamization proper to man (operative and activational) – is *integrated*, in the act, into *the dimension of the person*⁷⁸ in order to bring to fulfillment the passive pole of the structure of self-possession and self-governance. Wojtyła dedicates special attention here to the modality of the integration of the dynamisms that possess the activational “something-happens-in-man” structure. He seeks to complement the traditional thomistic postulate, by demonstrating that the final dimension proper to the pre-rational – activational – dynamisms of the “something-happens-in-man” structure is not situated solely and exclusively on the teleological level of their natural ends, but rather that these dynamisms are also essentially *integrated* into the level of the *person*, on which the *personalistic value* is realized. Hence, the pre-rational dynamisms, to the extent that they are integrated in the act, do not remain at their activational level. Rather, maintaining their activational nature, they are raised to a personal level, and therefore assume a *personal* meaning⁷⁹. It is also very important to stress that these dynamism are not just, so to speak, “collaterally” vacuumed, and thus integrated, into the personal dimension. On the contrary, according to Wojtyła’s conception of integration, they are integrated as essential components of nature, which is not, at this pre-rational level, value-neutral, but rather represents the natural potential of the human person⁸⁰. These

75 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 78.

76 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 82.

77 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 83.

78 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 83-84.

79 Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 197-198.

80 Cfr. *Idem*.

dynamisms are, then, already in their own specific pre-rational content (or significance) *ordered* to be integrated, in a certain - personal - way into both the teleological realization of the natural ends of the person (as studied by the thomistic natural law theory) and the interrelated, though distinct, personalistic level, where this integration amounts to the realization of the personalistic value of the act (as studied by Wojtyła)⁸¹.

81 We should emphasize that in the study *The Acting Person*, Wojtyła does not fully conclude this line of argumentation, nor does he pursue all of its consequences, touching upon only some crucial moments. For example, he claims that the so-called psychosomatic pre-rational dynamisms represent, in the totality of man's personal structure, "in a way a basis, an underlayer, or a substructure for what determines the structure of the person", and that this sub-structure "by no means contradicts man's personal unity; on the contrary, in its own way it is a characteristic of this unity". In the moment of self-determination the person consciously "posits" himself into the integrated substructure of these dynamisms. Cfr. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, cit., 210-212. These crucial moments will be linked into a fully shaped argument (that of the intrinsic ordination of the activation dynamisms towards integration in the dimension of a person) only in his later, pontifical thought: "Indeed, natural inclinations take on moral relevance only insofar as they refer to the human person and his authentic fulfillment, a fulfillment which for that matter can take place always and only in human nature", JOHN PAUL II, Enc.L. *Veritatis Splendor*, 50. We have no intention to enter here into details of the dispute within the thomistic tradition of the natural law theory regarding the identity of the dynamisms of the so-called natural inclinations, i.e. of the question whether these inclinations are wholly founded on the pre-rational or the rational level, or whether we, in fact, have before us the so-called inclinations of the will. For the purposes of this paper and the context of the line of argumentation developed herein, it is sufficient to clarify that Wojtyła has as his focus not that of deciding on the dispute mentioned, but that of explaining his concept of integration on the personalistic level, particularly those *elements* (and not, therefore, the whole structure) of the natural inclinations that certainly pertain to the pre-rational level. For a correct understanding of the structurally adequate *locus* of the natural inclinations in the cognition of the natural law precepts, we fully subscribe to the solutions of those contemporary representatives of the thomistic natural law theory, such as Stephen L. Brock and Russell Hittinger, according to whom each of these levels (the pre-rational, the rational and the volitional) have their own characteristic significance in the cognitive structure of natural law precepts, and the natural inclinations are understood, in ultimate analysis, as the inclinations of the will. For details on their views, we encourage the reader to consult their relevant writings. What Wojtyła himself adds as a *novum* to the thomistic solution of the issue in question is precisely the *integration* of all these levels, at their specific structural places, into the dimension of the *person*. For the disputes on the natural inclinations and the adequate thomistic solution as regards their structural identity, see: S. L. BROCK, "Natural Inclination and the Intelligibility of the Good...", cit., 57-65; R. HITTINGER, "Legal Renaissance of the 12th and 13th Centuries: Some Thomistic Notes", in *Doctor Communis*, 7 (2008) 1-2, 79-80. See also, as a further line of development of John Paul II's argument, the respective admonitory note to the 2009 document of the International Theo-

CONCLUSION

In this paper we have aimed to present the general argumentative lines of the concept of the personalistic value of the person as a specific argumentative perspective according to which the philosophy of Karol Wojtyła may be legitimately viewed as a coherent system, in which a determinate composition of his ideas is accentuated and structured as a unity. We stress, again, that we had no intention of implying that this concept is in any way exclusive or “unique” for such a systematic and coherent view of Wojtyła’s philosophical project. Our intention was, rather, to approach his philosophy from the perspective of the personalistic value of the human act, aware that this concept occupies a privileged structural position in his own writings, capable of synthesizing a precise line of argumentation of his thought. This concept is certainly key to the correct and complete understanding of the main conceptual ideas of his philosophical project. We have sought, throughout this paper, to transmit the main contours of the modalities by which Wojtyła himself inserts this concept into his argumentative synthesis as a complementary argument in dialogue with the traditional thomistic-metaphysical approach to the reality of the person and his acts. We are convinced, at the same time, that Wojtyła’s repeated reference to the thomistic postulates, within the methodological boundaries of “thomistic personalism”, does not at all minimize the originality of his personalistic contributions. Alongside his innovations, his thought also demonstrates a remarkable capacity to communicate the content approached through his “thomistic personalism” to the contemporary man, extremely sensible to questions regarding the human person under the aspect of his subjectivity⁸². This same man seems to be progressively losing his capacity to “read” the perennial thomistic concepts in a personal and existential key, due to, surely among other causes, the characteristics of modern life permeated with the culture of

logical Commission, according to which some contemporary natural law theories have wrongfully neglected, or altogether rejected, the moral significance of the pre-rational natural dynamisms, and identified, once again, wrongfully, the rationality of the natural law with a univocal ideal of rationality generated by practical reason alone, without taking into account the rationality immanent in nature, cfr. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law* (2009), 79, especially note 75.

82 Cfr. K. WOJTYŁA, “Subjectivity and the Irreducible...”, cit., 209-210.

so-called “closed-world structures”⁸³. As such, Wojtyła’s philosophical thought, as repeatedly stressed throughout this paper, opens up a series of perspectives that merit further development, and which appear to remain (as, for example, the contribution of his personalistic postulate to the thomistic theory of natural law) insufficiently explored. In his philosophical *opus*, our author has already secured the foundations of such a dialogue and provided those philosophical tools that are indispensable for this enterprise⁸⁴, which may, and indeed, must be further engaged.

83 “I mean by this [‘the closed world structures’] shapes of our ‘world’ [...] which leave no place for the ‘vertical’ or ‘transcendent’, but which in one way or another close these off, render them inaccessible, or even unthinkable. This existence of these has become ‘normal’ for us”, C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2007, 556. On the concept of “closed world structures”, see also: C. TAYLOR, *A Secular Age*, cit., 551, 556-566, 589.

84 For an attempt to systematically present Wojtyła’s insights as his genuine contributions to the natural law theory, see P. POPOVIĆ, “Securing the Foundations. Karol Wojtyła’s Thomistic Personalism in Dialogue with the Natural Law Theory”, forthcoming in *Nova et Vetera*, The English Edition of the International Theological Journal.

**“Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio”.
Considerazioni teologiche e antropologiche intorno
alla nascita di Gesù**

LINDA POCHER, FMA

SUMMARY: We are born. This may be the main thing we share with the Eternal Son. If we look honestly at our origin, we can see that to be born, to be a child and to be a human being are equivalent. This is why we have to pay attention to the process of human generation if we really want to understand what it means for the Son of God to have become a man. To dwell in the Virgin's womb and to become a baby is in fact only the first but necessary step towards the way of the Cross and the Glorification. In the light of the incarnation and birth of Jesus, according to the Gospel, we can glimpse the Father's face and discover the beauty of being children of a man and a woman through nature, children of God through grace. Trying not to separate the Son from the relationships that made him a Divine Person and a human being can also help to avoid the risk of excess abstraction and to fill a traditional word like «nature» with concrete content.

L'UOMO «ALFABETO» DI DIO

«*Kai ho Lógos sárx egéneto*» (Gv 1,14). Poiché Dio si è fatto uomo, pronunciando la sua Parola nella carne dell'uomo e attraverso di essa, «non solo ciò che forma oggetto del parlare dell'uomo, ma anche tutto quello che egli è, diviene organo di cui Dio si serve». Questo fatto, implica, come presupposto della rivelazione, quell'*analogia fondata nell'ordine della*

creazione di cui parla il IV Concilio Lateranense (DH 806). Dio, infatti, nella sua libertà ha stabilito fin dal principio che l'uomo possa essere, nella sua esistenza concreta, una modalità di espressione adeguata alla sua auto-rivelazione. Questa scelta divina porta con sé due conseguenze: la prima è che, *anche nella rivelazione, l'uomo può incontrare Dio nell'uomo*; la seconda, non meno importante della prima, consiste nel fatto che, *pur essendo il linguaggio di Dio, l'uomo «non è mai Dio. [...] Egli è ciò che Dio dice; ma non è colui che ciò dice»*¹.

Il fatto che la *sárx* viene assunta dal *Lógos* perché il *Lógos attraverso di essa possa comunicare* con gli uomini, comporta immediatamente una «risignificazione e valorizzazione profonda, biblica e cristologica, della corporeità, della sensibilità e dell'affettività»²: dimensioni fondamentali dell'esperienza umana, che divengono il luogo in cui Di si esprime, ci ascolta, si dona. Tale risignificazione e valorizzazione, per essere completa, non può riguardare soltanto il destino che sta di fronte all'uomo: deve risalire al limite della sua radice, al suo ingresso nel mondo, alla sua nascita. La Parola divina, infatti, facendo della carne umana il suo *alfabeto*, non ne ha disarticolato la *grammatica*: ne ha rispettato invece il ritmo, assumendo lo svolgimento diacronico che il processo della generazione umana porta con sé e che comporta uno sviluppo, una crescita. Il fatto che *il Verbo eterno è nato*, insomma, non può non avere un significato.

A partire da questa intuizione, intendo offrire una riflessione sull'evento della nascita, stando all'incrocio tra antropologia e cristologia. Inizierò (§ 1) tracciando le linee principali di *una grammatica del venire al mondo*, (§ 2) per poi mostrare come, proprio in questa grammatica, il Verbo fatto carne esprima la propria singolarità e, in fine, (§ 3) suggerire alcune conseguenze di ordine teologico e antropologico.

1. ALLA RICERCA DELLA GRAMMATICA

Non è possibile, in questa sede, svolgere un'analisi completa dell'evento della nascita. Mi limiterò a mettere in evidenza quegli elementi che ritengo funzionali al passaggio dal piano antropologico a quello cristologico.

1 H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Milano 2005, 98-99.

2 P. CODA, *L'esercizio del «logos» e l'eredità di Gesù Cristo*, in P. CODA – V. DI PILATO, *Teologia "in" Gesù*, Roma 2012, 50-51.

Svolgerò il tema in tre punti: (§ 1.1) la nascita/generazione è un evento/processo *relazionale*, (§ 1.2) in cui l'*affidamento* affettivo ed effettivo precede la conoscenza cosciente e ri-conoscente e che (§ 1.3) comporta, *sui generis*, una *rivelazione*, un autentico *novum*.

1.1. *Lo spessore trascendentale dell'ombelico*

Testimone silenzioso della mia origine, l'ombelico è il ricordo permanente che devo me stesso ad un altro, che *sono* grazie ad una relazione che mi precede. Il *proprium* dell'ombelico, infatti, consiste nell'essere una *cicatrice* impressa nella mia carne e non semplicemente una parte di essa, come un piede o una mano. L'ombelico è «il sintomo di un'apertura originaria mai cancellata, una ferita primitiva la cui traccia rimane per sempre: è il *segno perenne* che [...] la nostra vita è dipesa totalmente dal legame con nostra madre». Nel corso della gestazione ci siamo letteralmente nutriti di lei. Attraverso il cordone ombelicale abbiamo ricevuto non soltanto l'alimentazione necessaria a far crescere il nostro corpo, ma anche la sua dedizione, il suo affetto e la sua cura, poiché nel tempo della gravidanza è «l'intero sentire della madre» ad entrare «nella configurazione del bambino: gioia, tristezza, sofferenza, abbandono, meraviglia, preghiera e tutto il resto del sentire affettivo e culturale, che è il mondo sociale-storico istituito». Il bambino, nella sua passiva recettività, «assolutamente incapace di difendersi da qualsiasi pericolo, è un destino consegnato completamente alla cura amorevole della madre. Che, come purtroppo sappiamo, potrebbe decidere altrimenti rispetto alla dedizione che le è continuamente richiesta dal nascituro»³.

Il taglio del cordone ombelicale non elimina affatto questo particolare legame, lo trasforma soltanto, al punto che il sentimento di dipendenza che inerisce alla mia coscienza di bambino e che va poco a poco diradandosi nel corso della crescita, costituisce esso stesso una specie di «cicatrice» interna alla coscienza «che indica al tempo stesso la lesione della nascita ed il punto di sutura che mi tiene legato ai miei genitori attraverso un legame non-arbitrario». Se la mia famiglia continua ad

³ R. SALA, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, Nuova biblioteca di scienze religiose 35, Roma 2012, 470-473.

essere per me un rifugio, una sicurezza, un punto imprescindibile di riferimento, lo è in quanto «consacrazione di questa coscienza crepuscolare dell'infanzia [...] di questa continuità vitale»⁴. Ma il punto zero della mia origine non è la gravidanza, né il parto, bensì il concepimento. Il che significa che gli altri da cui dipendo nel mio venire al mondo sono immediatamente due, un uomo e una donna: mia madre e mio padre. Questa constatazione, che potrebbe sembrare banale, comporta due importanti conseguenze. La prima consiste nel fatto che «collocandosi fra la *presenza* della madre e la relativa *distanza* del padre, la “situazione” del bambino rinvia obiettivamente alla differenza maschio-femmina, e concorre a determinarne il significato»⁵; la seconda consiste nella possibilità di riconoscere che il processo della generazione non segue un ritmo semplicemente binario, ma ternario: l'io non può mai fondersi con il tu, né nella relazione tra madre e figlio, né all'interno della coppia, poiché in entrambe i casi, proprio il momento di massima comunione e intimità – l'essere due in uno – richiama la presenza del terzo, nel primo caso come frutto, nel secondo caso come *partner* dell'amore.

Il compito del padre, ovviamente, non si esaurisce nel concepimento. La sua presenza costituisce un perpetuo invito alla trascendenza. Egli ricorda al bimbo e alla madre che la vita germogliata dal grembo di lei non è sua proprietà, impedendo così ai due ogni chiusura possessiva e ripiegamento su di sé. Il mistero della nascita, che in un primo momento può apparire immanente al mistero della maternità, viene come rovesciato sull'asse trascendente della paternità. Come l'ombelico è il segno sul mio corpo del fatto che sono cresciuto in un grembo materno, così la presenza viva di mio padre testimonia che io vengo da molto più lontano. In prima approssimazione, possiamo dunque concludere che *essere nati significa essere figli di*, essere cioè in «una relazione qualificata con l'origine, un legame che sfugge alla presa della razionalità strumentale o alle logiche mondane e tiene aperte altre dinamiche di riconoscimento», che non si possono comprendere a monte del «donarsi in cui persone libere si mettono in gioco in una relazione qualificata. La stessa fecondità inscritta nella relazione di uomo e donna assume un valore personale

4 P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*. I. *Il volontario e l'involontario*, Genova 1990, 434.

5 R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Lugano – Varese 2007, 452. Cfr. anche J. GRANADOS GARCÍA, *Teologia del tempo. Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*, Nuovi saggi teologici 98, Bologna 2014, 234-235.

e spirituale, che la rende più ricca delle sue condizioni biologiche»⁶. Inoltre, poiché non si dà altro modo di venire al mondo su questa terra, possiamo ritenere l'espressione *figlio* come sinonimo di *essere umano*, con la differenza che il termine figlio richiama immediatamente il genitivo «di», rimandando così in modo esplicito alla relazione di generazione e a tutto ciò che essa comporta: dipendenza, debolezza e l'appartenenza ad una storia che si sviluppa, per l'appunto, di generazione in generazione.

1.2. *La gratuità di un amore che precede la conoscenza*

Provenendo «dalla prodigalità infinita di un atto generativo», il bambino si apre al mondo come «un essere “nuovo” il quale, riflettendo sul proprio io, non può in nessun modo spiegare se stesso come un prodotto del caso». Il risveglio della sua coscienza, infatti, avviene «nell'esperienza del tu: al sorriso della madre, per grazia del quale egli esperisce che è inserito, affermato, amato in qualche cosa che incomprendibilmente lo cinge, già reale, e che lo custodisce e lo nutre»⁷. Il fatto che la mia nascita si sottragga al mio ricordo, non si può intendere allora come una specie di incidente di percorso; esso è invece il tratto caratteristico di questa esperienza *sui generis*, attraverso la quale si «spiega la natura del vivente ch'io sono; esperisco la vita come se avessi cominciato *prima* ch'io cominci una qualsiasi cosa. [...] L'io è al tempo stesso più antico e più giovane di se stesso; è questo il paradosso della nascita e della libertà»⁸. Paradosso che si può ben raccogliere, ancora una volta, sotto la parola *figlio*. Il figlio, infatti, pur scoprendosi «fin dall'inizio, quale espressione di una pienezza originaria, più che di un vuoto da riempire», deve fare i conti con il fatto che si tratta di una «ricchezza povera, che è pienezza di vita in quanto si riceve da chi l'ama, ed è chiamata a farsi arricchire dall'altro, vivendo positivamente la sua povertà (bisogno e dipendenza)». Il bambino può allora essere assunto come il *simbolo-reale* della condizione filiale e dunque umana, in cui la cifra della dipendenza radicale non esprime tanto «un'avarizia dell'origine, che non ha donato totalmente se stessa», ma

6 A. COZZI, *Il mistero del figlio*, in G. ANGELINI – al., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Milano 2012, 220.

7 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. V. Una estetica teologica*, Milano 1976, 549.

8 P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 435-436.

il segno di una radicale «gratuità, che trova nella logica del dono la sua giustificazione ultima e la sua condizione di possibilità. Il “perché” del figlio non è una necessità di natura o razionale, ma un dono, come nel rapporto tra l’essere e l’ente»⁹.

Guardando all’evento della nascita e al processo della generazione, possiamo allora formulare un «principio generale» che si può applicare ad ogni aspetto radicale del vivere umano: ciò che io sono, che mi costituisce come soggetto, si realizza nei fatti molto prima di essere compreso «in maniera riflessa dal pensiero. Non solo, la successiva comprensione ad opera del pensiero riflesso può prodursi unicamente sulla base del primo sapere immediato della coscienza, propiziato appunto dalle forme affettive del vivere»¹⁰. Alla luce di questo «principio generale» è possibile considerare come la dinamica dell’affidamento e del riconoscimento, tipica della relazione tra la madre e il bambino, caratterizza in realtà trasversalmente l’esperienza interpersonale di ogni essere umano, che pur crescendo non dimette mai la propria identità/origine filiale. In ogni incontro autentico tra persone, infatti, non si tratta tanto «di un reciproco comprendersi, ma di un affidarsi l’uno all’altro, in cui l’altro non è osservato e scrutato, ma contemplato e amato». La *fede* dunque, che sperimentiamo «nel rapporto con una persona, non rappresenta una forma inferiore di conoscenza, caratterizzata da una sorta di “non sapere ancora” o di “non aver ancora visto”, intorbidita da oscurità e ombre»¹¹, ma costituisce la forma di conoscenza originaria che fonda e rende possibile qualunque altra forma di conoscenza¹².

