

PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO
GIOVANNI PAOLO II
PER LE SCIENZE DEL MATRIMONIO
E DELLA FAMIGLIA

anthropotes

2021 / XXXVII / 2



Direttore Scientifico:

Prof. PIERANGELO SEQUERI

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (WASHINGTON, D.C.); DOMINGO BASSO (BUENOS AIRES); MARIO BINASCO (ROMA); S. E. MONS. JEAN LOUIS BRUGUÈS (ROMA); 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 PLA (ALCALÁ DE HENARES); DAVID SCHINDLER (WASHINGTON, D.C.); ANGELO CARDINAL SCOLA (MILANO); PIERANGELO SEQUERI (ROMA); ANDREJ SZOSTEK (LUBLINO); PEDRO JUAN VILADRICH (PAMPLONA).

Direttore Editoriale

Prof. GILFREDO MARENGO

Segreteria di Redazione:

Dott.ssa ELEONORA STEFANYAN

Pontificio Istituto Teologico 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.itInternet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes>*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.comPagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

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

*Payment can be done by:**Le payement 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 CRAS – 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 (3 numeri)	40,00 €	(Esteri)	65,00 €
	Un fascicolo	16,00 €	(Esteri)	28,00 €
	Annata arretrata	60,00 €	(Esteri)	98,00 €
	Un fascicolo arretrato	22,00 €	(Esteri)	41,00 €

La Rivista ha periodicità quadrimestrale.

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 Teologico Giovanni Paolo II

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel.: +39 06698 95 698 – Fax: +39 06698 86 103

E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

<i>Nomine dell'Istituto</i>	73
P. SEQUERI, <i>Editoriale</i>	75
P. BORDEYNE, <i>Antropologia morale come luogo teologico per il nostro tempo. Un itinerario di ricerca a l'Institut Catholique de Paris</i>	81
M. CHIODI, <i>Eredità e progetto. Teologia fondamentale e morale fondamentale</i>	105
P. D. GUENZI, <i>La teologia e il rinnovamento della coscienza. Spunti per una ripresa post-pandemica</i>	123
F. PESCE, <i>Fertilità e infertilità umane: percorso multidisciplinare e rilievi teologici</i>	141
B. GABRIC, <i>L'infanzia nella teologia contemporanea</i>	163
A. KIELTYK, <i>Family As a Place of Growing up Towards the Truth and Freedom. Religious Dimension of Procreation and Education</i>	187

Nomine dell'Istituto

In data 29 giugno 2021 con decorrenza a partire dal 1 settembre 2021,
il Gran Cancelliere, S. Ecc.za Mons. Vincenzo Paglia,
a norma dell'art. 7 degli Statuti, ha nominato

il Prof. Mons. PHILIPPE BORDEYNE
già Rettore dell'*Institut Catholique de Paris*

Preside
del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II
per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

In data 7 settembre 2021 il Gran Cancelliere,
S. Ecc.za Mons. Vincenzo Paglia,
a norma dell'art. 9 degli Statuti, ha nominato

il Prof. Mons. GILFREDO MARENGO
il Prof. AGOSTINO GIOVAGNOLI
la Prof.ssa MILENA SANTERINI

Vice Presidi della Sede Centrale
del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II
per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

Nomine dell'Istituto

In data 6 settembre 2021 il Gran Cancelliere,
S. Ecc.za Mons. Vincenzo Paglia,
a norma dell'art. 15 degli Statuti, ha nominato

il Prof. CARL A. ANDERSON (Sezione di Washington D.C)
il Rev. P. GASPAR GUEVARA ESPINOSA L.C. (Sezione Messicana)
il Prof. VICENTE FONTESTAD PASTOR (Sezione Spagnola di Valencia)
il Prof. RAFAEL CERQUEIRA FORNASIER (Sezione Brasiliana)
il Prof. THÉOPHILE AKOHA (Sezione per l'Africa Francofona in Benin)
il Prof. JACOB KOIPPALLY (Sezione Indiana)
il Prof. MANUEL ARROBA CONDE (Sezione Spagnola di Madrid)

Vice Presidi *ad interim* delle Sezioni Extraurbane
del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II
per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

Editoriale

PIERANGELO SEQUERI*

La condizione attuale del cristianesimo nel mondo – è sempre più evidente – chiede alla Chiesa tutta una speciale concentrazione sul mistero stesso della sua esistenza. Nonostante la loro insuperabile vulnerabilità, nonostante la loro limitata comprensione, nonostante la loro fragile fedeltà, il Signore del vangelo affida alla comunità degli apostoli l'autorità di rendere testimonianza dell'avvento del Figlio nella storia. Questo affidamento non è giustificato dalla riuscita perfezione della loro vita, ma dalla grazia che sovrasta la loro debolezza.

Nessuno dei discepoli – nessuno degli apostoli, nessuno dei credenti – sarà mai all'altezza di questa grazia. Non è mai accaduto, non accadrà mai. La grazia del legame irrevocabile fra l'intimità della vita di Dio e il destino della storia dell'uomo, che si salda in Gesù – da sempre e per sempre – è il tema essenziale della confessione cristiana della fede. La riconciliazione e il compimento ultimo di questo reciproco abitare tra Dio e l'uomo, che sporge sulla felice dischiusura di una vita alla quale è riservata l'infinita sorpresa dell'eterna creatività di Dio, sono un atto d'amore del quale ci è impossibile afferrare la portata. L'umanità crocifissa e risorta del Figlio eterno è il giuramento, la promessa, l'anticipazione di questo destino. Il regno di Dio che agisce nel mondo è questo. La rivelazione definitiva di Dio, che così può essere adorato in spirito e verità

* Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia dall'agosto 2016 al settembre 2021.

da chiunque – a qualsiasi etnia, nazione, religione appartenga – è questa. Il tema essenziale della testimonianza che rende lieta la fede è questo. Questa parola non è destinata soltanto al popolo di Dio che c'è: bensì al popolo che Dio raccoglie nel mistero imperscrutabile del suo amore per il mondo, al quale consegna il Figlio. Di questa pura grazia il discepolo credente è testimone autorizzato – per pura grazia – dal Signore medesimo, che si abbassa fino alle regioni più oscure della condizione umana. L'autorità che viene dalla prossimità del discepolo con il Signore ritrova ogni volta la sua purezza nell'aperta confessione della sua insuperabile distanza: la mediazione non è sostituzione. Il discepolo testimonia la presenza del Signore nella tua vita, chiunque tu sia: e non impone la sua presenza nella tua, come se fosse il padrone della tua fede. Questo riconoscimento è parte integrante dell'annuncio e della missione. Il nome del Signore è l'unico e insuperabile fondamento della nostra speranza nell'azione di Dio che edifica la nostra vita: ma non siamo noi il Cristo.

La consegna della sua testimonianza alla comunità di coloro che il Signore chiama come discepoli è precisa, speciale, insostituibile. Non è però una dottrina esoterica o un privilegio iniziatico, riservato ai confidenti di Gesù. Questa versione “gnostica” della rivelazione e della fede che unisce la comunità del Signore, è una tentazione ricorrente nella storia del cristianesimo, energicamente respinta fin dall'inizio. Proprio come fu energicamente respinta la tentazione di considerare la rivelazione di Gesù come il principio di una storia della grazia che, d'ora in avanti, sarebbe stata affidata alle forze della nostra edificazione mondana e all'osservanza delle nostre consuetudini religiose (errore che nella tradizione post-apostolica trovò la sua cifra identificativa nella suggestione “pelagiana”).

Non si tratta perciò di confondere la fede nel mistero cristologico di Dio con una qualche sapienza mondana del benessere spirituale o con una precettistica religiosa della vita buona. Neppure si può riconoscere una sapienza religiosa più coerente con la novità evangelica dell'*agape* di Dio enfatizzando la contrapposizione dell'amore e del comandamento: o quella della grazia e dell'impegno. L'amore che si lascia abitare dallo Spirito di Dio genera pratiche di responsabilità e di legame, di dedizione e di scambio capaci di restituirlo efficacemente al discernimento della sua verità e all'obbedienza della sua giustizia. L'ambigua accoglienza che la

cultura dell'amore insediata nella tarda modernità secolare riserva, a suo modo, a questa contrapposizione dell'*agape* e del *nomos* – presuntivamente cristiana – dovrebbe renderci più vigili. La scissione può incoraggiare una retorica dell'amore che lo spinge verso l'indistinto di un'euforia del benessere: aprendo una deriva dell'affezione che perde il contatto con la realtà. Questo individualismo sentimentale del godimento affettivo, che diventa ragione di sé stesso, avvolge il soggetto umano nell'ideale conforto di un'esistenza esonerata da ogni responsabilità, da ogni ingiunzione, da ogni giudizio. Un tale esonero, poi, è descritto come una forma suprema della libertà: invece dissolve l'onore e l'onere di ogni differenza, di ogni alterità, di ogni fedeltà. La realtà resiste, naturalmente, a questa illusoria fantasia dell'amore e presenta il conto. L'esperienza mostra che la forza e la letizia degli affetti non crescono affatto. Al contrario, si logorano e si convertono in aggressività e risentimento. L'indifferenza dell'amore, infine, genera amore per l'indifferenza: nei rapporti dell'uomo e della donna, della generazione e delle generazioni, della comunità e della *polis*. Molti sintomi – nella cultura occidentale come anche nei suoi riflessi globali – attestano che siamo giunti alla soglia di questa generalizzata trasmutazione.

Dall'altro lato, appare simmetricamente evidente il danno di una verità e di una giustizia – delle cose, dei rapporti, dei legami – che siano scientificamente indotte a cercarsi al riparo dell'amore. Come se, per essere più razionali e più efficaci, le forze della vita e della comunità dovessero difendersi dall'incapacità dell'amore – confusamente equivocado con le tumultuose oscillazioni di un sentimento libero e incerto, dispo-tico e individuale, travolgente e arrendevole – a garantire le pratiche umane del diritto e della scienza, della politica e dell'economia.

Questa scissione dell'amore e della giustizia, esaltata come un titolo di fascinazione del primo e come presidio di efficienza per la seconda, avvantaggia soltanto la burocratizzazione dei rapporti, il fondamentalismo della norma, il dispotismo della sovranità, l'efficienza della manipolazione, l'auto-referenzialità dell'inclusione. L'amore, concepito come sentimentalismo e buonismo, appare così un ingombro non necessario, anzi pericoloso, per l'ordine complessivo dei rapporti: più saldamente assicurato dall'anonimato funzionale delle regole di correttezza. Le scienze empiriche, le leggi economiche, l'efficienza tecnocratica ereditano il

compito una volta assegnato al sapere morale e spirituale delle affezioni, senza possedere i mezzi per onorarlo. E naturalmente, gestiscono questa eredità nella perfetta ambivalenza della scissione che ha prodotto l'estraneità della ragione e degli affetti della quale ci lamentiamo. Il carattere sistemico assunto da questa dissociazione, nella nostra cultura, sintomaticamente concentrata sulla riduzione biopolitica e tecnocratica del rapporto tra vita e amore, libertà e desiderio, va configurando uno specifico *kairos* per la cultura antropologica e sociale della fede cristiana. La congiura dei poteri che la alimentano è drammatica, però l'insoddisfazione dei popoli è un appello incoraggiante per la nuova e trasversale alleanza degli intellettuali che vogliano orientare positivamente il pensiero dell'umano. La riforma evangelica delle chiese e la promozione umana dei popoli, senza confusione e senza separazione, come è stato messo a punto lungo l'asse magisteriale che va da *Evangelii nuntiandi* (Paolo VI), a *Redemptor hominis* (Giovanni Paolo II), *Caritas in veritate* (Benedetto XVI), *Evangelii gaudium* (Francesco) devono riprendere l'iniziativa e muoversi insieme con tutti i fermenti della cultura che hanno a cuore l'irrinunciabile dignità dell'umano che ci è comune.

La riconfigurazione della *forma ecclesiale* nella città post-secolare e multi-religiosa ci chiede pertanto, contestualmente, uno speciale impegno rivolto alla sua capacità di propiziare l'alleanza intellettuale che deve restituire dignità alla cultura affettiva della *forma civile*. La trascendenza dell'*agape* di Dio è certamente il tema specifico della testimonianza ecclesiale della fede: ma le politiche che ne ignorano pregiudizialmente la rilevanza civile non migliorano di certo la ragione.

In questo quaderno della nostra Rivista troverete spunti direttamente rivolti alla portata antropologica fondamentale che l'elaborazione teologica dell'*ethos* morale deve assumere. Riprendere l'iniziativa culturale, nel nuovo contesto sociale e nell'attuale assetto culturale, chiede lo sviluppo di doti analitiche e di qualità ermeneutiche certamente superiori e più aggiornate di quelle già disponibili. Questo impegno, del resto, è un punto d'onore per l'Istituzione accademica che ho avuto l'onore e il piacere di presiedere nel passato quinquennio. Il *focus* che identifica la prospettiva della sua missione intellettuale ed ecclesiale di ricerca, insegnamento e formazione è il luogo nel quale si decide l'intera antropologia dell'ordine degli affetti e dell'etica della vita che qualifica la cultura

civile di una comunità umana. La struttura familiare, nella specifica densità delle figure che rendono indissolubili i suoi legami costitutivi, determina la grammatica relazionale della persona e articola l'iniziazione simbolica alla comunità. L'intelligenza credente che ne orienta il pensiero chiede di essere attrezzata con strumenti di analisi e risorse di dialogo decisamente adeguate. Il nuovo Preside, Prof. Mons. Philippe Bordeyne, riconosciuto e stimato interprete del compito che attende l'evangelizzazione e la teologia su questa soglia, assume generosamente l'eredità e il compito della nostra tradizione di impegno in questa prospettiva. Mi sia permesso esprimere qui, insieme con la mia gratitudine per la preziosa collaborazione che ho ricevuto in questi anni, l'assicurazione della mia personale disponibilità a sostenere la cooperazione che la Comunità Accademica non gli farà mancare.

Antropologia morale come luogo teologico per il nostro tempo. Un itinerario di ricerca a l'*Institut Catholique de Paris*

PHILIPPE BORDEYNE*

SUMMARY: On the occasion of his appointment as President of the John Paul II Pontifical Theological Institute for Marriage and Family Sciences in Rome, the author looks back on his thirty years of research in moral theology at the Institut Catholique de Paris, where he served for five years as Dean of the Faculty of Theology and then ten years as Rector. In continuity with his doctoral thesis on anguish in Gaudium et Spes, he shows that a multi-disciplinary theological research is required in response to the questions that arise from the concrete life of people today. The morality of life can therefore be based on a fundamental theology of marriage and the family in relation to love, generation and education, health, illness and death, liturgical life and its influence on moral life. At the intersection of the intimate and the social, the family makes it possible to revisit moral anthropology and to renew the approach to ecclesiological questions.

“Chi è testimone della propria ricerca, ovvero del suo disordine interiore, non può facilmente sentirsi l’erede di uomini ben realizzati. [...] ciò che rende filosofo il filosofo è il movimento che riconduce senza posa

* Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia dal 1 settembre 2021.

dal sapere all'ignoranza, dall'ignoranza al sapere, e una specie di stasi in questo movimento". Così si esprimeva Maurice Merleau-Ponty in occasione della sua conferenza inaugurale al *Collège de France*, il 15 gennaio 1953¹. Per sostenere questa prova universale, il teologo riceve il particolare supporto della fede vissuta nella Chiesa, che si colloca all'inizio della sua ricerca e non smette mai di spronarlo. Si procede a tentoni, ma sempre nella convinzione che in Gesù, Dio ha trasformato definitivamente il caos in una nuova creazione². In considerazione della recente chiamata a lasciare l'*Institut Catholique de Paris* (ICP), mi rendo conto che, grazie alle numerose responsabilità accademiche e pastorali che mi sono state affidate nel tempo, ma anche in virtù delle molteplici sollecitazioni ricevute per intervenire nel campo della pastorale, l'articolazione tra la ricerca teologica e la vita concreta delle persone di questo tempo è stata la mia costante fonte di interrogazione, ma anche di ispirazione. Oserei dire persino che non saprei come praticare la teologia in altro modo.

1. LA FORMAZIONE DI UN *HABITUS* DI RICERCA RADICATO NELLA PASTORALE

Ordinato sacerdote per la diocesi di Nanterre nel settembre 1988, sono stato nominato vicario della parrocchia di Saint-Gilles a Bourg-la-Reine e cappellano dei giovani a Sceaux. Sono stati anni bellissimi di creatività missionaria, sostenuti da una tradizione locale in cui gli animatori delle scuole medie e superiori erano studenti, supportati da genitori accompagnatori. Ho avuto la gioia di celebrare molti battesimi di giovani e di accompagnare diverse vocazioni di laici nella responsabilità ecclesiale, di futuri sacerdoti, di religiosi e religiose. Tuttavia, nel 1989 sono stato chiamato a guidare un gruppo di studenti nell'ambito della teologia morale fondamentale, collegato al corso del professor Xavier Thévenot. Io preferivo la teologia dogmatica e fondamentale, ma il decano della facoltà mi disse: "Dal momento che ha lavorato sul concetto di amore, sarà certamente in grado di occuparsi di morale!".

1 M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard/Idées, Paris 1960, 9-11; trad. it. *Elogio della filosofia*, a cura di C. Sini, SE, Milano 2019, 13-15.

2 E. MC DONAGH, *Between Chaos and New Creation. Doing Theology at the Fringe*, Gill & Macmillan, Dublin, 1986, 5.

1.1. *Cappellano dei giovani e assistente di teologia morale fondamentale*

Il decano era allora il professor Joseph Doré. Senza dubbio pensava che la teologia morale mi avrebbe salvato dal rischio di perdersi in speculazioni lontano dalla realtà. Ricordo infatti che, durante la difesa della mia tesi di licenza canonica, preparata con la direzione di padre Georges Kowalski, mi rivolse una domanda circa il posto dell'amore coniugale nella teologia dell'amore di Karl Rahner³. Avevo lavorato per un anno sul teologo di Innsbruck ma non mi ero posto questa domanda! Mai perdere di vista la realtà concreta: da allora, ho cercato di mettere in pratica questa lezione sia per me stesso che per i miei dottorandi. Quando preparo un articolo, dopo aver letto molto sull'argomento, cerco di rappresentarmi una situazione concreta che metta alla prova la mia problematica e la rilanci.

Il fatto di essere un assistente universitario mi costringeva a leggere. I testi di filosofia morale in cui mi immergevo dopo i campi estivi mi aiutavano ad affinare le trasformazioni culturali che percepivo come cappellano dei giovani. Penso in particolare a Paul Ricœur, *Sé come un altro* (1990)⁴, o a Hans Jonas, *Il principio responsabilità* (1979)⁵. Nel mio primo libro, intitolato *Jeu d'Église, enjeux et pratique d'une pédagogie* (Centurion, 1993), mi sono basato sullo studio di Ricoeur sull'iniziativa nella sua filosofia dell'azione⁶. Questo volumetto racconta l'avventura educativa realizzata con un gioco di ruolo organizzato per studenti delle scuole superiori, al fine di introdurli ai temi del primo sinodo della diocesi di Nanterre (1990-1992): i consigli che permettono di collaborare per la missione; le forze apostoliche per la missione (sacerdoti, diaconi, laici che hanno incarichi nella Chiesa). Ricoeur mi ha aiutato a capire che l'azione spesso precede il pensiero riflessivo, il che è fondamentale in termini di pedagogia morale, ma anche per imparare a vivere nella Chiesa.

3 P. BORDEYNE, *L'Amour est l'auto-accomplissement de la personne : le concept de l'amour comme fondement d'une théologie morale chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise en théologie, ICP, 1989.

4 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2016.

5 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1979; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990.

6 P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, 263-278; trad. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 229-242.

Nel percorso che mi ha portato a diventare un teologo morale è stato per me veramente prezioso il fatto di sentirmi identificato dai miei colleghi dell'ICP come uno di loro, impegnato nella pastorale giovanile. Louis-Marie Chauvet è stato il primo, insieme a Paul De Clerck, a chiedermi un contributo nella mia doppia veste di cappellano dei giovani, e di moralista⁷. Quello stesso anno Xavier Thévenot fu costretto a interrompere gran parte nella sua attività di insegnante per motivi di salute. Riunì i suoi assistenti affinché si dividessero i suoi numerosi interventi nel campo pastorale. A me furono affidate le questioni che avevano a che fare con l'educazione morale dei giovani. Ecco dunque come sono arrivato a trattare in particolare la questione delle trasgressioni adolescenziali⁸, o quella del suicidio giovanile e della sua prevenzione. Le richieste di formazione a cui ho dovuto rispondere, soprattutto da parte di scuole cattoliche e cappellanie inserite nel contesto dell'educazione pubblica, mi hanno costretto a mantenermi lucido di fronte all'oscillazione tra gli estremi che caratterizza l'adolescenza, nel bene e nel male. Mi avvicinavo così gradualmente alla questione dell'inquietudine e dell'angoscia, alla quale avrei dedicato vari anni di ricerca.

1.2. *Una tesi di dottorato forgiata nell'interazione tra ricerca e pastorale*

Ho avuto la fortuna, negli anni 1992-1995, di partecipare all'elaborazione di un'opera catechetica per studenti delle scuole superiori⁹. Oggi ne rileggo lo schema come un programma di antropologia morale. L'uomo è stato concepito fin dall'inizio come "un essere sociale" (GS 12, 4) con forti aspirazioni: alla libertà, alla verità, all'amore, al servizio ai più poveri, all'ecologia e alle comunicazioni sociali. Affrontammo le questioni sensibili dell'adolescenza nel modo più diretto: la famiglia, la Chiesa-istituzione, il corpo e la miscela di attrazione-repulsione che

7 P. BORDEYNE, "Le difficile accès à la conscience morale : un regard sur les 15-25 ans", in L.M. CHAUVET – P. DE CLERCK, *Le sacrement du pardon. Entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993, 109-124.

8 P. BORDEYNE, "Le problème posé par les transgressions des adolescents. Contribution des aumôneries scolaires à une éthique de l'éducation", in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 55 (1995) 49-80.

9 P. BORDEYNE – H. HERBRETEAU – J. Y. MALINGE, *Croire, Chercher, Agir. Le livre de la foi des années lycée*, Bayard/Centurion, Paris 1996.

ispira, la gratuità minacciata dalla società dei consumi, la disabilità trascesa dall'amicizia, i comportamenti a rischio, la procreazione, l'omosessualità. Ognuno di noi tre aveva la responsabilità di scrivere alcuni capitoli, che venivano successivamente sottoposti ad una intransigente rilettura reciproca. Imparai allora che la correttezza dottrinale poteva non solo ferire ma anche mancare di correttezza pastorale: dovevamo continuare a cercare insieme formulazioni migliori, facendo appello all'intelligenza collettiva. È così che ho scoperto un metodo di redazione molto simile a quello adottato nei processi sinodali¹⁰.

L'invito del decano Doré ad insegnare mi portò ad iniziare un corso di dottorato, nonostante il poco tempo libero che mi lasciavano i miei doveri pastorali – dal 1990 al 1995 sono stato anche cappellano dell'*École Normale Supérieure* di Fontenay-Saint-Cloud. Seguivo i seminari del professor Michel Meslin alla Sorbona sulle rappresentazioni della malattia e della salute nelle religioni, ma sono stati soprattutto i due seminari tenuti all'ICP che mi hanno portato a riflettere sul ruolo dell'angoscia nell'esistenza morale. Il primo fu un seminario del professor Paul De Clerck sulla storia del sacramento della penitenza. Ho scelto di lavorare sul ritardo dell'assoluzione che, imposti con rigore dai giansenisti, facevano parte del dispositivo che organizzava il peccato e la paura¹¹. Il secondo seminario fu quello di Xavier Thévenot su “Nevrosi e Santità”, che quell'anno si concentrò su Teresa di Lisieux. La familiarità di Thévenot con le scienze umane e la psicoanalisi permise agli studenti di rileggere la *Storia di un'anima* con uno sguardo nuovo, sensibile alle grandi difficoltà psicologiche che affliggevano la santa. Al contempo, imparammo a identificare il rimodellamento psichico reso possibile dall'azione della grazia attraverso la mediazione ecclesiale. Questi due seminari introducevano

10 P. BORDEYNE, “La synodalité au service de la mission de l'Église. Une pratique de l'intelligence collective dans le souffle de l'Esprit”, in M. GRONCHI – P. SEQUERI (a cura di), *Læte Servire Domino. Miscellanea di scritti al Cardinale Lorenzo Baldisseri nel suo ottantesimo compleanno*, San Paolo, Milano 2020, 47-55.

11 J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983; *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris 1990; trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 2006³; *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1992.

la psicologia morale nel cuore della riflessione teologica, come si usava fare nella scolastica medievale¹².

A partire da quel momento, il tributo pagato dalla morale post-conciliare all'idealismo tedesco e alla morale kantiana venne messo in discussione. Era davvero giusto bandire gli affetti dal campo dell'etica, sopravvalutare la morale deontologica lasciando in ombra il lento operare delle virtù sulle passioni, o erigere la libertà del soggetto come autorità suprema in spregio alla specifica responsabilità delle comunità umane? Devo a Georges Kowalski il merito di avermi fatto capire l'influenza che negli Stati Uniti aveva il libro *Habits of the Heart* del sociologo Robert Bellah, che evidenziava il ruolo delle narrazioni trasmesse nelle comunità di immigrati sulle rappresentazioni morali¹³. Inoltre, Hans Jonas mi aveva introdotto alla critica del "potere-volere" insinuato surrettiziamente nella formulazione kantiana dell'imperativo categorico, così come alla virtù dell'"euristica della paura", quando è impossibile valutare le conseguenze delle nostre azioni presenti sulle generazioni future¹⁴. Anche il fatto che Ricœur avesse accettato la deviazione attraverso l'ermeneutica dei grandi testi della cultura per superare le aporie della filosofia morale, di fronte all'enigma del male o della sessualità, fu per me motivo di riflessione¹⁵. Mi interessava la relazione tra paura e morale, ma i professori che interpellavo avevano scarsi suggerimenti da darmi ai fini della realizzazione di un lavoro di dottorato.

L'intuizione mi venne dalla pastorale. La cappellania dove ero stato nominato aveva l'abitudine di chiedere agli studenti di scegliere un'azione umanitaria in cui impegnarsi per un anno: dare da mangiare ai senzatetto, occuparsi di persone con disabilità fisiche o mentali, offrire attività a bambini orfani, visitare persone affette dal morbo di Alzheimer.