È ben giusto, allora, da un lato «che il bambino veda l’assoluto, percepisca “Dio” in sua madre e nei suoi genitori [...] e che solo in un secondo e terzo passo avanti debba imparare a distinguere l’amore di Dio dall’amore di cui ha fatto diretta esperienza»¹³. D’altro canto, l’acuta sofferenza provocata dall’abbandono o dal rifiuto da parte di chi mi ha generato non può essere semplicemente assunta, né in teoria né in pratica, come la negazione della verità di quell’esperienza originaria. Ne costituisce, al contrario, una specie di «prova del nove», poiché si soffre

9 A. COZZI, *Il mistero del figlio*, 220. Cfr. anche R. CARELLI, *L’uomo e la donna*, 455.

10 G. ANGELINI, *Figli della promessa*, in ID. – al., *Di generazione in generazione*, 226.

11 R. VODERHOLZER, *Teologia fondamentale*, Pregassona 2007, 65.

12 Cfr. FRANCESCO, *Lumen fidei*, 26.

13 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*. V, 550.

a causa di qualcosa che era dovuto e che è venuto a mancare, di una promessa inscritta nella mia carne che è stata infranta. Infatti, «provenire da tali genitori ed essere unito a tal corpo è un solo e medesimo mistero; quegli esseri sono i miei genitori allo stesso modo in cui questo corpo è il mio corpo»¹⁴. Tanto è vero che, se la madre esercita il potere di non accogliere la nuova vita nel suo grembo, impedendone la nascita, la destina semplicemente alla morte. Non ci sono alternative. Ed ecco perché il rifiuto, anche in seguito alla nascita ed a qualsiasi livello dell'esperienza vissuta, sarà sempre penoso: il rifiuto prende, inevitabilmente, il posto di un'accoglienza possibile e porta sempre in sé, in una certa misura, la morte. La relazione, allora, è più originaria della solitudine e l'accoglienza è più originaria del rifiuto.

1.3. Non «qualcosa» ma «qualcuno»

Il procreare umano, dunque, si presenta come qualcosa di infinitamente più ricco e complesso rispetto alla riproduzione animale. Anche gli animali, certamente, partoriscono i loro piccoli, «ma questi ultimi non sono personalità che sono o presuppongono qualche cosa di più che un principio vitale che si propaga», mentre «in ogni uomo che viene al mondo rifugge un po' dell'unicità di Dio»¹⁵. Nell'uomo, infatti, «l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici». Colui o colei che viene messo al mondo, in altre parole, non può in nessun caso essere ridotto matematicamente né alla somma, né al prodotto del patrimonio genetico del padre e della madre, poiché proprio grazie alla nascita ogni uomo è un nuovo venuto, un nuovo inizio, «come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore»¹⁶.

L'imposizione del nome, che corona l'evento della nascita, può ben essere assunto come cifra simbolica di questo intreccio tra unicità e

14 P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 434.

15 H.U. VON BALTHASAR, *Il rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano 2003, 23.

16 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2012, 128-129. Cfr. H. JONAS, «Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hanna Arendt», in *Aut aut* 239-240 (1990) 47-63.

distinzione che segna il figlio, dunque l'essere umano, fin dal suo «cominciamento». Ancora una volta, infatti, ci troviamo di fronte al fatto che qualcosa di determinante per me, il mio nome, non è mia iniziativa, ma è iniziativa dei miei genitori. Il nome dice, così, contemporaneamente la mia identità personalissima e il mio inserimento in una genealogia, dice novità e tradizione, individuo e comunità, appartenenza ad un passato e proiezione verso il futuro. Eppure il nome, con tutto ciò che esso comporta – riconoscimento, appartenenza, sicurezza per l'avvenire – non è sufficiente a risolvere l'enigma dell'identità del nuovo venuto. Ogni nascita, infatti, è *certamente l'inizio* di una storia nuova, ma allo stesso tempo è *soltanto l'inizio* di una storia nuova, ancora tutta da scrivere. La possibilità che qualcosa di nuovo inizi, senza poterlo prevedere in base a ciò che precede, è infatti proprio della «natura del cominciamento [...]», è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine. [...] Il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo»¹⁷.

Poiché inoltre il rivelarsi del *chi* qualcuno è, non coincide semplicemente con il *che cosa* egli è – le sue qualità e i suoi difetti, che può esibire o nascondere –, la definizione della propria identità «non dipende solamente dai *fatti* – da dove vengo, dove vado –, ma viene decisa anche dagli *atti*»¹⁸: è nel mio agire libero che io decido di me stesso, rivelando la mia identità agli altri e a me stesso. Questa *auto-rivelazione* dell'identità, tuttavia, non è quasi mai realizzata di proposito, intenzionalmente, poiché il *chi* non si possiede pienamente e non se ne può disporre come si possiede il *che cosa* – le qualità di cui si dispone. I genitori se ne accorgono subito: è una rivelazione che per lungo tempo rimane implicita, come una lunga preparazione, ma tremendamente reale, alle scelte importanti della vita. Il loro piccolo, infatti, si distingue dagli altri molto prima di cominciare a proferir parola: a partire dal modo in cui se ne sta tranquillo o fa i capricci, dalle prime manifestazioni dei suoi gusti e delle sue preferenze, dalle prime piccole scelte che ne *rivelano* la peculiare personalità ed il carattere di essere realmente libero, seppure entro i confini di una libertà finita, segnata da un inizio di cui non dispone e che lo innesta in una comunità che lo precede.

17 H. ARENDT, *Vita activa*, 128.

18 S. KAMPOWSKI, «Chi sono? L'identità relazionale dell'uomo», in *Anthropotes* 28 (2012) 106.

Una libertà finita, infatti, «si dà unicamente a vicenda tra uomini, tanto più che ogni nuova creatura umana nasce da creature umane, e si diventa veramente umani solo nell'incontro con altri esseri umani, dunque con altre libertà, e nel libero dono e dialogo vicendevole». La libertà è così quel dono che il bambino reca con sé nascendo e che riceve al tempo stesso dalla comunione umana che lo precede. *Figlio*, dunque, si nasce e si diventa, lo si è già ma bisogna anche decidere di esserlo. Come ricorda la lingua latina, infatti, il *figlio* è il *libero* per eccellenza, colui che dispone a tal punto del patrimonio ricevuto – ricevuto gratuitamente, senza doverlo conquistare – da poterlo sperperare fino all'estinzione oppure moltiplicarlo e farlo fruttare, senza che il padre e la madre possano impedirlo, né facendo leva sul loro affetto, né sulla loro autorità. Qualunque sia la sua scelta, ciò riguarda esclusivamente la sua libertà: dal momento in cui è nato egli si trova *già in scena*, e per di più nel bel mezzo dell'azione. Il dramma, infatti è già iniziato, la trama della sua vita, lo voglia o no, è sospesa ad un «da» e ad un «a» e questo dato, inalterabile, è la cifra della sua finitezza costitutiva. Il nuovo venuto, in altre parole, non si può sottrarre all'azione, con il carico di novità e di rischio che essa porta con sé. Egli, che è novità e mistero anche per se stesso, agisce e allo stesso tempo rimane come in attesa di poter entrare «nella sua piena luce», il che potrà avvenire, data la natura *dinamica e relazionale* del mistero della sua identità, soltanto nell'incontro con il tu che sta davvero alla sua origine, «mediante il suo incrociarsi con una libertà divina che si dà pena per la libertà dell'uomo»¹⁹.

2. DIO HA TANTO AMATO IL MONDO DA DARE IL FIGLIO

Per quanto abbozzato e incompleto, il *focus* sulla nascita/generazione ci ha permesso di toccare i grandi temi dell'antropologia, e di farlo in una prospettiva niente affatto astratta. Abbiamo potuto constatare come intorno al tema dell'origine si articolano facilmente le tre coppie di paradossi che costituiscono l'esistenza umana: uomo/donna; anima/corpo; individuo/comunità, coppie di differenze reali e ineliminabili, a partire dalle quali e attraverso le quali si snoda normalmente la storia di ogni persona

19 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. II, Milano 1982, 191.

umana²⁰. Le costanti che abbiamo individuato e che caratterizzano l'identità dell'uomo come *figlio* potrebbero essere definite come *universali personali*, poiché non si tratta di concetti ottenuti per generalizzazione, ma della nostra carne e del nostro sangue: (§ 1.1) l'intreccio delle relazioni coniugale e parentale, senza le quali il figlio semplicemente non si dà; (§ 1.2) il fatto che, nello sviluppo della coscienza, l'affidamento precede la conoscenza e ne fonda la possibilità; (§ 1.3) la struttura drammatica della libertà del figlio e il suo potenziale di novità, che lo costringe al rischio dell'azione. Tali costanti assumono un significato ancor più universale, non solo descrittivo, ma normativo, nel momento in cui diventa possibile rendere ragione del modo in cui sono state fatte proprie dalla persona di Gesù Cristo, nella quale Dio si comunica in modo definitivo e insuperabilmente valido agli uomini e alle donne di ogni luogo e di ogni tempo.

Ora, tenendo sullo sfondo quanto emerso dall'analisi delle costanti antropologiche dell'evento della nascita e del processo della generazione, cercheremo di individuare le analogie e le differenze che caratterizzano il venire al mondo del bambino Gesù e di lasciare che esse illuminino per noi il mistero della sua identità e della sua missione e che la sua luce riverberi sulla nostra stessa identità di figli²¹. Procederemo prendendo in considerazione per prima cosa (§ 2.1) la rete di relazioni umane in cui si realizza la nascita del Figlio nel mondo, dando attenzione particolare al ruolo di Giuseppe come custode e garante dell'appartenenza di Gesù alla comunità dei figli di Israele; in secondo luogo (§ 2.2) ci rivolgeremo all'origine del processo della generazione umana del Figlio, prendendo in considerazione i protagonisti del concepimento verginale: la Madre

20 Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. II, 335-370.

21 Nonostante le obiezioni sollevate dall'esegesi storico-critica (cfr. J. RATZINGER, *L'infanzia di Gesù*, Milano 2012), è possibile riconoscere alcuni *punti fermi* che riguardano la nascita di Gesù, intorno ai quali converge la testimonianza evangelica: l'identità e lo *status* dei suoi genitori umani (Mt 1,18; Lc 1,27); il fatto che la nascita è preceduta da un annuncio angelico, in cui viene suggerito il nome del bambino e viene presentata la sua missione di Salvatore (Mt 1,20-23; Lc 1,30-35); il fatto che il concepimento avviene senza intervento di uomo, per opera dello Spirito Santo (Mt 1,12.20; Lc 1,34-35). I Padri erano concordi nel difendere una corretta ermeneutica di questi testi, perché consapevoli che la posta in gioco è l'identità di Gesù e l'efficacia della sua missione salvifica. Alcuni esempi: ORIGENE, *Contro Celso*, I,70; VI,73; ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Roma 1976, 69-70; CASSIANO, *L'incarnazione del Signore*, Roma 1991, 116-117; 130; 164-166.

e la Trinità; cercheremo poi (§ 2.3) di vedere come la nascita umana e la generazione eterna del Figlio si «spieghino» a vicenda e concorrano insieme a rivelare il volto del Padre ed il suo piano di salvezza.

2.1. *Nato da donna, nato sotto la legge*

Nonostante il suo disinteresse nei confronti dei particolari storici della vicenda umana di Gesù, nella lettera ai Galati (4,1-7) Paolo ci offre una sintesi penetrante del mistero della nascita del Figlio e della sua portata storico-salvifica. Il testo si articola in tre momenti: si apre con un «*esempio*», che serve a descrivere la situazione iniziale di schiavitù in cui versa l'umanità, cui segue l'applicazione, introdotta da «*così anche noi*», ed infine il *colpo di scena* dovuto all'intervento gratuito di Dio che nella «*pienezza del tempo*» rovescia la situazione iniziale, da «eredi» ma «schiavi» che eravamo, ci rende «figli» ed «eredi». La parola «figlio» ricorre ben sei volte nel testo, due volte riferita alla seconda persona della Trinità, quattro volte riferita ai credenti, riscattati dalla schiavitù della «legge» e degli «elementi del mondo». La prima menzione segue immediatamente l'annuncio del *colpo di scena* operato da Dio e ne specifica il contenuto, che consiste nel fatto che «Dio mandò il suo Figlio». Anche la quarta ricorrenza del termine si riferisce al Figlio, questa volta, però, in merito alla missione dello Spirito, qualificato da Paolo come «lo Spirito del Figlio», che il Padre ha mandato nei nostri cuori e che ci permette di rivolgerci a Lui chiamandolo «Abbà». L'identità dei credenti è così per Paolo riassumibile nel termine «figli». Per la fede veniamo associati allo stesso statuto del Figlio nei confronti del Padre.

La venuta del Figlio, il *colpo di scena* che segna l'inizio di un tempo nuovo e la possibilità di accedere gratuitamente all'eredità che ci è stata preparata da Dio, è qualificata da due specificazioni fondamentali: del Figlio si dice che è «nato da donna», «ebraismo per indicare “persona umana” (es.: Mt 11,11)», e che è «nato sotto la legge», in una condizione cioè di assoggettamento che, stando al significato attribuito a «legge» nei versetti precedenti, rappresenta la «condizione non-salvifica» per eccellenza. Restando al contesto della pericope, si potrebbe allora concludere che «la locuzione “nato da donna”, in virtù del parallelismo con il successivo “nato sotto la legge”, serve solo a evocare la condizione di privazione

dell'esistenza storica di Cristo rispetto alla dignità che gli è propria»²². Ma se consideriamo il posto che la lettera ai Galati occupa nel canone delle Scritture, ci rendiamo conto che essa viene dopo il racconto dettagliato della nascita storica di Gesù. Il «lettore canonico», giunto alla lettera ai Galati, sa ormai molto bene *chi è quella donna che ha partorito il Figlio*, la conosce per nome e conosce pure le concrete condizioni in cui sono avvenuti il concepimento e la nascita. Alla luce di queste condizioni concrete, è possibile ritenere che la nascita «sotto la legge» non implichi semplicemente la sottomissione ad un insieme di norme rituali – che nel contesto della lettera costituiscono l'obiettivo polemico di Paolo –, ma un nuovo modo di entrare, da parte di Dio, nell'alleanza con il popolo eletto: non più soltanto come Creatore e Salvatore del popolo, ma anche come suo membro (cfr. Rm 8,9; Col 1,18).

L'alleanza, in cui Dio si impegna in fin dei conti a rendere fecondi i suoi eletti, si trasmette *nella storia proprio di generazione in generazione* e vede nel dono della «legge» uno dei segni tangibili dell'amore e della predilezione di Dio (Cfr. Dt 4,7-9). Iniziando il suo Vangelo con la genealogia di Gesù, Matteo si muove proprio in questa logica. Egli vuole attirare la nostra attenzione sul fatto che Gesù «discende da Abramo e da Davide ed è quindi colui che era atteso da tanto tempo: il Messia d'Israele»²³. Con Abramo ha inizio «la storia della promessa». Dio si impegna in particolare a *garantire una discendenza*, attraverso la quale la sua benedizione potrà raggiungere i confini della terra. In questo modo, «in tutta la storia che comincia con Abramo ed è diretta verso Gesù, lo sguardo è rivolto all'insieme: attraverso Abramo deve venire una benedizione per tutti»²⁴. La promessa di Dio, che in Abramo si allarga nello spazio fino a raggiungere le nazioni più lontane, in Davide si estende temporalmente all'eternità. Al re Davide, che vuole costruirgli una casa, Dio rinnova infatti *la promessa di una discendenza* – una «casa» nel senso di *casato* – in modo che il regno di Davide non abbia mai fine (2 Sam 7,11.16).

Il discendente di Abramo e di Davide, in cui questa promessa di Dio si realizza definitivamente, è proprio Gesù. L'intera genealogia proposta da Matteo è modellata su questa promessa. Questo è il significato dei

22 S. ROMANELLO, *Lettera ai Galati*, Padova 2005, 97-103.

23 I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Milano 1992, 76.

24 J. RATZINGER, *L'infanzia*, 13-15. Cfr. Gen 18,18.

nomi che si susseguono, intercalati dal verbo «generò» (*egénnēsen*, da *gennáō*), il quale è ripetuto ben trentanove volte, fino ad arrivare a Giacobbe, il padre di Giuseppe. A questo punto l'evangelista non usa più la forma attiva del verbo generare, ma scrive: «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato (*egénnēthē*) Gesù». La genealogia termina in questo modo con una donna, Maria che segna in realtà un nuovo inizio, relativizzando così l'intera genealogia. Ma come può allora il figlio di Maria essere il Messia se non è stato «generato» da un discendente diretto di Davide? Il messianismo, infatti, avrebbe dovuto trasmettersi secondo la linea maschile da Davide, attraverso Giuseppe, fino a Gesù.

La chiave di risoluzione del problema, sta nel fatto che Giuseppe e Maria, al momento del concepimento, non sono affatto due estranei: essi sono già sposati. Il bambino Gesù, dunque, il Figlio di Dio «nato da donna», può essere a tutti gli effetti un *figlio legittimo*, inscritto per parte paterna nella genealogia di Davide e di Abramo, perché nasce all'interno di una coppia *legalmente* sposata. Secondo la legge ebraica del tempo, tra la celebrazione del matrimonio e l'inizio della coabitazione tra gli sposi intercorreva un periodo intermedio di alcune settimane o di alcuni mesi. Il fatto che il concepimento avvenga in questo lasso di tempo e non prima, né dopo, da un lato testimonia a favore della verginità di Maria; dall'altro manifesta la volontà di Dio di coinvolgere nel suo progetto di salvezza non soltanto una donna, ma una coppia di sposi. A riprova di ciò sta il fatto che anche Giuseppe riceve, seppure in un secondo momento, la visita di un angelo: «se non avessimo che il racconto lucano dell'Annuncio a Maria, questo sarebbe certo bello, ma mancherebbe di realismo. [...] Maria stava per diventare madre: se questo doveva accadere fuori dal contesto matrimoniale allora – inevitabilmente – suo figlio sarebbe passato più tardi per un figlio naturale»²⁵.

Il matrimonio di Maria e Giuseppe assume in questa prospettiva un *significato provvidenziale*, poiché egli, in quanto sposo legittimo di Maria è padre legittimo, cioè secondo la legge, del figlio nato da lei. Tra l'annuncio a Giuseppe e l'annuncio a Maria, tuttavia, corre una differenza fondamentale: a Giuseppe non viene chiesto alcun consenso (Mt 1,20-21). Semplicemente gli viene detto ciò che deve fare: assumersi le

25 I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero*, 65-66.

responsabilità che derivano dal matrimonio già contratto con Maria. La sua figura, in questo modo, rimane in un certo senso sullo sfondo della scena della natività, molto più radicalmente di quanto non capitino già normalmente ad ogni padre naturale. Eppure il Padre che è nei cieli vuole che egli faccia le sue veci con il Figlio suo, che sta per nascere sulla terra. Giuseppe deve dare al bambino un nome (Mt 1,24-25). Un domani gli insegnerà il mestiere di falegname (Mc 6,3). Soprattutto, negli anni nascosti di Nazaret, offrirà a Gesù la possibilità di fare l'esperienza umana del bambino che si affida al suo *Abbà*²⁶.

Grazie all'obbedienza di Giuseppe alla volontà di Dio, che si concretizza paradossalmente nel *diventare padre rinunciando a generare*, nella coppia di sposi di Nazaret si realizza qualcosa che già da subito rinnova «la faccia della terra». Nel segreto della loro casa, il rapporto tra i sessi – che era stato incrinato dal peccato (Gn 3,16) –, si dispiega secondo una logica totalmente nuova:

La moglie serve al cospetto del marito, poiché egli è il suo capo.

Giuseppe si alzò per servire al cospetto del suo Signore,
che stava all'interno di Maria.

Il sacerdote serviva di fronte alla tua arca a causa tua, o Santo!

Mosè portava le tavole di pietra che il suo Signore aveva scritto.

E Giuseppe scortava solennemente la tavola pura,

nella quale dimorava il figlio del Creatore²⁷.