12 O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 3 tomes, Duculot, Gembloux 1942-1949.

13 A. SWIDLER – R. MADSEN – R. N. BELLAH, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985; trad. it. *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Armando Editore, Roma 1996.

14 J. GREISCH, "L'heuristique de la peur" ou qui a peur de Hans Jonas ?" in J. DORÉ – G. MÉDEVIELLE (dir.), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Cerf/Salvator, Paris 1998, 103-122.

15 P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité. Tome 2 : La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960; trad. it. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970; "La sexualité : la merveille, l'errance, l'énigme", in *Esprit*, 289 (novembre 1960) 1665-1674.

Quando ho chiesto agli adolescenti cosa li avesse portati a scegliere la loro attività, la risposta era quasi invariabilmente: “Era quella che mi spaventava di più!”. Ho quindi voluto esaminare come la paura potesse diventare una forza motrice per la carità. Si trattava di un ritorno al concetto di amore di Rahner, basato sul paradosso del più grande che “si umilia” nel più umile. A quel punto mi sono ricordato della prima frase di *Gaudium et spes*: “Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore”. Il grande testo del Concilio Vaticano II dedicato all’etica aveva scelto di iniziare ricordando ai suoi lettori l’angoscia che li travolge di fronte alla povertà e alla sofferenza degli altri, e che non svanisce di fronte alla gioia cristiana. Rilessì *Gaudium et Spes* e rimasi colpito da quanto spazio fosse stato riservato all’inquietudine, ancor più che alla gioia. Questa osservazione mi spinse a recarmi presso l’Archivio Pierre Haubtmann dell’ICP dove potei visionare numerosi documenti che confermano l’importanza del tema dell’inquietudine nel corso della stesura dello Schema XIII, poi della Costituzione Pastorale. Nel giugno 1995 ho ottenuto l’accreditamento per preparare il dottorato (DEA) presentando una tesi proprio su questo tema alla Sorbona.

1.3. *Ritorno alla storia del Concilio Vaticano II dopo la tentazione di Tubinga*

Su risoluto suggerimento del decano Doré, decisi di andare per un anno in Germania come studente Erasmus presso l’Università di Tubinga. Continuavo ad aspirare ad un argomento vasto e sistematico per la mia tesi: la paura come motore dell’amore, convinto che la mia immersione nella *Gaudium et Spes* fosse stata solo un primo assaggio. Cominciai avidamente a leggere testi di psicoanalisi e di psicologia comportamentale, di filosofia, sociologia e antropologia, stimolato ma anche un po’ affascinato dall’ambiente e dai mezzi per la ricerca di cui disponeva l’università tedesca. Tramite i professori Gerfried Hunold e Dietmar Mieth fui ammesso al *Zentrum für Ethik in den Wissenschaften*. Una volta al mese, un seminario riuniva dottorandi di varie facoltà che avevano in comune la necessità di affrontare una problematica etica a partire dalla loro disciplina

principale: biologia e biochimica, medicina, geografia, urbanistica, climatologia, sociologia, scienze politiche, filosofia. A turno, ognuno presentava lo stato della sua ricerca e la offriva all'interrogazione critica di tutti. Scoprii un contesto universitario pubblico dove la teologia non era tacciata di discostarsi dalla scientificità, come avveniva in Francia.

Frequentavo anche un seminario di dottorato riguardante lo studio di *Vorlesungen über Ethik* di Ernst Tugendhat (1993), non ancora tradotto in francese. Attraverso un'analisi grammaticale molto attenta dei *Fondamenti della metafisica dei costumi*, il filosofo della Libera Università di Berlino, che si era ritirato alla Pontificia Università del Cile, evidenziava i limiti dei concetti morali espressi da Kant, in particolare il suo concetto di bene, che era oscurato dalla norma e dal formalismo dell'imperativo categorico. Tugendhat rimproverava a Kant di aver minimizzato il ruolo degli affetti ed invocava una riappropriazione del pensiero di Aristotele, per il quale l'uomo buono era colui che indirizzava i suoi affetti verso il bene, ma anche di Hume, che si era interessato agli affetti morali (vergogna, stima, rimprovero) e di MacIntyre, che aveva sottolineato il ruolo delle narrazioni e delle tradizioni morali nella trasmissione delle virtù. Insieme a Erich Fromm e Adam Smith, Tugendhat mirava altresì a reintrodurre la motivazione nella morale, il che era in linea con la mia messa in discussione dell'impulso etico scaturito dalla paura. Questa esplorazione ad ampio raggio della filosofia occidentale rafforzò la mia convinzione secondo cui la riflessione morale dovesse prestare attenzione a tutte le componenti dell'essere umano, e questo implicava il fatto di restituire dignità alle virtù e all'opera morale che compiono sulle passioni, ma anche con le passioni, prendendole come alleate.

Quando, tornato in Francia, presentai con orgoglio alla professoressa Geneviève Médevielle le circa 250 pagine che ero riuscito a scrivere, il suo verdetto fu lapidario: l'argomento era troppo vasto, il corpus non era delimitato e sarebbe stato comunque impossibile da delimitare; infine, la disamina di autori provenienti da molteplici discipline poneva il problema epistemologico dell'asse teologico pertinente da adottare per approcciarli. Mi consigliò di ritornare alle intuizioni di ricerca contenute nel mio *DEA* sull'emergere dell'angoscia durante la redazione della *Gaudium et spes*, e mi incoraggiò a condurre un'analisi lessicale della rete semantica dell'angoscia. Completato da uno studio della complessa

storia della redazione, questo lavoro mi ha effettivamente permesso di mostrare che l'angoscia di cui si parla nel testo conciliare non era tanto un'angoscia psicologica quanto l'angoscia della giustizia, di cui Pierre Haubtmann, l'ultimo redattore, era diventato familiare attraverso il suo studio di Proudhon o grazie al suo ministero come cappellano nazionale dell'*Action catholique ouvrière*. Mediante questa ricerca, mi sono addentrato più profondamente nel personalismo sociale di *Gaudium et Spes*. Ma soprattutto, credo che questo ritorno alla storia concreta del Concilio Vaticano II, scritta da vescovi ed esperti modellati dalla vita pastorale dei loro paesi d'origine, mi abbia salvato dalle trappole del pensiero formale che, troppo spesso, ha portato i teologi moralisti a rifugiarsi dietro una dottrina rigida, mascherando a stento la propria angoscia per la sproporzione tra il richiamo del Vangelo e la nostra scarsa capacità di rispondere ad esso.

2. UN CORSO DI *MORALE DELLA VITA* PER IMPARARE LA PROFESSIONE DI DOCENTE RICERCATORE

Quando il decano Doré si era rivolto al vescovo François Favreau, il mio vescovo, affinché potessi fare un anno di ricerca all'estero, aveva già in mente l'idea di affidarmi un corso di *Morale della Vita*, una novità nel curriculum della Facoltà di Teologia. Specificò che avrei dovuto combinare costantemente questa prospettiva di morale detta "speciale" con una ricerca in teologia morale *fondamentale* che mirasse a considerare l'interazione tra la fede cristiana e le culture contemporanee, in una costante attenzione alle pratiche concrete. Questo duplice orientamento ha segnato profondamente l'inizio della mia carriera come docente ricercatore.

2.1. *La sfida di coniugare bioetica e famiglia*

Con questo corso di *Morale della Vita*, dovevo occuparmi della morale sessuale, ma dovevo aggiungervi le questioni di bioetica e affrontare la sessualità nella prospettiva del matrimonio e della famiglia, in pieno cambiamento sociale. Thévenot aveva effettivamente scritto un breve libro

sulla Bioetica, ma non l'aveva insegnata, né tantomeno la morale del matrimonio. Si era concentrato sulla morale fondamentale e sessuale, per rispondere all'urgenza di ridare significato alla morale cattolica di fronte alle sfide della psicoanalisi e della liberazione sessuale. Dopo una lunga introduzione di antropologia psicoanalitica, il corso di Thévenot, che avevo seguito da studente, verteva sulle difficoltà sessuali e le trasgressioni, in linea con la morale dei confessori.

Così, avrei dovuto essere un pioniere. La sfida principale consisteva nel creare un collegamento tra il campo dell'etica biomedica, che in Francia era quello dei gesuiti (cosa che io non ero), e il campo della morale coniugale e familiare, a cui la Chiesa di Francia era essenzialmente interessata dal punto di vista pastorale della preparazione al matrimonio affidata a laici sposati (e io non ero neanche questo)¹⁶. Inoltre, mi fu affidato di nuovo un incarico come cappellano dei giovani dal 1996 al 2000 e dovevo anche terminare il mio dottorato. Non avevo quindi un ancoraggio pastorale solido che mi aiutasse a concepire questo nuovo corso, ma fortunatamente, grazie ad alcune sollecitazioni, ebbi la possibilità di mettere alla prova le mie intuizioni teologiche con un pubblico di specialisti sul campo. I farmacisti cattolici mi chiesero di aiutarli a riflettere sull'evoluzione del rapporto tra corpo e sessualità tra i giovani¹⁷. *Justice et Paix France* mi invitò ad affrontare la questione della clonazione alla luce dei diritti umani¹⁸. Le cappellanie ospedaliere vollero lavorare sul segreto professionale medico, talvolta trasgredito e talvolta invocato contro la volontà dei pazienti e delle loro famiglie di conoscere la verità¹⁹. Le religiose delle professioni sanitarie (REPSA) mi interpellarono sulla questione della salvezza alla luce della malattia e della salute²⁰. I progressi

16 Il professor Xavier Lacroix, dell'Università Cattolica di Lione, lui stesso sposato e padre, fu l'ultimo dottorando di Xavier Thévenot. Egli è deceduto il 29 giugno 2021.

17 P. BORDEYNE, "Corps et sexualité dans la société actuelle. Éléments de discernement éthique", in *Les Cahiers Albert le Grand. Association française des pharmaciens catholiques*, 159 (avril-juin 2003) 5-10.

18 P. BORDEYNE, "Bioéthique et Droits de l'Homme, la question du clonage", in *Droits de l'Homme. Quelles contributions des chrétiens ?* Actes des Journées d'étude des 30-31 janvier 1998, Justice et Paix-France, Paris 1998, 50-55.

19 P. BORDEYNE, "Foi chrétienne et secret médical: de quelle espérance est-il question?", in *A. H.: aumôneries des hôpitaux, cliniques, maisons de retraite et de cure*, 175 (juillet 2002) 12-19.

20 P. BORDEYNE, "Santé, salut: un lien confié à notre responsabilité", in *Cahiers de l'Atelier*, 493 (2001) 104-108.

biotecnologici che hanno dato origine a queste domande non potevano prescindere da evoluzioni culturali e sociali che richiedevano una teologia fondamentale e un approccio globale alla vita umana, tanto le questioni mediche, sessuali e familiari erano sempre più interconnesse.

L'*habitus* di riflessione fondamentale, acquisito in Germania, mi permise di collegare le questioni di bioetica alle esperienze fondanti della vita, che si trattasse dell'ammirazione per la natura, dell'amore dell'uomo e della donna, dell'inizio della vita e l'accoglienza di un bambino, o dei turbamenti causati dalla malattia, dall'invecchiamento e dalla fine della vita. Così, la biografia del pastore luterano Albert Schweitzer rivelava che il suo impegno come medico in Gabon si nutriva di una mistica della natura che era l'antitesi della follia omicida della prima guerra mondiale. Allo stesso modo, l'esperienza della deportazione aveva dato al gesuita Michel Riquet, combattente della Resistenza e direttore del Centro Laënnec dal 1930 al 1944, una percezione acuta della dinamica della vita umana nella sua unità biologica e spirituale. Invitavo i miei studenti a leggere le sue conferenze quaresimali, segnate dal peso della storia vissuta²¹, o il piccolo libro di Guardini *Le età della vita*, che contiene le sue ultime lezioni a Monaco sui problemi fondamentali dell'etica²². Guardini non rinnegava l'unità della vita nella duplice prospettiva della creazione e della salvezza, ma nemmeno nascondeva le tensioni concrete che la percorrono. Scoprii in seguito la sua importantissima opera, *Der Gegensatz*²³.

2.2. Un tuffo nell'etica della salute con il supporto della filosofia

A partire dall'anno 2000, sono stato sollevato dalla responsabilità relativa alla cappellania per i giovani, e ho difeso la mia tesi di dottorato nell'aprile

21 « C'est donc trahir et mutiler l'homme et la vie que de réduire son idéal et ses possibilités à l'assouvissement animal de ses instincts élémentaires : boire, manger, dormir, s'accoupler. Pire trahison celle qui dépouille l'homme de son pouvoir unique au monde de faire personnellement sa vie, de choisir et décider librement son avenir, son orientation fondamentale. » (M. RIQUET S.J., *Le chrétien face à la vie. III- Santé du chrétien*, Conférences de Notre-Dame de Paris, Spes, Paris 1948, 5).

22 R. GUARDINI, *Les âges de la vie*, Cerf, Paris 1956; trad. it., *Le età della vita*, Edizione integrale, Morcelliana Edizioni, Brescia 2019.

23 R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grunewald Verlag, Mainz 1925; trad. it. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

2001²⁴. Sono tornato a leggere il filosofo Georges Canguilhem, scoperto all'età di 18 anni attraverso la sua grande opera *Le normal et le pathologique* (1943), che stava suscitando un rinnovato interesse alla fine degli anni 90²⁵. La sua decostruzione dell'opposizione troppo franca tra malattia e salute mi sembrava atta ad estendere, nella società contemporanea, la lotta di Gesù contro tutte le forme di esclusione sociale legate alla malattia. Per Canguilhem, ammalarsi non significava perdere la salute, un ideale fittizio, ma significava ridurre la capacità di adattamento all'ambiente. Viceversa, egli intendeva la salute in termini di fluidità nell'interazione con gli altri e con il mondo. Per sostenere l'attualità del suo pensiero, ho fatto riferimento all'emergere di nuove professioni sanitarie che, accompagnando le persone colpite da una disabilità legata alla malattia, ad un incidente o semplicemente all'invecchiamento, permettono loro di guadagnare in capacità di socializzazione e di interazione con il loro ambiente: logopedisti, fisioterapisti, psicomotricisti, ecc.

Questo quadro epistemologico mi fu utile per preparare un intervento sull'età avanzata²⁶. Sono partito dal fatto che la quarta età introduce una discontinuità maggiore rispetto alla terza età: le preoccupazioni per la salute si moltiplicano, con alterazioni che a volte sono molto difficili da affrontare per le persone interessate e per il loro entourage. Da quel momento in poi, il compito etico fu quello di introdurre una continuità sufficiente, a livello personale e sociale, là dove le discontinuità si avvertono con maggior sofferenza. Per riflettere sulle risorse della fede cristiana, decisi di adottare l'esempio del rispetto nei confronti della salma umana, mostrando che, nella storia come oggi, la fede nella resurrezione del corpo ha permesso di superare la prova della discontinuità introdotta dalla morte. Che si trattasse delle regole imposte dalla Chiesa sulla dissezione dei cadaveri nel XIV secolo, o dell'organizzazione dei cimiteri come luoghi in cui le persone riposano insieme in attesa della resurrezione (cfr. l'etimologia della parola cimitero), è la speranza della

24 La pubblicazione ne costituisce una versione abbreviata e ampiamente rivisitata: P. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, coll. « Cogitatio fidei » 240, Cerf, Paris 2004.

25 G. LE BLANC, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 1998; *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002.

26 P. BORDEYNE, "Oser aborder le grand âge à partir du mystère de la mort. Réflexion éthique et théologique", in *Vivre le grand âge aujourd'hui*, Session des 8-9 février 1997, Centre théologique de Poitiers, 1997, 41-53.

vita eterna che, introducendo una continuità tra questa vita e quella di domani, diventò una fonte di obbligo morale verso i corpi dei defunti. Quanto era più importante mantenere legami sociali di qualità intorno a persone che, pur essendo vicine alla morte, erano ancora vive! Grazie a questo tipo di sessione che coinvolgeva diverse professioni sanitarie, ho imparato che è sempre utile portare la luce della storia e decompartmentare la teologia morale, reintegrandola nella globalità del mistero della fede cristiana.

Un'altra esperienza fondante fu la mia partecipazione, come teologo, al Comitato Episcopale per la Salute. Ascoltando medici, assistenti e membri di team di cappellanerie ospedaliere, evidenziai la necessità di una riflessione critica sulla nozione di vulnerabilità. In linea con Canguilhem, mettevo in risalto l'accentuazione della dimensione soggettiva della vita, poiché i soggetti diventano più consapevoli del fatto che sono loro a costruire le proprie relazioni con l'ambiente. Il risultato è un rapporto paradossale con le istituzioni sanitarie: da un lato, i pazienti chiedono di più, ma dall'altro si considerano più pertinenti dei medici. Sottolineavo l'ambivalenza dell'invocazione della vulnerabilità in questo contesto: se la si poneva come fonte ultima dei diritti umani, si celava il fatto che essa rimanda alla dimensione sociale della medicina e della salute. Il testo pubblicato del mio intervento le conferì una certa visibilità accademica²⁷. Successivamente, due dottorandi mi confidarono che questo articolo aveva guidato la loro ricerca: Padre Vincent Leclercq, di cui avevo diretto la dissertazione per la sua licenza canonica, e che poi preparò la sua tesi al Boston College sotto la direzione del mio collega James Keenan²⁸ e Suor Anne-Solen Kerdraon, di cui ho diretto la ricerca di dottorato sul tragico nell'etica²⁹.

27 P. BORDEYNE, "La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé: défis et chances pour la foi chrétienne", in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 239 (2006) 45-75.

28 V. LECLERCQ, *Blessed are the Vulnerable. Reaching out to those with Aids*, Twenty-Third, New London 2010.

29 A.-S. KERDRAON, *La pensée du tragique chez Martha Nussbaum et Paul Ricœur. Vers une éthique théologique accueillante aux fragilités humaines*, Thèse de doctorat en théologie, ICP, Paris 2019.

2.3. *La rilevanza sociale dell'amore coniugale e familiare*

Le questioni bioetiche sono salite alla ribalta della scena pubblica ed ecclesiale con l'enciclica *Evangelium vitae* (1995). Tuttavia, non potevo trascurare il polo della morale sessuale a causa di una serie di fattori. Da un lato, mi resi conto che i testi di Xavier Thévenot erano diventati obsoleti perché l'universo culturale dei miei studenti non era più immerso nella sete di liberazione sessuale e di psicoanalisi degli anni 80. Mentre Thévenot non teneva alcun corso sulla contraccezione, i miei giovani studenti, seminaristi, religiosi o laici, me lo chiedevano: la loro generazione sentiva che il facile accesso all'intimità sessuale era accompagnato da un forte disincanto. Tuttavia, il semplice accenno al controllo naturale delle nascite ai frequentatori cinquantenni dei corsi serali bloccava già ogni possibilità di riflessione. Un altro esempio dello scontro tra generazioni: un'abbazia maschile mi chiese di organizzare diverse sessioni sulla sessualità e il celibato, perché la comunità era scossa dalla partenza di vari giovani professi, alcuni per sposarsi, altri per intraprendere una vita di coppia con un uomo.

In questo contesto, ho avuto la fortuna di essere nominato nel 2001, parallelamente al mio insegnamento presso la Facoltà di Teologia, cappellano diocesano per la pastorale della famiglia e della vita, e cappellano diocesano per i centri di preparazione al matrimonio (CPM). Questo mi ha permesso di percepire un altro divario, tra i giovani che attribuivano grande importanza alla celebrazione religiosa del matrimonio, da una parte, e gli animatori del CPM, dall'altra, per i quali l'essenziale non risiedeva in quell'aspetto, ma nella formazione affettiva delle coppie alla coniugalità. La richiesta di Louis-Marie Chauvet per il suo nuovo libro sul matrimonio giungeva proprio al momento giusto³⁰. Mi sono adoperato per mettere in evidenza la "densità morale della celebrazione", che poteva giustificare nel profondo l'attrazione delle giovani coppie per una bella celebrazione, piena di emozione. Ho delineato la tesi che il rituale del matrimonio ha la virtù di farci intravedere, attraverso le voci o le domande poste nello scambio del consenso, che il matrimonio è e rimarrà, durante tutta la nostra esistenza comune, "un impegno su uno

30 P. BORDEYNE, "Est-il moral de proposer le mariage catholique?", in L.-M. CHAUVET, *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Éditions de l'Atelier, Paris 2003, 51-66.

sfondo di fragilità” che lo rende grande e bello. Ho concluso esplorando, fin dall’inizio, “le risorse morali della tradizione spirituale”, in particolare quella di san Francesco di Sales che invita i cristiani ad esercitarsi nelle virtù con costanza e umiltà, confidando che i veri desideri li portano verso cose più grandi, nonostante le loro debolezze. La stesura di questo articolo mi imponeva di produrre una prima sintesi teologica a partire dai movimenti culturali che percepivo nella pastorale. Raccoglie i frutti della mia ricerca di dottorato sulle potenzialità dell’ansia³¹ e contiene i semi di alcuni dei temi che avrebbero segnato le mie ricerche successive, in particolare l’antropologia morale della ritualità o i fruttuosi legami tra morale e spiritualità.

Altri incontri mi spinsero poi ad approfondire la rilevanza sociale del matrimonio, il che segnò un importante sviluppo nella mia ricerca. Dato che stavo leggendo i teologi morali del Boston College³², decisi di trascorrervi un periodo sabbatico di quattro mesi nel 2005-2006. Grazie, in particolare, alla professoressa Lisa Cahill, mi resi maggiormente conto che l’originalità della morale cattolica consisteva nel tenere insieme la morale sessuale e quella sociale, cosa che il magistero di papa Giovanni Paolo II aveva contribuito a valorizzare³³. Da qui un articolo sul matrimonio inserito in un numero interamente dedicato a “L’insegnamento sociale della Chiesa”³⁴. Come teologo del Consiglio Famiglia e Società, ho poi partecipato ad audizioni con esperti di ogni orientamento, grazie alle ampie vedute del arcivescovo Jean-Charles Descubes, il quale presiedette il Consiglio dal 2005 al 2011. Questo mi ha portato a sviluppare una riflessione più sistematica, in dialogo con il filosofo Charles Taylor³⁵. Infine, raccogliendo i frutti delle mie letture di Boston, maturandoli e

31 P. BORDEYNE, *L’homme et son angoisse. La théologie morale de Gaudium et spes*, coll. “Cogitatio fidei” 240, Cerf, Paris 2004.

32 Avevo fatto tradurre un bel libro divulgativo di James Keenan, sulle virtù, ne ho scritto la prefazione e ho aggiunto degli estratti presi da un articolo di fondo: J.F. KEENAN, *Les vertus, un art de vivre... Tout simplement*, Editions de l’Atelier, Paris 2002.

33 P. BORDEYNE, “Jean-Paul II et le tournant social de la morale conjugale”, in *INTAMS Review* 12/2 (2006) 167-177.

34 P. BORDEYNE, “Redécouvrir le mariage comme partie intégrante de l’enseignement social de l’Église”, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CIX (2008) 203-222.

35 P. BORDEYNE, “La vocation sociale de l’amour le plus personnel. La famille donne un visage concret à la conception chrétienne du lien social”, in *Conseil Famille et Société de la CEF, Familles et société : quels choix pour demain ? Colloque des 1^{er} et 2 octobre 2011. Cité internationale universitaire de Paris*, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, coll. « Documents d’Église », Paris 2013, 177-190.

mettendoli alla prova dell'insegnamento, fui in grado di portare a termine la redazione del mio lavoro sostanziale sul matrimonio³⁶ nonostante gli oneri accademici che si stavano accumulando.

3. UNA TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE IN DIALOGO CON LE ALTRE DISCIPLINE

Il proposito di Joseph Doré di indirizzarmi verso una morale speciale in contatto con le pratiche sanitarie e i comportamenti sessuali e familiari, si è però scontrato con la realtà dei ruoli di direzione accademica a cui sono stato successivamente eletto: direttore del ciclo di licenza canonica in teologia biblica e sistematica (2002), decano della facoltà di teologia e scienze religiose (2006), rettore dell'ICP (2011). Non avendo più molto tempo per assimilare la massa di informazioni generate dal rapido sviluppo del campo della bioetica, doveti abbandonare il mio corso di *Morale della Vita*. Tuttavia, le pratiche universitarie fatte di scambi interdisciplinari, confronti, collegialità e missioni di competenza sono diventate il substrato della mia ricerca in teologia morale fondamentale.

3.1. *Ricerca multidisciplinare sul potenziale etico delle comunità*

Con meno tempo da dedicare alla ricerca, mi sono impegnato ancora di più nell'ascesi della lettura e negli scambi teologici interdisciplinari. Il mio collega biblista Olivier Artus mi propose di riflettere sui legami tra Bibbia e morale³⁷. Un altro collega ecclesiologo, Laurent Villemain, mi esortò a continuare le ricerche di dottorato sull'interpretazione del Vaticano II nell'ambito di un gruppo di lavoro internazionale sulla ricezione del Concilio³⁸. La loro sollecitazione mi incoraggiò a rivisitare la storia della teologia morale per discernere come poteva aiutarci ad affrontare le nuove sfide, che necessitavano di un'elaborazione multidisciplinare per beneficiare delle risorse di discernimento di ogni specialità teologica.

36 P. BORDEYNE, *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, DDB, coll. « Théologie à l'Université », Paris 2010.

37 P. BORDEYNE (ed.), *Bible et morale*, coll. "Lectio divina", Cerf, Paris 2003.

38 P. BORDEYNE – L. VILLEMINE (eds.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, coll. "Cogitatio fidei" 254, Cerf, Paris 2006.

Tuttavia, fu proprio in seno alla mia disciplina teologica che il dialogo a lungo termine si dimostrò più fruttuoso per la ricerca. Nel 2004, la mia collega Geneviève Médevielle, il gesuita Alain Thomasset del Centre Sèvres ed io, fummo incaricati di riprendere il bollettino di teologia morale delle *Recherches de science religieuse*, dopo una battuta d'arresto che durava ormai da una decina di anni. Pensammo di confrontare i frutti delle nostre letture per arrivare a una visione condivisa dell'evoluzione della teologia morale fondamentale. È così che abbiamo scoperto l'importanza della riflessione nordamericana sul ruolo delle comunità nella formazione morale. Intorno alla complessa figura del teologo protestante Stanley Hauerwas, stava nascendo una generazione di giovani teologi protestanti e cattolici³⁹ che cercavano di rivitalizzare le risorse della fede cristiana vissuta e celebrata. Essi sottolineavano il ruolo delle narrazioni e delle pratiche comunitarie nel generare un'immaginazione creativa, che portasse il marchio specifico e distintivo della fede cristiana nelle società pluraliste. Questo nuovo approccio sfidava l'eredità della morale deontologica dei teologi post-conciliari che avevano privilegiato un dialogo pacificato con le etiche secolari. Questi giovani teologi ritornavano all'etica delle virtù proveniente dalla tradizione aristotelica e dalla teologia morale di San Tommaso d'Aquino, e quindi alla questione dello sviluppo morale dell'essere umano sotto l'influenza della grazia, capace di far nascere santi incarnati nel secolo.

Queste scoperte condussero a due produzioni. Da un lato, un numero speciale di *Recherches de science religieuse* nel 2007, dedicato a "La morale cristiana e la sfida delle comunità", in cui avevo scritto un articolo di fondo su "La liturgia come risorsa per la formazione morale dei soggetti"; dall'altro, un colloquio dell'Associazione dei teologi per lo studio della morale (*Association de théologiens pour l'étude de la morale* - ATEM) su *Le comunità cristiane e la formazione morale dei soggetti*, pubblicato nella *Revue d'éthique et de théologie morale* nel 2008. In entrambi i casi, ho attinto alla mia esperienza con l'équipe diocesana del catecumenato di Nanterre, dove numerose testimonianze mostravano come l'immersione nella liturgia possa provocare conversioni morali un po' sorprendenti in un'epoca in cui le istanze tradizionali di formazione

39 P. BORDEYNE, "La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas", in *Revue des sciences religieuses*, 85/1 (2011) 135-156.

etica sono in declino: la scuola, la famiglia, la Chiesa. Tra gli studenti delle scuole medie, superiori o gli universitari, si è anche osservato che la liturgia dei grandi raduni scatenava la consapevolezza e l'impegno di natura etica. Per cogliere queste osservazioni pastorali a livello sistematico, mi sono avvicinato alla liturgia nella struttura della sua esecuzione rituale, al fine di evidenziare i registri antropologici che essa poteva toccare, fino a trasformare la vita morale dei soggetti. Mi inserivo quindi sulla scia dei discepoli di Hauerwas, che non erano tutti americani. Mi ha particolarmente ispirato un articolo del sacerdote ugandese Emmanuel Katongole che, utilizzando esempi del suo paese, mostrava il potenziale di riconciliazione contenuto nel rito di accoglienza reciproca all'inizio della celebrazione liturgica, che iscrive il cristianesimo nelle culture particolari⁴⁰.

3.2. *Liturgia e morale: la vocazione sociale dell'amore più intimo*

La frequentazione con teologi nordamericani mi indusse a credere che i moralisti avrebbero beneficiato della collaborazione con i liturgisti, per evitare che i primi ricostruissero la liturgia secondo specie che i secondi non avrebbero riconosciuto, e viceversa. Mi fu data l'opportunità di farlo durante il mio periodo sabbatico al Boston College nel 2005-2006. Scoprii in Bruce Morrill un liturgista attento alle sfide etiche della liturgia, a partire da una prospettiva di teologia fondamentale preoccupata di inserire la fede nel mondo contemporaneo. Dai nostri scambi, nacque l'idea di proporre a Chauvet dei mix bilingui e biculturali, e di affidare ciascuno dei sei temi rappresentativi della sua opera a un binomio francofono e anglofono⁴¹. Nell'esplorare la relazione tra morale e liturgia, onoravo un duplice debito: verso Louis-Marie Chauvet, che aveva dato un impulso decisivo alle mie ricerche; ma anche verso Xavier Thévenot, che aveva prodotto due articoli precursori su questo tema nel 1982, poi

40 E. KATONGOLE, "Greeting: Beyond Racial Reconciliation", in S. HAUERWAS – S. WELLS, *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Blackwell, Malden 2004, 68-81.

41 P. BORDEYNE – B.T. MORRILL (dir.), *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu: Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, coll. Cogitatio fidei 263, Cerf, Paris 2008; *Sacraments, Revelation of the Humanity of God: Engaging the Fundamental Theology of Louis-Marie Chauvet*, Pueblo/The Liturgical Press, New York/Collegeville 2008.

nel 1995⁴². Mentre nessuno dei due leggeva i teologi protestanti nord-americani che, alla fine degli anni '70, stavano iniziando la ricerca in questo campo⁴³, Chauvet e Thévenot riportavano preoccupazioni simili nel contesto di una riflessione teologica fondamentale sulla consistenza etica del mistero pasquale. La loro intuizione è tanto più degna di nota in quanto i moralisti cattolici americani all'epoca contestavano la pertinenza delle indagini liturgiche dei loro colleghi protestanti⁴⁴.

Come Chauvet e Thévenot, anche io ho beneficiato del retroterra interdisciplinare dell'ICP. I lavori di Jean-Yves Hameline diedero un nuovo impulso alla mia ricerca. Da vero costruttore di ponti tra la teologia e le scienze umane, aveva sviluppato la nozione di "sito cerimoniale" per rendere conto della trasformazione del soggetto credente mediante l'interazione, fragile e felice, tra la struttura del rito e il suo "investimento corporale" da parte del fedele⁴⁵. Era proprio questo snodo intimo che mi interessava per la riflessione morale, ma avevo bisogno di appoggiarmi all'antropologia della ritualità che Hameline aveva sviluppato come teologo, storico e praticante della liturgia. Il professor Patrick Prétot, subentrando a Louis-Marie Chauvet e alle sollecitazioni rivoltemi all'inizio del mio percorso di insegnamento, mi diede l'opportunità di incrociare il problema della formazione etica dei soggetti nella liturgia con il tema del riconoscimento, su cui i filosofi Axel Honneth e Paul Ricœur esortavano i teologi morali a lavorare⁴⁶. Da questo impulso sono scaturiti una serie di testi a partire dal 2007⁴⁷, fino alla conferenza che ho tenuto nel 2017 all'Università di Oxford, in cui ho sottolineato l'importanza della liturgia domenicale, che interrompe il ritmo frenetico delle nostre città anonime e restituisce significato alle relazioni sociali alla luce della

42 X. THÉVENOT, "Liturgie et morale", in *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Salvator, Mulhouse 1982, 145-165 ; "Liturgie, morale et sanctification", in *La Maison-Dieu*, 201 (1995) 105-118.

43 P. RAMSAY, "Liturgy and Ethics", in *Journal of Religious Ethics*, 7/2 (1979) 139-171; D.E. SALIERS, "Liturgy and Ethics: Some New Beginnings", in *Journal of Religious Ethics*, 7/2 (1979) 173-189.

44 M.A. FARLEY, "Beyond the Formal Principle: A Reply to Ramsey and Saliers", in *The Journal of Religious Ethics*, 7/2 (1979) 191-202.

45 J.-Y. HAMELINE, "Le culte chrétien dans son espace de sensibilité", in *La Maison-Dieu*, 187 (1991) 7-45.

46 P. BORDEYNE, "La contribution de la liturgie au processus éthique de la reconnaissance", in *La Maison-Dieu*, 279 (2014) 111-130.

47 P. BORDEYNE & B.T. MORRILL, "Baptism and Identity Formation: Convergences in Ritual and Ethical Perspectives. A Dialogue", in *Studia Liturgica*, 42 (2012), 154-175.

venuta di Dio nella condivisione della sua Parola e nella celebrazione comunitaria del mistero pasquale⁴⁸. A questi contributi di teologia morale fondamentale vanno aggiunte alcune riflessioni di morale speciale in cui emerge il ruolo formativo delle liturgie che suggellano l'alleanza coniugale⁴⁹ e ricordano la manifestazione della misericordia divina nella vita degli sposi⁵⁰. Un contributo più recente riafferma la portata morale delle benedizioni⁵¹.

Con il senno di poi, credo di aver cercato di decifrare l'“omologia di struttura” che Thévenot individuava tra la liturgia eucaristica e l'esistenza morale, pur ricordando che entrambe rimangono esposte al rischio dell'assurdo⁵². Nella liturgia come nella vita morale, all'essere umano è data la possibilità di scoprire e assumere liberamente la vocazione sociale dell'amore più intimo. Contrariamente all'idealizzazione romantica dell'amore, nessuno è risparmiato dalla tragedia, anche se l'amore rimane la fonte delle più grandi gioie. Il dispositivo liturgico porta il fedele ad entrare in se stesso e a decidere davanti a Dio quale seguito concreto dare al ventaglio di affetti che affiorano nella sua interiorità più personale e che provengono da ben oltre se stesso⁵³. La sua libertà è convocata secondo le tappe rituali della celebrazione eucaristica: inizia con la decisione di unirsi al canto dell'assemblea, poi di rispondere al celebrante, di ascoltare in verità la Parola proclamata, di unirsi al sacrificio attualizzato del Signore, di partecipare al gesto di pace, di accostarsi alla mensa eucaristica e, infine, di lasciarsi inviare nel mondo. La sfida è quella di prendere sul serio una chiamata che viene percepita nel profondo. Attraverso una successione di piccole decisioni, la liturgia prepara il fedele sia alla fede che all'etica, senza che sia sempre in grado di distinguere tra le due.

48 P. BORDEYNE, *Experiencing the Transforming Power of Faith Today*, The John Henry Newman Lecture 2017, St Benet's Hall, University of Oxford, 31 May 2017.

49 P. BORDEYNE, “L'amour s'habille de rituel : quels enjeux éthiques ?”, in J.-N. PÉRÈS, *Familles en mutation, approches œcuméniques*, DDB/ICP, Paris 2014, 107-123.

50 P. BORDEYNE, “Sacrement de mariage et Miséricorde divine”, in *Transversalités*, 132 (2015) 103-120.

51 P. BORDEYNE, “La bénédiction envisagée du point de vue de l'éthique”, in SERVICE NATIONAL DE LA PASTORALE LITURGIQUE ET SACRAMENTELLE DE LA CEF, *Les Bénédictions*, coll. Célébrer, Mame, Paris 2019, 89-100.

52 THÉVENOT, “Liturgie, morale et sanctification”, cit.

53 « Les inspirations se font sentir à nous, sans nous, mais elles ne nous font pas consentir sans nous ». (S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, Livre II, chap. 12, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1969, 446.)

Per questo la decisione etica è spesso la matrice di una decisione di fede, come è sperimentato da molti adolescenti ai quali l'azione sembra più tangibile della fede, o come testimoniano i catecumeni che si avvicinano alla Chiesa dopo una conversione etica che li porta a lasciare una vita errante o disordinata. Di fronte all'individualismo "espressivo" che oggi alimenta un'"etica dell'autenticità"⁵⁴, è compito dell'iniziazione cristiana designare gli affetti che possono condurre ad un vero incontro con l'altro⁵⁵, ma anche aiutare le persone a trovare il loro giusto posto di fronte alle istituzioni, tra resistenza e sottomissione. Tra questi affetti, l'inquietudine e l'angoscia sono registri antropologici che il Concilio Vaticano II ha fatto bene a rivisitare a beneficio dell'etica sociale. Rimango convinto di questo 20 anni dopo la mia tesi di dottorato.

3.3. *Ecclesiologia e morale: sfide etiche della sinodalità*

Queste proposte teologiche riguardanti l'antropologia dell'etica cominciano ad essere chiarite nel mio libro del 2010, *Éthique du mariage: la vocation sociale de l'amour*, che include un capitolo sul potenziale etico della liturgia. Il libro, pubblicato per la celebrazione del 50° anniversario della *Gaudium et Spes* nel 2015, ebbe un ruolo ancora più decisivo⁵⁶. Intrapresi la rilettura di numerosi articoli che cercai di ordinare per meglio far emergere il filo conduttore della mia ricerca. Volevo mostrare che il testo conciliare rimane una fonte di ispirazione di fronte alle sfide dell'etica nel XXI secolo, a condizione, però, di non cancellare la distanza storica. Le introduzioni alle tre parti principali segnalano tre aree di ricerca che mi sono sembrate decisive per la teologia morale.

Oggi ritengo che il significato morale della *Gaudium et Spes* stia nella sua insistenza sul *discernimento* come risultato di un dialogo esigente che porta gli interlocutori a esaminare la loro coscienza, ma anche

54 C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007; trad. it., *L'età secolare*, Fertrinelli, Milano 2009.

55 A lungo messa in ombra dalla morale normativa, la volontà merita di essere rivisitata nel suo rapporto con gli affetti e la vita spirituale. Si veda G. REVENEAU, *Vouloir par amour. Une morale de la volonté dans le Traité de l'Amour de Dieu de Saint François de Sales*, thèse de doctorat en théologie, ICP, Paris 2017.

56 P. BORDEYNE, *Répondre à l'inquiétude de la famille humaine. L'actualité de Gaudium et spes*, Bayard, Montrouge 2014.

sull'*apprendimento* come processo adeguato alla condizione storica dell'essere umano, e infine sulla necessità di un *impegno* che accerti la qualità del discorso etico. Di fatto, nel trattare le questioni morali in una costituzione pastorale sulla *Chiesa*, il Concilio la esortava a *mettere in discussione* le sue certezze morali di fronte ai nuovi interrogativi che si pone l'umanità (GS 9,4), a riconoscere che aveva *imparato* e doveva continuare ad *imparare* dagli altri, compresi i suoi avversari (GS 44), infine, ad *intervenire* nelle questioni sociali, politiche e internazionali per promuovere la pace nella giustizia e nell'amore (GS 77, 2), pur rinunciando all'esercizio, in prima persona, di una funzione politica che la allontanerebbe dalla sua vocazione religiosa (GS 42, 2). Essendo stato nominato esperto in due assemblee ordinarie del Sinodo dei Vescovi, nel 2015 sulla famiglia e nel 2018 sui giovani, ho potuto verificare l'attualità di questi orientamenti conciliari di fronte alle grandi sfide etiche: lo sconvolgimento del contesto sociale in cui le persone sviluppano la loro vita affettiva e familiare; i crimini sessuali commessi da chierici che hanno gravemente intaccato la fiducia dei fedeli nella Chiesa; la necessità di riformare la governance ecclesiale. Da qui nascono le sfide etiche della sinodalità.

La dinamica sinodale, così come ripensata da Papa Francesco, costituisce un *processo di apprendimento collettivo*, per un periodo di tempo limitato, in un circolo dapprima ampio e poi più ristretto, concepito per produrre un discernimento che permetta alla Chiesa di *impegnarsi e di agire* su questioni attuali e importanti per la missione. Nel loro insieme, queste tre dimensioni conferiscono alla Chiesa la credibilità etica che richiedono le nostre società di espressione e comunicazione pluraliste. L'essenziale sta nella conversione pastorale, ovvero nella trasformazione dei partecipanti resa possibile dall'azione dello Spirito Santo in specifiche mediazioni istituzionali. Papa Francesco lo ha sottolineato nel 2018: "Il risultato del Sinodo non è un documento [...]. Siamo pieni di documenti. [...] Siamo noi i destinatari del documento, non la gente di fuori. Che questo documento lavori; e bisogna fare preghiera con il documento, studiarlo, chiedere luce..."⁵⁷. Ho avuto modo di apprezzare la tenacia del Santo Padre nel liberare la parola dei vescovi, assicurandoli sulla sua

57 PAPA FRANCESCO, *Discorso a conclusione dei lavori della XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema "I giovani, la fede e il discernimento vocazionale"*, 27 ottobre 2018.

determinazione ad esercitare pienamente il ministero petrino⁵⁸, ma anche la sua capacità di modificare le norme sinodali per favorire l'ascolto reciproco e dare voce agli uditori laici. Queste iniziative testimoniano che il discernimento nello Spirito presuppone la vigilanza sulle condizioni teologiche e organizzative atte a garantire un'etica di reciprocità nel corpo ecclesiale, con il giusto riconoscimento della diversità dei ministeri e dei carismi. Questo include la libertà data ai teologi di far conoscere il loro discernimento su questioni controverse, cosa che Mons. Jean-Luc Brunin, Presidente del Consiglio Famiglia e Società della Conferenza Episcopale Francese, si è preoccupato di facilitare tra le due assemblee del Sinodo sulla Famiglia⁵⁹. Uno dei benefici molto apprezzabili del lungo processo sinodale del 2014 e 2015 è stato quello di dare ai fedeli la possibilità di esprimersi e ai teologi il tempo di reagire per assicurare il loro servizio all'intelligenza della fede nella Chiesa. Ho potuto così partecipare al lavoro collettivo avviato all'ICP dalla professoressa Catherine Fino intorno al tema patristico della pedagogia divina, ricomparso durante l'assemblea sinodale straordinaria del 2014⁶⁰.

APERTURA

Nella lettera apostolica *Summa familiae cura*, che conferisce forma istituzionale al Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Papa Francesco chiede che nella riflessione sul matrimonio e la famiglia non manchi mai la prospettiva pastorale e l'attenzione alle ferite dell'umanità. Lungo il mio itinerario di ricerca, sono cresciuto nella convinzione che è qui, infatti, che si forgia misteriosamente la nostra capacità personale e collettiva volta a far esistere un'etica degna del Vangelo. Forse è questa la ragione per cui è stato chiamato uno specialista della *Gaudium et Spes* per continuare la riforma avviata dal professor Pierangelo Sequeri. Mi azzardo a credere che sia

58 PAPA FRANCESCO, *Discorso alla III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 18 ottobre 2014.

59 *Synode sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde contemporain*, 26 théologiens répondent, Bayard, Montrouge 2015.

60 P. BORDEYNE, «La pédagogie divine suscite des commencements de conversion», in C. FINO, *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Cerf, Paris 2015, 37-63.

anche un segno di fiducia nella teologia “alla francese”, più precisamente nel modo di fare teologia che ho imparato all’ICP, dove continua ad essere praticata da battezzati chierici e laici, studenti e insegnanti-ricercatori, plasmata da una pluralità di culture e discipline.

Eredità e progetto. Teologia fondamentale e morale fondamentale

MAURIZIO CHIODI*

SUMMARY: In dialogue with Sequeri's reflection "L'eredità ricevuta e il nuovo progetto", the essay is articulated around two major issues: the rethinking of the connection between anthropology and theology; the renewal of Christian moral theology, propitiated by the renewed theoretical framework. With regards to the first, and based on the phenomenology of the Christological event and its anthropological truth, the article proposes an interpretation of the vexata questio of the universality and singularity of the Christian moral experience, placing it in close relation to a theory of conscience. For the second question, the essay proceeds in three stages to develop the implications of fundamental moral theology: the need to overcome the opposition between conscience and norm; the irreducibility of ethics to a norm/law paradigm and the necessity of the norm; and the symbolic link between conscience, experience of good and moral norms.

Questo contributo si impegna a raccogliere dal punto di vista teologico-morale alcuni stimoli riflessivi tra quelli che sono abbondantemente proposti nel saggio di P. Sequeri, *L'eredità ricevuta e il nuovo progetto*, pubblicato in uno dei numeri precedenti di *Anthropotes*¹. In concreto,

* Ordinario di Bioetica presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma.

1 P. SEQUERI, "L'eredità ricevuta e il nuovo progetto", in *Anthropotes*, 36/1&2 (2020) 17-46.

riprenderemo alcuni tra i punti qualificanti della sua elaborazione (*eredità*), per ripensare (*progetto*) il rinnovamento dell'etica alla luce di questi nodi critici. Sono due i momenti nevralgici in cui la riflessione verrà articolata: il nesso tra antropologico e teologico (1) e il ripensamento della morale cristiana, all'interno del rinnovato quadro teorico (2).

1. LE RAGIONI DI UNA CONVERGENZA: IL NESSO TRA EVENTO CRISTOLOGICO E ESPERIENZA ANTROPOLOGICA

Ad un primo livello è particolarmente interessante concentrarci sul nesso fondamentale tra la fenomenologia dell'evento cristologico e la verità antropologica che esso attesta (1.1). In tale orizzonte teorico si apre un modo più fecondo per interpretare la *vexata questio* della universalità e singolarità dell'esperienza morale cristiana (1.2) e per pensare la teoria della coscienza, nella correlazione asimmetrica tra antropologico e cristologico (1.3).

1.1. *La fenomenologia cristologica e l'umano vissuto*

La prima questione, riguardante il nesso tra teologia fondamentale e teologia morale fondamentale, potrebbe essere sintetizzata come il rapporto circolare tra l'evento cristologico e l'esperienza antropologica inscritta nella rivelazione biblica. La Scrittura infatti racconta la storia di un Dio che sin dall'inizio costituisce l'umanità come interlocutrice della sua Parola e destinataria del suo dono. Il testo biblico mette in gioco un modo di pensare Dio e insieme l'umano, in una relazione di reciprocità, per la quale l'atto salvifico di Dio, origine e destinazione dell'umana creatura, si compie solo nella risposta della nostra libertà, redenta e riscattata dal peccato che segna l'esistenza concreta.

Sequeri parla giustamente della “fenomenologia cristologica”² della verità di Dio. Nella storia *singolare* di Gesù si dà l'assoluto di Dio, che rivela e dona se stesso, assumendo e condividendo la condizione umana. La manifestazione storica di Gesù coincide con il venire del Regno dell'*agape* di Dio. La cristologia fenomenologica, dunque narrativa, nella quale

2 Cfr. *ibid.*, 20.

vengono in evidenza le concrete forme della prossimità di Dio all'umano, in Gesù, esige l'elaborazione di un'antropologia fenomenologica che sia all'altezza della Rivelazione cristologica. Il nesso inscindibile tra l'evento cristologico e il vissuto antropologico permette di superare qualsiasi pretesa oggettivante e reificante, sia dottrinalista/intellettualista sia sostanzialista/naturalista: né la rivelazione può essere ridotta alla comunicazione di una serie di verità da conoscere né l'umano può essere pensato nei termini di una *natura* conosciuta una volta per sempre dalla ragione "astratta". In tale linea, a proposito del nesso tra l'intelligenza teologica della fede e la condizione umana, Sequeri afferma che «un progetto di elaborazione organica dell'intelligenza della fede ... non riceve affatto *dall'interno* i fondamentali della condizione umana che deve intendere e abitare»³. Questo significa che per un verso la teologia "riceve" i caratteri fondamentali dell'umano, «poiché non li inventa da sé»⁴, ma per altro verso questi non risultano affatto "estranei" alla verità della rivelazione.

Sviluppando l'idea, possiamo dire che tra l'umano e il cristiano si dà una relazione di anticipazione e compimento. Proprio nella sua indeducibilità, il compimento cristologico non risulta estrinseco all'umano, perché questo ne è appunto l'anticipazione che – in certo senso – *invoca* il compimento. Tra antropologico e cristologico/teologico si dà una correlazione virtuosa, ma asimmetrica: il compimento è indisponibile, ma è anticipato nella promessa che lo prefigura, senza poterlo dedurre, e che, quando lo incontra, svela alla promessa stessa la sua verità originaria. Questo modo di interpretare (ermeneutica) la fenomenologia cristologica e la fenomenologia antropologica è l'orizzonte teorico fecondo per intendere il rapporto tra l'esperienza morale cristiana – ovvero la coscienza credente – e l'esperienza umana universale, che rappresenta il "luogo" di innesto dell'evento cristologico ed è comune a tutti.

1.2. *Universalità e singolarità della morale cristiana*

L'*assolutezza* (*universale*) di Dio si dà nella storia *singolare* di Gesù (teologico/cristologico) e l'*universalità* dell'umano (antropologico/morale) si

3 *Ibid.*, 22.

4 *Ibid.*

dà nella concretezza *singolare* del vissuto. La correlazione tra universalità e singolarità è inscritta, seppure in modi non sovrapponibili, nell'esperienza morale tanto della coscienza cristiana quanto della coscienza morale che connota l'umano di tutti. Tale questione era sullo sfondo di un dibattito che ha attraversato – e per molti aspetti continua ad attraversare – la teologia morale nel post-Concilio. L'idea di fondo, che vorrei proporre, è che l'alternativa tra morale autonoma ed etica della fede si può superare solo istituendo una correlazione dialettica tra universalità e singolarità tanto per l'evento cristologico quanto per l'esperienza etico-antropologica.

A partire dalla fine degli anni '60, un vivace dibattito ha caratterizzato la teologia morale fondamentale⁵. Da una parte i sostenitori della morale autonoma affermavano che lo specifico della morale cristiana sta nella “intenzionalità” della fede e che, invece, le norme della morale cristiana sono identiche a quelle “umane”, essendo esse fondate sulla ragione che, appunto, viene integrata dalla fede, in una sostanziale concordanza tra le due. Dall'altra, i sostenitori dell'etica della fede difendevano l'idea che solo la fede può garantire la certezza della verità morale, poiché essa offre un “di più”, anche a livello normativo, a motivo della insuperabile debolezza e insufficienza della ragione. Il difetto dell'una e dell'altra posizione, al di là dell'apparente opposizione, è lo stesso: ambedue presuppongono una giustapposizione tra ragione e fede. La morale autonoma cade infatti in un razionalismo che, per affermare l'universalità della morale cristiana, rende “inutile” la fede, perché la disincarna, dissociando l'intenzione dall'azione e cadendo in un problematico concordismo tra fede e ragione. Il rischio, opposto ma corrispettivo, dell'etica della fede è un fideismo che, per sottolineare lo specifico della morale cristiana, lo estenua, riducendolo al rango di una opinione personale o “positiva e dogmatica”, estrinseca rispetto alla ragione umana. In tale orizzonte riduttivo, il rapporto tra morale e fede oscilla alternativamente

5 È impossibile indicare una bibliografia completa su tale dibattito. Mi limito a ricordare, per la morale autonoma, J. FUCHS, *Sussidi 1977 per lo studio della Teologia Morale Fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1977, in particolare *Esiste una morale cristiana?*, 203-224 e per l'etica della fede B. STOECKLE, autore di molte voci in ID. (a cura di), *Dizionario di etica cristiana*, Cittadella, Assisi 1975 (orig. 1975). Su tutto ciò, si veda l'antico ma prezioso O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, EDB, Bologna 1981.

nei termini, entrambi dualistici, del concordismo⁶ o dell'estrinsecismo⁷. La giustapposizione tra ragione e fede sta anche alla radice di un modo riduttivo di pensare il nesso tra etica e religione, dove la ragione coincide con l'universale morale e la fede con la specificità singolare del credente. Per superare l'accostamento estrinseco occorre ripensare la fede (singolare) in modo meno intellettualista e la ragione (universale) in modo meno astratto.