Il mistero della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, prefigurato nell'arca dall'alleanza, che conteneva il dono della legge, trova il suo compimento sovrabbondante nella presenza del Figlio di Dio nel grembo della Vergine, di fronte alla quale Giuseppe sta *alla giusta distanza*, con riverenza e «santo timore», come il sacerdote stava di fronte all'arca, nel Tempio. A differenza degli altri uomini, che si fanno servire dalle proprie mogli, egli si fa servitore di Maria, poiché il suo consenso al piano di Dio segue di fatto il consenso di lei, che è già stato dato e di fronte al quale nessuna obiezione è ormai possibile. Il suo servizio a Maria,

26 Cfr. J. RATZINGER, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio trino e uno*, Brescia 2005, 76-77.

27 EFREM IL SIRO, *Inni sulla Natività*, XVI, 16-17, in ID., *Inni sulla Natività e sull'Epifania*, Milano 2003.

poi, consiste molto concretamente nello «scortare solennemente la tavola pura». Egli, con la sua presenza al fianco di lei, garantisce l'integrità della sua reputazione, della sua dignità di madre e di sposa. Il servizio di Giuseppe a Maria, inoltre, prefigura a sua volta il sacerdozio della nuova alleanza, che è servizio offerto alla presenza viva – sacramentale – del Signore nell'anima dei singoli credenti e nella totalità del suo Corpo che è la Chiesa.

2.2. *Figlio dell'Altissimo*

Ora, visto che il valore positivo del matrimonio viene confermato dalla scelta di nascere all'interno di una coppia, perché mai il Verbo di Dio, volendo essere simile a noi, non ha voluto ricevere la propria carne da un rapporto coniugale, ma da una Vergine e dallo Spirito Santo? Il motivo diventa evidente, risponde Cirillo di Alessandria, non appena si considera il fatto che il Figlio si è fatto uomo non solamente per essere simile a noi, bensì *per renderci simili a Lui*, rigenerandoci «ad una vita santa, meravigliosa e veramente straordinaria». La nostra adozione a figli, infatti, assomiglia molto più ad una nuova nascita che ad un atto giuridico formale (Cfr. Gv 1,12-13; 3,3-8). Per primo, dunque, «egli fu generato dallo Spirito Santo, dico secondo la carne, affinché anche a noi la grazia giungesse come per una via, e conseguissimo una rigenerazione dello spirito “non da sangue, né da volere della carne, né da volere d'uomo, ma da Dio” mediante lo Spirito»²⁸.

La Parola di Dio è entrata realmente nella serie delle generazioni, poiché è stata concepita, portata in grembo e partorita da una donna. Certo, anche nell'Antico Testamento il cielo si è aperto spesso per far discendere la Parola e lo Spirito di Dio, ma ora è la prima volta che lo Spirito stende la sua ombra sul grembo di una vergine. La scena lucana dell'annunciazione (Lc 1,26-38) non lascia dubbi riguardo al soggetto dell'iniziativa: essa è tutta a carico di Dio. Commentando questa scena, Balthasar sottolinea con forza il fatto che in essa il cielo si apre davanti ai nostri occhi in un modo nuovo e ci viene rivelata la «vita intima», trinitaria, di Dio. Il Padre qui non viene ancora esplicitamente nominato,

28 CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Perché Cristo è uno*, Roma 1983, 39.

eppure tutto «procede» da Lui, anche se Egli «rimane invisibile sullo sfondo, non si incarna, ma manda il Figlio eterno»²⁹ e lo Spirito. Le parole dell'angelo, le immagini che egli utilizza per introdurre la Vergine al mistero del piano di Dio, rimangono ancora «nella concezione religiosa veterotestamentaria e, tuttavia, [...] a partire dalla nuova situazione ricevono un nuovo realismo, una densità e una forza prima inimmaginabili. Ancora il mistero trinitario non è stato oggetto di riflessione», esso appare, per ora, «nell'avvenimento, senza diventare dottrina». La dottrina, tuttavia, è qui già presente in germe e proprio «nel cammino di Gesù e nel cammino dei credenti dovrà svilupparsi»³⁰.

L'annuncio della nascita del Figlio si trova proprio al centro della pericope, la sua identità messianica è presentata, come in Matteo, attraverso il richiamo esplicito alla promessa del regno eterno che Dio aveva fatto a Davide. Ciò che precede – il saluto alla Vergine – e ciò che segue tale annuncio – il secondo annuncio, che riguarda l'azione dello Spirito – è totalmente funzionale alla realizzazione dell'evento. Nell'espressione «piena di grazia», «la tradizione bizantina in Oriente e la tradizione medievale in Occidente» hanno riconosciuto concordemente «l'indicazione della perfetta santità di Maria» ed il magistero della Chiesa Cattolica ritiene che si possa trovare in essa «il fondamento più solido (non la prova) in favore della Immacolata Concezione di Maria»³¹. Ciò che precede l'incarnazione del Figlio è dunque l'amore preveniente del Padre che «fin da principio e prima dei secoli scelse e preordinò al suo Figlio una madre, nella quale si sarebbe incarnato e dalla quale poi, nella felice pienezza dei tempi, sarebbe nato» (DH 2800). Raggiunta preventivamente dall'amore salvifico di Dio, ella è resa «sempre assolutamente libera da ogni macchia di peccato» (DH 2800) e può riprendere da capo il dialogo tra Dio e la sua creatura, bruscamente interrotto dalla disobbedienza di Eva. L'Immacolata concezione è infatti «la premessa del fatto che il decreto divino si realizzi infallibilmente, pur non violando la libertà della creatura [...] e cioè l'essere-libero della sua libertà da ogni resistenza, anche la più piccola, nei confronti della decisione dell'amore di Dio»³².

29 H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, 15.

30 J. RATZINGER, *L'infanzia*, 40.

31 I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero*, 48-50.

32 H.U. VON BALTHASAR, *Esistenza sacerdotale*, Spiritualità 140, Brescia 2010, 38.

Se, *da parte umana*, la condizione di possibilità dell’incarnazione – la libera disponibilità della Madre ad accogliere il Figlio – è posta dall’amore preveniente di Dio, non di meno la realizzazione dell’incarnazione è ancora a carico dello Spirito che è amore. Il mistero «del nuovo concepimento e della nuova nascita» viene descritto attraverso la sovrapposizione di due immagini provenienti dall’Antico Testamento. La prima immagine – lo Spirito che scende sulla Vergine – richiama nuovamente il racconto della creazione: il Dio che aveva tratto dal nulla l’essere, il cui spirito aleggiava sugli abissi, inaugura qui una nuova creazione. Ancora una volta viene così sottolineata la novità radicale che l’Incarnazione realizza, tale da raggiungere il fondamento stesso dell’essere. La seconda immagine – «su te stenderà la sua ombra la potenza dell’Altissimo» – proviene dalla teologia culturale d’Israele, «essa rimanda alla nube che stende la sua ombra sul tempio ed indica così la presenza di Dio. Maria appare come la tenda santa sulla quale comincia ad agire la presenza nascosta di Dio»³³. In questo modo, colui che nascerà da lei sarà il Figlio Unigenito di Dio Padre (Gv 1,14).

È importante sottolineare, a questo punto, che in tutta la pericope dell’annunciazione nessuna azione ha come soggetto il Figlio: in tutto il processo del suo concepimento Egli sembra *non «fare» niente, semplicemente si lascia inviare dal Padre e portare dallo Spirito* nel grembo della Vergine, dove la volontà del Padre potrà finalmente compiersi anche in terra, come in cielo. Eppure è proprio questo suo acconsentire alla volontà del Padre senza porre condizioni, questo suo fiducioso abbandonarsi al piano di Lui, che rende possibile il consenso pieno e libero di Maria, il quale, se è vero che tutti gli esseri umani sono condizionati dal peccato, può essere dato, solo in virtù e in vista della Pasqua. La lettera agli Ebrei ci offre uno squarcio di luce su questo mistero attribuendo al Figlio, nel momento del suo ingresso nel mondo, le parole del Salmo: «Ecco io vengo [...] per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,5-7). È per questo, infatti, che il Padre ha preparato al Figlio un «corpo»: perché Egli possa compiere come uomo la sua volontà³⁴. Nel consenso della Madre,

33 J. RATZINGER, *La figlia di Sion*, Già e non ancora, Milano 2006, 43. «Lo Spirito Santo non ha generato la natura divina del Figlio, ma è intervenuto per far sì che la natura umana lo potesse portare» (M. TENACE, *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Lipa, Roma 2013, 174).

34 Cfr. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, I, Milano 2007, 178.

riecheggia dunque il consenso eterno del Figlio: il sì di lei è libero, poiché è stato liberato dal sì di Lui.

È possibile interpretare la domanda che ella pone all'angelo a proposito del concepimento come l'espressione di un «un profondo desiderio di verginità sentito e vissuto esistenzialmente da Maria, ma che non ha ancora potuto prendere la forma di una decisione, perché questo era impossibile nell'ambiente sociale in cui essa viveva»³⁵. Poiché Maria era stata *trasformata dalla grazia* di Dio in vista del compito che l'attendeva, anche questo suo desiderio di verginità può essere ritenuto come frutto dell'azione della grazia. Nella verginità di Maria, allora, possiamo riconoscere il *simbolo reale* della sua totale disponibilità all'azione di Dio, che ella esprime definendo se stessa come «ancella, e non come Madre o come sposa, come aiuto o come figlia ... includendo così ogni possibile servizio gradito a Dio, che di lei potrà disporre come gli piacerà»³⁶. *Maria, insomma, si dimostra talmente affidabile, che il suo grembo può essere in terra ciò che il seno del Padre è in cielo ed il Padre può consegnare a lei il Figlio divenuto bambino, fragile, indifeso, esposto alla morte, perché se ne prenda cura e lo allevi «in un vero e fecondo essere-uomo»*. Ogni figlio, infatti, come è emerso chiaramente dall'analisi antropologica, è costitutivamente dipendente dalla madre, praticamente si nutre di lei. Per questo il Figlio di Dio «non avrebbe potuto incarnarsi in un cuore che si fosse aperto a Dio solo per metà»³⁷. Accogliendo in sé il Figlio e disponendosi ad allevarlo e ad educarlo, Maria inaugura nella sua persona un nuovo modo di collaborare all'azione di Dio. In lei abbiamo quello che il messale romano definisce il «felice inizio della Chiesa»³⁸.

2.3. *Rivelatore del Padre*

Anche il Figlio di Dio, dunque, divenendo figlio dell'uomo, si trova dal primo momento della sua esistenza umana in uno «stato di passività di fronte alla propria vita», che si traduce immediatamente in dipendenza, in bisogno – per poter essere – di essere accolto. Egli entra nella

35 I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero*, 57.

36 A. VON SPEYR, *Maria nella redenzione*, Milano 2001, 31.

37 H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, 10.

38 Cfr. *Prefazio dell'Immacolata concezione di Maria*.

grammatica umana della generazione con tutto ciò che essa comporta di limite e di promessa, a cominciare dal fatto che ogni dettaglio della sua venuta gli viene preparato da altri: «il racconto di Luca e di Matteo non lascia dubbi a questo proposito: lo Spirito Santo, Maria, Giuseppe, gli angeli e altri personaggi preparano la nascita di questo Figlio che, come ogni bambino, si trova “gettato nel mondo”»³⁹. Compiuto il tempo della gestazione, di cui sappiamo poco o nulla, Maria dà alla luce il piccolo Gesù. Se si esclude la stella cometa e i cori angelici, la descrizione che i Vangeli ci offrono è di una sobrietà disarmante. Nella mangiatoia giace un neonato uguale a tutti gli altri. La prova della sua divinità non è affatto qualcosa che si vede o che si tocca. Semplicemente guardando il piccolino, o prendendolo in braccio, non è possibile fare nessuna illazione. Certamente nel bambino di Betlemme, come in ogni neonato, si rinnova il miracolo di un *nuovo venuto* che riaccende la speranza e permette di esclamare con gioia e con sollievo che Dio non si è ancora stancato degli uomini e che forse, questa volta, il *nuovo venuto* porterà davvero qualcosa di nuovo. La grande differenza, la vera novità di questa nascita, per il momento è chiara solamente a Maria, poiché ella sa con certezza di dovere il suo piccino soltanto a Dio: il bimbo che tiene tra le braccia, «come persona, non solo è stato creato direttamente in un modo divino, ma è lui stesso di natura divina»⁴⁰. La concezione verginale è la prova che il bambino «generato in lei viene dallo Spirito Santo» (Mt 1,20). Come Giuseppe, anche i pastori devono credere alla buona fede dell'angelo e di Maria e avere abbastanza umiltà per riconoscere nel «segno» del «bambino avvolto in fasce», il Messia promesso.

Ma gli attori e gli spettatori umani di questo evento non sono gli unici a cui è chiesto di «imparare» a riconoscere Dio nel Bambino. Ora, scrive Balthasar, sembra che persino Dio Padre debba «imparare. Come gli appare diverso, adesso, il Figlio, che dall'eternità ha generato dal suo seno»⁴¹. Il Figlio, la sua Parola onnipotente, è divenuto un neonato che non sa nemmeno farfugliare. La «kenosis» del Figlio, cantata da Paolo

39 F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere*, Assisi 2001, 53.

40 H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, 23. Cfr. J. GRANADOS GARCÍA, *Teologia del Tempo*, 238-240.

41 H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, 26. L'utilizzo da parte di Balthasar di immagini umane per parlare di Dio è di sicura ascendenza ignaziana. Cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi*, 106-108; H.U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, Milano 1981, 176.

nella lettera ai Filippesi (2,5-11), raggiunge certamente nella morte di croce il suo apice, ma qui, nella generazione umana da Maria, vede il suo inizio storico, e non attraverso «una lenta discesa, ma in una caduta infinita dall'onnipotenza all'impotenza». Spetta ora allo Spirito fare da *tramite*, da *testimone* e da *legame*, in modo che la comunione d'amore con il Padre, la *pericoresi*, non sia affatto interrotta, nonostante la nuova condizione del Figlio⁴².

L'abbassamento del Figlio, in cui consiste la sua missione nel mondo, non può essere pensato né come l'accettazione supina della volontà paterna, né come un'iniziativa autonoma del Figlio, poiché non si potrebbe parlare di «missione», senza un *mandante*, un *mandato* e un *compito* da assolvere che implichi il coinvolgimento totale di colui a cui è affidato. Nel presentare i profeti, la Scrittura ci restituisce la loro forte autocoscienza «di essere mandati “fin dal grembo materno”, cioè nella struttura stessa del proprio essere. Questo schema di lettura è applicato a Cristo dallo stesso Nuovo Testamento, soprattutto da Giovanni, ma anche dai sinottici e dalla Lettera agli Ebrei (soprattutto 3,2)», con la differenza che nel Cristo viene riconosciuto «l'inviato del Padre per una missione assolutamente unica, che presuppone una persona ed un modo di essere inviati altrettanto unici». Nella missione del Figlio, infatti, è implicato direttamente il suo rapporto assolutamente unico col Padre, che rende assolutamente unica la sua umanità, che è l'umanità del Figlio di Dio, e «la fondazione profonda di questa unicità singolare di Cristo sta nel fatto che la Trinità economica rivelata da Cristo si fonda nella stessa Trinità immanente»⁴³.

L'obbedienza del Figlio, dunque, a cui abbiamo già accennato contemplando il sì di Maria, significa propriamente «non disporre da sé bensì lasciarsi disporre»⁴⁴. Detto altrimenti: il Figlio può assumere *il punto di vista di uno che è nato*, che è situato in una famiglia e in una cultura da cui *ha da imparare*, poiché Egli è da sempre colui che si riceve nella gratitudine, colui che eternamente è generato dall'amore e nell'amore del Padre. «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9), dice infatti Gesù a Filippo,

42 Si tratta dell'«inversione trinitaria-soteriologica» grazie alla quale il Figlio è il primo e il modello «di coloro che vengono “condotti dallo Spirito”» (H.U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera*, 124; cfr. anche ID., *Teodrammatica*. III, 172-173).

43 A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 90.

44 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. III, 172.

poiché «il Figlio da se stesso non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa allo stesso modo»(Gv 5,19), cosicché è proprio a partire dall'«abbassamento» del Figlio, e non nonostante esso, che diviene finalmente possibile risalire al Padre e gettare uno sguardo al cuore del cuore di Dio, da dove tutta l'economia della salvezza appare come il frutto di una «deliberazione trinitaria» compiuta dall'eternità. Deliberazione che affonda le sue radici nell'autodonazione totale delle Persone in Dio, dove si realizza una *Kenosi originaria*, fondamento di ogni differenza esistente al di fuori della Trinità.

Generando il Figlio, infatti, il Padre gli dona tutto ciò che è suo (cfr. Gv 17,10), ovvero «la perfetta indivisibile divinità che Egli possiede, ma la possiede solo in modo che Egli, l'imprevedibilmente generante, la possiede come donata»⁴⁵. Il Figlio accoglie l'autodonazione paterna e vi corrisponde nella totale apertura ad «accogliere ogni forma di prodigalità quanto a se stesso», in modo che la sua «“prontezza o disponibilità” (come “obbedienza sempre attivamente disposta al salto) può altrettanto bene, e perfino deve, essere compresa come spontanea “offerta a”, così che ogni sospetto di una “imposizione” di una volontà paterna esclusiva rispetto al Figlio cade radicalmente»⁴⁶. Il Figlio, dunque, è *da sempre pronto* a restituire il dono paterno, in una moltiplicazione di fecondità che si realizza *ad intra*, nella partecipazione alla spirazione dello Spirito; *ad extra* nella disponibilità a farsi grembo della creazione, il che implica già da subito la possibilità dell'incarnazione e della redenzione, fino al compimento escatologico.

Il Figlio di Dio, dunque, inaugura la sua missione nel mondo nella passività della nascita, ma tutto ciò «non è estraneo a lui e non rappresenta prima di tutto e solamente la sua condiscendenza verso la debole natura umana». Poiché è attraverso la sua stessa presenza che Egli manifesta il Padre (cfr. Gv 14,19), e non soltanto con le parole, ma con parole e opere, la sua nascita «rappresenta la prima rivelazione della sua identità divina, perché lui è il Figlio, colui che è nato dal Padre e che dal Padre è stato “generato prima di ogni creatura” (Col 1,15)»⁴⁷. Egli vive lo sviluppo che si svolge dal concepimento alla nascita in obbedienza alle leggi

45 H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*. II, Milano 2002, 118.

46 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. IV, 307.

47 F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il Pastore*, 53. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

della carne che ha assunto, così come più tardi si lascerà formare dalle leggi della vita familiare, della cultura e della religione del suo popolo. Questo *lasciarsi formare*, biologico e culturale, sta in stretta analogia con il *lasciarsi condurre* dallo Spirito, dal concepimento fino al compimento della missione affidata dal Padre. Il bambino che riposa sul seno materno è infatti il Figlio eterno che riposa nel seno del Padre. Insomma, poiché il Figlio è generato nell'abbandono e nell'affidamento radicale, sia come uomo che come Dio, il suo corpicino di neonato, indifeso e silenzioso è il *simbolo reale* della sua filiazione divina. Se rimane un mistero il modo in cui la sua coscienza divina possa inserirsi nella semincoscienza di un neonato, è certo, però, che *Egli non ha disprezzato né temuto l'estrema debolezza della nostra condizione, ma proprio attraverso di essa ha voluto rivelarci la verità e donarci la grazia della nostra vocazione a vivere da figli.*

3. FIGLI PER NATURA E PER GRAZIA

Lo sforzo di non sganciare la persona del Signore Gesù dalla sua singolare relazione con il Padre – e, poiché i Tre sono Uno, neppure dalla relazione con lo Spirito – ha accompagnato lo svolgimento della nostra analisi della Natività, unitamente al tentativo di non astrarre mai l'umanità del Signore dalle polarità che la costituiscono e che sono state messe a fuoco nel corso dell'analisi antropologica (anima-corpo; uomo-donna; individuo-comunità). Se è vero che non si viene al mondo se non nascendo e che non si nasce, in questo mondo, se non bambini – piccoli, indifesi e totalmente affidati alle cure dei genitori – la nascita umana del Figlio suggerisce che proprio a partire da questa consapevolezza, a partire cioè dalla nostra esperienza di figli, possiamo comprendere per analogia che cosa intenda dirci Dio nel momento in cui si presenta a noi come Padre, come Figlio e come Amore. Nella persona del Figlio incarnato, si realizza cioè «l'*analogia entis* al massimo grado possibile: ciò rende la figura di Cristo via d'accesso per eccellenza alla vita di Dio»⁴⁸. Rivelandosi a noi così, Egli ci dimostra con i fatti che l'Amore non teme di farsi piccolo pur di raggiungere l'amato, poiché la sua unica legge è quella dell'offerta disinteressata e dell'accoglienza grata.

48 A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, cit., 72.

Il gioco dell’analogia, tuttavia, non si esaurisce qui. Di fronte alla nascita umana del Figlio di Dio, alla sua esistenza totalmente dedicata alla volontà del Padre a favore dei fratelli, comprendiamo finalmente la *verità* della nostra identità filiale e ci viene donata la *grazia* di poter entrare in relazione con Dio da figli, non più da schiavi. Si potrebbe dire, infatti, che la missione del Figlio di Dio divenuto bambino consista nel «*lasciare spazio* alla vita che il Padre, “nel suo seno”, gli ha donato e alla vita che la giovane donna di Nazareth gli ha trasmesso. [...] vita *recepta* e non trattenuta o gestita come un proprio “possesso prezioso” (Fil 2,6)»⁴⁹. L’antropologia classica dell’«immagine e somiglianza» può ricevere in questa prospettiva una luce nuova: siamo immagine e somiglianza del Figlio perché, come il Figlio, siamo stati generati e siamo resi capaci di restituire il dono generando a nostra volta, in una moltiplicazione della fecondità. Il compimento della nostra identità, allora, è inscindibilmente legato, come per il Figlio, al compimento della missione unica che ad ognuno è affidata dal Padre: si gioca cioè all’interno della relazione con Colui che solo è la fonte della vita e della fecondità, sia biologica che spirituale.

Poiché, inoltre, al di fuori della relazione con chi lo ha generato, un figlio semplicemente non sussiste, si tratti dei figli degli uomini o del Figlio di Dio, l’«essere nato» non può essere considerato come un accidente da cui astrarre. In questa prospettiva è possibile ripensare in chiave relazionale il concetto classico di *natura*, ricordando che «il nome di natura deriva da nascere. Per cui dapprima fu chiamata natura, quasi nascita, la stessa nascita dei viventi, cioè degli animali e delle piante. [...] E poiché il moto naturale nella generazione termina soprattutto all’essenza della specie, ulteriormente l’essenza della specie, che è significata dalla definizione, è chiamata natura»⁵⁰. La natura, dunque, potrebbe essere pensata in prima battuta come il concreto «ciò che siamo» e che abbiamo ricevuto dai nostri genitori, a partire dal quale, per quanto riguarda noi, è poi possibile astrarre una definizione della «specie umana» e dei suoi attributi sostanziali. Per quanto riguarda il Figlio, l’eternamente generato dal Padre, Egli ha ricevuto dal Padre tutto ciò che è – la natura divina grazie alla quale è consustanziale al Padre –; generato nel tempo

49 F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il Pastore*, cit., 54.

50 TOMMASO D’AQUINO, *Quaestio disputata De Unione Verbi incarnati*, 613.

da Maria, Egli ha ricevuto da lei la sua umanità – la natura umana che lo rende consustanziale a noi⁵¹. Ma poiché la sua nascita umana, a differenza della nostra, è il frutto di un concepimento verginale, essa rimanda immediatamente alla generazione eterna dal Padre, e fa in modo che anche noi possiamo ottenere il privilegio dell'adozione a figli di Dio.

È in questo modo che si apre a noi la possibilità di «*una conformità spirituale con chi per natura e veramente è Figlio*»⁵² di Dio. Se è vero, infatti, che anche noi siamo *figli per natura*, lo siamo tuttavia solamente di quell'uomo e quella donna che ci hanno messo al mondo. Sul piano della creazione, possiamo forse dirci *figli di Dio per analogia*, in virtù di una certa analogia tra creazione e generazione. È sul piano della redenzione che «siamo realmente» (1 Gv 3,1-2) *figli di Dio*: lo siamo *per grazia*, in quanto, rigenerati dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito, possiamo accedere all'eredità del Figlio, alla comunione di vita e d'amore con il Padre.

51 Nella formula di Calcedonia il riferimento alla duplice generazione precede la descrizione delle due nature (DH 301). Cfr. J. DANÉLOU, *Christologie et eschatologie*, in A. GRILLMEIER – H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 269-286.

52 CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Perché Cristo è uno*, 39 (il corsivo è nostro). Si tratta della «teologia dello scambio». Cfr. L.F. LADARIA, «Caro salutis est cardo», in *Anthropotes* 28 (2012) 332.

MEDITAZIONE

“Non credete ad ogni spirito!”

STANISŁAW GRYGIEL*

Oggi sembra necessario ricordare l'ammonimento di San Giovanni, il discepolo che Gesù ha molto amato: “Carissimi, non prestate fede ad ogni spirito, ma mettete alla prova gli spiriti, per saggiare se provengono veramente da Dio, perché molti falsi profeti sono venuti nel mondo”. Immediatamente dopo questo ammonimento, l'evangelista scrive che i falsi profeti non riconoscono che “Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio” (1 Gv 4, 1-4). Lo spirito dell'Anticristo presente in loro non annuncia il Vangelo nella sua interezza, ma solo dei frammenti scelti. Confonde le menti e i cuori degli uomini con delle mezze verità.

I falsi profeti non contemplano la bellezza del corpo umano, dei pensieri e delle azioni dell'uomo, per questo, come direbbe Platone, non conoscono il momento in cui la verità e il bene si rivelano all'uomo nella Bellezza che non passa. Attraverso la memoria della verità, che si è rivelata in un momento che non si può afferrare, la Bellezza invita continuamente l'uomo a cambiare la propria vita. I falsi profeti, negando questa memoria, creano un mondo nuovo, che rifiuta Dio, e che quindi è chiuso nella propria immanenza. In esso è proibito il pensiero simbolico, e quindi poetico, per cui non si può porre la domanda sul senso della vita umana. Coloro che pongono questa domanda a se stessi o agli altri vengono criticati e perseguitati.

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

In un mondo in cui si mette al bando il “Padre d’immensa Poesia”¹, e in cui si applaudono solo i falsi profeti (cfr. Mt 7,25), la ricerca dei segni lasciati dal Suo dito in cielo e in terra rientra nell’elenco delle malattie mentali. In realtà, se non c’è il “Padre d’immensa poesia”, coloro che guardano al cielo e ascoltano la voce del proprio “cuore inquieto” (sant’Agostino), che parla di qualcosa di più di ciò che si riesce a cogliere con la propria ragione calcolatrice (*ratio*), sono nemici dell’umanità, mentre la ricerca del successo del momento e della felicità che ne consegue, che è profondamente diverso dalla vittoria eterna, è segno della sanità mentale dell’uomo.

La poesia canta la libertà, che è la verità realizzata nell’amore, realizzata soprattutto nel momento della morte, in cui l’uomo si affida alle mani del “Padre d’immensa poesia”. Quindi niente di strano che la grande poesia dica “No!” alle opinioni radicate dentro un dubbio demenziale, che non porta l’uomo da nessuna parte. Individui che non vengono da nessuna parte e non vanno da nessuna parte si lasciano mettere in ordine in una società che ricorda un mucchio di pietre. Individui trasformati in pietre non lottano per la propria sovranità. Non sanno che cosa dovrebbero fare nel tempo dato loro.

In un tempo staccato dall’eternità, la politica del calcolo e della forza separa le parole dagli avvenimenti e dalle cose cui appartengono. La confusione che ne nasce permette ai signori delle parole vuote di decidere impunemente su tutto. Essi ascrivono le parole alle opinioni del momento (*doxa*), di cui si nutrono gli schiavi della caverna di Platone. Distruggono le comunità delle persone (*communio personarum*), create dalle persone che guardano poeticamente al senso della vita sulla terra. La politica delle chiacchiere vuote sulla fratellanza senza il Padre, della libertà senza la verità e dell’uguaglianza che non tollera le differenze personali, innanzitutto quella originale che è la differenza sessuale, genera tra gli uomini mancanza di fiducia e li spinge verso la miseria della solitudine, in cui nessuna strada porta da qualche parte, perché non porta da qualcuno. Uomini miseri non lottano per il “bene comune”, che vuol dire la presenza dell’uomo all’uomo. Lottano solo per un posto migliore a tavola.

1 K.WOJTYŁA, *Magnificat*, in: *L’opera poetica completa di Karol Wojtyła (Giovanni Paolo II)*, a cura di S. SPATÀ, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2012 .

All’origine della miseria della solitudine e della politica della ragione calcolante c’è l’ateismo, per il quale parlare della verità e del bene è senza senso. Per l’ateo tutto è lecito, perché nella miseria della solitudine nessuno è per l’altro colui che la lingua latina indica con la parola *munus*, dovere. Chi non vive con questo dovere, *cum munere*, non vive nella *com-munio personarum*. Non vive *intra moenia*, cioè all’interno di mura che difendono l’uomo dal nemico. Vive all’interno di opinioni. La ragione che agisce nel vuoto della persona non conosce il “dovere” che le persone sono l’una per l’altra. Di conseguenza è una ragione disarmata. Non radicata nella persona, cerca sostegno nel nulla e nelle opinioni su di esso. Invece di cercare la salvezza dell’uomo nell’altra persona, la cerca in interessi e successi fugaci.

Val la pena soffermarsi su quello che dice Socrate, quando, nel “Simposio” di Platone, risponde alla domanda su che cosa sia l’amore ripetendo quello che aveva ascoltato dalla vecchia e saggia Diotima. Ella gli aveva detto che sarebbe uscito dalla caverna delle opinioni basate sul dubbio, solo chi avesse incontrato un altro uomo, rimanendo affascinato dalla bellezza del suo corpo, e poi dalla bellezza del suo pensiero e delle sue azioni. La sua fedeltà alla bellezza fuggevole del corpo, del pensiero e delle azioni sarebbe stata premiata nel momento in cui avrebbe scorto la Bellezza eterna, che è il senso e il valore della vita. Grazie a quel momento la sua vita sarebbe divenuta un evento mistico, e quindi una vita poetica, nel senso più profondo di questa parola, infatti in essa, in modo misterioso, tutto indica Dio, con cui sant’Agostino identifica la Bellezza cantata da Diotima e Socrate.

Un pastore che non comprende il carattere poetico della vita dell’uomo, non sarà un “costruttore di ponti” (*ponti-fex*). Avrà successo solo nel produrre degli oggetti, come un “semplice operaio” (*homo faber*). Il *ponti-fex*, e non l’*homo faber*, comprende il sacramento del matrimonio, il sacramento della penitenza e l’Eucarestia e il sacramento del sacerdozio.

Nell’azione della persona umana, come direbbe Karol Wojtyła, si rivela il logos, che, da un lato dà forma alla sua vita, e dall’altro rende testimonianza alla Bellezza del Logos di Dio, che si riflette nella bellezza del logos dell’uomo. Le rende testimonianza anche quando contraddice sia Dio che l’uomo, attraverso il dolore della coscienza. L’uomo diventa dolore per se stesso, perché, quando si chiude in se stesso, gli diventa

estranea la propria stessa libertà che Dio ha pensato per lui nell'atto della creazione. I pastori insensibili alla Bellezza della Parola del Dio vivente, che permette di comprendere l'uomo, non lo aiutano a conquistare la sovranità, ma lo rinchiudono in situazioni, nessuna delle quali è in grado di spiegare l'uomo all'uomo, e invece tutte gli tolgono la speranza in una vittoria eterna. Quanto più sono efficaci nella loro azione, tanto più essi sono pericolosi per gli uomini loro affidati.

Pastori formati dal principio marxista secondo cui una *praxis* efficace decide della verità e del bene, non parlano di atti intrinsecamente cattivi, cioè di peccati, per cui parlano in modo inadeguato di atti buoni. Il loro discernimento degli spiriti troppo spesso si riduce alla convinzione che Dio vuole ciò che l'uomo vuole qui ed ora. Per loro le statistiche sono le premesse per il ragionamento. Concetti più generali, che hanno un contenuto ridotto, spiegano ciò che per essere compreso esigerebbe un'analisi dettagliata. Recentemente uno dei cardinali europei, chiamando gli adulteri e le persone che mantengono la fedeltà del sacramento del matrimonio *homines viatores*, ha suggerito che in alcuni casi anche gli adulteri, indipendentemente dalla qualità morale oggettiva delle loro azioni, possono accostarsi alla santa Comunione, perché tutti i *viatores* cadono e hanno bisogno della misericordia. Il suo ragionamento ricorda qualcuno che definisce l'uomo *per genus (animal)*, tralasciando per qualche ragione la cosiddetta *differentia specifica (rationale)*. In questo modo l'uomo può essere definito attraverso qualsiasi aggettivo.

Così si creano delle mezze verità, che sono peggiori delle menzogne. Permettere anche ad un solo adultero di accostarsi alla santa Comunione riduce al livello di opinione la verità annunciata da Cristo nel vangelo di san Matteo (19,1 e ss.) secondo cui chiunque abbandoni sua moglie e si leghi ad un'altra donna libera o abbandonata, commette adulterio. Le opinioni sono "falsificabili" (*falsificability*). Modificarle o rifiutarle è l'essenza di ciò che oggi chiamiamo progresso. Se qualcuno sostiene che Cristo in una questione così essenziale si sia limitato solo ad esprimere un'opinione, per ciò stesso nega le parole del Vangelo secondo cui Cristo sapeva che cosa si nasconde nel cuore dell'uomo e non ha dovuto chiederlo a nessuno (cfr. Gv 2,25). Forse che con ciò, in nome del progresso, non si rifiuta la fede nel fatto che Cristo è Dio e che la Sua grazia vince la nostra debolezza e guida il nostro discernimento degli spiriti?

Una lettura situazionale del Vangelo, e il conseguente inappropriato discernimento degli spiriti, porteranno ad una situazione in cui i vescovi, o addirittura i parroci, decideranno su come deve essere la vita sacramentale dei fedeli all'interno delle loro diocesi o delle loro parrocchie. Questo potrebbe trasformare la Chiesa in una federazione di principati diocesani separati, guidati dal principio del *cuius regio, eius religio*. In una Chiesa riformata secondo questo principio un'azione considerata peccato sul territorio di una diocesi potrebbe non esserlo sul territorio di un'altra. Gli adulteri potrebbero andare in pellegrinaggio ai santuari delle etiche diocesane della tolleranza “misericordiosa”, per sentirsi meglio per un attimo. Infatti le etiche situazionali non conoscono altra felicità oltre a ciò che permette di vedere una strada per la salvezza addirittura nell'adulterio.

Ecco allora che si annunzia una misericordia separata dalla giustizia. Ma facendo così, si riduce la misericordia a beneficenza, come se l'uomo potesse salvarsi da solo, decidendo che cosa è buono e che cosa è male (cfr. Gen 3,5). Santa Caterina da Siena scrisse al papa Urbano VI: “misericordia senza giustizia sarebbe come l'unguento sulla piaga, che vuol essere incesa col fuoco: perché ponendovi solo l'unguento senza incenderla, imputridisce piuttosto che non sana”².

Ai nostri tempi sono comparsi i cosiddetti riformatori della Chiesa, che non vogliono capire che si riformano i sistemi costruiti sulle opinioni, mentre gli organismi viventi rinascono tornando alle proprie origini. La Chiesa è un organismo vivente: *com-munio personarum*. Rinasce tornando a Cristo presente in ogni uomo che ogni giorno si carica sulle spalle la propria croce, e con essa segue il Maestro senza mai precederLo. Questi riformatori precedono Cristo sulla strada verso la nostra salvezza e Gli suggeriscono che cosa e come deve fare per la salvezza dell'uomo in una determinata situazione, come se sapessero meglio di Lui ciò che si cela nell'uomo (cfr. Gv 2,25). Con la loro persona nascondono la meta verso cui ci porta Cristo. Prima o poi sentiranno le dure parole che Cristo rivolse a Pietro, che cercava di cambiare il Suo piano salvifico con le proprie congetture: “Lungi da me, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!” (Mt 16,23).

2 *Le lettere di Santa Caterina da Siena*, a cura di P. MISCIATELLI, Edizioni Feltrinelli, Firenze 1939, 914.

I cosiddetti riformatori dividono la Chiesa annunciando delle mezze verità che non hanno niente in comune con l'Amore inchiodato alla croce. Per questo san Paolo ammonisce: "Ora, fratelli, io v'esorto, per il nome del nostro Signor Gesù Cristo, ad aver tutti un medesimo parlare, e a non aver divisioni fra voi, ma a stare perfettamente uniti in una medesima mente e in un medesimo sentire. (...) Voglio dire che ciascun di voi dice: «Io son di Paolo; e io d'Apollo; e io di Cefa; e io di Cristo». Cristo è Egli diviso? Paolo è egli stato crocifisso per voi? O siete voi stati battezzati nel nome di Paolo? (1Cor 1,10 – 13).

I cosiddetti riformatori della Chiesa selezionano le verità del Vangelo. Scelgono quelle che a loro fanno più comodo. Dimenticano che la Verità su cui poggia la Chiesa, è la Persona di Cristo. Chi ama la persona, la onora nella sua interezza e non solo in frammenti scelti. Un pastore che adora Dio in ogni Sua parola e in tutto l'uomo deve andare controcorrente rispetto alla corrente di vuote parole che "tintinnano" su ciò che c'è solamente di umano nel matrimonio, nella famiglia e nella Chiesa. Egli infatti guarda a questi eventi alla luce di quella Comunione di Persone che è Dio. Cerca la verità e il bene dell'uomo alla luce della differenza ontologica che unisce la creazione al Creatore, e alla luce della differenza sessuale, che unisce l'uomo alla donna in "un corpo solo". Coloro che fanno una selezione delle verità rifiutano quell'antropologia che Karol Wojtyła ha definito antropologia adeguata. Rifiutano l'antropologia che si rivela nella Parola di Dio e nell'esperienza morale della persona umana. Essi colpiscono la Parola del Dio vivente nel punto più esposto al dubbio, cioè se Dio ha veramente detto quello che ha detto. Colpiscono il sacramento del matrimonio e indirettamente colpiscono tutti gli altri sacramenti, infatti una fede indebolita in un sacramento porta a dubitare della verità degli altri sacramenti e della verità del carattere sacramentale della Chiesa. Basta dubitare di uno dei dieci comandamenti per dubitare di tutti gli altri. Noi sentiamo la Parola del Dio vivente due, tre, o più volte, e quindi La ascoltiamo come se fossero parole, ma tutte queste parole sono un'unica Parola.

Il cardinal Joseph Ratzinger e Giovanni Paolo II hanno visto il piano dei falsi profeti e dei signori del mondo, che come il serpente dell'Eden seminano il dubbio negli uomini per quanto riguarda l'Origine Divina dell'uomo e dell'universo, con la domanda: "È vero che Dio ha detto?"

(Gen 3,1), che Cristo è la Parola del Dio vivente? Qualche giorno dopo la pubblicazione del documento “*Dominus Iesus*” nel 2000, un famoso politico europeo mi ha chiesto: “A che scopo questo documento?”. Gli ho risposto in poche parole: “Perché vi ricordate che Cristo è Dio ed è l’unico Salvatore”. “Ma questo documento chiude la Chiesa al mondo”, continuò. Risposi: “Penso che piuttosto ricordi alla Chiesa qual è la missione con cui deve andare incontro al mondo”.