Sul nesso tra ragione e fede, il saggio di Sequeri si sofferma in un passaggio fondamentale dedicato al *logos* dell'*agape*. Mettendo in rilievo la necessità di recuperare il nesso inscindibile tra l'esperienza umana, affettivamente connotata, e l'intelligenza della verità della rivelazione e segnalando che il più recente magistero ha realizzato «un deciso cambio di passo»⁸, in ordine all'interpretazione meno intellettualista dell'atto di fede – questa è la linea sia di Benedetto XVI in *Deus caritas est* sia di Francesco in *Lumen fidei* –, Sequeri afferma che solo «l'amore fa conoscere»⁹. In altre parole: solo grazie all'amore si può accedere alla verità della rivelazione, che a sua volta consiste in un *agape* che vivifica, orienta e dà ordine all'«ordine antropologico» degli affetti e all'agire che ne scaturisce¹⁰.

Un tale approccio, dice Sequeri, permette di riprendere e potenziare i guadagni della tradizione e della dottrina. L'affermazione di Trento che si richiamava a Gal 5,6 (*fides quae per caritatem operatur*), sul rapporto tra fede e opere, in questa nuova prospettiva può essere riferita all'atto stesso della fede, per mostrare «il legame intrinseco dell'atto di fede e dell'atto d'amore»¹¹. L'atto di fede – che si fa atto mediante *agape* in modo tale che questa (*agape*) “compia” gli affetti umani – è il “medio”

6 Il concordismo tra ragione e fede nasconde in realtà il dualismo. Esso implica il sequestro dell'universalità dell'umano, riferito alla esclusiva competenza della ragione naturale che verrebbe confermata o completata dalla fede, intesa come conoscenza superiore di una verità soprannaturale.

7 Nell'estrinsecismo, che è la forma più radicale del dualismo tra ragione e fede, la ragione (universale) è emancipata dalla fede e questa è ridotta alla singolarità ineffabile e/o fideista, perché positiva e dogmatica, dell'opinione personale.

8 SEQUERI, “L'eredità ricevuta e il nuovo progetto”, cit., 29.

9 *Ibid.*

10 Sequeri nota che da molti secoli il magistero non si esprimeva in modo così esplicito. Il riferimento è ai dibattiti del XVI-XVII secolo sulla fede fiduciale e l'amore puro, dopo i quali «era prevalsa la cautela nei confronti della possibile deriva dell'*affectus fidei* in chiave irrazionalistica (dell'umano sentimentale) e gnostica (del divino fusionale)» (*ibid.*).

11 *Ibid.*, 30.

che realizza l'unità di *logos* e *agape*. Si può dunque dire che, superando un'interpretazione dottrinalista – per evitare irrazionalismi sentimentali – e gnostica – per evitare misticismi fuorvianti – il magistero stesso spinge in una direzione che permette di mettere in evidenza il “debito” della ragione nei confronti degli affetti e dell'amore e, prima ancora, il legame indissociabile tra fede e amore, perché – appunto – è l'amore che permette di accedere al mistero di Dio, che è amore. Sequeri sottolinea il compito che si dischiude: pensare la correlazione tra l'*intellectus fidei* e l'*affectus fidei*. Tale cambiamento, afferma, riguarda anzitutto la teologia, poiché comporta la possibilità di ricomporre la giustapposizione – o più francamente la frattura – tra ragione e fede, mostrando come nel vangelo si dà una sapienza che trascende, compiendola, l'apertura – nel senso della rinuncia alla sua assolutizzazione – della ragione.

Il superamento della giustapposizione tra ragione e fede mi sembra da perseguire decisamente, ripensando le due nozioni al di là del dualismo, ma senza abbandonare l'istanza che le connota. Si potrebbe dire che, alla radice, la “ragione” rinvia all'universale antropologico, da tutti condiviso, e la fede al singolare della decisione che caratterizza anch'essa, in modo universale, tutti gli umani. Tale riconoscimento, superando l'identificazione della ragione con la filosofia e della fede con la teologia, porta a dire che tanto la “fede” quanto la “ragione” sono presenti nell'una e nell'altra, perché ambedue si costituiscono nella tensione tra l'universalità della “ragione” e la singolarità della “fede”. Si può così superare l'idea che l'istanza della fede appartenga solo alla teologia, mentre la razionalità critica apparterrebbe solo alla filosofia oppure anche tanto alla teologia. Piuttosto, si dovrà dire che così come la teologia (cristiana) è il sapere (ermeneutico) critico della fede nella rivelazione dell'evento di Gesù il Cristo, anche la filosofia è il sapere critico (ermeneutico) dell'esperienza umana universale, ma sempre a procedere dall'esperienza singolare di un autore, una scuola, un movimento, una cultura. Dunque, non solo la filosofia e la teologia hanno in comune l'istanza critica dell'universalità – il riconoscimento condivisibile universalmente – ma anche l'istanza libera della fede/fiducia, intesa appunto come l'atto della libertà che si affida all'evidenza pratica come un bene che merita di essere voluto, perché in esso ne va di sé.

Oltre a questa prospettiva intra-teologica, Sequeri nota come il compito di pensare la correlazione tra l'*intellectus fidei* e l'*affectus fidei*, si riveli fecondo per tutto il sapere umano, secondo l'auspicio di *Veritatis gaudium* 2 che, citando *Caritas in veritate* n. 30, parla di diversi livelli di tale sapere: «quello teologico e quello filosofico, quello sociale e quello scientifico». Si tratta di concorrere «al progetto di una *ragione più ampia* e meno anaffettiva di quella in cui è confinata la cultura laica e religiosa della modernità»¹².

La sapienza cristiana, sostiene giustamente Sequeri, non persegue un *adattamento* passivo o un *accordo* irenico con i diversi saperi della ragione, ma accetta la sfida di far interagire, al suo interno, la complessità del sapere umano. In tale orizzonte, si può dire che l'intelligenza della fede abita e ospita la *humana communitas*, perché l'evento della rivelazione di Gesù è un dono destinato a tutti e dunque riguarda tutto l'umano¹³. Con ciò, la teologia non può più limitarsi a confrontarsi con la filosofia, come se questa fosse l'unica degna della sua altezza. Al contrario, è necessario che la teologia cerchi il dialogo con tutti i saperi, ospitandoli e aprendosi ad un "reciproco arricchimento", economia, antropologia culturale, sociologia, psicologia, biologia, neuroscienze, diritto, politica, scienze informatiche e scienze della formazione. Il dialogo con tali scienze non implica un mero adattamento funzionale alla strategia di un loro *assorbimento*. Queste forme del sapere non offrono semplicemente dei dati e dei risultati da raccogliere, ma propongono un'interpretazione dell'esperienza umana così come si è venuta trasformando nelle attuali condizioni storiche. Perciò nei loro confronti – riconosciamo con Sequeri – la filosofia «conserva certamente un ruolo di mediazione radicale dell'idea stessa del sapere del senso»¹⁴, ma questo compito è inclusivo di altre forme di razionalità critica. In altre parole, nei confronti delle "scienze umane", la filosofia mantiene un compito radicale di arbitraggio ermeneutico o di mediazione all'interno del "conflitto delle interpretazioni". Ciascuno di questi saperi dell'uomo implica, infatti, un'antropologia più o meno esplicita ed è a questo livello che ognuna di esse concorre ad

12 *Ibid.*, 31.

13 «Il vangelo di Gesù è l'evento della rivelazione e della relazione salvifica destinata all'uomo e in favore dell'uomo. Nulla di ciò che chiama in causa l'estetica e la drammatica di questa destinazione, rimane estraneo al credente» (*ibid.*, 33).

14 *Ibid.*, 34.

un'elaborazione antropologica più complessiva. Questo comporta il superamento di qualsiasi forzatura riduzionista, che assegnerebbe un primato esclusivo al sapere oggettivo di una ragione che riconosce come vero solo ciò che è verificabile o non falsificabile e dunque ripetibile.

1.3. *La coscienza e il nesso tra antropologico e cristiano*

La categoria etico-antropologica di *coscienza* permette di comprendere l'esperienza umana nella sua struttura unica e unitaria, radicalmente morale e religiosa, perché liberamente chiamata a decidere di sé a fronte di un'ingiunzione che la determina. La dialettica tra *intellectus fidei* e *affectus fidei* messa giustamente in evidenza da Sequeri, chiede di riconoscere che ragione e fede sono co-implicate nel soggetto umano, la coscienza, in quanto ambedue ne sono forma e figura. Nell'essere umano, la coscienza designa la sua originaria qualità morale, perché libera, e religiosa, perché interpellata: la libertà implica infatti un'antecedenza, un'anticipazione (passività), un sentire, una esperienza delle relazioni di cui essa si appropria solo nell'atto del volere (attività).

In tal senso, si deve riconoscere una correlazione indissociabile, nel senso di una circolarità ermeneutica, tra teoria della fede e teoria della coscienza. La fede, infatti, nel suo profilo antropologico, è forma compiuta della coscienza, che si affida ad un senso che le è donato come verità indisponibile (ingiunzione). Diversamente da quanto sostenuto nel dibattito tra morale autonoma e etica della fede, il credere è dunque costitutivo dell'umano: la fede è l'atto compiuto della libertà, una "necessità" se la coscienza vuole pervenire al suo compimento¹⁵. Volere significa credere, decidersi per quel bene che autorizza e sollecita la libertà. Corrispettivamente, la ragione (naturale) non conosce in modo innato la verità morale – sullo sfondo si pone qui la questione del rapporto tra

15 «In quanto è atto della libertà che si affida a un senso che le si rivela come una verità indisponibile, il credere (*fede*) è costitutivo dell'uomo. Nel suo senso antropologico la fede è forma compiuta della libertà: essa è la decisione senza la quale l'uomo non perviene al suo compimento, una 'necessità' alla quale egli non può sfuggire, se vuole la totalità di sé» (M. CHIODI, "La forma storica della libertà e l'universalismo della fede", in M. CHIODI – M. REICHLIN, *Laicità e bioetica. Prospettive filosofiche e teologiche sulla vita*, Morcelliana, Brescia 2016, 49-114, qui 105). Alcune delle riflessioni che seguono rimandano alla parte finale di tale saggio.

natura e cultura – ma, in quanto forma della coscienza, è l'istanza critica (universale) che procede dall'interpretazione dell'esperienza (singolare), nella sua forma personale e culturale, rispetto alla quale è radicalmente debitrice¹⁶.

La coscienza morale, dunque, non coincide né con l'individualità autonoma né con l'universalità astratta. In essa è inscritta una relazione costitutiva tra il sé (singolarità) e altri (universalità): «la singolarità implica l'universalità come costitutiva della moralità, così come l'universalità si dà solo nella singolarità»¹⁷. La decisione singolare della coscienza, infatti, decide di sé nella relazione con l'altro, poiché la coscienza ha una forma relazionale costitutiva (*ipseità*): non posso dire me senza l'altro, non posso decidere di me senza altri. La relazione, costitutiva della coscienza, permette di articolare il singolare e l'universale. La relazione con l'altro, infatti, implica il rapporto con la cultura (i molti) e questo implica il rapporto con tutti (l'universalità).

Nella struttura etico-antropologica della coscienza, insieme libera e interpellata, si iscrive la fede nella Rivelazione cristologica. In tale orizzonte critico parliamo della correlazione tra antropologico e teologico-cristologico: l'agire (e la coscienza morale) ha un originario (*a priori*) significato (di *promessa*) religioso (teologico), il cui compimento è riconosciuto (*a posteriori*) nell'evento cristologico. Tale compimento non cancella né l'autonomia né l'universalità dell'antropologico (universale morale), ma al contrario rafforza l'istanza dell'etica, nel nesso – che la caratterizza – tra l'ingiunzione del bene e l'esperienza della coscienza.

Tra la figura anticipatrice dell'umano, attestato nella coscienza morale, e il compimento dell'evento cristologico, riconosciuto dalla coscienza credente, si dà una co-implicazione e una correlazione asimmetrica, nella quale il compimento è indeducibile dall'anticipazione, pur essendo in questa prefigurato. Perciò per un verso l'esperienza etica cristiana – la coscienza credente, nella specifica forma cristiana – è “*debitrice*” nei confronti dell'esperienza antropologica – la coscienza, che è *qua talis* sempre

16 «Analogamente, la ‘ragione’ (morale) ha un debito nei confronti dell'esperienza storica, civile e personale, e dunque nei confronti della forma pratica della libertà. La cifra della ragione dice l'istanza di universalità che appartiene alla singolarità della coscienza, poiché questa – come ipseità – non è riducibile in senso individualistico, ma si attua nelle relazioni di riconoscimento con l'altro (reciprocità) e con tutti (universalità)» (*ibid.*).

17 M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, 2018², 541.

credente – e per altro verso è *testimone* del suo compimento, in forma storica, drammatica e incompiuta: l'universale è sempre concreto, dato nella singolarità, che esso trascende come il principio della sua evidenza. Perciò la coscienza cristiana non è il luogo della particolarità, perché essa attesta che nell'evento di Gesù è portata a compimento l'attesa di tutti, l'universale antropologico. Tale compimento, dunque, suppone e trascende l'anticipazione.

La correlazione tra anticipazione/promessa (antropologica) e compimento (cristologico) potrebbe essere così formulata: per un verso il compimento cristologico – nelle parole e nelle opere di Gesù – «*attua* la verità della relazione teologica che appartiene all'identità (relazionale) dell'uomo con la sua originaria forma morale»¹⁸. In tal senso, nella storia *singolare* di Gesù trova compimento, attuandosi, sia la forma morale e religiosa della coscienza antropologica – e dunque la verità etica universale – sia la Rivelazione di Dio, a tutti destinata¹⁹. Tale compimento, che trascende l'umano (etico), perché lo eccede (meta-etico), è affidato all'agire della coscienza, intesa come la scelta a procedere da ciò che essa non decide, perché lo anticipa, e come la determinazione di sé a partire da ciò di cui non dispone²⁰. Per altro verso, il compimento suppone l'anticipazione, a tutti donata e dunque universale, nella coscienza. È a partire dall'evento di Gesù che la forma antropologica universale è riconosciuta come la promessa (*a priori* fenomenologico) di cui l'evento cristologico è (*a posteriori*) il compimento indeducibile.

2. LA MORALE E IL RINNOVAMENTO TEOLOGICO

La riflessione sul rapporto tra universale e singolare nell'esperienza umana esige un approfondimento che potremmo così sinteticamente formulare: è nella sua esperienza singolare – dunque nelle *affezioni originarie* inscritte

18 CHIODI, “La forma storica della libertà e l'universalismo della fede”, cit., 110.

19 «La destinazione all'uomo è infatti intrinseca alla rivelazione: è il senso stesso della nozione di rivelazione» (G. COLOMBO, “Teologia e filosofia. Le vicende di un rapporto difficile”, in Id., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 191-209, qui 206).

20 Dunque, «la passività non deve essere pensata come 'qualcosa' di separato e antecedente la libertà, ma come la sua costitutiva forma 'recettiva' ... nel suo originario rapporto ad altri» (CHIODI, “La forma storica della libertà e l'universalismo della fede”, cit., 111).

nei legami familiari – che la coscienza accede alla norma universale, il cui carattere simbolico è radicalmente riferito al bene da volere.

L’approccio che illustriamo sviluppa in chiave di morale fondamentale le implicazioni della riflessione teologico-fondamentale proposta da Sequeri, con particolare riferimento al secondo nucleo ermeneutico, riguardante il nesso tra legame nuziale e legami familiari. La forma delle relazioni che appartengono al mondo “domestico” – nella *domus* –, dice giustamente Sequeri, non può essere “schiacciata” sul rapporto coniugale, la *communio personarum* che pure sta all’origine della famiglia. Questi legami familiari costituiscono delle figure originali²¹ irriducibili al rapporto nuziale. A margine di queste istruttive considerazioni, è importante evidenziare che l’antropologia dei legami appartenenti alla “costellazione familiare” non è altra cosa dall’etica, ma ne costituisce l’intima essenza fenomenologica (*eidos*). Questa infatti si iscrive, anche nel suo costitutivo profilo normativo, nell’analisi delle relazioni antropologiche.

L’operazione di rinnovamento, senza dubbio, non è semplice. Tuttavia, essa è necessaria, per recepire al meglio la tradizione che ci ha preceduto, pensandone fino in fondo le istanze²². Non si tratta di “rovesciare” la morale, ma di elaborare un modello teorico che permetta di ricomprendere l’esperienza etica del credente, anzi di *riscattarla*. Né “triste scienza”²³ né “gaia scienza”²⁴, la teologia morale non coincide

21 Sequeri parla di «originali creativi» (SEQUERI, “L’eredità ricevuta e il nuovo progetto”, cit., 39).

22 A tal proposito, sono pertinenti le osservazioni di Buttiglione quando – in R. BUTTIGLIONE, “*Amoris laetitia*. Risposte ai critici”, in *Lateranum* 83 (2017) 191-239 e ID., “La gioia dell’amore e lo sconcerto dei teologi”, in *Osservatore Romano* 20 luglio 2016, 7, poi ripubblicati in ID., *Risposte amichevoli ai critici di Amoris laetitia*, Ares, Milano 2017 –, afferma in modo convincente che Giovanni Paolo II non ha «mai inteso spingere la polemica contro il soggettivismo nell’etica fino al punto di negare il ruolo della coscienza e l’importanza delle circostanze» (BUTTIGLIONE, “*Amoris laetitia*. Risposte ai critici”, cit., 196). In particolare egli rimanda a due opere, K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982 (orig. 1969) e ID., *Amore e responsabilità*, Marietti, Casale Monferrato 1983⁴ (orig. 1960) – oggi reperibili in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003 – che prestano notevole interesse all’idea di “emozionalizzazione della coscienza” e più in generale al profilo soggettivo dell’azione, irriducibile alla sua oggettività materiale.

23 «La triste scienza» è l’incipit che introduce T. W. ADORNO, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, 3 (orig. 1951).

24 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. di F. MASINI – M. MONTINARI, in G. COLLI – M. MONTINARI, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1965 [1991²].

con un sapere oggettivo e deduttivo, che formuli regole o detti norme conosciute da una ragione astratta e senza debiti nei confronti del vissuto, magari nel nobile intento di opporsi ad una “volontà di potenza” assolutamente autonoma e dunque una libertà insindacabile, senza norma alcuna, se non la propria. La morale è costitutivamente coinvolta nella fede – che la trascende – come la sua forma pratica. L’annuncio dell’*agape* di Dio è infatti meta-etico, ma implica l’etico come condizione decisiva del suo compimento. Questa prospettiva esige una reinterpretazione che possiamo sintetizzare in tre movimenti: raccogliendo l’esigenza di *superare l’alternativa* tra coscienza e norma (2.1.), affermeremo sia l’*irriducibilità* della morale alla figura della norma/legge sia la *necessità* della norma (2.2) ed infine il nesso *simbolico* tra coscienza, esperienza del bene e norma morale (2.3.).

2.1. *Al di là dell’oggettivo/soggettivo*

A partire dal XVII secolo, fino al Vaticano II, con alterne vicende, la *theologia moralis* è stata segnata dalla giustapposizione tra norma oggettiva, o *regula remota*, e coscienza soggettiva, o *norma proxima moralitatis*. La casistica – dal probabilismo al tuziorismo, dal probabiliorismo all’equiprobabilismo – ha messo però in evidenza una questione più antica, che Tommaso codifica nella distinzione tra l’atto esteriore (*objectum*) e l’atto interiore (*finis operantis*), pur appartenenti all’unico atto volontario²⁵. La questione teorica più rilevante, in questa lunga storia e nella teologia morale più recente, consiste nel fatto che l’accostamento tra oggettivo e soggettivo implica un *dualismo*: da una parte sta l’oggettività di un giudizio universale e immutabile, perché stabilito dalla ragione (naturale) che conosce gli atti *intrinsece* cattivi e dall’altra la soggettività del giudizio di coscienza, che definisce l’imputabilità morale di quell’atto per il soggetto concreto. La domanda da cui partire, a tale proposito, è che cosa sia l’oggetto.

Il nodo teorico del paradigma “oggettivo” risiede in una vera e propria “metafisica dell’atto”, che lo fa coincidere con un oggetto reificato, separato dal soggetto che agisce ed indebitamente *astratto* dalla sua

25 TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 18, a. 6, resp.

esperienza affettiva ed *effettiva*. Così l'oggetto viene oggettivato, neutralizzato e destoricizzato. Ciò che sfugge in tale prospettiva è che l'oggetto ha un'insuperabile qualità soggettiva e, reciprocamente, il *soggettivo* ha un'ineludibile valenza pratica, dunque *oggettiva*. L'oggetto (*objectum*) è sempre l'atto di chi agisce²⁶. Mettendo in luce il profilo *soggettivo* dell'atto *oggettivo* e dunque l'inscindibile nesso tra i due, non si cade nel soggettivismo: rimane infatti fermo il compito di comprendere alla luce del suo significato universale, che è di tutti, l'azione morale particolare, considerata nel nesso originario al soggetto, con il suo profilo storico, biografico, relazionale, sociale e culturale. Un tale discernimento, però, non rimanda semplicemente alla conoscenza della "ragione", ma più in radice alla coscienza. La ragione stessa è forma della coscienza, di cui esprime l'esigenza di universalità, che connota il soggetto singolare, essendo questi costitutivamente in relazione. La norma ha dunque un legame originario con la coscienza. In tal senso dovremo parlare sia della irriducibilità della morale alla norma sia della sua necessità nel discorso morale.

2.2. Irriducibilità della morale alla norma e necessità della norma

All'origine dell'esperienza e del sapere morale sta la coscienza, ma questa scopre con meraviglia di non essere l'origine. Perciò, si può ben dire che non c'è accesso al bene e alla norma se non a procedere dal soggetto. La morale non è pensabile come un sistema di norme *a priori* conosciute da una ragione innata, come dicono i sistemi deontologici. Essa è, piuttosto, il sapere di un'attività radicata nella passività che affetta la coscienza. Questa, pertanto, in un'irriducibile circolarità di passività e attività, attesta a sé di essere anticipata da un'ingiunzione che la "tocca" (*ad-ficere*), la coinvolge e la riguarda, chiamandola a una decisione nella quale determina se stessa.

Sotto tale profilo è necessario che la teologia morale assuma *in proprio* il "programma critico" della modernità, da Cartesio a Kant fino a Husserl, ma evitando ogni forma di razionalismo. In tal senso, si tratta di un "mutamento di paradigma" che, lungi dall'opporsi alla fede cristiana,

²⁶ Ho proposto una interpretazione più articolata della nozione di «oggetto» in Tommaso, in "Coscienza e discernimento: quale rapporto con la norma? Sul capitolo VIII di *Amoris laetitia*", in *Teologia* 43 (2018) 18-47, qui 27ss.

in fondo è da essa ispirato, poiché l'agire grazioso di Dio istituisce una chiamata, un appello che sollecita la risposta della libertà personale. In effetti, l'annuncio evangelico radicalizza l'istanza etica, convocandola come singolarità che risponde del dono ricevuto. Tra gli autori che potremmo citare, con diverse competenze, P. Ricœur, G. Angelini e P. Beauchamp mostrano con efficacia l'insuperabile e originario punto di partenza della mediazione antropologica.

Nella *Prefazione* di *Sé come un altro*, il capolavoro che si colloca al culmine della sua produzione filosofica, Ricœur indica nella idea di *attestazione* la forma di accesso alla verità implicata nell'ermeneutica del sé. In tal modo, egli si oppone alle forme di conoscenza – filosofiche, ma non solo, come le “scienze umane” – che pretendono di fondarsi su un sapere oggettivo e dimostrabile²⁷ sia ai saperi che restringono la filosofia nel campo della pura opinione (*doxa*). Tra la credenza dossica, inscritta nel registro dell'io-credo-che, e la credenza dell'attestazione, che si colloca nell'ambito dell'io-credo-in, c'è una differenza decisiva. Infatti, evitando di far coincidere la fede con una insindacabile opinione soggettiva, la credenza dell'attestazione resiste all'umiliazione del Cogito, che ha trovato in Nietzsche la sua forma paradigmatica. Essa è un sapere fiducioso, non incontrovertibile, ma non senza ragioni. Ebbene, l'attestazione ha un legame costitutivo con la coscienza, essendone questa il luogo originario²⁸. È nella coscienza che il soggetto, che patisce e agisce, attesta a sé l'ingiunzione che “in sé” viene da “oltre sé”²⁹. Essa è «*affection par une voix autre*»³⁰, il nesso indisciungibile di attestazione (Heidegger) e ingiunzione (Lévinas). Nella coscienza si dà un momento di eteronomia e di alterità, che le è costitutivo. C'è, in essa, una dissimmetria inscindibile «fra l'istanza che chiama e il sé chiamato»³¹.

In campo teologico, ricollegandosi alla svolta rahneriana³², ma senza dividerne il paradigma trascendentale, Angelini afferma la necessità di

27 Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 92-102, nel § *Verso un'ermeneutica del sé*.

28 *Ibid.*, 465.

29 Cfr. *ibid.* Il richiamo è all'eccellente capitolo che Heidegger dedica al *Gewissen* (coscienza morale) in *Essere e tempo*.

30 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 394.

31 P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., 459.

32 Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Torino 1977, 610-673, qui 627.

una “svolta” che si congedi definitivamente da una dottrina oggettivista dell’io, di volta in volta inclinata all’intellettualismo o al naturalismo, per procedere invece «dalla prospettiva moderna del *cogito*, dalla prospettiva dunque della coscienza»³³. L’intento, da lui perseguito in saggi e volumi monografici³⁴, richiede di mostrare come la coscienza sia l’originaria mediazione pratica dell’evidenza morale. Opponendosi alla riduzione naturalistica e all’antropologia delle facoltà che ne consegue – poiché tale antropologia cade nel difetto di suddividere il soggetto in molteplici facoltà che ne oscurano l’identità singolare e la sua differenza radicale dalle “cose” – Angelini afferma la necessità di prendere congedo da quei modi di pensare il soggetto che pongono la sua «intenzionalità cognitiva e volitiva» a prescindere da qualsiasi «affezione»³⁵. Il soggetto ha invece un’identità singolare, caratterizzata dall’essere presente a sé. Irriducibile alla conoscenza, questa identità è «attestata dalla coscienza»³⁶.