* * *

L’affidamento alla Bellezza del Dio vivente e il discernimento degli spiriti sono indispensabili per potere, in forza di questo, portare giustizia a se stessi e al mondo, chiedono all’uomo non di essere erudito e di conoscere le statistiche, ma di avere cultura. Come un contadino coltiva la terra (dal latino *colo – ere, cultum*) per avere in futuro un buon raccolto, così l’uomo dovrebbe coltivare se stesso per quel Futuro che è affidato alla sua speranza. L’incontro con la Bellezza, che Karol Wojtyła chiama Misericordia, si compie nell’abbandonarsi alla Verità, che è Cristo³. L’essenza della misericordia, a cui è chiamato l’uomo, è dare testimonianza alla Verità della Sua Persona. La Verità che si rivela è la Misericordia di Dio. Per questo un teologo che definisce la misericordia “progetto politico”, sembra non comprendere che la salvezza è un “dono di Dio”, al quale si risponde non con la politica della beneficenza, ma affidandosi. L’uomo che si affida a Dio, si dà misericordiosamente all’altro, ma questo non si identifica con il far politica. La cosiddetta teologia della liberazione sembra non saperlo. Cerca la salvezza dell’uomo non sul Golgota, ma nelle azioni rivoluzionarie secondo la logica dialettica del conflitto “servo–padrone”. Gli uomini che vivono secondo questa logica non coltivano l’uomo per il Futuro, perché identificano la sua felicità con lo star bene, e non con ciò che Cristo nel Discorso della Montagna chiama *beatitudo* (cfr. Mt 5,1 e ss.). Il sentirsi bene degli adulteri non prova affatto che si riferisca anche a loro la parola di Cristo *beati*.

3 K. WOJTYŁA, “Fratello del nostro Dio, in *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001, 689. “Ti hanno distrutto. (...) Eppure sei rimasto bello; Il più bello dei figli dell’uomo. Una bellezza simile non si è mai più ripetuta. Oh, come difficile è questa bellezza, come difficile. Tale bellezza si chiama Misericordia”.

San Giovanni Paolo II si rendeva conto del fatto che affidarsi alla Bellezza della Parola di Dio e la conseguente capacità di discernimento degli spiriti avviene all'interno dello spazio delimitato dal carattere sacramentale della Chiesa intesa come Popolo di Dio. Per questo ha difeso con fermezza il sacramento del matrimonio, della penitenza e dell'Eucarestia non solo in nome della Parola incarnata, ma anche in nome dell'esperienza morale della persona umana. Riteneva che il caos nel magistero provocato dalla frattura di questa unità Divino-umana fosse la minaccia più grave per la Chiesa, il matrimonio e la famiglia. Per questo ha preso la decisione profetica di fondare il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia. Voleva annunciare la sua decisione il 13 maggio 1981 durante l'udienza generale in Piazza san Pietro, nell'anniversario dell'apparizione della Vergine ai fanciulli di Fatima. Glielo impedì la pallottola del suo attentatore. La decisione del Papa fu annunciata qualche mese più tardi, ma il 13 maggio rimase la data di fondazione dell'Istituto. Monsignor Carlo Caffarra, il primo Preside (attualmente cardinale e arcivescovo emerito di Bologna), scrisse una lettera a suor Lucia di Fatima chiedendole di pregare per questa opera del Papa. Nella sua risposta, suor Lucia scrisse tra l'altro che l'ultima battaglia tra il Male e il Bene si sarebbe combattuta sul matrimonio e la famiglia, che i difensori del sacramento del matrimonio sarebbero stati perseguitati, ma, aggiunse Suor Lucia, "La prego di non temere, perché Maria ha già vinto il Maligno".

Nella Chiesa il male prevale sul bene quando i cristiani, sotto la pressione dei "duri di cuore" (cfr. Mt 19, 8) e con il permesso degli Aronne si inginocchiano al "vitello d'oro", e, per giustificarsi, alterano la sinfonia di Cristo sulla verità dei sacramenti con dichiarazioni volutamente poco chiare sul rapporto di Dio con l'uomo, o piuttosto sul mutevole rapporto dell'uomo con Lui. Nell'uomo il male prevale sul bene quando egli si apre a tutti e a tutto, ma non a quel dono che è Dio. Però il maligno perderà la battaglia con il bene, perché Dio resta sempre, e quindi misericordiosamente, davanti alla porta della casa dell'uomo e lo esorta a leggere la lettera che gli ha lasciato nel suo "cuore inquieto". In quella lettera Dio gli ha scritto in modo chiaro ed esplicito come deve comportarsi in ogni situazione. I suoi pensieri, le sue parole e le sue azioni dovrebbero essere altrettanto chiare ed esplicite, come ricorda decisamente

Cristo: “Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno” (Mt 5,37). Quei pastori che inventano “progetti politici” per la salvezza degli uomini accetteranno dal Maligno degli “onorari” per dire “il di più”. La loro voce risuonerà incerta, o addirittura falsa: “E se la tromba emette un suono confuso, chi si preparerà al combattimento?” (1 Cor 14,8).

Il popolo semplice, il popolo profetico, che ha ricevuto il senso della fede, accoglie la Parola del Dio Vivente così da non dire “il di più”. “Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli.” (Mt 11,25). La fede del popolo semplice salverà il mondo. Il popolo semplice ha il coraggio di san Paolo, che non ha avuto paura di essere rifiutato dalle élites ateniesi all’Areopago. Il popolo semplice ha il coraggio di san Giovanni Battista e di san Tommaso Moro, che hanno dato la vita per difendere la verità sul matrimonio. Il popolo semplice sa che san Paolo, prima di scrivere ai Corinzi il grande inno all’amore (cfr. 1 Cor 13) li rimprovera per essersi allontanati da Cristo, che è morto per loro. Li rimprova perché si dichiarano dalla parte dei pastori, che non hanno dato la vita per la loro salvezza, per i loro abusi sessuali, perché non capiscono la vita nella castità, per la loro demoniaca idolatria, e, infine, perché si accostano alla mensa eucaristica “non per il meglio, ma per il peggio” (1 Cor 11,17). Il popolo semplice coltiva nell’uomo la terra per il Futuro. Egli crea cultura nel senso più profondo di questa parola.

Per mancanza di cultura i falsi profeti non cercano il “centro del cosmo e della storia” (cfr. “*Redemptor hominis*” 1) là dove esso è: nel sacramento della penitenza, dell’Eucarestia, del matrimonio e del sacerdozio. Lo cercano altrove, fuori dell’evento in cui il divino si unisce a ciò che è umano. Evitano le “parole dure” di Gesù, oppure “ammorbidiscono” le Sue parole, mostrandoGli le statistiche più attuali. Ma verrà il giorno in cui Egli chiederà loro “Forse anche voi volete andarvene?”, come lo chiese ai Dodici che erano rimasti con Lui dopo il grande discorso sull’Eucarestia, per il quale “molti dei Suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui”. Speriamo che allora qualcuno come Pietro confessi la fede donataci dal Padre nei Cieli: “Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio” (Gv 6, 66-69). Ma le parole di Pietro non sono ancora

la vittoria del bene sul male. Ricordiamo che: “Rispose Gesù: «Non ho forse scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo!»” (Gv 6,70). Non siamo noi a riportare la vittoria sul Maligno. Chi vince è il Santo di Dio sulla croce, sulla quale Egli ci apre il cammino pasquale verso la vittoria eterna – verso il Futuro.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2015/2016 = 3.206

1) Sede centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 = 566

Dottorato	84
Licenza	101
Master in Scienze del Matrimonio	23
Master in Scienze del Matrimonio – <i>ciclo speciale</i>	61
Master in Bioetica e Formazione	21
Master in Fertilità e Sessualità Coniugale	49
Master in Consulenza familiare	31
Diploma in Pastorale familiare	125
Corso di Formazione permanente in Pastorale familiare per sacerdoti	15
Studenti ospiti	56

2) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 = 92

Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	6
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	6
Master of Theological Studies in Marriage and Family	23
Studenti programma Ph.D.	22
Studenti ospiti	10
<i>Continuing Education Series Students</i>	25

3) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 = 1190

Licenciatura en Ciencias de la Familia	106
Maestría en Ciencias de la Familia	795
Maestría en Ciencias de la Familia- online	76
Diploma	213

4) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	699
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	41
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	228
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	430

5) Sezione Brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	40
---	-----------

6) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	29
Licence d'Université	12
Licence Canonique	12
Master	5

7) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	47
---	-----------

8) Centro Associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	123
Graduate Certificate	67
Graduate Diploma	7
Master	21
Studenti programma Ph.D.	14
Uditori	14

9) Centro Associato di Beirut (Libano)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	100
Master	21
Diploma in Scienze del Matrimonio e Famiglia	11
Diploma in Pastorale Familiare	25
Diploma in Mediazione Familiare	43

10) Centro Associato di Daejeon (Corea)	
STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	58
11) Centro Associato di Bacolod (Filippine)	
STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	61
12) Centro Associato di Bogotà (Colombia)	
STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2015/2016 =	201

B. Situazione dei titoli di studio

1) Sede centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ABOU KHALIL PAUL, *L'immatunité psycho-affective et les crises à l'intérieur du mariage aujourd'hui.*

BOUWE CHRISTIAN, *L'union conjugale et le sens du sacré. La sacramentalité du mariage dans la théologie de Louis Bouyer.*

BUCOLO SALVATORE, *L'attrazione uomo-donna tra creazione, caduta e redenzione. L'antropologia del desiderio sessuale e la sua redenzione in Cristo nella prospettiva di Sant'Agostino.*

CERQUEIRA FORNASIER RAFAEL, *Sociologia e antropologia da família. Uma perspectiva epistemológica a partir do pensamento de Pierpaolo Donati e Francesco Botturi.*

GARREAUD INDACOCHEA EMILIO JULIO, *El amor divino y el amor humano en la obra de C.S. Lewis.*

GRANADA CAÑADA DANIEL, *Virtus dependet aliquantulum ab amore. Estudio de la relación entre virtud y amor en la obra de Santo Tomás de Aquino.*

GRESKO GREGORY ALAN, *Consecration of the Family to the Heart of Jesus. In Light of the Pastoral Ministry of Father Mateo Crawley-Boevey, SS.CC.*

MIQUEL CIARROCCHI ALEJANDRO BLAS, *Sponsus Ecclesiae, sicut Christus. Sobre el simbolismo nupcial del sacerdote desde Hugo de San Víctor hasta Santo Tomás de Aquino.*

PENDA TJAHE PAUL JEAN-JACQUES, *Paul Ricoeur, la réciprocité éthique par la connaissance et la reconnaissance.*

VAITKEVICIUS ANDRIUS, *La funzione paterna e la sua crisi nella società lituana attuale. Approccio psicologico e sociologico.*

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

BARBINI LUIGI, *Famiglia e Carcere. Pastorale familiare e cura dei legami affettivi e genitoriali in regime di detenzione.*

CERQUEIRA FORNASIER RAFAEL, *Sociologia e antropologia da família. Uma perspectiva epistemológica a partir do pensamento de Pierpaolo Donati e Francesco Botturi.*

DE PAOLIS ANTONIO, *Kerygma, Fede e Speranza. Il rinnovamento dell'apologetica cattolica nella riflessione di Gaetano Corti.*

EL MADI MARIO, *Eucaristia, martirio e carità a partire dal pensiero di Benedetto XVI.*

PAWEŁ GALUSZKA STANISŁAW, *“Il memoriale di Cracovia”. Il contributo del Cardinale Karol Wojtyła e del gruppo di teologi e filosofi polacchi, nella preparazione e nella ricezione dell'Enciclica “Humanae vitae”.*

MELÉNDEZ JUÁREZ JOSÉ ISAIAS, *La Iglesia como familia en el Vaticano II y su recepción en el Magisterio postconciliar.*

MWANGA RAPHAEL FERDINAND, *The Concept of the Church as Communion According to the Thought of Avery Dulles and its Relevance to the Family as a Community of Persons.*

SSERUGGA JOSEPH, *The family as Teacher of Peace. A Study on Peace as an Educational Mission of the Family in the Light of “Africae Munus” Theological and Pastoral Approach.*

SHAYO SIMON SUNGUKA, *African Traditional Community as a Source for Christian Education in Tanzania in Reference to Laurent Magesa and Benézét Bujo.*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

ARMILLEI MARCO, *“Lasciarono tutto e lo seguirono” (Lc 5,11).*

- BENEDYGA TARAS, *La bellezza della natura femminile. La ricerca dell'identità femminile nel pensiero teologico di P. Evdomikov.*
- BERTHON RODOLPHE, *La "forme eucharistique" de l'existence chrétienne vécue dans le mariage.*
- BIZZOTTO MATTEO, *Maria Madre del Bell'Amore. Bellezza e Verità dell'amore umano.*
- BOSCO SHYNISH BOSCO, *The Beauty of Sexuality in the Sacrament of Marriage: the Personalistic Understanding of Sexuality in the Light of 'Love and Responsibility' and 'Familiaris Consortio'.*
- CORDEIRO DO NASCIMENTO RITA BATISTA, *A glória de Deus no corpo humano, o corpo humano na glória de Deus na Teologia do corpo de São João Paulo II.*
- DE LA TORRE JUAN JUSTO DANIEL, *El "Castillo exterior": la vida trinitaria entre los hombres. Una clave antropológica del carisma de la unidad en Chiara Lubich.*
- DE RUYVER EMMANUEL, *L'audace de l'unité entre vérité et miséricorde. Redécouvrir la richesse de l'Évangile sur le mariage comme chemin d'accompagnement des personnes divorcées remariées.*
- DI MARTINO GABRIELE, *Der Körper und der Leib. Antropologia cristiana e bioetica personalista come ri-conoscimento dell'uomo vivente.*
- DO PATROCINIO ADILSON, *A educação ao amor como uma ação de misericórdia.*
- FLEMING NICHOLAS, *The Phenomenal World and the Space of Appearance in Maurice Merleau-Ponty and Hannah Arendt: the Meaning of Intersubjectivity.*
- FLORES MILLÁN GUILLERMO, *La familia: comunidad que recibe y proyecta la misericordia divina. Una experiencia de amor a la luz de Dives in misericordia y Familiaris consortio.*
- FRIGERIO ALBERTO, *Natura umana e razionalità pratica nella discussione teologica circa Humanae Vitae*
- HAASE ESPINDOLA GUIDO ALAN, *La importancia del "objeto compartido" en la "communio personarum matrimonial" a partir de Karol Wojtyła.*
- HABYARIMANA JEAN BOSCO, *Pastoral Way Towards Responsible Parenthood in Rwandan Families.*

HRYB VOLODYMYR, *La pastorale familiare come realizzazione della missione della Chiesa alla luce dell'insegnamento di Giovanni Paolo II.*

JOSEPH RINI, *Religious Women's Contribution to the Pastoral Care of the Family, According to 'Familiaris Consortio' and 'Vita Consacrata' with Special Reference to the Congregation of the Sisters of Nazareth.*

LODO MIKAEL DOU, *La famiglia: prima e primaria scuola dell'educazione dei figli secondo Familiaris Consortio.*

MARQUES ANTUNES NUNO JERONIMO, *Imago Dei e differenza sessuale. Negli insegnamenti di San Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.*

MOLNAR NORBERT, *L'attualità della famiglia e del fenomeno della violenza domestica in Romania.*

MORON MARIANA ANTONIA, *Matrimonio y Eucaristía y escatología en los misterios del cristianismo de Matthias Joseph Scheeben.*

MOUANNES ELIAS, *Le corps dans l'itinéraire de l'amour divin. Dans les sermons sur le Cantique des Cantiques de Saint Bernard de Clairvaux.*

OLSZEWSKI JACEK LESZEK, *Catturati dalla bellezza. Teologia del corpo nella prospettiva di Fabrice Hadjadj.*

PRISK STEPHEN, *Quasi-Character? The Analogy of Sacramental Character and the Conjugal Bond of Marriage.*

RAGBIR MATTHEW VIDIA, *How does MacIntyre's Concept of Narrativity offer a Path for the Education of Affectivity?*

RATSARANDRO TIANASON JEAN ERICK ABRAHAM, *Il mistero dello sguardo sul corpo e il suo dramma nel pensiero di Giovanni Paolo II.*

SECCHI ROBERTO, *Nati per incominciare. Il figlio dono e responsabilità. Educare alla scuola di Benedetto XVI.*

SULTANA PETER PAUL, *Il significato del corpo nelle Icone Sacre.*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

BONELLO MARK, *Paul and mixed marriages. A study of 1Cor 7,12-15 and its application in today's pastoral ministry.*

CABRIGNAC MERCEDES, *Internet y familia: nuevos desafíos para la educación.*

CHIEW CHARLES WINGHONG, *The call to holiness in the light of love: the nuptial mystery.*

- FERNÁNDEZ ESPINOSA VERÓNICA , *Aprendiendo a amar el amor humano. La educación al amor en el ámbito escolar.*
- FORNERA FABIO, *La pastorale familiare come fa Dio.*
- FREDA ANGELO, *Il microcredito per le famiglie: la CEI e il “prestito della speranza”.*
- OUYANG YILING, *“Amare” è un verbo. Come esprimere l’amore tra i coniugi.*
- RINALDI ARATHI, *Il matrimonio, dono e mistero di Dio.*
- TANNOURY EL KHOURY THÉRÈSE, *La famiglia cristiana nell’insegnamento del Patriarcato maronita.*
- TORALES OLMEDO ELIDA NOEMI, *Prospettive del ruolo e l’autorità del Padre.*
- VINŠ DOMINIK, *La pastorale familiare nella Familiaris consortio. Da una pastorale frammentata ad una pastorale integrale.*
- YANG FANGNU, *La famiglia nel Magistero di Giovanni Paolo II.*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

- PRATURLON GIOVANNA, *Diagnosi prenatale, il rischio dell'eugenetica. Le basi scientifiche e antropologiche di una procreazione responsabile.*

MASTER IN CONSULENZA FAMILIARE

- BARCIAKOVA RENATA, *“Ma io non le credevo e [...] mi vergognavo di lei” (Tb 2,14). La relazione di coppia nel libro di Tobia e il suo significato per la consulenza di coppia.*
- DIOMEDE VERONICA, *La maternità oggi questioni e prospettive nel quadro della biopolitica.*
- KASEREKA BAMBISA MARIE-LÉONCE, *Approccio etico della problematica di reinserimento sociale dei bambini-soldato nella zona dei grandi laghi africani: caso particolare della Diocesi di Butembo-Beni nella Repubblica Democratica del Congo.*
- TOMMOLINI ELENA, *L’empatia nella relazione di aiuto autentica.*

MASTER IN FERTILITÀ E SESSUALITÀ CONIUGALE:

ARDIZZONE LAURA, *I presupposti antropologici dell'Enciclica Humanae Vitae nella teologia del corpo di San Giovanni Paolo II.*

BEAUGENDRE EP. DUBRULE GWÉNOLA, *Quel chemin pour une personne divisée? La pédagogie Teen STAR à l'épreuve des sex-friends.*

BRAECKMANS EP. HOELLINGER YAEL-MARIE, *Quand la sexualité est blessée, les Méthodes de Régulation Naturelle de la Fertilité comme chemin de guérison.*

BRANDÃO SOARES COSTA IVANA, *La sainteté conjugale: quand l'amour humain découvre sa force.*

BROSSOLLET EP. AMAUDRIC DU CHAFFAUT ANNE-CHARLOTTE, *Une étude du livre "L'amour sauvé" de Jean-Claude et Yolande Bésida. Perspectives pour la préparation au sacrement de mariage.*

CAPONERI LUCIA, *Educare l'amore coniugale.*

DE GAVRILOFF MARIE, *La sexualité, un chemin de sainteté dans le sacrement du mariage.*

DE LAUNOY EP. PORTERET CAMILLE, *Le chemin du désir sexuel vers la Communion. De la relation sexuelle à l'union conjugale.*

DEFARGES EP. MAZETIER ANNIE, *Retrouver le sens du don total de soi?*

DELAFON EDOUARD (FR. JEAN-ÉLIE), *Le prêtre et l'accompagnement des couples dans la Régulation Naturelle de la Fertilité.*

DELANGE EP. SUBRA MARIE-PASCALE, *Évangéliser les couples jusque dans leurs unions conjugales: rendre accessible aux catholiques pratiquants la puissance de vie et d'amour contenue dans Humanae vitae, grâce aux méthodes naturelles.*

DESCHASSE GUILLAUME, *Critères de justice et de bonté des gestes exclusifs aux époux.*

FERLISI TERESA, *La fecondità delle donne sterili nella Bibbia.*

GALLO ROSA MARIA ANNA, *La verità della sessualità e ideologia gender.*

GERARD EP. CROSNIER MICHÈLE, *Union conjugale: Fécondité d'une "participation" à la vie trinitaire.*

GINOT BENOIT, *Le sacrement du mariage: vie terrestre, vie éternelle.*

GIOVANNINI ELISA, *Amore sponsale e fecondità nelle catechesi di Giovanni Paolo II.*

- GUILLERM AGNÈS, *La beauté de la vocation de la femme et sa fécondité.*
- GUILLON EP. DESFEUILLET PRISCILLE, *Paternité responsable et ouverture à la vie: des exigences possibles à vivre aujourd'hui?*
- HERBIN LAETITIA, *Le corps de l'homme, selon le dessein de Dieu, lieu d'épanouissement et de conjugalité.*
- JEANNEAU EP. CHARDON DU RANQUET CHRISTINE, *Le dessin de Dieu dans l'union conjugale, et comment le concept d'écologie humaine peut être clef pour introduire la théologie du corps dans le Conseil Conjugal et Familial.*
- LACOMBE BRUNO, *Un parcours de formation pour les parents. Parler d'affectivité avec nos enfants.*
- MARDON EP. LEROLLE FRÉDÉRIQUE, *Le projet de Dieu sur l'amour et la sexualité. Une gynécologue face à la pilule.*
- MAREK ANNA MARIA, *Natural Family Planning in the Light of John Paul II's Theology of the Body.*
- MARTIN EP. GRANIER MARIE-THÉRÈSE, *Accueil, écoute et accompagnement du couple stérile dans une démarche médicale éthique.*
- MOLIN AGNÈS, *L'éducation affective, relationnelle et sexuelle comme moyen d'évangélisation.*
- NARBON MARIE-ANGE, *Lire le réel, découvrir le sens. Le corps, symphonie d'espérance.*
- NGUYEN EP. COLLOMB MARIE-LILAS, *Vécu des Méthodes Naturelles après une grossesse non planifiée et place de l'enfant dans le coeur de Dieu.*
- PERCIE DU SERT EP. LEFEBVRE DE PLINVAL-SALGUE ASTRID, *La solitude dans le mariage.*
- POIZAT EP. DE PLACE HÉLÈNE, *Les méthodes naturelles de régulation des naissances: un chemin d'unification pour la femme.*
- PONS EP. MABILLE DE PONCHEVILLE ANNE-FERRÉOLLE, *L'accompagnement des couples infertiles par les Méthodes Naturelles.*
- PONTENAY DE FONTETTE EP. HUDE ANNE-SOPHIE, *La place du père.*
- SCHMITZ EP. LESTANG LORRAINE, *L'engagement dans le sacrement de mariage: perspectives théologique et pastorale.*
- SIMON EP. BÉNARD CLAIRE, *Le Cantique des Cantiques au service de l'amour conjugal. Un écrit biblique au secours du plaisir.*

TANNERY EP. DU CAUZÉ DE NAZELLE BÉATRICE, *“Amour et responsabilité”. Un éclairage pour l'éducation personnelle, affective et sexuelle des jeunes, en particulier pour le parcours TeenSTAR étudiants.*

2) Sezione statunitense (Washington, D.C)

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

GOVIN LAZARUS, *The Theology of Ratzinger/Pope Benedict XVI as Foundation for the New Evangelization.*

3) Sezione messicana

AGUILAR ÁLVAREZ ORTIZ MÓNICA, *Análisis de la Educación Inclusiva en Cancún a partir de la Reforma Integral de la Educación Básica y sus implicaciones en el concepto de persona.*

AGUILERA JIMÉNEZ GUSTAVO, *Tratamiento del duelo complicado en Willian Worden.*

ALVAREZ QUINTANILLA CRISTINA VERÓNICA, *Un tesoro sin protección: La sexualidad en el adolescente.*

CAREAGA SARTORIUS LEONOR ELENA, *¿Quién soy yo? ¿A dónde voy? El sentido de la vida humana en la vejez.*

CRUZ CASTELLANOS ERIKA MARCELA, *El uso del tiempo libre en adolescentes.*

ESQUIVIAS SALGADO MARICELA GUADALUPE, *La automotivación como base de un excelente clima laboral.*

GUTIERREZ RIVAS MICAELA, *Atracción al mismo sexo, una aproximación inicial.*

MARTÍNEZ COSTILLA EVERARDO, *La soledad originaria: camino de encuentro con el otro y principio de toda comunicación.*

MARTÍNEZ MUGERZA NORMA CATALINA, *Las familias frente a los efectos negativos del uso frecuente de videojuegos con contenido violento.*

MATUS BEREZALUCE CARLOS ARTURO, *Percepción del noviazgo en jóvenes universitarios.*

MÉDICIS DE BIRÓN VALDEPEÑA MARCIA, *Los valores ¿Cómo transmitirlos a mis hijos?*

MEZA SÁNCHEZ LINNEY, *La cantidad de tiempo que los niños, entre 11 y 12 años, dedican a los videojuegos.*

MILLET VALES PAMELA, *El duelo en el divorcio.*

ORTIZ TRINIDAD ROCÍO SHAÉ, *Un perfil integrador para el personal que atiende a los menores víctimas de violencia familiar en el CAIMEDE.*

PEÑARANDA CELIS HELI *¿Existe la necesidad de preparar adecuadamente a las parejas católicas, que han decidido contraer matrimonio en el ámbito de los valores y de la teología del sacramento para una mejor pastoral familiar en la diócesis de Cúcuta, Colombia?*

PÉREZ GRADOS MARÍA CRISTINA, *El sentido de la vida humana en la vejez.*

RAMOS MARTÍNEZ LILIANA, *Importancia de la familia para el desarrollo de la afectividad en los adolescentes.*

SÁNCHEZ GÓMEZ BERTHA LIDIA, *Guía para padres con hija o hijo adolescente.*

SCHULZ RODRÍGUEZ FRIDA, *Dinámica conyugal entre los 20 y 25 años de casados en relación a la comunicación.*

VALDÉS SAHAGÚN OLGA NELLY, *Comunicación asertiva: Factor clave para una buena relación familiar.*

VALLE SANTANA SARAY CAROLINA, *La adopción por parejas homosexuales y sus implicaciones en el adoptado.*

ZENTELLA ANGULO KENIA ESTHER, *Desarrollo psicomotor en niños de 0-3 años que recibieron estimulación prenatal formal.*

ZERTUCHE MÓNICA, *Calidad de vida en los ancianos.*

4) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

CASTAÑO HERNÁNDEZ ANTONIO, *La excelencia en el amor conyugal según Dietrich Von Hildebrand. El logro del amor conyugal más excelente por el ser virtuoso.*

GALEANO GONZÁLEZ CARLOS FERNANDO, *La familia es escuela de Fe.*

GONZÁLEZ ORIEL ANGARITA, *La familia, protagonista y lugar privilegiado para la iniciación Cristiana, a la luz de Familiaris Consortio.*

MCNALLY VEGA JULIO ANTONIO, *Familia y vocación sacerdotal en el magisterio de San Juan Pablo II y su eco en la Iglesia de Nicaragua.*

RAMOS MORALES VÍCTOR DANIEL, *Preparación remota, próxima e inmediata al matrimonio a la luz de Familiaris Consortio.*

ROSALES RUJANO WILLIAM JOSÉ, *Escuela de padres en los colegios arquidiocesanos.*

YANANGÓMEZ YAGUACHI DENNIS GIOVANNY, *La belleza del cuerpo; antes, durante y después del matrimonio.*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

AGUILERA POLANCO CLARA, *Origen y evolución del matrimonio.*

ÁLVAREZ NOLTING RAQUEL ANA & SABATER PAVÍA ALBERTO, *Una aproximación a la pastoral de jóvenes con atracción hacia el mismo sexo (AMS).*

CAMACHO RUIZ ROSA M^a, *El matrimonio del principio como base de refutación de la ideología de género*

DE JESÚS ABREU ELSA CARIDAD, *Santidad del matrimonio cristiano y la familia en el magisterio de la Iglesia.*

DE LOS SANTOS MEDINA SIMÓN ALBERTO, *Familia y escuela: objetos y sujetos de la nueva evangelización.*

DICONTO MELISA FLORENCIA, *Psicoterapia y personalismo: hacia una visión integral de la persona.*

ESCÁMEZ PAJARES INMACULADA, *El autoconocimiento como base para la educación del adolescente.*

ESTELLES AROLAS ENRIQUE, *La comunicación mediada por ordenador: un análisis personalista.*

FERNÁNDEZ JIMÉNEZ ANTONIO, *El valor de la cultura en San Juan Pablo II.*

GIMÉNEZ ALBIACH CARLOS, *La apertura a la vida en el magisterio postconciliar. Una ayuda a las familias cristianas de nuestros días.*

JAVALOYES DOMENECH ROSA & HERVAS ROMERO HAYDAN JAUME, *Propuesta de formación y acompañamiento del adolescente.*

- MESEGUER VENDRELL MARÍA, *Conciliación vida familiar y laboral.*
- METTS PATRICK, *El matrimonio – La imagen de la Trinidad, en la obra de Karol Wojtyła y papa San Juan Pablo II.*
- NAVARRO RODRIGUEZ MARÍA BELÉN, *La misión educativa de la familia cristiana: la virtud de la caridad.*
- UREÑA ADAMES JUANA FRANCISCA, *Dignidad de las privadas de libertad en el centro de corrección y rehabilitación “Rafey Mujeres”.*
- VERNIA SABATER ISABEL – *El cuidado familiar del enfermo de Alzheimer a la luz de la antropología teológica adecuada.*
- VERA GONZÁLEZ RAQUEL, *Antropología de la relación paterno-materno-filial en la dinámica del Don.*

MÁSTER EN PSICOLOGÍA DE LA FAMILIA

- CONTRERAS GARCÍA FRANCISCO ANTONIO, *Incidencia de los estilos parentales y prácticas de crianza en las conductas inadaptadas de los hijos.*

5) Sezione per l’Africa francofona (Cotonou, Benin)

- BERTHE KARIM CYPRIEN, *Santé de reproduction au Mali : approches de solution à la lumière de la foi chrétienne et de la culture.*
- BIFINGOU JEAN BLAISE BERNARD, *Le rôle de l’affektivité dans l’accomplissement de la personne, image de Dieu.*
- HOTT NKOUM MARTIN, *Désaffection du mariage chrétien dans le Diocèse d’Aseka-Cameroun. Pour une pastorale de prise de conscience.*
- MONGUENGUI RODRIGUE, *...et erunt duo in carne una (Eph 5, 31). Lecture du symbolisme nuptial à la lumière du drame sponsal du Christ.*
- MULERESYAKOMA KATEMBO JEAN MARIE VIANEY, *La théorie du “Genre” face au dessein de Dieu sur le Mariage et Famille.*
- NASOLO JEAN ROBISON, *Le mariage aujourd’hui, un défi pour la nouvelle évangélisation.*
- NTAKIYIRUTA LAETITIA, *Le concept de « l’Eglise domestique » : Une étude à partir du charisme des sœurs Bene-Maruya du Burundi.*
- OTSAGHE EDZANG SIMÉON, *Les fondements de la stabilité du couple.*

OUEDRAOGO DÉNIS, *Violences conjugales, véritable fléau social contre l'harmonie familiale. Le cas des Moose au Burkina-Faso.*

RAKOTOARISOA JEAN FERDINAND, *La pastorale familiale dans le Diocèse d'Antsirade- Madagascar, à la lumière de Familiaris Consortio du Pape Jean Paul II.*

RAMAROSON ALAIN SERGE, *Identité et éthique du corps humain dans la pensée de Jean Paul II.*

RWASA PAUL, *Les ménages contre la vie dans le Diocèse de Muyinga au Burundi. Piste de solution à la lumière de l'enseignement de l'Eglise.*

TONO ELIAS DÉsirÉ, *Solidarité en Afrique comme facteur de stabilité et d'instabilité familiale. Eléments pour une solidarité plus constructrice de l'Afrique.*

VIGNIDAH ARISTIDE, *Les migrations confessionnelles au sein de la famille chrétienne catholique: Problèmes et perspectives Pastorales dans la ville de Lomé-Togo.*

C. Attività scientifiche

1) Sede centrale

All'inizio dell'Anno Accademico sono state proposte agli studenti e ai docenti alcune attività di accoglienza e di introduzione allo spirito dell'Istituto, tra le quali, in data 9 ottobre la visita tematica ai Musei Vaticani sul tema "Un Corpo per la Gloria" guidata dalla Dott.ssa ELIZABETH LEV; il sabato 10 ottobre 2015, la Santa Messa presso l'altare di San Giovanni Paolo II della Basilica di san Pietro; il sabato 17 ottobre, il Pellegrinaggio al Santuario della Mentorella seguendo il sentiero Karol Wojtyła.

Martedì 29 settembre, si è tenuto il Seminario di studio dedicato al tema "Islam europeo e famiglia occidentale: quale impatto e quali sinergie?" dove sono intervenuti i Proff. LIVIO MELINA e STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), BARTOLOMEO PIRONE (Pontificia Università Lateranense e Facoltà di Studi Arabo-Islamici e del Mediterraneo dell'Università di Napoli "L'Orientale"), AMAL HAZEEN, (Pontificia Università Urbaniana), M. CENAP AYDIN (Istituto Tevere,

Centro Pro Dialogo) e GABRIELLA GAMBINO (Università degli Studi di Tor Vergata).

Martedì, 27 ottobre 2015 ha avuto luogo il *Dies Academicus*. Solenne Inaugurazione dell'A.A. 2015-2016. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere Sua Em.za Card. AGOSTINO VALLINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside Mons. LIVIO MELINA ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico nonché alcune prospettive per il nuovo anno. Il momento centrale della cerimonia è stata la Prolusione, affidata a Sua Em.za Card. GEORGE PELL, Arcivescovo emerito di Sydney (Australia) e Prefetto della Segreteria per l'Economia della Santa Sede. La cerimonia si è conclusa con le premiazioni dei migliori studenti della Licenza e del Dottorato per l'A.A. 2014/2015.

Nei giorni 19-20 novembre 2015 si è tenuto il III Congresso di Teologia Morale dedicato al tema "La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° di *Gaudium et spes*", curato dall'Area di Ricerca in Teologia Morale. Sono intervenuti S. E. Mons. JOSEF CLEMENS (Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici), S.E.Mons. BARTHÉLEMY ADOUKONOU (Segretario del Pontificio Consiglio per la Cultura), LIVIO MELINA (Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), ISABELLE e RENÉ ECOCHARD (*Institut Européen d'Education Familiale*, Francia), PILAR RIO (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), GABRIEL RICHI ALBERTI (*Universidad Eclesiástica San Dámaso*, Madrid), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), MARGARET HARPER MCCARTHY (*Pontifical John Paul II Institute*, Washington D.C.), RENZO GERARDI (Pontificia Università Lateranense, Roma), JUAN LUIS LORDA (*Universidad de Navarra*, Pamplona), FRANCESCO D'AGOSTINO (Università degli Studi "Tor Vergata", Roma), GIOVANNA ROSSI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), SERGIO BELARDINELLI (Università degli Studi di Bologna, sede di Forlì), PHILIPPE BORDEYNE (*Institut Catholique de Paris*), CARLOS SCARPONI (*Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires).

Dal 30 novembre al 2 dicembre 2015 si è tenuta l'VIII edizione delle *Wojtyła Lectures*, curate dalla Cattedra Karol Wojtyła, dedicate quest'anno al tema: "Le Costituzioni degli Stati europei in materia di matrimonio e le leggi sulla famiglia". Il seminario è stato guidato dalla Prof.ssa

HANNA SUCHOCKA, già Primo Ministro della Polonia, ex Ambasciatore di Polonia presso la Santa Sede nonché dottore *honoris causa* dell'Istituto.

Dal 8 al 12 febbraio 2016 ha avuto luogo il Corso *visiting professors* dal titolo “Pratiche di vita buona per una cultura della famiglia”, con gli interventi dei proff. CHRISTOPHER LUTZ (*Saint Meinrad Seminary and School of Theology*, USA), MATTEO MARTINO (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano) e LUIS GRANADOS GARCÍA (*St. John Vianney Theological Seminary*, Denver, USA). Il coordinatore del corso è stato il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI. La conferenza pubblica ha avuto luogo giovedì 11 febbraio 2016.

Venerdì, 4 marzo 2016 ha avuto luogo la Giornata di formazione pastorale “Vivere la verità nell'amore. La pastorale con le persone che provano attrazione verso persone dello stesso sesso”, organizzata in collaborazione con *Courage Italia* e coordinata dal prof. Juan José Pérez-Soba. Sono intervenuti i proff. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), D. PAOLO GENTILI (Direttore dell'Ufficio Nazionale della CEI per la pastorale della famiglia), ROBERT GAHL (Pontificia Università della Santa Croce), MARIO BINASCO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), LUIGI ZUCARO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), JOSÉ MARIA LA PORTE (Pontificia Università della Santa Croce), IÑAKI GUERRERO (Movimento dei Focolari) e il dott. ALBERTO CORTEGGIANI (Responsabile *Courage Italia*).

Il 22 aprile 2016 ha avuto luogo il III Colloquio di Teologia “Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria”, organizzato dall'Area di Ricerca in Teologia Sacramentaria e che ha visto gli interventi di S.E. Mons. BARTHÉLEMY ADOUKONOU (Segretario del Pontificio Consiglio per la Cultura), S.E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS, O.P. (Archivista e Bibliotecario di Santa Romana Chiesa), i proff. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), MARIO CUCCA (Pontificia Università Antonianum), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (Università San Dámaso, Madrid), DAVID D'AVRAY (*Oxford University*), ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II) e MICHAËL DEVAUX (*Université de Caen Normandie*, Alençon - *Les Bernardins*, Paris).

Dal 2-5 e dal 16 al 19 maggio 2016 ha avuto luogo il Corso di aggiornamento canonico-pastorale “*Mitis Iudex*” sulle nuove procedure di nullità matrimoniali. Sono intervenuti i Proff. TONINO CANTELMI (Pontificia Università Gregoriana), ANDREA D’AURIA (Pontificia Università Urbaniana), JOAQUIN LLOBELL (Pontificia Università della Santa Croce) e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), che ha coordinato il Corso.

Lunedì 23 maggio, l’Istituto, in collaborazione con l’Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense, ha organizzato il Seminario di Formazione Pastorale intitolato “Quale pastorale familiare dopo *Amoris laetitia*?”. Sono intervenuti i Proff. LIVIO MELINA (Presidente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), DENIS BIJU-DUVAL (Presidente dell’Istituto Pastorale *Redemptor hominis*, Pontificia Università Lateranense) e i coniugi LUIGI ed ELENA FRIGO (Progetto Mistero Grande).

Nei giorni 27-28 giugno 2016 hanno avuto luogo le Sessioni di lavoro del Consiglio di Istituto, dedicate al tema “La missione dell’Istituto alla luce del Sinodo e dell’Esortazione Apostolica Post-sinodale *Amoris laetitia*”. Sono intervenuti i proff. STEPHAN KAMPOWSKI (Sede Centrale), DAVID CRAWFORD (Sezione di Washington D.C.), WALID ABI ZEID (Centro Associato di Beirut), OSCAR PERDIZ (Sezione Messicana), JOSÉ GRANADOS (Sede Centrale), TRACEY ROWLAND (Centro Associato di Melbourne), PHILIPPE KINKPON (Sezione per l’Africa francofona, Benin) e JACOB KOIPPALLY (Sezione Indiana).