Sotto il profilo teologico-biblico, l’irriducibilità della morale a legge è stata illustrata da P. Beauchamp, la cui interpretazione mostra bene come la *Torah* sia irriducibile al *nomos* greco o alla *lex* latina. La *Torah* infatti non è solo legge ma è insieme legge e narrazione: essa si dà nella storia salvifica, all’interno di un rapporto di alleanza e di grazia tra Dio e il suo popolo. L’iscrizione della Legge nel dispositivo di alleanza (Es 19-25), permette di sfuggire all’opposizione tra legge e grazia, e anche tra legge universale e

33 Questa affermazione è posta nel saggio sintetico e programmatico G. ANGELINI, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*, in “Teologia” 34 (2009), 322-349, qui 322. Alla riflessione teologico-morale fondamentale di questo autore ho dedicato un lungo saggio, sintetico, all’interno di un’opera che, per certi aspetti, si propone di riprendere il pensiero e di rilanciarlo, assumendolo quasi come il codice di un programma da proseguire e in tal senso ancora da scrivere: cfr. M. CHIODI, *La teologia morale fondamentale*, in M. CHIODI – M. KRIENKE (a cura di), *Coscienza, cultura, verità. Omaggio alla teologia morale di Giuseppe Angelini*, Glossa, Milano 2019, 3-37, in particolare il § 3, “La coscienza: grazia e libertà, promessa e compimento”.

34 Nella vastissima bibliografia, mi limito a ricordare alcuni testi: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1991, soprattutto 555-560; 611-627; Id., *Postfazione. Critica e ascolto della coscienza*, in M. McKEEVER – G. QUARANTA, *Voglio, dunque sono. La teologia morale di Giuseppe Angelini*, EDB, Bologna 2011, 227-245; Id., “La coscienza nel pensiero di J.H. Newman”, in *Teologia* 15/3 (1990) 243-263.

35 ANGELINI, “Antropologia teologica. La svolta necessaria”, cit., 341.

36 La coscienza è morale, secondo Angelini, perché essa «espone fin dall’inizio e per sempre l’uomo ad una promessa e dunque ad un appello; per rapporto a tale promessa e a tale appello egli deve determinarsi. La coscienza ha in tal senso un’essenziale mediazione pratica” (G. ANGELINI, *Perché la coscienza possa parlare*, intervista di L. CRIPPA, Piemme, Casale Monferrato 2000, 55).

storia particolare. Come dice Beauchamp in modo suggestivo, a proposito del comandamento del sabato – che è il “cuore” del decalogo, il quale è a sua volta il “cuore” di tutta la Legge – non c’è accesso all’universale se non a procedere dal particolare³⁷, e a sua volta l’universale stesso viene continuamente riattualizzato nel processo ermeneutico della decisione saggia. Per questo, con formula stentorea, «la legge è qualcosa d’altro che il suo enunciato letterale»³⁸, in una irrisolvibile tensione tra storicità e assolutezza, immanenza e trascendenza, singolarità e universalità. Data per grazia, la Legge istituisce un compito, insieme antropologico e teologico, etico e meta-etico. Essa non chiede se non di fidarci di Colui che ci ha donato la Legge stessa, con altri segni della sua presenza – in Esodo, l’acqua, la manna, le quaglie –, in un’obbedienza d’amore che si articola nelle forme fondamentali delle relazioni umane, secondo lo schema antropologico delineato nella seconda parte delle “dieci parole”.

L’irriducibilità della morale alla norma, non ne implica affatto la scomparsa, bensì l’iscrizione nel registro antropologico e teologico, come loro forma imprescindibile. La necessità del comandamento e la sua “relatività” alla storia dell’alleanza, richiedono poi di mostrare, anche solo in modo sintetico, la complessità dell’idea di legge, irriducibile alla pur necessaria formulazione letterale. Il comandamento non può mancare, ma esige l’incessante interpretazione della coscienza credente. Basterebbe ricordare la parabola del Samaritano (Lc 10,25-37). Il racconto nasce da una domanda che un «dottore della Legge» (*nomikòs*) rivolge a Gesù: «e chi è mio prossimo?» (v. 29). Al termine della parabola, Gesù rovescia la domanda: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?» (v. 36). Il prossimo non è l’altro, ma sono io nel mio decidermi per lui. Solo allora mi si dischiude il bene da volere. Ciò significa che la “carne della lettera”, da sola, è morta. Essa rimanda allo “spirito della legge”, che è la fede. È questa, infatti, la posta in gioco definitiva del rapporto del credente al dono della Legge, nata in un contesto di alleanza e chiamata a farsi carne nella dedizione fraterna.

Il nesso radicale tra legge e fede non vale solo per la Legge dell’uno e dell’altro Testamento (cfr. Mt 5-7), ma anche per ogni legge morale: nel suo profilo teologico, l’alleanza tra Dio e il suo popolo è inseparabile

37 Cfr. P. BEAUCHAMP, *All’inizio, Dio parla*, ADP, Roma 1992, 46.

38 P. BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro Testamento. I*, Paideia, Brescia 1985, 60.

dall'alleanza che rende possibili i rapporti umani. In tal senso, si potrebbe dire che tutte le norme hanno un radicale carattere di ingiunzione – perché nell'agire ne va di sé – e insieme che questo è inseparabile dalla mediazione storica della loro formulazione. È a tale livello che si articolano le norme morali. Nell'enunciazione letterale, esse attestano un senso – o una promessa – che trascende l'osservanza legale. Il comandamento dà parola, custodisce e tutela la promessa inscritta nelle esperienze buone della vita e nel dramma della libertà che risponde a questo appello. L'etica, dunque, è il sapere dell'ingiunzione, ma questa non coincide con nessuna norma, perché attesta il carattere imperativo di tutte le norme e si iscrive nella passività/alterità che costituisce la coscienza. Per questo, *nella* coscienza si dà una correlazione originaria tra *patico* e *pratico*, eteronomia e autonomia, passività e attività, alterità e identità, sentire e volere, sentimenti e decisioni, affezioni e azioni, emozioni e mozioni.

2.3. *Il simbolico tra bene, coscienza e norma*

Dire che tra il comandamento e il bene, così come tra l'esperienza del bene e la coscienza, si dà un rapporto simbolico non significa affatto sminuire il senso imperativo della Legge. Simbolico non si oppone a reale, ma a materiale e, in termini teologici, anche a diabolico: il simbolico trova legami, relazioni e connessioni di senso³⁹, mentre il diabolico divide, separa, distrugge, de-crea. Il legame tra norma e bene si colloca a monte della coscienza e il nesso tra norma/bene e coscienza si colloca a valle, ma l'uno e l'altro si implicano in un rapporto circolare che chiede di pensare l'uno mediante l'altro. Il simbolico ne dice il nesso inscindibile.

La legge ha un senso simbolico, a monte, che suppone l'esperienza del bene, di cui è la necessaria attestazione: è solo a procedere dalle nostre esperienze (particolari) che la coscienza apprende l'universale della norma, che riguarda tutti. La legge dà parola al sentimento del bene, inscritto nelle buone e originarie relazioni del vivere; in tal senso essa

39 ANGELINI, "Antropologia teologica. La svolta necessaria", cit., 337. La comprensione del termine simbolico esigerebbe di essere collocata all'interno di un approccio ermeneutico, per cui l'oggetto della conoscenza richiede la decisione di credere, e questo implica una più complessiva teoria della *coscienza credente*: cfr. G. ANGELINI – G. COLOMBO – P. SEQUERI, "Teologia, ermeneutica e teoria", in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 31-111, soprattutto 101-104.

ha una valenza dialogica costitutiva. La norma, infatti, attesta l'evidenza pratica inscritta negli affetti, che ci rivelano l'affidabilità dei legami originari, anzitutto quelli familiari. La norma, dunque, ha un nesso simbolico con l'esperienza del bene: tra le due c'è un rapporto circolare, perché la norma rinvia al bene che la istituisce, ma questo viene a parola nella norma universale e implica il discernimento singolare.

In un senso collegato, per così dire a valle, la legge è simbolica perché fa appello alla coscienza. Essa, dunque, non è semplicemente un imperativo conosciuto dalla ragione, ma è un'ingiunzione che affetta la coscienza, in quanto è inscritta nelle esperienze originarie del vivere. Perciò la norma chiede molto più di una *applicazione*, mediante un sillogismo deduttivo. Il suo senso universale, infatti, è dischiuso – a monte – nelle esperienze relazionali e dialogiche del bene, e nella decisione saggia ritorna a istruire circa la concretezza dell'esperienza, in un incessante processo di riattualizzazione. In ciò consiste il discernimento, come si esprime la tradizione spirituale, o la *phrónesis* o *prudentia*, come dice la tradizione filosofica e teologica di Aristotele e Tommaso⁴⁰.

Nella prospettiva sinteticamente delineata, per cui abbiamo riconosciuto nell'esperienza pratica della coscienza l'origine del sapere morale, non è in gioco solo una questione parziale, afferente ad un ambito del vivere e a un *sapere*, che sarebbero particolari. Più in radice, la mediazione pratica della coscienza interessa l'accesso stesso dell'uomo alla verità: per questo essa riguarda ogni forma di sapere *et quidem* del sapere teologico-morale⁴¹.

40 Per approfondire tale tema, si veda lo studio M. CHIODI (a cura di), *Discernimento e phrónēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale*, Glossa, Milano 2021, con il contributo di diversi autori sulla tradizione biblica (P. Rota Scalabrini – S. Romanello), spirituale (E. Bolis), filosofica (A. Da Re) e teologico-morale (M. Chiodi).

41 Mi permetto qui di rimandare a un articolo nel quale, proponendo una riflessione articolata sul «beneficio teorico che una rinnovata interpretazione della teologia fondamentale assicura per una buona interpretazione dell'esperienza morale» (M. CHIODI, «Teologia fondamentale e teologia morale fondamentale: le ragioni del confronto e il confronto delle ragioni», in *Archivio Teologico torinese* 20 (2014), n. 1, 104-119) e riprendendo, tra altri testi, un denso saggio di Bertuletti, mettevamo in evidenza come l'elaborazione di una teoria della coscienza sia strettamente legata ad una teoria della verità: A. BERTULETTI, «“La ragione teologica” di Giuseppe Colombo», in *Teologia* 21 (1996), 1, 18-36, qui 28, dice che «il riconoscimento della trascendenza della verità e l'autoaffermazione della libertà sono inseparabili». Questa reciprocità indissociabile – che è «il nodo di una teoria dell'evidenza simbolica» (*ibid.*, nota 24) –, afferma Bertuletti, significa che «non si dà evento della verità se non come verità della sua libera appropriazione» (*ibidem.*, 29).

La teologia e il rinnovamento della coscienza. Spunti per una ripresa post-pandemica

PIER DAVIDE GUENZI*

SUMMARY: Starting from an iconological reading of the famous “San Girolamo nello studio” (1474-1475) by Antonello da Messina, the article proposes an interpretative key for qualifying the theological act in the light of the critical time that is the pandemic. In particular, the author reflects on the risk of a theology immediately focused on emergentism and opts for a reading of the “signs of the time” in connection with the “imaginative power” of utopia and through the thematic review of the Christian “cosmopolitanism”, which is also essential for a reflection on the believing conscience and its practical form.

INTRODUZIONE: IL TEOLOGO PER ANTONELLO DA MESSINA

Il piccolo olio su tavola (47,7x36,2 cm) di Antonello da Messina *San Girolamo nello studio* (Fig. 1), attualmente custodito nella *National Gallery* di Londra e datato 1474-75, rappresenta un prezioso portale per le riflessioni seguenti. Diversamente dall'analogo soggetto proposto qualche decennio prima (1442) da Jan van Eyck, il Santo cardinale, traduttore della Bibbia, è raffigurato nel proprio studio, il quale a sua volta è collocato in un contesto spaziale più ampio, con evidente allusione al trapasso

* Ordinario di Teologia Morale del matrimonio e della famiglia presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma.

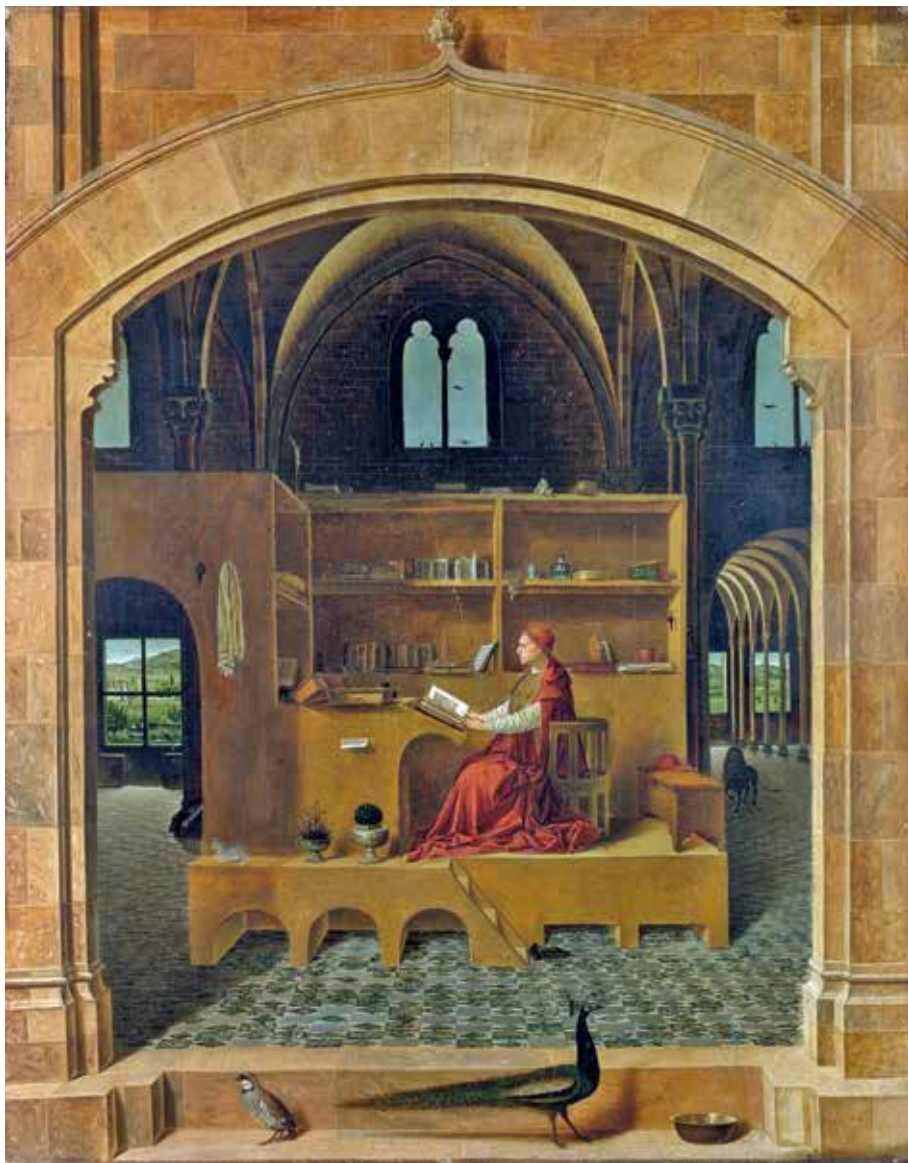


Fig. 1 Antonello da Messina, *San Girolamo nello studio*, 1474-1475, olio su tavola 47,7x36,2 cm Londra, National Gallery.

architettonico dal tardo gotico al rinascimentale. Questo spazio definito, a sua volta, appare come una specie di scenografia teatrale, con un palcoscenico in perfetta ed esibita prospettiva, accentuata dalle piastrelle geometriche, grazie alla cornice più esterna che riprende lo stesso modulo architettonico.

Lasciamoci, per ora, suggestionare dal perfetto isolamento della “cellula” dello *scriptorium* in cui è collocato Girolamo rispetto all’ambiente circostante. L’osservatore è posto di fronte a un esercizio intellettuale come un *a parte* rispetto al flusso e al cicaleccio della storia. Siamo nel laboratorio in cui prende forma un *logos* inerente una verità senza tempo, o meglio oltre il tempo, senza nessuna distrazione: il perfetto *lockdown* (mi si perdoni l’ovvietà rispetto ai giorni vissuti nei mesi scorsi) in cui si compie la germinazione di un pensiero. L’eminenza di un discorso, tuttavia, che, se da una parte si pone all’ideale culmine della scala dei saperi, come abitualmente si considerava la teologia sino ad allora, dall’altra consente ad Antonello da Messina, come già a van Eyck, di sovrapporre al santo la moderna figura dell’umanista o il *topos* dell’uomo di cultura del primo Rinascimento.

C’è allora una maniera di pensare alla teologia che si ritaglia un proprio spazio di astrazione, di rarefazione dall’aria che respira i miasmi del tempo e che, tuttavia, è già oltre questa idea di insostenibile purezza: la concentrazione di Girolamo e la sua austera figura ne sono un indizio. Egli non può fare a meno di abitare un tempo, di vestire i panni del suo tempo, pur avendo l’ambizione di un pensiero depositario di una verità non senza tempo, ma per ogni tempo.

In questo contributo, necessariamente per spunti poco più che allusivi, cercherò di mostrare qualche ragione per questa doppia verità: c’è uno spazio proprio, oggi si direbbe epistemologicamente qualificato, che definisce l’operazione teologica, ma questo stesso spazio, pur con i propri riti e costumi, è già abitato da un profilo storico-culturale connotante. Così è riflettere sul compito della teologia dentro e oltre il tempo della pandemia, soprattutto nel suo profilo pratico inerente la coscienza.

1. LA TEOLOGIA: OLTRE L'EMERGENTISMO E LA SEDUZIONE DELLA POP THEOLOGY

Il tempo vissuto della violenza pandemica subita ha spinto a (ri)pensare il senso della riflessione teologica. Essa mostra il meglio di sé quando si lascia interpellare in profondità dalla storia, dall'emergenza di luoghi, situazioni e persone che invitano a una ripresa del proprio sapere. La riflessione teologica, al pari dell'esercizio della filosofia, tuttavia, trova il suo specifico contesto ritraendosi dalla contingenza, pur mantenendo gli occhi ben aperti sulla realtà per evitare di svolgere un pensiero alieno dai flussi della vita. La teologia ha un suo luogo, una modalità e un tempo proprio di elaborazione, che non è quello della reazione immediata innescata dalle emergenze storiche. In questo senso, rispettando la sua specificità, la teologia non si esaurisce in una narrazione interpretante dei fatti. Questo può essere un rischio della *pop theology*, ritenendo che, dalla evidenza ed evenienza di particolari fatti, scaturisca immediatamente un senso rintracciabile mediante precipitose (e altrettanto allegoriche) sovrapposizioni di chiavi teologiche (ed etiche) sulla densità opaca del reale. Eppure la teologia sa di non poter e dover mancare l'incontro con la storia umana.

Lo spazio riflessivo del pensiero teologico non può evitare di problematizzare in modo radicale la/le condizioni dell'esistenza umana e dunque la pensabilità di Dio entro un orizzonte "drammatico" in cui la libertà umana si costituisce nel lasciarsi interpellare dall'accadere della Parola di Dio nella storia. Tale dinamica non annulla l'eccedenza del *Logos* in un prodotto storico-culturale. Piuttosto essa è costitutiva della rivelazione di Dio, secondo la fede cristiana, che si compie in ogni tempo e in ogni uomo, in quanto parola che interpella e dispone l'uomo alla sua accoglienza, rispettando quella stessa libertà che è il contrassegno della immagine divina deposta in ogni creatura.

Non può venire meno questo indugio riflessivo del pensiero teologico, dentro il tempo che abbiamo vissuto e che segna quello davanti a noi. La lucidità della ragione e le ferite aperte della passione possono e devono sostenere il dialogo ospitale dei teologi e delle teologhe. Un dialogo che, inevitabilmente, oltrepassa il confine abituale del proprio sapere, allargandosi alla prospettiva globale della "condizione umana" come luogo in cui continua ad abitare e a operare il "verbo di Dio".

Tale operazione impone, comunque, di non cedere troppo presto alla tentazione dell'attualità e dell'emergenza, spesso cattiva consigliera nella lucidità del proprio pensiero. Una parola costruttiva e ricostruttiva necessita un tempo più disteso, quello del discernimento, in cui si compie la contaminazione feconda tra la realtà della vita e l'avvento del Dio della vita. Tale indugio non è il sintomo di una afasia della teologia, piuttosto è richiesto per maturare una parola pensata e pesata, talvolta sofferta, ma comunque leale. Una parola per tentare di esprimere un senso e indicare una direzione; una parola prudente, che osa prendere posizione, assumendo la responsabilità del proprio pensiero e l'onere delle scelte. Una parola carica di pudore per non profanare la dignità dell'altro e dell'altra; per non fare ulteriore violenza alle vittime attraverso il proprio pensiero, ma intessere un colloquio pieno di rispetto e di riconoscimento. Il pudore di chi è consapevole di non sapere del tutto e di chi sa rendersi sensibile per non imporre la propria opinione (spesso confusa con "la verità"), ma si espone con il pensiero e la propria parola all'incontro con l'altro secondo uno stile di sincerità e di trasparenza, così da comprendere che la "verità" si colloca in un orizzonte prospettico inesauribile rispetto alla sua singolare tematizzazione. Parimenti la teologia sa di non poter rinunciare all'esercizio di un pensiero critico per reagire nei confronti di possibili inerzie e derive problematiche presenti nella cultura, nella vita socio-politica e economica del nostro tempo. Elementi questi che l'esperienza della pandemia (in ambito locale come globale) ha ulteriormente illuminato, anche nella crudezza di alcune loro conseguenze.

La violenza della pandemia ha certamente messo in evidenza un elemento, non di rado occultato, costitutivo dell'umanità e della socialità: la comune condizione di vulnerabilità e di esposizione a forze distruttive, talora subdole e invisibili, come un virus, e talora evidenti negli effetti, parimenti devastanti, sulle relazioni tra le persone, nei legami sociali e nel contesto della stessa biosfera. Siamo uguali nella fragilità e dunque uguali nella dignità, accomunati nello sforzo di offrire una risposta non solo concreta ed efficace all'emergenza, ma duratura e costruttiva per continuare ad aver cura dell'umano comune. Non è sufficiente proclamare l'uguaglianza di fronte al rischio, senza prestare attenzione all'altrettanto evidente disuguaglianza nell'accesso ai beni comuni necessari per la vita di ogni uomo e di ogni donna. In questo senso l'emergenza

della pandemia ha portato in luce la vuota astrattezza dell'idea di uguaglianza, quando dissociata dalla responsabilità individuale e collettiva di lavorare per il bene di tutti e di ciascuno. La maturazione di sentimenti e pratiche ispirati alla dimensione comune e universale dovrebbe rendere ancora più sensibili nei confronti dei processi di emarginazione e di scarto prodotti dentro la vita delle persone, delle città, dei popoli e dell'intera biosfera.

Lo aveva già intuito, con riferimento alla cura e alla tutela della vita umana, Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995) quando ricordava che «da una società di “conviventi”, le nostre città rischiano di diventare società di esclusi» (n. 18). Nello scenario della globalizzazione economica, da considerare non solo come un fatto sociale rilevante del nostro tempo, ma da abitare nel segno della relazionalità e della comunione, un analogo invito era venuto da papa Benedetto XVI: «ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali» (Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 51). Questa acuta percezione, con la sua personale sensibilità, risuona nella riflessione di papa Francesco che invita «considerare gli effetti del degrado ambientale, dell'attuale modello di sviluppo e della cultura dello scarto sulla vita delle persone» (Lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 43). La cultura dello scarto non è solo un'etichetta “alla moda” per aggiornare la riflessione dei cristiani sulla vita della società, ma rappresenta un indicatore assai sensibile, anche nella sua complessa ramificazione, per leggere in profondità il tempo che viviamo. Soprattutto consente di evidenziare una responsabilità condivisa alla luce di contrastanti fenomeni in cui convivono processi di crescita nell'inclusione sociale accanto a più preoccupanti (e sempre nuovi) processi di esclusione ed emarginazione. Questi ultimi, non di rado, sono considerati quasi l'inevitabile conseguenza delle stesse dinamiche dello sviluppo sociale, senza tenere in considerazione adeguatamente le ricadute sulla convivenza umana intesa come fatto e da perseguire come valore. L'emergenza pandemica ha mostrato in modo indubitabile che tale logica dello scarto non si limita alle sole dinamiche economiche, ma può radicarsi nella cultura quotidiana, là dove emergono situazioni di scarsa disponibilità e urgenza di risorse

potenzialmente da riservarsi a tutti, con il rischio di offuscare il genuino senso della dignità umana.

2. LA TEOLOGIA: I “SEGNI DEI TEMPI” E LA “POTENZA IMMAGINATIVA” DELL’UTOPIA

A ragione Pietro Cognato riconosce che nel fare teologia l’interesse per il mondo nasce dall’essere un progetto creativo di Dio che prende forma e significato a partire dall’*universale concretum* della storia di un popolo: «la coscienza cristiana non è sopita fintantoché non dimentica che Dio svolge con la sua creazione la storia. E la teologia, che è il luogo concettuale di questa coscienza cristiana, ha mosso i suoi primi passi a partire dalla storia concreta nello spazio e nel tempo di un fascio di esperienze vissute da un preciso popolo, che potremmo definire come il primo *universale concretum* di questa volontà libera di Dio di interessarsi al mondo per giungere al punto apicale che è Gesù di Nazaret»¹.

Se da una parte la teologia rivendica (e tutela) uno spazio proprio per il suo esercizio riflessivo, dall’altra non può cadere nel rischio, tante volte imputato alla tradizione neo-scolastica, di un pensiero intellettualista, astratto da una profonda comprensione della dimensione storica e culturale. Tale dimensione tocca in prima battuta gli attori e il pubblico, per utilizzare una metafora teatrale, ma anche risulta essere lo stesso palcoscenico in cui accade la *performance* dell’atto teologico. Più radicalmente interessa la modalità e il metodo della teologia stessa. Messo da parte il rischio che l’aderenza alla cultura possa minare, nel segno dello storicismo radicale, la consistenza dell’uomo e le infrastrutture della sua “natura” o, attraverso un’operazione relativista neutralizzante, ogni possibilità di distinzione tra il bene e il male, occorre riconoscere che la cultura, con i suoi linguaggi e le sue oggettivazioni svolte dalle scienze e dai saperi, non si limita semplicemente a “riformulare in modo più adeguato” le immutabili leggi incistate nella “natura umana” o a rappresentare semplicemente l’inevitabile premessa contestuale a un discorso la

1 P. COGNATO, *Ciò di cui occuparsi senza preoccuparsi. Quando la teologia morale toglie e non aggiunge*, in *Etica, per un tempo inedito. Una ricerca dell’Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale*, a cura di P.D. GUENZI, Vita e Pensiero, Milano 2020, 153. Si rimanda a questo e-book per ulteriori approfondimenti sul tema.

cui qualità è decisa altrove (negli spazi rarefatti dell'idea immutabile), o ancora il punto di partenza da cui le culture sono chiamate ad adattarsi per aderire a tale ideale. Piuttosto l'universale di ciascun essere umano è realtà da riconoscere (e non da affermare o definire) attraverso le pratiche e le istituzioni della cultura, che ci restituiscono il carattere della pluralità come coestensivo alla condizione temporale umana di sempre. Il rischio sotteso a una visione intellettualistica e monologica, di fatto, può essere più alto del supposto guadagno: quello di presupporre già noto, e dunque irrigidito in categorie (o leggi), quanto invece corrisponde alla ricchezza dell'umano e della sua libertà. Con il pericolo di scivolare, più o meno consapevolmente, in forme di pensiero che esaltano ed esasperano l'appartenenza identitaria attraverso la medicina immunizzante del proprio pensiero².