Il contributo dell’Istituto al cammino sinodale della Chiesa

Fin dalla convocazione da parte di Papa Francesco, della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata al tema “Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione”, il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II si è attivato per accompagnare, dalla prospettiva accademica che gli è propria, il cammino sinodale.

Consapevole di avere un ruolo unico a servizio della Chiesa, l’Istituto ha accolto la circostanza determinata dalle iniziative di Papa Francesco come un’occasione di grazia e di responsabilità preziosa per offrire la riflessione che è maturata in questi anni nell’Istituto. Esso è chiamato

a dialogare e a mostrare la grandezza e la fecondità degli insegnamenti ricevuti.

Per questo motivo, già dall'anno accademico 2013-2014 l'Istituto si è impegnato nel promuovere momenti di riflessione e confronto e nella pubblicazione di diversi volumi che affrontano le tematiche sinodali, con particolare attenzione agli argomenti più controversi, secondo quanto indicato dall'*Instrumentum laboris*.

Per quanto riguarda le attività dell'Anno Accademico 2015-2016 più strettamente legate al Sinodo, riproduciamo di seguito in elenco:

- 19-20 novembre 2015 - III Congresso di Teologia Morale "La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° di *Gaudium et spes*", curato dall'Area di Ricerca in Teologia Morale.

- 8-12 febbraio 2016 - Corso *visiting professors* e conferenza pubblica "Pratiche di vita buona per una cultura della famiglia".

- 4 marzo 2016 - Giornata di formazione pastorale "Vivere la verità nell'amore. La pastorale con le persone che provano attrazione verso persone dello stesso sesso", organizzata in collaborazione con *Courage Italia*.

- 22 aprile 2016 - III Colloquio di Teologia "Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria", organizzato dall'Area di Ricerca in Teologia Sacramentaria.

- 2-19 maggio 2016 - Corso di aggiornamento canonico-pastorale "Mitis Iudex" sulle nuove procedure di nullità matrimoniali.

- 13 maggio 2016 - Meditazione sulla pastorale familiare dopo la pubblicazione dell'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, in occasione del pellegrinaggio al Santuario Pontificio Santa Maria ad Rupes, a Castel Sant'Elia, per celebrare l'anniversario della Fondazione dell'Istituto.

- 23 maggio 2016 - Seminario di Formazione Pastorale "Quale pastorale familiare dopo *Amoris laetitia*?", in collaborazione con l'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense.

- 27-28 giugno 2016 Sessioni di lavoro del Consiglio di Istituto "La missione dell'Istituto alla luce del Sinodo e dell'Esortazione Apostolica Post-sinodale *Amoris laetitia*".

Dal punto di vista della produzione editoriale, l'Istituto ha pubblicato in quest'Anno Accademico i seguenti libri legati a tematiche sinodali:

- *Anthropotes* XXXI/1 (2015). Numero monografico sul tema: “*Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia*”.

- *Anthropotes* XXXI/2 (2015). Numero monografico sul tema: “*Quale via dopo il Sinodo ordinario della famiglia?*”.

- *Anthropotes* XXXII/1 (2016). Numero dedicato ai temi: “*Convivenze o alleanza? Il cammino verso il “per sempre” dell’amore*” e “*Minoranze creative*”.

- L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale per la famiglia, sì ma quale? Contributo del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II al Sinodo*, Cantagalli, Siena 2015.

- J. GRANADOS – S. SALUCCI (a cura di), *Eucaristia e Matrimonio: due sacramenti, un'alleanza*, Cantagalli, Siena 2015.

- L. MELINA (a cura di), *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia?*, Cantagalli, Siena 2016.

Nell'Anno Giubilare della Misericordia

L'Anno Giubilare della Misericordia indetto da Papa Francesco, ci sprona a proseguire su questo cammino con una generosità ancora più calorosa, sostenuti dalla speranza che lo Spirito illumina e conforta sempre la Chiesa nella sua missione.

Il 17 dicembre 2015 la Comunità accademica dell'Istituto si è riunita per celebrare la Santa Messa di Natale presso la Basilica di San Giovanni in Laterano e lucrare l'indulgenza plenaria concessa da Papa Francesco in occasione dell'Anno Giubilare della Misericordia. Alla celebrazione ha seguito un momento di festa e di scambio di auguri.

Inoltre, dall'inizio dell'Anno Giubilare, il Preside, Mons. LIVIO MELINA, ha tenuto un Ciclo di Conversazioni Giubilarie con la comunità accademica sulle opere di misericordia spirituale.

- 15/XII/2015: *Misericordia come opera*.

- 16/II/2016: *Insegnare agli ignoranti*.

- 15/III/2016: *Consigliare i dubbiosi*.

- 7/IV/2016: *Ammonire i peccatori*.

Oltre a questi eventi di carattere “pubblico”, anche gli incontri seminariali dei docenti sono stati dedicati al tema della “Dimensione sacramentale della misericordia”, così articolato:

- 25/II/2016 - *Misericordia e temporalità: tra promessa e perdono* (Prof. S. KAMPOWSKI).

- 10/III/2016 - *Kyrie eleison: dalla clemenza implorata al Signore al "Beati i misericordiosi"* (Prof. J.J. PÉREZ-SOBA).

- 7/IV/2016 - *L'efficacia dei sacramenti: coprire o sanare? Confronto con la teologia protestante e la teologia del fallimento* (Prof. J. GRANADOS).

- 5/V/2016 - *Tolleranza, compassione, misericordia. La banalizzazione del male* (Prof. J. MERECKI).

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale

L'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale, diretta dal Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II a Roma, ha organizzato nei giorni 19-20 novembre 2015 il III Congresso di Teologia Morale dedicato al tema "La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° di *Gaudium et spes*". Sono intervenuti: S.E. Mons. JOSEF CLEMENS (Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici), S.E. Mons. BARTHÉLEMY ADOUKONOU (Segretario del Pontificio Consiglio per la Cultura), LIVIO MELINA (Presidente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), ISABELLE e RENÉ ECOCHARD (*Institut Européen d'Education Familiale*, Francia), PILAR RIO (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), GABRIEL RICHI ALBERTI (*Universidad Eclesiástica San Damaso*, Madrid), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), MARGARET HARPER MCCARTHY (*Pontifical John Paul II Institute*, Washington D.C.), RENZO GERARDI (Pontificia Università Lateranense, Roma), JUAN LUIS LORDA (*Universidad de Navarra*, Pamplona), FRANCESCO D'AGOSTINO (Università degli Studi "Tor Vergata", Roma), GIOVANNA ROSSI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), SERGIO BELARDINELLI (Università degli Studi di Bologna, sede di Forlì), PHILIPPE BORDEYNE (*Institut Catholique de Paris*), CARLOS SCARPONI (*Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires).

Nell'Anno Accademico 2016/2017 è stato pubblicato il volume di J.J. PÉREZ-SOBA – J.J.D. DE LA TORRE (a cura di), *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana*, Cantagalli, Siena 2015.

Nel secondo semestre dell'Anno Accademico, l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha svolto il Seminario libero dedicato al tema "Misericordia. Pensieri, parole, opere e omissioni" in preparazione al XVI Colloquio Internazionale di Teologia Morale. Un appuntamento particolare è stato rappresentato dalla Giornata di Studio tenutasi presso il Santuario di Schönstatt il 2 aprile 2016.

Cattedra Wojtyła

Nell'Anno Accademico 2015/2016 la Cattedra Wojtyła, diretta dal Prof. STANISŁAW GRYGIEL, ha pubblicato il volume 13 della collana *Sentieri della verità*: S. GRYGIEL - P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Il richiamo della Bellezza. Pensieri ispirati all'eredità di San Giovanni Paolo II, Con un testo di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2016.

Dal 30 novembre al 2 dicembre 2015 si è svolto il VIII Seminario di studio organizzato dalla Cattedra Karol Wojtyła. Quest'anno, le *Wojtyła Lectures* sono state dedicate al tema: "Le Costituzioni degli Stati europei in materia di matrimonio e le leggi sulla famiglia". Il seminario è stato guidato dalla Prof.ssa HANNA SUCHOCKA, già Primo Ministro della Polonia, ex Ambasciatore di Polonia presso la Santa Sede nonché dottore *Honoris causa* dell'Istituto.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria

Nell'Anno Accademico 2015/2016 è stato pubblicato il volume J. GRANADOS - S. SALUCCI (a cura di), *Eucaristia e Matrimonio: due sacramenti, un'alleanza*, Cantagalli, Siena 2015, che ha raccolto gli atti del secondo Colloquio di Teologia Sacramentaria.

Il 22 aprile 2016 ha avuto luogo il III Colloquio di Teologia "Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria", organizzato dall'Area di Ricerca in Teologia Sacramentaria e che ha visto gli interventi di S.E. Mons. BARTHÉLEMY ADOUKONOU (Segretario del Pontificio Consiglio per la Cultura), S.E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS, O.P. (Archivista e Bibliotecario di Santa Romana Chiesa), i proff. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), MARIO CUCCA (Pontificia Università Antonianum), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (Università San

Dámaso, Madrid), DAVID D'AVRAY (*Oxford University*), ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II) e MICHAËL DEVAUX (*Université de Caen Normandie, Alençon - Les Bernardins, Paris*).

Premiazioni

Il Premio *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell'Anno Accademico 2014-2015, è stato attribuito *ex aequo* in data 4 novembre 2015 ai seguenti studenti:

Rev. D. WALID ABI ZEID con una tesi di Dottorato dal titolo “*The Incarnation and the Historical Sacramentality of the Person in Jean Danielou’s Thought. The Body as a Key of Interpretation of Sacred History*”, Relatore: Prof. JOSÉ GRANADOS, con votazione e qualifica pari a 90/90 (*Summa cum laude*). Data della difesa: 10 marzo 2015.

Rev. D. ALEJANDRO MIQUEL CIARROCCHI con una tesi di Dottorato dal titolo “*Sponsus Ecclesiae, sicut Christus*”. *Sobre el simbolismo nupcial del sacerdote desde Hugo de San Víctor hasta Santo Tomás de Aquino*”, Relatore: Prof. JOSÉ GRANADOS, con votazione e qualifica pari a 90/90 (*Summa cum laude*). Data della difesa: 16 giugno 2015.

Rev. D. NELSON ENRIQUE ORTIZ ROZO con una tesi di Dottorato dal titolo “*Extasis est amoris*”. *La dinámica extática de la caridad según Santo Tomás de Aquino*”, Relatore: Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, con votazione e qualifica pari a 90/90 (*Summa cum laude*). Data della difesa: 24 giugno 2015.

In occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico, sono stati conferiti i premi ai migliori studenti del Ciclo di Licenza. In particolare si tratta di:

- 1° premio: Rev.do D. PASCAL BOULIC - 29,93/30 (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: “*Filiation humaine et découverte de la paternité divine. Un enjeu pastoral pour notre temps*” (Relatore: Prof. JEAN LAFFITTE).

- 2° premio: Rev. D. ANTOINE MEAUDRE DES GOUTTES - 29,89/30 (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: “*La perspective eschatologique du mariage à la lumière de Saint Gregoire de Nysse*” (Relatore: Prof. JOSÉ GRANADOS).

- 3° premio: Rev. D. BASTIEN ROMERA - 29,83/30 (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: “*Perspectives de pastorale*”

familiare sacramentelle. Entre catéchuménat et mystagogie” (Relatore: Prof. ALEXANDRA DIRIART).

Pubblicazioni

COLLANA “STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA”:

- J.J. PÉREZ-SOBA – J.J.D. DE LA TORRE (a cura di), *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana*, Cantagalli, Siena 2015.
- J. GRANADOS – S. SALUCCI (a cura di), *Eucaristia e Matrimonio: due sacramenti, un'alleanza*, Cantagalli, Siena 2015.
- L. MELINA (a cura di), *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia?*, Cantagalli, Siena 2016.
- J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° della Gaudium et spes*, Cantagalli, Siena 2016.

- Tesi di Dottorato:

- S. BUCOLO, *L'attrazione uomo-donna tra creazione, caduta e redenzione. L'antropologia del desiderio sessuale e la sua redenzione in Cristo nella prospettiva di S. Agostino*, Cantagalli, Siena 2015.
- A. MIQUEL CIARROCCHI, “*Sponsus Ecclesiae, sicut Christus*”. *Sobre el simbolismo nupcial del sacerdote desde Hugo de San Víctor hasta Santo Tomás de Aquino*, Cantagalli, Siena 2016.
- D. GRANADA CAÑADA, *El alma de toda virtud. “Virtus dependet aequaliter ab amore”*: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás, Cantagalli, Siena 2016.

COLLANA “SENTIERI DELLA VERITÀ”:

- S. GRYGIEL - P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Il richiamo della Bellezza. Pensieri ispirati all'eredità di San Giovanni Paolo II, Con un testo di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2016.

FUORI COLLANA:

L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale? Contributo del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II al Sinodo*, Cantagalli, Siena 2015.

2) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

Nell'Anno Accademico 2015/2016 il numero totale degli iscritti è stato di **92** studenti: 11 sacerdoti, 3 religiosi e 78 laici, provenienti da 29 Stati americani e da 6 differenti Paesi. Nel dettaglio, il corso di Master ha visto la partecipazione di 23 studenti, quello di Licenza di 6 studenti, il corso di Dottorato in S. Teologia di 6 studenti, 22 sono stati gli iscritti al programma di Ph.D. e 10 studenti uditori. 25 sono gli studenti classificati come *Continuing Education Series students*.

L'anno si è aperto il 16 settembre 2015 con la Santa Messa nella Cripta della Basilica del Santuario Nazionale, che è stata presieduta da S.E. Mons. MARIO DORSONVILLE, Vescovo Ausiliare di Washington D.C.

Al VII Incontro Mondiale delle Famiglie la Sezione è stata rappresentata dai Proff. ANTONIO LÓPEZ e JOSEPH ATKINSON, che vi hanno preso parte in qualità di relatori.

I docenti della Sezione statunitense hanno offerto al *Catholic Information Center* una serie di conferenze sui temi del Sinodo sulla famiglia. In particolare, il 3 settembre 2015 il Prof. NICHOLAS J. HEALY ha parlato sul tema "*Marriage and Eucharistic Communion: Pastoral Care for Civilly Remarried Catholics*" e il Prof. ANTONIO LÓPEZ è intervenuto sul tema "*Marriage: An Untenable Promise?*". Il 10 settembre 2015 la Prof.ssa MARGARET HARPER MCCARTHY ha parlato su "*Adult Children of Divorced Parents*" e il Prof. MICHAEL HANBY ha tenuto un intervento sul tema "*Re-conceiving the Human Person: The Art of Reproduction*". Il 17 settembre 2015 il Prof. DAVID S. CRAWFORD ha presentato il tema "*Gay Marriage: What is Really at Stake?*" e il Prof. DAVID L. SCHINDLER ha tenuto la conferenza sul tema "*The Body and Gender*".

Il 13-14 novembre 2015 si è tenuta la conferenza su *The Church in the Modern World: Fifty Years Later* in occasione del 50° anniversario di *Gaudium et spes*. Sono intervenuti il Prof. MATTHEW LEVERING

dell'Università di St. Mary of the Lake, e il Prof. ANDREW ABELA, Decano della Catholic University of America.

Il 4 dicembre 2015 la Sezione ha ospitato la presentazione dell'ultima pubblicazione dei Proff. DAVID L. SCHINDLER e NICHOLAS J. HEALY, *Freedom, Truth and Human Dignity. The Second Vatican Council's Declaration of Religious Freedom*, alla quale, oltre agli autori sono intervenuti il Giudice del *Supreme Court of Justice* SAMUEL ALITO, Prof. DOUGLAS FARROW, Docente di Teologia alla McGill University e S. Ecc.za Mons. WILLIAM E. LORI, Arcivescovo di Baltimora.

Dall'11 al 15 gennaio 2016, in occasione dell'annuale *Master Class Week* il Vice Preside della Sede Centrale, il Prof. JOSÉ GRANADOS, ha tenuto il corso sul tema *The Body and Sacramental Economy: Contemporary Issues*, ed il Prof. STANISŁAW GRYGIEL, Professore emerito della Sede Centrale, ha tenuto il corso su *Introduction to the Philosophy of Karol Wojtyła*.

L'8 febbraio 2016 la Sezione di Washington ha ospitato la tavola rotonda su "Farming and the Family" con la partecipazione di JESSE STRAIGHT, proprietario di Whiffletree Farm, e del Dott. PATRICK FLEMING, Istruttore in Economia e Politica pubblica presso la Franklin and Marshall University.

L'11 marzo 2016 l'economista JENNIFER ROBACK MORSE, Ph.D., Fondatrice del *Ruth Institute*, ha tenuto una conferenza dal titolo "Does homo economicus Have Attachment Disorder?", riflettendo sul rapporto tra famiglia, *homo economicus*, e la sostenibilità di una società libera.

L'8 aprile il Prof. DAVID C. SCHINDLER, Docente associato di Metafisica e Antropologia, ha presentato il Suo recente libro *The Catholicity of Reason*. Alla presentazione hanno partecipato Proff. WILLIAM DESMOND della Catholic University of Leuven e Fr. ANSELM RAMELOW, O.P., della Dominican School of Philosophy and Theology di Berkeley, CA.

Il 25 aprile 2016 si è tenuto un cineforum con la proiezione del documentario *Desire of the Everlasting Hills*. Alla proiezione è seguito un dibattito con il Rev.do PAUL CHECK, Direttore esecutivo di *Courage International*, e con DANIEL MATTSON, uno dei protagonisti del film.

Il giorno 10 maggio 2016 si è tenuta la consegna dei diplomi e in quella occasione è stata celebrata la Santa Messa nella Cripta della Basilica

del Santuario Nazionale, presieduta da S.Em.za Card. CARLO CAFFARRA, Arcivescovo emerito di Bologna e primo Preside dell'Istituto, che ha tenuto la prolusione.

La rivista del Centro *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science*, ha dedicato i numeri del 2016 al tema di *Ecologia*.

3) Sezione messicana

Presso la Sezione messicana nell'anno 2015/2016 risultano iscritti **1.190** studenti, 43 sacerdoti, 15 religiosi e 1132 laici, così suddivisi: 106 alla *Licenciatura en ciencias para la familia*, 795 al *Maestría en ciencias para la familia*, 76 al *Maestría en Ciencias de la Familia online*, 213 ai vari corsi di *Diploma*. Nell'anno accademico 2015/2016 si è vista la crescita dell'8 % rispetto al numero degli studenti dell'anno precedente.

Il 28 ottobre 2015 il Preside dell'Istituto, Mons. LIVIO MELINA, ha tenuto la video conferenza all'inaugurazione dell'Anno Accademico della Sezione Messicana sul tema "*Verdad y misericordia*".

Nel mese di ottobre 2015 la Sezione Messicana, rappresentata dal Dr. ALEJANDRO LANDERO, ha partecipato al Primo Incontro Nazionale di Movimenti Cattolici nella città di Puebla. Dr. Landero ha tenuto una conferenza sul tema: "*Trasformando el mundo: jóvenes en la política?*".

Nell'ultima settimana di gennaio 2015 il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI dalla Sede Centrale ha visitato la Sezione in qualità di *Visiting professor*, e ha tenuto il corso intensivo sul tema "*Modelos de familia. Desde su fundamento hasta el debate contemporáneo*". Inoltre, il Prof. Kampowski ha offerto una conferenza dal titolo "*Dogma, cultura e historia: el plan de Dios para la familia en el contexto humano*".

Nel mese di marzo, il Prof. GREGORY GRESKO ha tenuto in diversi Sedi della Sezione Messicana (Puebla, Mexico, Guadalajara e Queretaro) le conferenze dal titolo "*Teología y Antropología en la formación del corazón*" e "*La llamada a la santidad en el contexto de las relaciones de la familia y del matrimonio*".

La Sezione ha promosso in collaborazione con l'Università Pontificia di Mexico, con la Commissione Episcopale per la Famiglia, Laici e Vita della Conferenza Episcopale Messicana e con l'Università Anahuac Mexico Norte, la conferenza su "*L'uso di marijuana, realtà e sfide*".