Non di meno, e deve essere parimenti rivendicato, la cultura non rappresenta uno spazio già fatalisticamente determinato in cui si annichila la libertà del soggetto nella peculiare capacità di "inventare" (reperire) "forme pratiche" in cui trova espressione la ricerca del bene doveroso e possibile. Attraverso tali forme pratiche il soggetto rende ragione della propria coscienza morale e della sua capacità di sguardo critico e giudicante. In questa peculiare capacità di mediazione, che assume i tratti differenziati dell'apprezzamento e della condivisione per il progresso nel segno della cura dei beni umani o quello di sensibile reazione a tutte le offese all'umano, si situa la capacità di cogliere il nesso tra la pluralità delle culture e l'universalità dell'umano. Ma anche trova affinamento ed esercizio la coscienza morale, attraverso un processo disteso nei tempi della vita in cui la persona non si disimpegna dall'onere di produrre, sostenere e giustificare il proprio giudizio³. A questo uomo/questa donna parla l'annuncio evangelico nel suo essere *kairos* interpellante dentro le attese individuali e quelle della storia. In questo senso occorre interpretare la pagina evangelica sui "segni del tempo" come testo eminente per portare alla luce l'istanza soggiacente alla coscienza morale. Essa diventa evidente nella sua forza quando si prende atto, secondo la parola di Gesù, che tali "segni del tempo" (cfr. Mt 16,1-4) non sono riconosciuti da

2 Cfr. M. CHIODI, "La cultura post-moderna come "luogo" e tempo di discernimento", in *Teologia*, 45 (2020) 11-21.

3 Cfr. G. ANGELINI, *La coscienza morale. Dalla voce alla parola*, Glossa, Milano 2019.

“questa generazione”. Si pone di fronte agli ascoltatori il giudizio pratico e la qualità della propria risposta all’iniziativa di Dio che si annuncia dentro ogni tempo e che acquista rilievo particolare in ciascun tempo, pur collegandosi all’istanza fondamentale per cui in Gesù il tempo della storia e degli uomini ha raggiunto una sua propria e irrevocabile dimensione di pienezza *kairologica*.

Forse, e il condizionale è d’obbligo perché assume solo un possibile profilo evidenziatosi nel tempo di emergenza pandemica vissuta, ciò che potrebbe oggi interpellare la coscienza degli uomini e delle donne è proprio la prospettiva caratteristica del “cosmopolitismo cristiano”. Il profilo specifico di esso si iscrive dentro un processo in cui un potente motore della storia, che domanda di essere rilanciato nel nostro tempo risulta essere l’*utopia*.

L’*utopia* appare un concetto circospetto, soprattutto nell’accezione invalsa di questo termine. Il sospetto sull’*utopia* (compresa piuttosto qui come *utopismo*) riguarda il fatto che, attraverso di essa, si offra una facile (e ingenua) rappresentazione di un oggetto di desiderio, potenzialmente assai diffuso, seppure impossibile in quanto legato a una immaginazione tanto potente quanto alienata dalla realtà, o altrettanto irrealizzabile nel suo ideale di società giusta e tesa alla felicità dei consociati. Ma anche, secondo un’ulteriore lettura, il progetto utopico può rappresentare un inganno teso alla conservazione dittatoriale di stili di potere o che oppone un’alternativa rivoluzionaria agli attuali assetti destinata, tuttavia, a sostituirsi all’ideologia totalizzante dominante che si intende scalzare.

A riguardo va riconosciuto che nessuno di questi possibili esiti sembrerebbe aderire al significato originario dell’*utopia*, soprattutto nella versione offerta agli inizi del XVI secolo da Thomas More, al quale si deve l’introduzione del termine e del concetto, quanto piuttosto ne rappresenta una distorsione che ha acquistato credito nell’accezione del termine legata al senso comune⁴. Non è possibile, a riguardo, dimenti-

4 Il riferimento è all’opera, pubblicata nel 1516, da Thomas More (1480-1535) inizialmente con il lungo titolo latino: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae Statu deque nova Insula Utopia*, poi semplicemente nella forma *Utopia*. More, scrivendo all’amico Erasmo da Rotterdam, dichiarava di aver scelto inizialmente come titolo il vocabolo di derivazione latina *Nusquama* (da *nusquam*, in nessun luogo) per indicare l’isola-stato in cui ambienta le sue originali riflessioni. La successiva scelta di un lemma grecizzante, di sua invenzione, *Utopia*, testimonia una più matura consapevolezza della qualità e dello scopo del suo scritto. Assente nella lingua classica

care che il pensiero novecentesco ha posto in luce anche il profilo oscuro dell'utopia, quello della *distopia* in cui la forza dell'organizzazione, cui deputare il governo della società, finisce per ricadere in una forma inquietante di controllo non solo delle istituzioni, ma delle stesse coscienze, prospettando una vita pre-determinata, posta sotto un potere di controllo pervasivo e contrassegnata dalla perdita della libertà.

Nella accezione di More il transito dal “non” (*ou-*) al “buon” (*eu-*) luogo (*topos*), soggiacente alla semantica dell'*utopia*, è segnato, con precoce intuizione, dal passaggio alla forma moderna del discorso sulla politica, che pensa «la realtà sociale come realmente plasmabile secondo un ordine ragionevole e giusto» e, pertanto, non si limita, «a contemplare l'ipotesi astratta di un mondo perfetto». Essa non opporrebbe l'ideale al reale (secondo il modello platonico), quanto piuttosto un reale, che può avere un luogo e una specificazione (*topos*) nella contingenza grazie a condizioni storiche particolari, in opposizione al reale esistente, di cui in modo razionale se ne comprendono i limiti, gli avviticchiamenti e i paradossi. Come riferisce Roberto Mordacci, l'utopia non si riduce a un esperimento mentale, quanto piuttosto, in una chiave polemica e insieme ricostruttiva, tende a indicare «l'altro dal presente come critica» e ulteriormente ha lo scopo di “ispirare” il cambiamento e non di “guidarlo”⁵. In questo senso l'utopia, consapevole del proprio pensiero, è costruita su una base razionale, su uno sguardo altro, ma non fallace o distorto sul presente, svolgendosi a partire da un impulso radicato nel desiderio umano, quale può essere l'anelito per una società giusta e felice. Tale anelito, sorretto da una lucida analisi razionale e un corrispettivo esercizio di critica sull'esistente in una prospettiva di apertura al futuro, non corrisponde a un presunto mutamento della “natura umana”; né a una sorta di nuovo patto sociale che debba intervenire coattivamente su una supposta struttura antropologica radicalmente conflittuale, imponendo

l'espressione mantiene un'oscillazione semantica con la quale non solo si allude a una “assenza di luogo” (il paradosso di un luogo che si definisce per la sua assenza: *a-topos*), ma, soprattutto, a un “non luogo” (un luogo non [ancora] esistente: *ou-topos*) e simultaneamente a un possibile *eu-topos*, cioè il “miglior luogo” (o il “luogo del bene”, “il luogo felice”). Per una presentazione articolata dell'opera e delle sue riprese successive cfr. F. GHIA – F. MEROI (a cura di), *Thomas More e la sua Utopia. Studi e ricerche*, Olshki, Firenze 2018.

5 Per queste riflessioni sulla costruttività dell'utopia sono debitore a R. MORDACCI, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, qui rispettivamente alle pagine 6, 9, 26.

un nuovo Leviatano; né riconduce ad alcun “paradiso perduto” e nemmeno si colora di tratti apocalittici ipotizzando una netta cesura flusso della storia e delle vicende umane⁶. L’utopia si radica nella storia e nel tempo, abita l’attualità, pur nella lucida disamina del passato e nella tensione progettuale al futuro: «l’elemento *perenne* nell’idea di utopia non è affatto l’immutabilità delle istituzioni [...], bensì la loro *giustizia*, anche in base a condizioni economiche e politiche mutevoli». Perché «per il pensiero utopico abita nella storia un costante *contro-movimento*, una dinamica controfattuale, che smentisce esattamente la tesi che *le cose non possano che andare come vanno*, che lo *status quo* sia insuperabile»⁷.

All’interno di una rinnovata riflessione sull’utopia, merita attenzione il tema paolino della paradossale cittadinanza del cristiano che può rappresentare un’utile risorsa per definire il contributo della riflessione teologica: «la nostra cittadinanza (*politeuma*) infatti è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose» (Fil 3,20–21; cfr. anche Eb 11,9). La peculiare espressione impiegata nell’epistola paolina, *politeuma*, indica, in senso generale, un gruppo socialmente rilevante, anche se non del tutto omogeneo con la più ampia società civile e politica, che ha radici altrove e vive in terra straniera (come gli ebrei della diaspora). L’appartenenza al cielo e l’attesa della *parusia*, se pure comporta un senso di straniamento rispetto agli ordinamenti socio-politici, non determina però una forma alienata di presenza all’interno di essi; anzi l’autore dell’epistola invita poco dopo a coltivare e condividere valori e virtù apprezzabili da tutti

6 Ugualmente, seguendo la lezione di K. Mannheim, occorre cogliere la distinzione tra ideologia e utopia (cfr. MORDACCI, *Ritorno a Utopia*, cit., 19–27). L’ideologia, secondo Massimo Cacciari, si caratterizza per le sue «dichiarazioni di fondato realismo di cui sempre si ammantava». L’utopia, invece, «indaga disincantata sulla realtà presente e la sua stessa paradossalità manifesta appieno l’esigenza di una drastica *decisione* da quest’ultima»: in M. CACCIARI – P. PRODI, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2016. Non diversamente, se pure si può riconoscere nel pensiero escatologico (radicato nell’orizzonte ebraico-cristiano) l’archetipo di un pensiero sul compimento ultimo (e definitivo), occorre cogliere, prima che le possibili tangenze con l’utopia, la sua distanza, come efficacemente nella riflessione di M. Buber: «escatologia significa compimento della creazione, utopia significa dispiegamento di quelle possibilità di un ordinamento “giusto” che sono latenti nella convivenza umana»: M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti, Genova-Milano 2009, 49 [il saggio è apparso originariamente nel 1947].

7 MORDACCI, *Ritorno a Utopia*, cit., 31, 36.

gli uomini (cfr. Fil 4,8-9). Nell'esortazione apostolica si introduce una dinamica che va al di là di una piena identificazione e appartenenza con il mondo, senza per questo rinunciare a definire l'inserimento della comunità cristiana in questo tempo, ormai proiettato, secondo l'*energheia* di Cristo, verso la trasfigurazione escatologica.

Questa tensione al paradossale cosmopolitismo cristiano è espressa da Benedetto XVI con una affermazione abbastanza oscura, almeno nella resa italiana, della sua enciclica *Spe salvi* (2007): «la società presente viene riconosciuta dai cristiani come una società impropria; essi appartengono a una società nuova, verso la quale si trovano in cammino e che, nel loro pellegrinaggio, viene anticipata» (SS 4). La formula italiana è coniata direttamente dall'espressione latina presente nel testo ufficiale dell'enciclica *societas impropria*, anche se un suo significato più pertinente potrebbe essere attinto dalla versione tedesca dell'enciclica (probabilmente originale): «*uneigentliche Gesellschaft*», che si potrebbe parafrasare con “espropriata della sua assolutezza”, oppure non in grado di definire, a partire unicamente da sé, la forma appropriata e compiuta dell'umano. Tale è appunto la *Gesellschaft*, la società della modernità civile, finalizzata al raggiungimento dei propri scopi funzionali, modellata sull'ideale mercantile, ma non in grado di attuare un pieno riconoscimento dei soggetti che ne sono parte essenziale; perennemente tentata di rinchiudere il proprio compito nell'orizzonte pattizio della realizzazione dell'interesse individuale.

Il *logos-dialogos* cristiano ha una dimensione cosmopolitica, pur annunciando una città futura e proponendo una forma comunitaria di vita che risulta “altra” (e dunque in questo senso un ingrediente di una “buona utopia”) rispetto alla società degli individui e ai loro patti di convivenza. Ma il profilo di tale cosmopolitismo non è quello ideologico di una *allotopia*, che aliena dalla storia e che produce alienazione nella storia. Semmai assume, appunto, il profilo di un'*utopia* in grado di offrire non solo un ideale, ma anche di definire itinerari reali di concretizzazione, perché già anteriormente radicato sul reale e sull'universale della prossimità umana e del debito reciproco entro cui si colloca e si comprende l'esistenza di ogni essere umano. Un ideale che, forse, potrebbe assumere il profilo della *eterotopia* nel senso di Michel Foucault. A riguardo occorre rilevare che le esperienze religiose, non solo quella cristiana, possono

contribuire alla narrazione e alla pragmatica della *eu-topia* necessaria alla città contemporanea ponendosi come *eterotopie* nel complesso sistema civile. Foucault in *Des espaces autres* (1967) ha introdotto il concetto di *eterotopia* per designare «spazi diversi ma non utopici attraverso i quali avviene la trasposizione di cose vere in una dimensione che sfugge alle relazioni comuni e costituisce così una via d'uscita dal determinismo dell'immediatezza». Tale opera inventiva non risolve il problema di uno stile di convivenza dialogica tra i differenti (anche in relazione alle tradizioni religiose), ma almeno consente di «sottrarre lo spazio in quanto bene comune all'egemonia del consumo per dargli una funzione primaria, facendo echeggiare in esso le voci umane ma soprattutto recuperando il silenzio dello spazio ancor più importante delle voci stesse»⁸.

Per la tradizione ebraico-cristiana il paradigma della città a misura d'uomo diviene metafora di una storia salvata nei confronti dei processi di incomunicabilità e di ostilità (cfr. Is 2,2-5 con la descrizione poetica del monte di Sion-Gerusalemme dove affluiranno pacificate tutte le genti), che trova compimento nella “Gerusalemme nuova” di *Apocalisse* 21-22 come sviluppo integrale delle potenzialità creative innescate dalla pasqua di Cristo nella realtà cosmica e umana. In essa la scomparsa di espliciti segni religiosi (il tempio: Ap 21,23) e l'accentuazione della piazza (Ap 22,2), come spazio della vita pubblica e civile, come ambito comune, diventa figura di riferimento per il discernimento nel tempo presente di azioni e istituzioni corrispondenti a tale dimensione progettuale per una “moltitudine immensa” (cfr. Ap 21,24). La sapienza cristiana trova innesto in questa possibilità in quanto appartiene al suo *humus* una peculiare capacità “ricostruttiva” delle relazioni legata alla fede nell'atto di riconciliazione dell'umanità e del creato operata dalla pasqua di Gesù; un riscatto che risulta eccedente i confini di una comunità-chiesa, ma che ridonda sulla vita sociale e civile.

Il differenziale *eu-topico* cristiano, secondo la suggestiva immagine impiegata da Duilio Albarello, è allora di far evolvere la “fraternità moderata”, anche quella ambigua palesatasi nel tempo crudo della pandemia, in una “fraternità eccedente” che «precede, accompagna e

8 A. NDRECA, *Filosofia dello spazio urbano*, Messaggero, Padova 2020, 88. Cfr. M. FOUCAULT, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano-Udine 2011.

oltrepassa ogni strategia politica, ogni comunicazione digitale, ogni transizione economica, ogni differenza sociale, poiché non è programmaticamente prodotta. [...] La stessa comunità ecclesiale non è capace di provocare il darsi di questa fraternità: piuttosto, è incaricata di seguirne con ostinazione le tracce ben oltre i suoi confini» e soprattutto deve comprendere che essa la riceve come *munus* dalla grazia pasquale di Cristo⁹. La “fraternità eccedente” che anima la comunità cristiana, infatti, trae forza dalla simbolica della città escatologica, la Gerusalemme celeste dell’Apocalisse. In essa si annuncia la massima estensione del dono divino per ogni popolo in quanto anticipato e fondato nella pasqua di Gesù. Tale salvezza non si compie tuttavia senza coinvolgere la libertà umana e senza fecondare la saggezza di ogni cultura, nel suo declinare al plurale le dimensioni dell’umano. In questo senso si riconosce un «nesso privilegiato, che nella prospettiva della fede cristiana unisce l’esperienza salvifica e la convivenza urbana. Il riconoscimento di tale nesso torna a beneficio tanto della salvezza quanto della città. Infatti, la salvezza recupera il suo spessore concreto di dono offerto all’uomo nell’integralità della sua condizione individuale e sociale. La città, da parte sua, si ritrova sollecitata a discernere quella fraternità mai pianificabile, che nondimeno permette all’alleanza tra gli umani di nascere e svilupparsi»¹⁰.

A riguardo risulta importante raccogliere l’invito di papa Francesco a conferire alla fraternità il sapere e la forza di un ideale che, senza alienanti utopismi o sterili idealismi, risulta possibile entro i tempi della storia, perché già a disposizione dei credenti e attraverso loro in grado di suscitare quell’attenzione al costume del vivere civile che, anteriormente a ogni pianificata regolamentazione, vive già dei rapporti prossimità, quelli stessi in cui si annuncia – per essere assimilata nei tempi della vita – la voce della coscienza morale, portando a consapevolezza quelle anticipazioni di bene che domandano dedizione e volontà. Così, ricorda papa Francesco nella lettera *Humana communitas*: «è tempo di rilanciare una nuova visione per un umanesimo fraterno e solidale dei singoli e dei popoli. Noi sappiamo che la fede e l’amore necessari per questa alleanza

9 D. ALBARELLO, “Fraternità eccedente. Saggezza urbana e sapienza cristiana”, in *Il Regno – Attualità*, 2019, n. 14, 411-414, qui 414.

10 D. ALBARELLO, *A misura d’uomo. La salvezza per la città*, Messaggero, Padova 2019, 8. Cfr. anche V. ROSITO, *Metamorfosi del centro. Cultura, fede e urbanizzazione*, Messaggero, Padova 2019.

attingono il loro slancio dal mistero della redenzione della storia in Gesù Cristo, nascosto in Dio fin da prima della creazione del mondo (cfr. Ef 1,7-10; 3,9-11; Col 1,13-14). E sappiamo anche che la coscienza e gli affetti della creatura umana non sono affatto impermeabili, né insensibili alla fede e alle opere di questa fraternità universale, seminata dal Vangelo del Regno di Dio. Dobbiamo rimetterla in primo piano. Perché una cosa è sentirsi costretti a vivere insieme, altra cosa è apprezzare la ricchezza e la bellezza dei semi di vita comune che devono essere cercati e coltivati insieme. Una cosa è rassegnarsi a concepire la vita come lotta contro mai finiti antagonisti, altra cosa è riconoscere la famiglia umana come segno della vitalità di Dio Padre e promessa di una destinazione comune al riscatto di tutto l'amore che, già ora, la tiene in vita»¹¹.

CONCLUSIONE: RITORNARE AD ANTONELLO DA MESSINA

In chiusura sostiamo ancora sulla messinscena orchestrata da Antonello da Messina per il suo *San Girolamo*. Se in apertura a colpire l'osservatore è la sospensione del tempo e l'isolamento dello studio, ora lo sguardo si sofferma sui particolari. Innanzi tutto si rilevano più punti luce, che contribuiscono a diffondere la chiarezza della visione. A differenza di modelli analoghi non è enfattizzata la luce dall'alto, con evidente allusione all'ispirazione divina che guida il *labor* del Santo. La luce, che si riflette sul volto di Girolamo, non proviene solo dall'arco centrale. Confluiscono sulla scena i chiarori che giungono dalle aperture nella parete di fondo dell'edificio, significativamente di differente foggia stilistica: tre bifore polilobate gotiche e due finestroni rinascimentali. Costruzione fantastica, quest'ultima, sospesa tra l'antico e il nuovo. L'insieme restituisce in una presa sintetica il confluire di arti e saperi, di sollecitazioni del tempo che animano l'atto teologico in corso d'opera sulla scena. O se appena vogliamo osare, assurgono a simbolo di quello "scriba diventato discepolo del regno" che trae dal proprio tesoro "cose nuove e cose antiche" (cfr. Mt 13,52).

11 FRANCESCO, *Lettera Humana communitas*, 11 febbraio 2019, n. 6. In questa prospettiva cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020.

Come il molteplice intreccio di luci che si fondono nella luminosità unica, è geniale lo sguardo percepibile dai due ambienti che si dipartono dalla cella di Girolamo o che prospetticamente vi confluiscono: quello di sinistra, un semplice vano, chiuso da un'ampia finestra dietro la quale pulsa la vita della natura e quella degli uomini, con la città sullo sfondo; quello di destra, nella forma di austero portico colonnato, quasi a evocazione di un'aula liturgica (Fig. 2 e 3). L'umana esperienza e l'evangelo sembrano incontrarsi nell'opera di Girolamo, richiamando quanto la *Gaudium spes* ha suggerito per rinnovare il senso della presenza della chiesa nel tempo contemporaneo nell'accostarsi alla problematiche emergenti, appunto *sub luce Evangelii et humanae experientiae*¹².

Il dipinto propone poi una serie di oggetti che eccedono il semplice ruolo ornamentale o di utensili per lo studio, come nel caso dei libri. Nella celletta di Girolamo vasi maiolicati per le erbe aromatiche, a loro



Fig. 2 Particolare: vista dal finestrone del vano sinistro dell'aula.

volta, consentono il rifrangersi della luce e, soprattutto, sulla predella dello scrittoio compaiono una pianta di bosso e una di geranio (Fig. 4). Elementi vegetali che negli erbari simbolici del tempo alludevano, rispettivamente, alla fede nell'opera divina e alla passione di Cristo. Appena fuori dalla cornice due animali ugualmente simbolici: la coturnice e il pavone (Fig. 5). La prima, posta volutamente in opposizione all'altro uccello, potrebbe indicare il male, mentre il pavone, come noto, presenta una ricca e molteplice simbologia

12 Cfr. *Gaudium et spes*, n. 46 e nn. 41-44.



Fig. 3 Particolare: scorcio del vano destro (in primo piano gli attributi tradizionali di san Girolamo: il cappello cardinalizio e il leone).



Fig. 4 Particolare della predella della cattedra con la pianta di geranio e di bosso.



Fig. 5 Particolare della cornice architettonica con la coturnice e il pavone

centrata sulla bellezza, sulla luce, sulla resurrezione. Di fronte a quest'ultimo è collocato un bacile da barbiere, con probabile riferimento all'episodio di Pilato e alla sua domanda, perennemente in cerca di interpretazione: "Che cos'è la verità?", come raccontato nella passione secondo Giovanni. Nel complesso questa simbologia affascina, ma solo quando è (pur parzialmente e mai completamente) decodificata, altrimenti resta muta o tutt'al più assume una funzione decorativa per mostrare la perizia miniaturistica dell'Autore. C'è qualcosa di profondo in questo: l'attenzione alla cultura umana consente alla teologia di parlare il linguaggio del tempo e dunque di abitare la compressione, talora drammatica, del tempo; di riprendere le proprie categorie e narrazioni a contatto con le simbologie della cultura che abita, grazie alle quali ridare luce al *kerigma* di sempre. In modo ancora più ardito, la perizia del teologo risiede nell'indicare l'attuarsi della Parola in un tempo preciso e in uno spazio culturale definito, senza i quali la verità stessa di Dio per l'uomo non accade.

È questo in fondo il senso dell'opera del Santo effigiato da Antonello da Messina: Girolamo è conoscitore e traduttore della Scrittura. Ogni buon teologo non aspira a essere solo un "conoscitore", ma a diventare un "traduttore" e consentire l'attraversamento della Parola da un tempo all'altro, perché non resti inerte e neutrale per gli uomini e le donne del proprio tempo. Un'operazione rischiosa, ma che consente di dare voce nuovamente alla Parola facendola accadere. Perché tradurre, lo ha insegnato bene Paul Ricoeur, comporta non solo l'atto materiale di trasferire un messaggio verbale da un codice linguistico all'altro, facilitandone la trasmissione, ma, in senso lato, è un «sinonimo dell'interpretazione di qualsivoglia insieme significante all'interno della stessa comunità linguistica» perché "capire è tradurre"¹³. Un compito che impone un esercizio quotidiano per affinare la sensibilità di ciascuno a cogliere quelle nervature concettuali grazie alle quali la propria parola aspira ad approssimarsi a quella verità da sempre depositata nel cuore del mondo.

13 Cfr. P. RICOEUR, *Il paradigma della traduzione*, in <https://www.resetdoc.org/it/story/il-paradigma-della-traduzione/> [21.09.20].

Fertilità e infertilità umane: percorso multidisciplinare e rilievi teologici

FRANCESCO PESCE*

SUMMARY: As an answer to the problem of falling birth rate, the “Percorso Famiglia Fertile” is a multi-professional service aiming to help infertile couples, who tried to give birth for at least a year and a half. It takes root on the recent developments of medical sciences, psychology, sexology, and on the experience of natural methods for the management of fertility. International research shows that the awareness of fertility combined with a psychological accompaniment in a relational framework can help to achieve a pregnancy with percentages higher than those of medically assisted procreation. This approach to human fertility sheds light on some theological issues, offering three main outcomes: an ecologic approach to human fertility, new elements to understand love, the need to take charge of the generative project.

A fine giugno 2020 l'agenzia italiana ANSA ha divulgato un primo dato della ricerca condotta presso l'ospedale San Filippo Neri di Roma: durante il *lockdown* della primavera 2020 «il 14% delle coppie infertili che stavano seguendo un percorso di fecondazione assistita hanno concepito

* Docente stabile di Teologia pastorale presso l'ISSR Giovanni Paolo I di Belluno-Treviso-Vittorio Veneto (Facoltà Teologica del Triveneto) e presidente del Centro della Famiglia, istituto di cultura e pastorale della diocesi di Treviso.

naturalmente»¹. In attesa di conoscere l'ampiezza della ricerca e dei risultati, già questo dato è quanto mai significativo per due ordini di riflessione: la complessità del tema della fertilità e la percentuale di gravidanze raggiunte.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dal risultato della ricerca emerge come la fertilità non possa essere ridotta a questione puramente medico-tecnica: se l'infertilità delle coppie in questione fosse stata soltanto un "problema" medico, tali gravidanze sarebbero state impossibili. Pertanto, non si può ignorare il fatto che il percorso che conduce alla nascita di un figlio coinvolga molteplici fattori oltre al livello bio-fisiologico.