La Sezione Messicana ha organizzato l'evento “*Conectando Brechas en la Relación de Pareja*” (livello 1) e “*Evaluación, Intervención y Comorbilidades*” (livello 2), del programma secondo la metodologia del Dott. Gottman. Il programma ha come suo scopo la formazione di persone che possano offrire aiuto professionale alle coppie in crisi. Inoltre, si è offerto un Workshop per le coppie “*El Arte y la Ciencia de Amar*”.

In occasione della pubblicazione dell'Esortazione Apostolica di Papa Francesco *Amoris laetitia* sull'amore nella famiglia, si è tenuto il Seminario di Studio sull'Esortazione. Hanno partecipato: P. GASPAR GUEVARA, L. C., decano e professore alla *Licenciatura en Ciencias de la Familia*; il Dott. ALEJANDRO LANDERO, Direttore Nazionale della Sezione Mtro. RICARDO MORALE ARROYO, Coordinatore della Cattedra di ecumenismo e dialogo interreligioso e docente alla *Licenciatura en Ciencias de la Familia* Mtro. MIGUEL SANTIAGO FLORES COLIN, coordinatore di *Evaluación Institucional* e docente alla *Licenciatura en Ciencias de la Familia*.

Nel mese di maggio 2016 la Sezione Messicana ha partecipato al Congresso sul Matrimonio e la Famiglia organizzato da REDIFAM in Colombia. A rappresentare la Sezione è stato Mtro. MARCO ANTONIO LOME SORIANO, che ha tenuto una relazione sul tema “*Aprendiendo la gramática del amor*”.

Infine, sempre nel mese di maggio in Sede di Guadalajara si è tenuta la presentazione dell'Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*. L'evento è stato presieduto da S. Em.za Card. JOSÉ FRANCISCO ROBLES ORTEGA, Arcivescovo di Guadalajara e Presidente della Conferenza Episcopale Messicana. Sono intervenuti: Rev.do EDUARDO PAJARITO GONZALEZ (Assessore diocesano della pastorale familiare), Sig.ri JAIME e NINFA COVARRUBIAS (Coordinatori diocesani della pastorale familiare), e il Dott. ADRIAN A. AGUILERA (Direttore de *The Newman Society*).

Hanno avuto inizio i nuovi programmi: *Diplomado en Comunicacion y Coaching Familiar* (Ottobre 2015-Maggio 2016, Merida); *Diplomado en Consultoria de Matrimonio* (Ottobre 2015, Mexico).

Durante l'anno accademico la Sezione (nelle sue sedi di Guadalajara e Mexico) hanno offerto, in collaborazione con diverse diocesi e diversi gruppi di apostolato, una serie di conferenze per la formazione prematrimoniale.

Nell'anno accademico 2015/2016 la Sezione Messicana ha pubblicato i seguenti volumi: PAPA FRANCISCO, *Catequesis sobre la familia* (il volume contiene le prime 27 catechesi del mercoledì di Papa Francesco, ed include la prolusione di Mons. Rodrigo Aguilar Martinez); CIPRIANO SANCHEZ GARCIA PLIEGO, *Junto con los otros. La construcción de la comunidad en el ámbito postmoderno desde la filosofía de Karol Wojtyła*; LIVIO MELINA (ed.), *Conversión pastoral para la familia: Sí ¿pero cuál? Contribución del Pontificio Instituto Juan Pablo II al Sínodo*; ANTONIO GRACIA TRINIQUE, *Persona y bioética. La defensa de la vida humana a la luz del Magisterio de la Iglesia Católica*.

4) Sezione spagnola

Nell'Anno Accademico 2015/2016 il numero complessivo degli iscritti alla Sezione spagnola è stato di **699** studenti così suddivisi: 41 alla *Licenciatura*, 228 al *Máster*, 430 alla *Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar*.

Il 9 novembre 2015 si è celebrata la Giornata Lateranense, presieduta dal Vice-Gran Cancelliere della Sezione, Sua Eminenza Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA. Dopo la celebrazione Eucaristica, concelebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ, il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, docente della Sede Centrale, ha tenuto la lezione inaugurale sul tema "*La pastoral familiar, el camino post-sinodal de la Iglesia*".

Il 16 maggio 2016 il Vice-Gran Cancelliere Sua Eminenza Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA ha celebrato la Santa Messa per la festività della Madonna di Fatima; la Santa Messa è stata concelebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ. Lo stesso giorno si è tenuto il Consiglio della Sezione Spagnola.

Si sono tenuti a Valencia una serie di seminari dei professori sul tema *La pastoral familiar a la luz del camino sinodal* sotto la direzione del Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

A Madrid si è tenuta una sessione di lavoro dedicata al tema *El camino de la familia a la luz de Amoris laetitia*, diretta dal Prof. JUAN DE DIOS LARRÙ.

Nell'ambito dei *Visiting professors*, i giorni 13-14 giugno 2016, il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA della Sede Centrale ha tenuto il corso “*Misericordia y justicia*”. Altri corsi speciali sono stati organizzati dalla Sezione: il 1-2 febbraio 2015 il corso dal titolo “*Imagen de Dios: entre Adán y Cristo*”, tenuto dal Prof. DOMINGO GARCÍA GUILLEN; il 6-7 giugno il corso “*El significado de la diferencia sexual en el pensamiento contemporáneo*”, tenuto dal Prof. JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CASTELLÓN.

In merito alle pubblicazioni, si ricordano: E. SCOTTI, *La fidelidad que escribe una historia*, Monte Carmelo, Burgos 2015; L. SÁNCHEZ, *Divorciados en nueva unión: ¿qué piensa Jesús? Una luz olvidada para la discusión actual*, Monte Carmelo, Burgos 2015; J.A. REIG- PLA - J. LARRÚ (eds), *Una conversión pastoral para la familia. Contribución al sínodo*, Edicep, Valencia 2015; AA.VV., *Jornadas diocesanas “Vocación y misión del matrimonio y la familia en la Iglesia y en el mundo”*; S. LOZANO ARCO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2016; D. GRANADA, *El alma de toda virtud. “Virtus dependet aequaliter ab amore”: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, Cantagalli, Siena 2016.

5) Sezione brasiliana

La Sezione brasiliana ha cambiato la propria sede, ed è ora attiva all'interno del Campus dell'Università Cattolica di Salvador. Prosegue l'iniziativa dei corsi di Specializzazione della durata complessiva di 400 ore in un anno e mezzo di corso, frequentati da **40** studenti per ogni corso.

In questo anno ha avuto inizio anche il Corso Itinerante che la Sezione Brasiliana dell'Istituto Giovanni Paolo II ha offerto alle Diocesi brasiliane. Si tratta di un corso di 120 ore sul tema della famiglia, realizzato attraverso lezioni intensive date in un fine settimana, con la visita di un professore ogni mese durante un anno.

Riguardo alle pubblicazioni, la Sezione ha tradotto e pubblicato per la casa editrice *Edições Loyola (São Paulo 2015)* il volume di L. MELINA, *Família: teologia, pastoral e ética*.

6) Sezione per l'Africa francofona

Nell'Anno Accademico 2015/2016 la Sezione per l'Africa francofona ha registrato **29** iscritti così suddivisi: 12 studenti al ciclo di *Licence d'Université*, 12 al ciclo di *Licence Canonique*, 5 al ciclo di *Master*.

Il 6 ottobre 2015 il Vice-Presidente della Sezione, Prof. PHILIPPE KINKPON, ha presieduto la Santa Messa dell'inizio dell'Anno Accademico.

Parallelamente all'attività accademica ordinaria, in occasione dell'Anno Giubilare e la pubblicazione dell'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, la Sezione ha offerto un ciclo di conferenze mensili sul tema: "*Blessures et miséricorde en famille*".

Nell'ambito del programma di *visiting professors*, dal 7 al 12 aprile 2016 la Sezione ha ospitato il Prof. FURIO PESCI della Sede Centrale, il quale ha tenuto un corso dal titolo "*Education, liberté et risques*".

7) Sezione Indiana

Nell'Anno Accademico 2016/2017 il numero totale degli iscritti è stato di **47** studenti suddivisi tra Licenza in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia, Master in Scienze del Matrimonio e della famiglia (indirizzo ordinario e indirizzo "Bioetica) e Diplomi (in *Family Ministries* e in *Pastoral Counselling*).

L'Inaugurazione dell'Anno Accademico si è svolta il 14 settembre 2014 con la solenne Celebrazione Eucaristica presieduta da S.E. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM, Arcivescovo metropolitano di Changanacherry e Vice-Gran Cancelliere della Sezione. Il Prof. TOM KAINIKKARA, il nuovo Vice-Direttore di CANA, ha tenuto la lezione inaugurale dal titolo "*Reductive Vs. Holistic Approaches to Alleviate the Suffering of Infertile Couples*".

Il 22 ottobre 2015 è stata celebrata la Solenne Messa in occasione della festa liturgica di San Giovanni Paolo II.

Il Simposio annuale si è svolto il 27 gennaio 2016 sul tema "*Permanency of Marriage: Different religious perspectives*" e ha visto la partecipazione della Prof.ssa OANA GOTIA, in qualità di *visiting professor* dalla Sede Centrale di Roma. Il Simposio si è concluso con la cerimonia di consegna dei diplomi. La Prof.ssa OANA GOTIA ha inoltre tenuto un corso sul tema: "*Concept of Chastity in Different States of Life*".

8) Centro Associato di Melbourne (Australia)

Il numero degli iscritti ai diversi corsi offerti dal *John Paul II Institute for Marriage and Family*, Centro Associato di Melbourne, nell'Anno Accademico 2015/2016 è stato di **123**, di cui 67 per il *Graduate Certificate*, 7 per il *Graduate Diploma*, 21 per il Master e 14 per il Ph.D. 14 studenti si sono iscritti in qualità di uditori.

Un momento significativo nella vita del Centro Associato è stata la visita del Nunzio Apostolico di Australia, S. Ecc.za Mons. ADOLFO TITO YLLANA.

Il Centro Associato ha iniziato il corso *Graduate Certificate and Graduate Diploma in the Theology of Psychology* per offrire ai consultori familiari e psicologi la visione cattolica sulla persona umana.

Nella prospettiva di promuovere la visione dell'Istituto anche nei paesi in sviluppo in Oceania, i Proff. ADAM COOPER e JOEL WALLACE hanno offerto un corso sulla teologia del corpo in Papua Nuova Guinea.

Il Dott. OWEN VYNOR ha creato una serie di video lezioni sulla Teologia del Corpo, che sarà lanciato l'anno prossimo.

In merito alle pubblicazioni, il volume *God and Eros: the Ethos of the Nuptial Mystery*, a cura di COLIN PATTERSON e CONOR SWEENEY, è stato nominato da *Catholic World Report Editor* uno dei dieci migliori libri cattolici del 2015. Inoltre, nel 2015 sono stati pubblicati i volumi di CONOR SWEENEY, *Sacramental Presence after Heidegger: Onto-Theology, Sacraments and a Mother's Smile* e di KELECHI JULIE AGUGO, *Marital Intimacy Communion, a Mutual Vocation to Holiness*.

9) Centro Associato di Beirut (Libano)

Per l'Anno Accademico 2015/2016 l'*Institut de la Famille*, Centro Associato di Beirut, ha registrato **100** studenti provenienti da diverse diocesi del Libano: 21 per il Master in Scienze religiose (indirizzo Matrimonio e Famiglia), 11 per il Diploma in Scienze del Matrimonio e della Famiglia, 25 studenti al Diploma biennale in Pastorale Familiare. Inoltre 43 studenti hanno partecipato al diploma di mediazione familiare, organizzato in collaborazione con la Commissione Patriarcale per la Famiglia a Bkerke.

Il 19 maggio 2016, con il patrocinio di S.E.Mons. PAUL MATAR, Cancelliere dell'Università La Sagesse, e con la collaborazione di S.E. Mons. ANTOINE NABIL ANDARI, il Centro ha organizzato un Simposio sull'esortazione apostolica *Amoris laetitia*. Al Simposio hanno partecipato: il Prof. CHAWKI KARAM, che ha trattato il tema “*La vocation à la plénitude de l'amour conjugal fécond*”; il Prof. SEMAAN ABOU ABDO, OMM, con la relazione dal titolo “*L'éducation des fils et l'accompagnement pastoral du cheminement familial*”, e S.E.Mons. ELIAS SLEMAN sul tema de “*L'accompagnement, le discernement et l'intégration pastoraux des situations complexes et fragiles*”.

Dal 5 al 12 giugno 2016 il Centro ha ospitato la Prof.ssa ALEXANDRA DIRIART, in qualità di *visiting professor* dalla Sede Centrale, la quale ha tenuto un seminario con i docenti del centro sul tema “*La miséricorde et le sacrement de mariage*”. La Prof.ssa Diriar ha infine tenuto una conferenza pubblica dal titolo “*Les défis de la sacramentalité du mariage*”.

10) Centro Associato di Daejeon (Corea)

Il Centro, con sede presso l'Università Cattolica di Daejeon conta un totale di **58** studenti tra primo e secondo anno di corso provenienti da 11 diocesi della Corea del Sud.

Il 12 settembre 2015 si è tenuto presso il Centro Associato un Congresso sul tema *La Teologia del corpo di Giovanni Paolo II*.

Sono di prossima pubblicazione i volumi di: KIM SANG YONG GIUSEPPE, *Mistero del Cuore*, e di KIM JI HYEON, *Dono*.

11) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

Il *Pope John Paul II National Institute for Studies on Marriage and Family*, nell'anno accademico appena concluso, ha avuto complessivamente **61** studenti, dei quali 33 iscritti al corso estivo.

L'Università of St. La Salle ha conferito al Direttore del Centro, Mons. VICTORINO RIVAS, il premio *Fides Award*, in riconoscenza scientifico del suo lavoro in ambito del matrimonio e della famiglia.

Il corso estivo, nella sua quinta edizione, si è svolto nel periodo dall'11 al 30 aprile 2016 e ha visto la partecipazione di 33 studenti provenienti da diversi diocesi delle Filippine.

Il Prof. JAROSLAW MERECKI, in qualità di professore *visiting* dalla Sede Centrale dell'Istituto ha tenuto le lezioni il 16 e il 17 febbraio 2016 sul tema *The Philosophical Perspective of Saint John Paul II's Theology of the Body*.

Il 25 aprile 2016 Mons. VICTORINO RIVAS ha tenuto una conferenza su "Mitis Iudex Dominus Iesus". Il Rev.do RONALDO QUIJANO, Decano del Centro associato, è intervenuto sui temi del Sinodo sulla famiglia 2014-2015 e sull'Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*.

Il 25-27 aprile 2016, il Centro Associato ha organizzato nella Diocesi di San Carlos un incontro sul tema di *Famiglia e vita*.

12) Centro Associato di Bogotá (Colombia)

L'attività accademica del Centro Associato di Bogotá, è iniziata nel settembre 2015. Nell'ambito di sviluppo del Centro Associato il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA della Sede Centrale ha partecipato in qualità di relatore principale al V *Congreso de Teología y Pastoral* dedicato al tema "*Familias, educación y fe*" (14-16 settembre 2015), organizzato dall'Universidad Monserrate (dove il Centro ha sede) e dal Seminario di Bogotá. La creazione del Centro Associato per la Colombia è stato reso pubblico durante il Congresso.

Nel mese di febbraio 2016 l'allora Direttore del Centro, Rev.do NELSON ORTIZ è stato nominato Coordinatore Diocesano dell'evangelizzazione della famiglia, mentre il Rev.do JOHNIER DE JESÚS MONTTOYA nuovo Direttore del Centro Associato in Colombia.

Nell' Anno Accademico 2015/2016 hanno partecipato un totale di **201** studenti. Il Centro per ora è attivo con corsi di pastorale familiare della durata bimestrale. Inoltre, il prossimo anno accademico sarà attivo il Corso di Diploma in Bioetica e famiglia, in collaborazione con l'*Universidad Católica de Colombia* e la Cattedra San Giovanni Paolo II.

INDICE ANNATA 2016

J. NORIEGA, *Editorial* 5

Articoli

I. Convivenze o alleanza? Il cammino verso il “per sempre” dell’amore

P. DONATI, *La complessità del cammino che porta la coppia alla “relazione del noi” come “amore per sempre”* 13

E. SCABINI, *Dall’innamoramento all’amore: un passaggio critico* 57

J.A. REIG PLÁ, *L’itinerario per fidanzati: un cammino di riscoperta della fede e della vocazione* 67

J. NORIEGA, *Acompañar el camino del amor: la propuesta de un itinerario para novios cristianos* 81

II. Minoranze creative

E. MICHELIN, *La catholicité de l’Église et sa condition de minorité créative. Quelques réflexions* 109

J. GRANADOS, *Ghetto, masse ou minorité créative? La fécondité sacramentelle* 119

J. NORIEGA, *Quand la minorité est-elle créative ? L’arche qui engendre une nouvelle humanité* 133

In rilievo

S. KAMPOWSKI, *The Indissolubility of Marriage and the Theology of Failure. What about the Gift of Grace?* 153

Cronaca Teologica

- J.J. PÉREZ-SOBA – J.J.D. DE LA TORRE, *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° di Gaudium et spes (III Congresso di Teologia Morale, 19-20 novembre 2015)* 171

* * *

- Nomine dell'Istituto* 197
- Discorso di Sua Santità PAPA FRANCESCO in occasione dell'Udienza alla Comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (27 ottobre 2016)* 199
- S. GRYGIEL, *Saluto al Prof. Livio Melina* 205
- J. NORIEGA, *2006-2016: Dieci anni di fecondità* 207

Amoris laetitia: bilancio e prospettive

- J. NORIEGA, *Editorial* 219

Articoli

- S. KAMPOWSKI, *Verso una "pastorale del vincolo": le sfide odierne alla famiglia e la risposta di Amoris laetitia* 225
- W. ABI ZEID, *Regarding grace and intrinsically evil acts. In response to Prof. Kampowski* 251
- J. GRANADOS, *Dopo Amoris laetitia: i cammini del matrimonio e della famiglia* 259
- T. ROWLAND, *Towards a sacramental vision of reality. In response to Prof. Granados* 285
- L. MELINA, *"Che cosa porta Cristo alla famiglia?" Amoris laetitia nella luce del suo terzo capitolo* 289
- J.J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia una nueva pastoral: el amor verdadero como respuesta a los deseos humanos* 313

J. MERECKI, <i>Nota su alcune interpretazioni di Amoris laetitia</i>	335
C. GRANADOS, <i>El uso de la Sagrada Escritura en Amoris laetitia</i>	347

In rilievo

P. POPOVIĆ – P. MAJ, <i>The personalistic value of the human act in the philosophy of Karol Wojtyła</i>	357
L. POCHER, <i>“Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio”. Considerazioni teologiche e antropologiche intorno alla nascita di Gesù</i>	385

Meditazione

S. GRYGIEL, <i>“Non credete ad ogni spirito!”</i>	411
---	-----

Vita dell’Istituto	423
---------------------------	-----

Indice Annata 2016	457
---------------------------	-----

Novità Editoriali 2016

- A. MIQUEL CIARROCCHI, *Sponsus Ecclesiae, sicut Christus. Sobre el simbolismo nupcial del sacerdote desde Hugo de San Víctor hasta Santo Tomás de Aquino*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia – Tesi - 32”), Cantagalli, Siena 2016.
- D. GRANADA CAÑADA, *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aliquantiter ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia – Tesi - 33”), Cantagalli, Siena 2016.
- S. GRYGIEL - P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Il richiamo della Bellezza. Pensieri ispirati all’eredità di San Giovanni Paolo II. Con un testo di Benedetto XVI*, (Collana “Sentieri della verità” - 13), Cantagalli, Siena 2016.
- L. MELINA (a cura di), *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia – Atti - 36”), Cantagalli, Siena 2016.
- J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° della Gaudium et spes*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia – Atti - 35”), Cantagalli, Siena 2016.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com