A questo proposito sorprendono sempre di più i racconti di coppie che, non riuscendo a concepire un figlio in modo naturale, si sentono proporre come prima (e unica) soluzione la procreazione medicalmente assistita (PMA). Così si è espressa una coppia (entrambi non ancora trentacinquenni) alla ricerca del secondo figlio: «È da un po' che cerchiamo di allargare la famiglia. Subito ci hanno proposto la PMA, prima di fare alcuna visita». È evidente come questo percorso venga indicato come l'unica soluzione possibile a tutte le probabili cause di tale difficoltà o, almeno, che tale proposta non tenga conto che possano esistere altri fattori in gioco oltre a quelli inerenti alla fisiologia umana.

È ormai assodato, infatti, che una percentuale considerevole di infertilità resti inspiegabile, le cui cause, cioè, non risiedono in problemi legati al funzionamento del corpo dell'uomo o della donna: si tratta del 15% circa delle coppie². A questa percentuale vanno aggiunti anche i casi in cui i problemi di infertilità maschili o femminili possono essere curati: infatti, anche qualora le cause dell'infertilità siano dovute a fattori legati al corpo dell'uomo o della donna, la PMA non è l'unica strada percorribile, dal momento che esistono problematiche fisiologiche o cause biologiche che possono essere superate in altro modo (è il caso, ad esempio, delle NaPro tecnologie), così come mostrato dall'esperienza pluriennale

1 ANSA, "Con *lockdown* boom concepimenti naturali da coppie infertili", 26 giugno 2020, https://www.ansa.it/canale_saluteebenessere/notizie/medicina/2020/06/26/con-lockdown-boom-concepimenti-naturali-da-coppie-infertili_8294c2fe-497d-41a0-b771-9b67a29d7c6d.html.

2 Cfr. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ-REGISTRO NAZIONALE PROCREAZIONE MEDICALMENTE ASSISTITA, "Infertilità maschile e femminile", 31 marzo 2015, <http://old.iss.it/rpma/index.php?lang=1&id=131&tipo=17>. Si parla di infertilità inspiegata, distinguendola dalla sterilità: una coppia è definita infertile dopo un anno e mezzo di ricerca di una gravidanza senza risultato.

dell'Istituto Scientifico Internazionale “Paolo VI” di ricerca sulla fertilità e infertilità umana, presso il Policlinico Gemelli di Roma³, che segue un approccio multidisciplinare.

In secondo luogo, i primi dati della ricerca dell'Istituto Filippo Neri mettono in luce che il numero di gravidanze che si sono verificate in modo naturale durante il *lockdown* per coppie che hanno dovuto interrompere il percorso di fecondazione assistita (14% secondo la ricerca citata) è dello stesso ordine dei risultati medi della PMA, che si attestano attorno al 14,2%⁴. La corrispondenza tra questi due dati non può non provocare a pensare alla molteplicità di fattori che entrano in gioco in rapporto alla fertilità umana e che non vengono tenuti debitamente in considerazione qualora venga fin da subito proposto un percorso medicalizzato.

Su questo, si è rinviati a riflettere sulla conoscenza dell'efficacia della PMA con le modalità finora sviluppate: le risposte che vengono date dalle persone comuni alla domanda «Che percentuale di riuscita ha la PMA?» riportano possibili risultati che si attestano su valori molto alti, per cui la conoscenza del dato reale di riuscita suscita reazioni che, se non sono di incredulità, evidenziano un consistente grado di stupore. Queste risposte manifestano, oltre alla scarsa conoscenza dell'argomento in questione, una concentrazione del tema della fertilità/infertilità alla sua medicalizzazione e soluzione sul piano di una tecnica più o meno efficace.

Queste prime osservazioni domandano di esplorare l'ampiezza del tema della fertilità e dell'infertilità umane attraverso un approccio più ampio, nel quale gli aspetti fisiologici e medici compongono ma non

3 Per una presentazione dell'ISI, attivo dal 2003, si rinvia a E. VINAI, “Cure per la sterilità più efficaci della provetta”, in *Avvenire*, 9 agosto 2014, <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/cure-per-la-sterilita-pi-efficaci-della-fecondazione-assistita->. «Un'analisi retrospettiva nel 2013 su 411 coppie afferite consecutivamente, con tempo di follow-up di 3 anni; di queste, 118 sono state perse al follow-up. Delle 293 coppie con follow-up, 22 erano affette da condizioni di sterilità non superabile. Delle 271 coppie trattate per sterilità, 114 hanno ottenuto la gravidanza. Pertanto la percentuale di gravidanza è pari al 42,1% delle coppie trattate per sterilità e al 27,7% delle coppie afferite al servizio» (G. POMPA – R. MARANA – A. PONTECORVI ET AL., “Esempio di protocollo multidisciplinare nell'infertilità di coppia”, in M. CUSINATO – S. GIROTTO (cur.), *Gestione della fertilità e infertilità umana. Approccio multidisciplinare*, C.G. Edizioni Medico Scientifiche, Torino 2019, 196).

4 Cfr. MINISTERO DELLA SALUTE, “Relazione al Parlamento sullo stato di attuazione della legge contenente norme in materia di procreazione medicalmente assistita”, 26 giugno 2018, http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_2866_allegato.pdf#page34 (14.08.2020), p. 5. I dati della *Relazione* si riferiscono all'anno 2017: su 97.888 cicli iniziati sono nati vivi 13.973 bambini, ossia 14,27%.

esauriscono l'attenzione, articolandosi invece con il contributo di altre discipline. In particolare, l'ascolto delle coppie infertili e di quelle che vivono il percorso della PMA mette in luce sia che la relazione di coppia è posta in difficoltà da entrambe le situazioni, sia che la fertilità umana è un fenomeno complesso, che domanda un approccio multidisciplinare.

1. APPROCCIO MULTIDISCIPLINARE ALLA FERTILITÀ E INFERTILITÀ

Il confronto con altre discipline permette di guadagnare un approccio alla persona tutt'altro che settoriale e offrire un servizio all'uomo e alla donna maggiormente adeguato alla promessa di vita che il desiderio di un figlio porta con sé. In particolare, la ricerca medica e lo studio del corpo umano, la sessuologia, la psicologia, come anche la ricerca universitaria internazionale sulla tematica dell'infertilità umana presentano alcuni elementi di rilievo per uno sguardo più adeguato alla funzione riproduttiva e alle sue implicazioni per la persona e per le sue relazioni⁵.

1.1. *Corpo maschile e femminile e ambiente*

Da uno primo sguardo al funzionamento dei corpi maschile e femminile emergono alcuni elementi che mettono in luce l'influenza che l'ambiente circostante e le abitudini di vita hanno in rapporto alla funzione riproduttiva. I fattori ambientali, in particolare l'inquinamento da prodotti chimici (pesticidi, plastificanti), l'assunzione di farmaci o estrogeni sintetici, l'ingerimento di metalli pesanti attraverso l'alimentazione (piombo, cadmio), espongono sia la donna che l'uomo al rischio di una diminuzione della fertilità⁶. Questi elementi, in particolare, interferiscono con il sistema endocrino, alterando le normali attività legate alla funzione riproduttiva.

A tali fattori ambientali si aggiungono ulteriori aspetti del contesto sociale in cui si è inseriti. Lo spostamento in avanti dell'età in cui si inizia

5 I contributi a cui si fa riferimento sono presenti in CUSINATO - GIROTTI, *Gestione della fertilità...*, cit. Il testo, che sta per essere edito anche in lingua inglese, raccoglie studi e ricerche di professionisti afferenti a diverse discipline scientifiche concernenti il tema della fertilità e dell'infertilità.

6 R. MARANA - D. RICCIARDI, "La fertilità femminile oggi: tendenze, emergenze, prevenzione", in CUSINATO - GIROTTI, *Gestione della fertilità...*, cit., 5; D. MILARDI, "Fertilità maschile e stile di vita", in CUSINATO - GIROTTI, *Gestione della fertilità...*, cit., 166-170.

a cercare un figlio non corrisponde al periodo di massima fecondità della donna ma la sua progressiva diminuzione che, come è risaputo, inizia già dopo i 32 anni, con un calo decisivo dai 37⁷. Lo stress causato da vari aspetti della vita contemporanea, inoltre, interviene ad attivare il meccanismo adattivo del corpo umano che blocca le funzioni non essenziali per la sopravvivenza, tra cui la riproduzione.

Per quanto riguarda le scelte e le abitudini di vita, è assodato che droghe, alcol e fumo comportino un rischio di infertilità: il fumo, in particolare, influisce negativamente sulla riserva ovarica, alterando la produzione ormonale e anticipando l'inizio della menopausa. Un ulteriore elemento riguarda i partner multipli e il correlato aumento di rischio di essere contagiati con malattie sessualmente trasmissibili che possono segnare negativamente le normali funzioni riproduttive.

A questi aspetti si unisce una mancanza di conoscenza del proprio corpo, sia maschile che femminile, e della conseguente capacità di prendersene cura, anche attraverso visite specialistiche inerenti alla capacità riproduttiva: elementi evidenti ed eloquenti sono la diffusa difficoltà da parte della donna di riconoscere i giorni che costituiscono la propria finestra fertile nonché la mancata conoscenza da parte del maschio del proprio stato di fertilità.

1.2 *Ambito medico*

In ambito medico, sono state sviluppate le NaPro Tecnologie (Tecnologie Riproduttive Naturali), appartenenti alla medicina riproduttiva ripartiva, con lo scopo di favorire una generazione naturale, massimizzando le possibilità di concepimento attraverso rapporti sessuali e le successive gravidanze e nascite.

La medicina riproduttiva riparativa (MRR), che punta a ottimizzare la normale funzione riproduttiva e a portare al concepimento naturale, si distingue così dalla medicina riproduttiva convenzionale, che cerca

⁷ Oggi si può dire che si sta passando dalla fase in cui si è «senza figli per troppo tempo» al momento in cui è «troppo tardi ora per avere figli» (A. ROSINA, «La scelta di avere figli nel XXI secolo e il ruolo delle politiche», 20 ottobre 2020, all'interno del webinar «Sempre più tardi, sempre meno: la sfida della natalità in Italia», organizzato dal *Centro di Ricerca e Studi Salute Procreativa* dell'Università Cattolica del Sacro Cuore).

di risolvere i problemi legati alla fertilità attraverso tecniche quali ICSI e FIV (tecnica originariamente nata per le coppie con gravi fattori maschili). All'interno di questo orizzonte, le NaPro Tecnologie⁸, ad esempio, mirano a identificare eventuali anomalie nell'ovulazione e nella funzioni ad essa collegate, attraverso l'osservazione e lo studio di particolari marcatori.

Per la MRR la generazione naturale è posta come obiettivo da preferire rispetto alla PMA a motivo di alcuni elementi di limite di quest'ultima: incidenza dei parti gemellari, tasso di nascite di figli prematuri, aumento del rischio di problemi rari, neonati con basso peso⁹. Va notato che il numero di nati vivi tra MRR e medicina convenzionale sono a livelli paragonabili.

L'approccio della MRR fa emergere la presa in carico della relazione di coppia e, nel contempo, dell'atto sessuale naturale, riconoscendoli legati tra loro: è perché si è consapevoli di come la generazione naturale favorisca la relazione di coppia e degli aspetti di fatica della PMA che si cerca di individuare le cause dell'infertilità curabili altrimenti rispetto al ricorso ai metodi di fecondazione artificiale. Infatti, sia l'infertilità che il ricorso alla PMA mettono alla prova la relazione di coppia.

1.3. *La consapevolezza della fertilità*

Sempre all'interno dell'ambito medico si sono sviluppati vari metodi di consapevolezza della fertilità, che insegnano a riconoscere la finestra fertile al fine di massimizzare la possibilità di concepimento da parte della coppia che è alla ricerca di una gravidanza. Attraverso l'osservazione di alcuni segnali fisici del corpo della donna e l'apprendimento ad interpretarne il significato vengono individuati i giorni di fertilità della donna.

Su questi metodi sono numerosi gli studi universitari, come ad esempio la ricerca condotta dall'Università di Heidelberg (Dipartimento di Endocrinologia Ginecologica e della Fertilità della Clinica Ginecologica)

8 Le NaPro Tecnologie sono state sperimentate fin dagli anni 90 del secolo scorso dal dott. T.W. Hilgers della Creighton University School of Medicine (USA). Per una presentazione, si veda lo studio di J.B. STANFORD, "Confronto tra medicina riproduttiva riparativa e medicina riproduttiva convenzionale per l'infertilità", in CUSINATO - GIROTTO, *Gestione della fertilità...*, cit., 39-47.

9 Si veda in particolare la *Tabella 1. Confronto dei risultati per i diversi trattamenti di fertilità* in STANFORD, "Confronto fra la medicina riproduttiva riparativa e quella convenzionale", cit., 42 e la bibliografia ad essa collegata.

tra il 2004 e il 2008¹⁰ e il lungo lavoro della Marquette University di Milwaukee fin dal 1985, sotto la guida del prof. Fehring¹¹.

Lo studio tedesco ha mostrato un tasso di gravidanze pari al 38% per le donne formate a riconoscere la finestra fertile attraverso un metodo specifico di consapevolezza della fertilità¹². Va notato che, secondo questo studio, all'inizio dell'apprendimento del metodo, solo il 13% delle donne era in grado di riconoscere la propria finestra fertile.

Il “Metodo Marquette” dell'Università di Milwaukee, originariamente indirizzato ad evitare una gravidanza, utilizzato invece in funzione procreativa porta a risultati più elevati rispetto alla precedente ricerca. Oltre ad essere supportato da studi su un ampio campione di soggetti, utilizza dispositivi medici e accompagna *on line* molte donne che seguono il percorso; è affiancato, inoltre, da ricerche su aspetti specifici della vita delle persone collegati alla dimensione della fertilità.

Non è irrilevante notare come, a livello internazionale, siano stati approntati anche vari programmi per smartphone che permettono di monitorare il ciclo e, ad esempio, mettersi in contatto con uno specialista o inviare in modo automatico dei segnali al partner, al fine di contribuire al coinvolgimento anche del maschio e alla relazione di coppia¹³.

Con l'utilizzo recente dell'espressione “consapevolezza della fertilità” si intende mettere in luce la soggettività di chi desidera un figlio, con la presa in carico di quanto questo comporta, in particolare la conoscenza del corpo della donna, della “finestra fertile”, e la conseguente

10 Cfr. P. FRANK-HERMANN, “Pregnancy Rates Following NFP Teaching Offered to Subfertile Couples” Relazione al Convegno *Natural Family Planning (NFP). Interfacing biological & Relational Aspects and New Information Technologies*, International Meeting, 23-24/10/2015, Treviso; P. FRANK-HERMANN - R. URRUTIA - G. FREUNDL, “I tassi di concepimento naturale in coppie subfertili con training di consapevolezza della fertilità”, in CUSINATO - GIOTTO, *Gestione della fertilità...*, cit., 197-215 e bibliografia indicata.

11 Cfr. R.J. FEHRING, “La pianificazione familiare basata sul monitoraggio ormonale della fertilità testato empiricamente”, in CUSINATO - GIOTTO, *Gestione della fertilità...*, cit., 173-190 e l'ampia bibliografia del prof. Fehring in *Ibid.*, 188-190.

12 Si tratta del metodo *Sensiplan*. «Il metodo di pianificazione familiare naturale (NFP) chiamato Sensiplan è un metodo di consapevolezza della fertilità (FAM) che consente a una donna di identificare con precisione il suo tempo fertile attraverso osservazione, tracciamento e interpretazione dei sintomi del ciclo, segnatamente la secrezione cervicale e la temperatura corporea basale» (FRANK-HERMANN - URRUTIA - FREUNDL, “I tassi di concepimento naturale in coppie subfertili”, cit., 198).

13 Si cita, a mo' di esempio, l'applicazione per smartphone *iGyno*. Il Marquette Institute e la Georgetown University hanno sviluppato altre applicazioni simili.

importanza della relazione tra i due che desiderano diventare genitori. Il focus pertanto è posto sulla ricerca di una gravidanza.

1.4. *La sessuologia*

L'approccio della sessuologia rileva il rapporto esistente tra infertilità e problematiche a livello di sessualità. Si tratta di un'influenza reciproca: la situazione di infertilità vissuta da parte della coppia ha conseguenze sulla vita sessuale e, viceversa, anche alcune difficoltà nell'ambito della sessualità hanno risvolti per la fertilità stessa¹⁴.

Innanzitutto, infatti, la presa in carico della situazione di infertilità ha effetti nella percezione della propria identità sessuale e nella vita di coppia, in particolare nella funzione sessuale ma non solo. Dal momento che la sessualità è una dimensione multifattoriale in cui si intersecano elementi biologici, fattori sociali, aspetti emotivi e relazionali, il processo di accettazione della propria o altrui infertilità non è esente da periodi di fatica nella relazione di coppia, come anche di allontanamento. In secondo luogo, alcune difficoltà nell'ambito della relazione sessuale, collegate alla ricerca di un figlio, con lo stress conseguente nel caso in cui tardasse, hanno influenze nel processo della riproduzione.

Dal momento che sessualità e fertilità sono due aspetti strettamente collegati, la presa in carico della propria fertilità è un aspetto indispensabile per una relazione sessuale soddisfacente: la prevenzione, l'attenzione ai fattori ambientali e ai comportamenti che possano diminuire la fertilità, come anche la conoscenza del proprio stato di fertilità sono elementi che non possono essere trascurati ma di cui anzi è necessario imparare a prendersi cura in vista non solo della realizzazione del desiderio di un figlio, ma della stessa relazione con il partner, in particolare nell'ambito della sessualità.

1.5. *Psicologia della relazione*

Due concetti chiave che la ricerca nell'ambito della psicologia della famiglia ha messo in luce sono quelli di competenza relazionale e di intimità

14 Cfr. F. FORCOLIN, "Sessualità e affettività nell'approccio multidisciplinare alle problematiche della fertilità di coppia", in CUSINATO - GIROTTO, *Gestione della fertilità...*, cit., 117-130.

relazionale¹⁵. Con il primo termine si indica la capacità di riconoscimento e di presa in carico della relazione tra i due soggetti, distinguendo tra loro i vari tipi di relazione: non si tratta solo di attenzione all'altro, ma alla relazione come fatto emergente dall'interazione dei due partner. Tale presa in carico consiste nel saper distinguere e armonizzare due livelli che caratterizzano tale relazione: il livello della presenza (l'essere) e quello del potere (il fare e l'avere). Si tratta di due livelli distinti che riguardano ambiti diversi della relazione di coppia e che non vanno confusi nel modo di essere affrontati, dal momento che il primo è l'ambito dell'accettazione dell'altro senza condizioni mentre il secondo è quello della capacità di prendere decisioni che soddisfino le esigenze di entrambi. In questo modo, la coppia che si va formando è in grado di tenere insieme il nuovo *noi* che si costituisce e nel contempo di non annullare, ma, anzi, esaltare le differenze di entrambi. La capacità di essere presenti all'altro coniuge per chi e come è, senza "se" né "ma", permette di raggiungere l'intimità relazionale, costituita e alimentata da affettività, genitalità e generatività e dalla loro armonizzazione.

Gli studi in questo ambito mostrano che solo una parte delle coppie vive in modo continuativo l'intimità relazionale, la presenza al coniuge, a fronte di una maggioranza che la vive episodicamente e altre coppie che non ne hanno esperienza.

La ricerca sulla teoria della competenza relazionale applicata ai metodi di consapevolezza della fertilità evidenzia una correlazione positiva tra adesione della coppia al percorso di consapevolezza della fertilità e intimità psico-sessuale: chi decide di intraprendere l'apprendimento e l'utilizzo dei metodi naturali di regolazione della fertilità vede crescere la qualità della propria relazione di coppia. Di conseguenza, una buona adesione a tale approccio alla fertilità promuove l'intimità relazionale.

Tale prospettiva relazionale permette di smarcare l'attenzione dall'evitamento di una gravidanza e offrire un orizzonte più ampio entro cui collocare e integrare la dimensione sessuale, la vita affettiva della coppia

15 Cfr. M. CUSINATO, *La competenza relazionale. Perché e come prendersi cura delle relazioni*, Springer, Milano 2013; ID., "Acquisizione della consapevolezza della fertilità come risorsa per l'intimità relazionale", CUSINATO - GIROTTO, *Gestione della fertilità...*, cit., 87-99; L. L'ABATE, *Beyond the Systems Paradigm. Emerging constructs in Family and Personality Psychology*, Springer, New York 2013.

e la dimensione generativa, nonché di tener conto dei limiti della vita quotidiana dei partner (stress).

2. UN APPROCCIO GLOBALE ALL'INFERTILITÀ UMANA: IL PERCORSO FAMIGLIA FERTILE

Considerando la complessità della fertilità umana, del conseguente necessario approccio pluridisciplinare, dello spazio precipuo occupato dalla relazione di coppia anche all'interno di tale funzione umana e degli studi internazionali sulle coppie infertili è stato avviato un intervento di ricerca-azione denominato *Percorso Famiglia Fertile (PFF)* da parte del Centro della Famiglia, istituto di cultura e pastorale della diocesi di Treviso, e dell'Azienda Sanitaria Locale della provincia di Treviso. In particolare, l'ente diocesano ha messo a disposizione l'esperienza e la competenza di attenzione e accompagnamento in ambito psico-relazionale maturate in più di quarant'anni di attività.

2.1. Il Percorso Famiglia Fertile (PFF)

A partire dal meeting internazionale su “*Natural Family Planning (NFP). Interfacing biological & Relational Aspects and New Information Technologies*”¹⁶, organizzato nel 2015 in occasione dei quarant'anni dalla fondazione Centro della Famiglia di Treviso¹⁷, è stato messo a punto un pro-

16 CENTRO DELLA FAMIGLIA - UNITÀ OPERATIVA COMPLESSA GINECOLOGIA E OSTETRICIA, OSPEDALE CA' FONCELLO, TREVISO - ASSOCIAZIONE «CALVANI DR. ANTONIO» CENTRO STUDI PSICOSOCIALI- INER ITALIA, SEZIONE TREVISO 2, *Natural Family Planning (NFP). Interfacing Biological & Relational Aspects and New Information Technologies*, International Meeting, 15-16 ottobre 2015, Park Hotel Villa Fiorita, Monastier di Treviso (https://www.ordinepsicologiveneto.it/fileadmin/user_upload/documents/NFP_Meeting_brochure_def_13-07-2015.pdf).

17 Nel comitato scientifico di preparazione diedero il loro contributo, oltre ai responsabili dell'Azienda Sanitaria 2 del Veneto, alcuni primari di ginecologia, medici di medicina generale, psicoterapeuti e insegnanti NFP. Tra i relatori intervennero ricercatori NFP di varie università americane (tra i quali Richard Fehring della Marquette University, Milwaukee e Victoria Jennings, Georgetown University, Washington DC), la ricercatrice Petra Franck-Hermann dell'università di Heidelberg (Germania), il direttore dell'Istituto Scientifico Internazionale per lo studio dell'infertilità Paolo VI di Roma (ISI), Riccardo Marana e Sandro Giroto, responsabile scientifico di INER, Verona. Tra i cento partecipanti furono presenti ginecologi, medici di medicina generale, psicologi, ostetriche, insegnanti RNF e operatori di pastorale familiare.

tocollo operativo per un servizio alle coppie infertili che desiderano una gravidanza, sulla base di due intese con l'Azienda Socio-sanitaria Marca Trevigiana e l'Istituto Scientifico Internazionale di Roma. In questo modo, si sono trovati a lavorare insieme l'unità operativa di ginecologia e ostetricia dell'ospedale civile di Treviso, gli psicologi e psicoterapeuti del servizio di psicologia clinica del Centro della Famiglia, e, in un secondo momento, i professionisti del Consultorio familiare socio-sanitario nato nel 2018 presso lo stesso Centro.

Il PFF consiste in un percorso integrato per coppie infertili, comprendente attività di ricerca e intervento nell'ambito medico e nell'accompagnamento psico-relazionale, il cui obiettivo è il raggiungimento della gravidanza tramite una presa in carico della coppia nei suoi vari livelli. Si tratta di un approccio globale e multidisciplinare, che parte dalla convinzione della complessità della fertilità umana e della connessione di molteplici fattori con la qualità della relazione di coppia. La proposta, infatti, oltre all'apprendimento della consapevolezza dei ritmi della fertilità e il sostegno di personale medico, offre un accompagnamento psico-relazionale da parte di un professionista. In questo modo, oltre a escludere, attraverso accertamenti diagnostici, patologie specifiche o curare quelle guaribili, il *Percorso* intende armonizzare progetto di coppia e progetto di famiglia, esigenze e risorse della coppia e desiderio di un figlio. Per questo motivo, a differenza di quanto avviene nella procreazione assistita a motivo della consistente medicalizzazione, la coppia è considerata protagonista del percorso ad ogni livello¹⁸: infatti, la scelta della centralità dell'intimità relazionale apre la strada all'armonizzazione tra affettività, sessualità e generatività. In questo modo, la coppia è accompagnata nella

Per il programma dell'evento, Cfr. https://www.ordinepsicologiveneto.it/fileadmin/user_upload/documents/NFP_Meeting_brochure_def_13-07-2015.pdf.

18 «La scelta del protagonismo della coppia nel PFF rispetto alla medicalizzazione estrema di PMA poggia infatti su un progetto consistente di coppia. Entro il quadro relazionale che informa tutti i passaggi del servizio, mette al centro la grande risorsa della competenza relazionale come soggettività attiva, sia per armonizzare le differenze dei due partner nelle decisioni nel fare e nell'avere, sia per fare esperienza di vera intimità relazionale che sola introduce alle possibilità appaganti di affettività, sessualità e generatività. Così la coppia fa esperienza che il bene generato dal dono reciproco si moltiplica se viene ridonato ad altri anche, e non solo, nella modalità genitoriale che risponde al loro sogno coniugato opportunamente alla verifica delle proprie energie biologiche, psicologiche e spirituali. Questa prospettiva è una sfida su cui impegnarsi e lavorare più che un risultato già assicurato, ma è una grande occasione per educare alla "vita buona"» (CUSINATO, "Percorso Famiglia Fertile", cit., 237).

presa in carico della prospettiva generativa, all'interno della quale la nascita di un figlio trova l'orizzonte adeguato.

Durante il *Percorso* oltre alle consulenze di base (consapevolezza della fertilità, ginecologica, andrologica) alla coppia vengono offerte ulteriori possibilità di accompagnamento attraverso altre consulenze: endocrinologica, psico-relazionale, sessuologica, dietetica, etica.

Per la realizzazione del *Percorso* è stata preparata una nuova figura professionale finalizzata a prendersi carico della coppia lungo il percorso verso la gravidanza: negli anni 2019-2020 l'Azienda Sanitaria Marca Trevigiana ha proposto un corso biennale di formazione per *Case-care manager di consapevolezza della fertilità di coppia*¹⁹. Si tratta di un professionista laureato nell'area sanitaria (medica, psicologica o della salute sociale) che acquisisce specifiche competenze in ambito relazionale, con il compito di sostenere e accompagnare la coppia (*care*) e di attivare l'intervento dei professionisti necessari e di stimolare il confronto tra loro (*case*).

Con la firma, a luglio 2021, del nuovo protocollo tra Azienda sanitaria locale e Centro della Famiglia in merito al Percorso Famiglia Fertile, i CCM presenti nei consultori pubblici saranno disponibili a proporre anche il PFF alle coppie in ricerca di una gravidanza. Inoltre, il protocollo prevede un lavoro condiviso tra i due enti, al fine di offrire un percorso specifico, attraverso interventi di medici e specialisti, psicoterapeuti, sessuologi, ostetrici, esperti in scienze dell'alimentazione e consulenti etici, coordinati da un CCM²⁰, avviando in questo modo una nuova fase del progetto.

19 ULSS2 MARCA TREVIGIANA – CENTRO DELLA FAMIGLIA, “Corso biennale in counseling per la consapevolezza della fertilità di coppia (Counseling of Couple Fertility Awareness)”, <https://www.consultoriotreviso.org/cotv/wp-content/uploads/2019/09/Brochure-CCfrA.pdf>. Su 35 domande giunte alla direzione del corso sono state scelte venti persone (di cui dieci già dipendenti dell'Azienda Sanitaria Locale): 1 medico, 6 ostetriche, 6 infermieri, 2 farmacisti, 2 assistenti sanitarie, 2 psicologi, 1 educatore. «Le discipline programmate abbracciano aspetti di anatomia e fisiologia degli apparati riproduttivi, la individuazione e monitoraggio dei segni indicatori delle fasi del ciclo mestruale e specificatamente della “finestra fertile”. Rientrano nel programma anche le ragioni socioculturali che incidono attualmente sul calo della natalità e gli orientamenti etici che favoriscono le scelte in quest'area, nonché le motivazioni che sostengono e giustificano PFF rispetto ad altri tipi di gestione della fecondità umana. La formazione riguarda l'acquisizione delle competenze riguardanti il *saper essere* e il *saper fare* nonché la capacità di *lavorare in équipe* multidisciplinare» (CUSINATO, “Percorso famiglia fertile”, cit., 233).

20 Cfr. ULSS2 MARCA TREVIGIANA, “‘Percorso Famiglia Fertile’, nasce il nuovo servizio integrato per l'accompagnamento alla gravidanza”, 15 luglio 2021, <https://www.aulss2>.

In contemporanea, sono state organizzate anche giornate di sensibilizzazione e aggiornamento per Medici di medicina generale e per giornalisti (*Come parlare di natalità e denatalità? Lo sguardo delle famiglie*), in collaborazione con i rispettivi ordini professionali, nonché per i presbiteri diocesani (*Don, non riusciamo ad avere un figlio, che cosa possiamo fare?*).

2.2. I primi dati

Nella convinzione che non si tratta della soluzione al problema della denatalità in Italia, il *Percorso* offre, innanzitutto, la possibilità di comprendere i processi relazionali in gioco e, in secondo luogo, la «verifica della bontà di uno stile di vita che riesca ad armonizzare progetto di coppia e progetto di famiglia, soddisfazione di coppia e soddisfazione genitoriale»²¹. I primi dati²², infatti, hanno messo in luce innanzitutto che la richiesta prioritaria espressa al termine del colloquio con lo psicologo per la restituzione dei risultati dei test psico-relazionali è di rafforzamento della coppia. È significativo, inoltre, che in fase di accoglienza il professionista che maggiormente viene ritenuto da consultare da parte della coppia sia il CCM, segnale del desiderio di protagonismo della coppia e della necessità di essere e di sentirsi accompagnati. Su questo si può ulteriormente notare²³ che il 70% delle coppie che hanno preso contatti con il servizio abbiano accettato il PFF.

veneto.it/azienda/news/-/asset_publisher/rC2PGzQlvKhF/content/-percorso-famiglia-fertile-nasce-il-nuovo-servizio-integrato-per-l-accompagnamento-alla-gravidanza.

21 M. CUSINATO - W. COLESSO - E. BUSATO - S. GAVA, "Monitoring the tuning of the 'Fertile Family Path' service for overcoming gaps between desire, decision and conception", in *Interdisciplinary Journal of Family Studies* 26 (2021/1) 11 (traduzione nostra).

22 «Delle circa 100 coppie afferite al PFF nei primi anni di avvio il 30% con esperienza di PMA; il 20% domanda soltanto una visita specialistica; il 15% domanda di conoscere un metodo di consapevolezza della fertilità, il 40% è entrato formalmente nel percorso previsto dal protocollo. Le coppie con esperienza di PMA hanno avanzato la richiesta di un sostegno psicorelazionale come anche buona parte delle coppie che hanno accettato il protocollo» (CUSINATO, "Percorso Famiglia Fertile", cit., 234).

23 Si fa riferimento a un campione di 82 coppie. Per ulteriori approfondimenti su questi dati, si rinvia a CUSINATO - COLESSO - BUSATO - GAVA, "Monitoring the tuning of the 'Fertile Family Path' service for overcoming gaps between desire, decision and conception", cit., 1-13.

Un secondo livello di considerazioni riguarda gli obiettivi raggiunti: il 35% ha ottenuto una gravidanza (dato confrontabile con gli studi internazionali) mentre il 24% si orienta verso altri tipi di genitorialità (adozione, affidamento, genitorialità sociale). È particolarmente rilevante il fatto che il 35% delle coppie ritenga come obiettivo raggiunto anche il rafforzamento della competenza relazionale di coppia.

Questi primi rilievi confermano la centralità della relazione di coppia nell'affrontare il cammino verso una gravidanza e il conseguente protagonismo di tale relazione in rapporto al proprio progetto generativo.

3. PER UNA ECOLOGIA DELLA FERTILITÀ: RILIEVI TEOLOGICI

I rilievi maturati dall'approccio delle discipline scientifiche con cui ci si è confrontati e lo sviluppo del *Percorso Famiglia Fertile* permettono di evidenziare alcuni elementi che interpellano la ricerca teologica e la comprensione del magistero nell'ambito della procreazione responsabile, in particolare l'*ecologia della fertilità*, il ripensamento della categoria di amore e, infine, la presa in carico del proprio *progetto generativo*.

3.1. *Ecologia della fertilità*

L'espressione "ecologia della fertilità" permette di fare sintesi tra lo stretto rapporto esistente tra ambiente, corpo umano e relazione di coppia, e il fatto che la fertilità domandi un approccio globale che tenga conto dei numerosi livelli che entrano in gioco, superando uno sguardo settorializzato.

Un primo aspetto emerso, infatti, è la stretta connessione del corpo dell'uomo e della donna con l'ambiente e con il contesto sociale: l'inquinamento ambientale e chimico da una parte, e le situazioni di forte stress nonché le incertezze lavorative ed economico-sociali rispetto al futuro, dall'altra, hanno influenze sul funzionamento del corpo umano. Dal momento che, a causa degli interferenti nel sistema endocrino, la funzione riproduttiva è quella che risente maggiormente dell'inquinamento, l'attenzione all'ambiente (ridurre l'inquinamento) significa anche aiutare la salute riproduttiva. Tale prospettiva fa eco all'approccio dell'enciclica

Laudato si' che all'attenzione alla casa comune collega «chiaramente le dimensioni umane e sociali»²⁴.

Un secondo elemento di rilievo consiste nella complessità del tema della fertilità e dell'infertilità umane, poiché esso incrocia piani diversi: fisiologici, psicologici, relazionali e morali. L'approccio multidisciplinare corrisponde alla pluralità di fattori in gioco e interconnessi rispetto al tema della fertilità umana, dal momento che alla base dell'infertilità si intrecciano aspetti che riguardano, oltre all'inquinamento ambientale e gli stili di vita presenti e passati, sia la medicina, sia la relazione di coppia, come anche la sessualità, il contesto sociale e il rapporto con il futuro. Non si può non tener conto, inoltre, come tale molteplicità di aspetti incroci anche l'ambito di valori, la dimensione della spiritualità e il progetto generativo della coppia interessata.

In particolare, la presa in carico della relazione di coppia verso la realizzazione dell'intimità relazionale risalta come elemento comune ai vari approcci disciplinari presi in considerazione: avere attenzione per la qualità della relazione di coppia permette di continuare a studiare e approfondire il tema della fertilità. Infatti, la messa a fuoco della centralità di tale relazione e della costruzione dell'intimità relazionale provoca la scienza medica ad affrontare alcune delle cause dell'infertilità umana e risolverle senza il ricorso immediato a tecniche molto invadenti.

Infatti, se nell'infertilità non sono in gioco solo fattori fisici e, pertanto, la PMA non costituisce l'unica possibilità offerta, sembrano aprirsi strade promettenti per la ricerca e l'accompagnamento delle coppie nella realizzazione del desiderio di apertura alla vita, soprattutto tenendo conto delle conseguenze della PMA sui piani psicologico e relazionale, oltre che sul corpo della donna, e del peso economico per gli interessati e, in particolare, per il Sistema Sanitario Nazionale, dal momento che i trattamenti di PMA rientrano nei Livelli Essenziali di Assistenza (LEA)²⁵.

24 FRANCESCO, lett. enc. *Laudato si'* sulla cura della casa comune, 24 maggio 2015, in AAS 107 (9/2015), 847-945; qui n. 137.

25 «Con i nuovi LEA: sono state inserite nel nuovo nomenclatore della specialistica ambulatoriale tutte le prestazioni necessarie nelle diverse fasi del percorso di procreazione medicalmente assistita, omologa ed eterologa; per tutte le spese connesse alle prestazioni di raccolta, conservazione e distribuzione di cellule riproduttive finalizzate alla PMA eterologa, è previsto un contributo il cui importo è fissato dalle singole Regioni» (MINISTERO DELLA SALUTE, "Procreazione medicalmente assistita",

Questo approccio *ecologico* alla fertilità offre elementi significativi per la riflessione teologica, in particolare rispetto alla concezione di relazione e alla vicenda dell'*Humanae vitae*.

Innanzitutto, la collocazione della fertilità all'interno di una molteplicità di fattori e livelli permette di considerare la fertilità non come questione esclusiva della coppia stessa: non si tratta di un aspetto che può essere affrontato in modo privatistico, isolandolo da tutte le possibili connessioni. L'approccio ecologico alla fertilità domanda invece un tipo di accompagnamento e di formazione che, non riducendosi all'insegnamento di tecniche e di alcune linee di comportamento, sia in grado di fare attenzione ai processi relazionali in gioco e all'armonizzazione tra le esigenze dei due partner e di quelle della coppia con le esigenze della famiglia che si desidera allargare. Nel desiderio di un figlio sono presenti specifiche dinamiche relazionali della coppia, per cui la consapevolezza della fertilità inserita nel paradigma ecologico permette di esprimere un'attenzione specificamente formativa verso la coppia stessa. Infatti, considerando che la coppia stessa può andare incontro a una fase "di crisi" a motivo dell'infertilità o di percorsi di PMA, ciò che interessa agli attori in gioco è di aiutare la coppia a realizzare il desiderio di generatività, così come emerso dalle ricerche scientifiche citate, dagli sviluppi della medicina e dall'esperienza iniziale del Percorso Famiglia Fertile.

In secondo luogo, alla luce della centralità della relazione di coppia e della conseguente prospettiva formativa, focalizzata sull'accompagnamento, è possibile raccogliere un contributo specifico per la comprensione della vicenda dell'enciclica *Humanae vitae* e della sua recezione²⁶, focalizzata sul tema del controllo delle nascite, come anche del recente magistero di Francesco che insegna che l'«amore dà sempre vita» e «diventa fecondo»²⁷. Se al primo posto, infatti, è messa l'attenzione alla coppia, alla relazione tra i due e alla costituzione dell'intimità relazionale, è

17 aprile 2019, <http://www.salute.gov.it/portale/donna/dettaglioContenutiDonna.jsp?lingua=italiano&id=4484&area=Salute%20donna&menu=nascita>).

26 Cfr. G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica. Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018; M. CHIODI, "Rileggere *Humanae vitae* a partire da *Amoris laetitia*. Questioni teologiche disputate", in E. PALLADINO - H.M. YANEZ, *La famiglia a cinquant'anni da Humanae vitae*, Studium, Roma 2019, 153-168.

27 FRANCESCO, es. apost post-sin. *Amoris laetitia* sull'amore in famiglia (AL), 19 marzo 2016, *AAS* 108 (2016) 311-446, qui n. 165.

in vista di questa prospettiva che i metodi di consapevolezza della fertilità risultano significativi ed efficaci.

Di conseguenza, l'approccio multidisciplinare e l'attenzione formativa offrono la possibilità di smarcare il tema della fertilità/infertilità e dei cosiddetti metodi naturali da una loro considerazione riduttiva. In primo luogo, la visione della fertilità come dimensione complessa della vita umana invita a inserire *Humanae vitae* in uno spazio più ampio di fattori in gioco. Come si è visto, l'approccio multidisciplinare permette di muoversi in tutt'altra direzione rispetto alle accuse di non scientificità e di non applicabilità conferite ai metodi naturali. Le ricerche accademiche citate e gli sviluppi della medicina mostrano il rilievo scientifico della consapevolezza della fertilità e aprono la possibilità di svilupparne pienamente il contributo per vita di coppia, evitando la concentrazione dell'attenzione sulla liceità o meno dei metodi di controllo delle nascite. Infatti, declinando in chiave formativa la consapevolezza dei ritmi della fertilità, vengono superate sia la riduzione della questione al tema della "regolazione delle nascite", sia la valutazione dell'applicazione dei metodi naturali quale criterio di appartenenza ecclesiale.

3.2. *Allargare l'idea di amore*

La messa a tema della fertilità e dell'infertilità da parte della teologia contribuisce in modo significativo all'approfondimento della categoria di amore, mettendone in luce usi riduttivi e indicando una modalità per garantirne l'adeguatezza a livello teo-logico e antropologico: in particolare, affrontare la tematica della fecondità a partire dalla difficoltà contemporanea di generare un figlio domanda di inserire l'amore nella prospettiva generativa. In questo modo, l'attenzione formativa che mette al centro le esigenze della coppia e il suo progetto generativo²⁸ permette di superare sia una visione romantica di amore, sia l'alternativa che le viene

28 «Annunciare il Vangelo accompagnando le persone e mettendosi al servizio della loro felicità» (FRANCESCO, *Messaggio ai partecipanti al convegno on-line "Il nostro amore quotidiano" per l'apertura dell'anno "Famiglia Amoris laetitia"*, 19 marzo 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210319_messaggio-corso-istituto-gp2.html).

contrapposta, ossia l'amore come sacrificio, come totale disinteresse, come dono gratuito.

Questo è evidente a partire dagli elementi raccolti dall'approccio pluridisciplinare e dal PFF: come è emerso, la presa in carico del tema della fertilità e dell'infertilità umane pone in rilievo la dimensione generativa dell'amore. Coniugare amore e generazione offre il duplice guadagno di liberare l'amore dal dovere di godere e di superare una considerazione del generare come alternativo alle esigenze della coppia²⁹. Pertanto, grazie all'unità con la dimensione generativa, la concezione di amore può smarcarsi dall'alternativa tra riduzione romantica a passione e l'opposta visione di sacrificio: in entrambi i casi, infatti, la relazione amorosa sarebbe soltanto mera espressione del soggetto, dei suoi desideri o delle sue capacità. Infatti, anche l'amore-sacrificio rischia di essere soltanto espressione di una (ideale) *capacità* del soggetto e, in ultima istanza, della sua autoreferenzialità. Appare evidente, pertanto, come l'alternativa alla concezione romantica dell'amore non sia l'amore-sacrificio, in cui il soggetto resta ancora centrato su di sé e l'altro diventa solo destinatario di un atto di bravura o di impegno, ma l'amore fecondo e creativo, capace di generare vita, di voler-bene e far-essere³⁰, di coniugare, anziché porre in alternativa, desiderare e mettere al mondo, erotico ed eroico.

Su questo argomento, alcune affermazioni di *Amoris laetitia* sul tema della fecondità dell'amore possono essere lette alla luce del superamento della contrapposizione tra desiderio e legame, tra *eros* e *agape*: «l'amore diventa fecondo» (come recita il titolo del capitolo VI), oppure «l'amore dà sempre vita»³¹. I due capitoli centrali dell'esortazione, quarto e quinto, rispettivamente sull'amore nel matrimonio e sulla fecondità dell'amore, si presentano come un dittico inscindibile. Amore e fecondità (in senso ampio) sono due elementi che si illuminano a vicenda e non possono essere separati.

A questo proposito, sono emersi nuovi elementi per interpretare il legame tra significato unitivo e significato procreativo: come si è visto, la stretta connessione tra sessualità e relazione di coppia emersa anche dall'approccio medico (si pensi alla MRR che preferisce una generazione

29 Cfr. P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2020, 226-227.

30 Cfr. *Ibid.*, 43; 285-286. Anche AL parla di «fare il bene» (AL 94) riferendosi all'amore.

31 AL 165.

naturale) permette di approfondire l'unità dei significati dell'atto coniugale. Su questo, infatti, sono emersi dei legami stretti tra fertilità e relazione di coppia e tra fertilità e sessualità.

Innanzitutto, la relazione di coppia è implicata nel perseguimento di una gravidanza e, al tempo stesso, la consapevolezza della fertilità permette una crescita nell'intimità relazionale, con il guadagno di aprire la possibilità di superare la contrapposizione tra fecondità ed esigenze della coppia. Inoltre, la relazione sessuale risente in modo negativo o positivo della condizione di infertilità o fertilità dei due soggetti, come, viceversa, difficoltà a livello di genitalità ha influenze sul piano della fertilità. A questo proposito, l'approccio alla fertilità proprio dei metodi di consapevolezza della fertilità favorisce nella relazione di coppia la presenza e l'intimità relazionale, aspetti che, come si è visto, sono fondamentali per una relazione di coppia soddisfacente.

Pertanto, alla luce degli elementi emersi la fecondità non può essere considerata come elemento opzionale, che potrebbe esserci o meno, semplicemente successivo alla relazione e all'amore di coppia: si tratta invece di una dimensione propria dell'amore, senza la quale l'amore stesso viene ridotto. La capacità di fare scelte generative, pertanto, verifica la qualità e la crescita dell'amore, così come afferma l'esortazione stessa: «l'amore coniugale non si esaurisce all'interno della coppia»³².

3.3. *Il progetto generativo*

L'espressione "progetto generativo" permette di fare sintesi di alcuni degli elementi guadagnati dall'approccio multidisciplinare e dal PFF: il tema della prevenzione, dell'educazione e degli stili di vita, l'emergere della libertà umana come elemento imprescindibile, la necessaria conoscenza del proprio corpo, la qualità e la cura della relazione di coppia. Questi aspetti domandano che ogni persona, prima, e ogni coppia, poi, sia aiutata ad interrogarsi sul profilo generativo delle proprie scelte e del proprio futuro. Infatti, collegata con la connessione tra corpo, ambiente e contesto sociale è emersa l'importanza della prevenzione in ambito della fertilità: assumere corretti stili di vita fin dalla giovinezza significa

32 AL 165.

prendersi cura della propria fertilità. Nel contempo, si è visto come la necessaria conoscenza del funzionamento del corpo, in particolare la funzione riproduttiva, non possa essere rinviata nel tempo ossia al momento in cui si decida di progettare una gravidanza.

Di conseguenza, la messa a tema del proprio progetto generativo personale e di coppia non può avvenire soltanto nel momento della ricerca di una gravidanza: il termine “progetto” mette in rilievo la necessaria presa in carico da parte dei soggetti innanzitutto della propria funzione riproduttiva ma soprattutto della stessa prospettiva generativa. Si tratta, pertanto, di maturare un cambiamento di stile relazionale, stimolando gli interessati a desiderare di fare scelte generative: questa prospettiva, oltre che segnare il passaggio del singolo alla vita adulta³³, permette di superare il rischio di un “individualismo a due”, di «intimismi egoistici con l'apparenza di relazioni intense»³⁴, e aprire strade di crescita e di protagonismo per la coppia stessa.

Oltre ai risvolti pedagogici e relazionali del progetto generativo di coppia, non sfuggono i risvolti di tale prospettiva per il tema squisitamente antropologico della libertà umana. Questa, infatti, viene approcciata nel suo profilo relazionale come specifico e coniugata con la dimensione del tempo e del futuro, smarcandola da una precomprensione riduttiva alla sola capacità di scelta. In questo modo, la prospettiva generativa rileva come inadeguato il presupposto del limite come chiave per comprendere la libertà. Così, la visione della libertà umana supera l'autoreferenzialità come riferimento e si attesta piuttosto sull'«uscire da sé»³⁵.

33 Secondo lo psicologo E. Erikson il passaggio alla vita adulta avviene nello scegliere la generatività rispetto alla stagnazione. Per generatività egli intende la «capacità di cura e di investimento per ciò che è stato generato per amore, necessità o caso e che supera l'adesione ambivalente ad un obbligo irrevocabile» (E.H. ERIKSON, *Introspezione e responsabilità: saggi sulle implicazioni etiche dell'introspezione psicoanalitica*, Armando Editore, Roma 1968, 133). Inoltre la «generatività comporta sempre la possibilità di compiere un energico salto verso la produttività e la creatività al servizio delle generazioni» (Id., *I cicli della vita: continuità e mutamenti*, Armando Editore, Roma 1984, 52).

34 FRANCESCO, Lett. enc. *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale (FT), 4 ottobre 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, 89.

35 «Dall'intimo di ogni cuore, l'amore crea legami e allarga l'esistenza quando fa uscire la persona da sé stessa verso l'altro. Siamo fatti per l'amore e c'è in ognuno di noi «una specie di legge di “estasi”: uscire da se stessi per trovare negli altri un accrescimento di essere». Perciò «in ogni caso l'uomo deve pure decidersi una volta ad uscire d'un balzo da se stesso» (FT 88).

Nel contempo, chiedersi in che modo si desideri essere generativi come persone e come coppia costituisce l'orizzonte entro cui inserire anche il desiderio di un figlio: tale orizzonte è indispensabile per l'educazione del figlio, per superare uno stile educativo simbiotico o basato sul controllo³⁶.

Un segnale di questo rischio, facilitato anche dalle attese delle varie agenzie educative verso i genitori, è la concentrazione sul “fare i genitori” (*parenting*), segnata anche dalla ricerca di soluzioni immediate per affrontare le fatiche nell'ambito educativo: il recupero di una prospettiva generativa, ossia il senso dell'essere genitori (*parenthood*), permette di collocare tali preoccupazioni nel contesto più ampio del *dare vita* e del (continuare a) *mettere al mondo*. Infatti, se è vero che per la visione biblica il figlio è un dono, tale dono chiama in causa molto di più dei genitori stessi e del loro “fare i genitori”, giacché «generare non è creare»³⁷: nel momento in cui si fanno donatori, si scoprono anche donatari, destinati di un dono³⁸. In particolare, i metodi naturali attestano «il carattere “responsoriale” della generazione: attraverso il ritmo del tempo, il ritmo del corpo proprio e dell'altra, la cura di una relazione che implica dialogo e ospitalità reciproca e non strumentalizzazione»³⁹.

Su questa linea, aiutare a porsi, fin da giovani e fin dagli inizi della storia di coppia, l'interrogativo sul modo in cui si intenda essere generativi, fecondi, e secondo quali modalità far “nascere vita” nei contesti sociali in cui si è inseriti, può aprire prospettive significative anche in vista di un recupero della dimensione vocazionale della vita. La presa in carico della questione dell'odierna difficoltà a concepire un figlio diventa pertanto una possibilità per aprire la domanda sul futuro secondo una prospettiva vocazionale: mettersi a servizio della fertilità umana può essere un modo per stimolare la domanda sul tipo di vita che si desidera e su quale direzione investire le proprie energie.

36 Cfr. AL 261: «Tuttavia l'ossessione non è educativa, e non si può avere un controllo di tutte le situazioni in cui un figlio potrebbe trovarsi a passare».

37 CHIODI, “Rileggere Humanae vitae”, cit., 167.

38 Cfr. *Ibid.* Cfr. D. CORNATI, «Ma più grande è l'amore». *Verità e giustizia di agápe*, BTC 195, Queriniana, Brescia 2019, 11; 354- 386.

39 CHIODI, “Rileggere Humanae vitae”, cit., 167.

CONCLUSIONE

L'ascolto delle discipline scientifiche che si occupano di infertilità umana e l'investimento sul progetto generativo (ossia della soggettività) della coppia hanno fatto emergere dei legami significativi tra fertilità, relazione di coppia e sessualità rilevanti non solo per la coppia stessa ma anche per la riflessione teologica. Tali legami, infatti, risultano promettenti per il superamento delle separazioni avvenute nei decenni scorsi a livello culturale tra sessualità e fecondità, a motivo della rivoluzione sessuale e la diffusione della contraccezione artificiale, tra relazione di coppia e generazione, grazie alla tecnica e, in particolare, al ricorso alla PMA, e, infine, tra sessualità e amore, a motivo di una considerazione di quest'ultimo alla stregua di un gusto personale.

In questo modo, la presa in carico da parte della teologia di un bisogno delle coppie di questo tempo può offrire elementi per una comprensione unitaria dei tre fattori in gioco, dei significati unitivo e procreativo della sessualità, come anche, per utilizzare un linguaggio analogo, del "significato sessuale" della fertilità/infertilità e della relazione di coppia, ossia delle connessioni tra la possibilità o meno di generare e la qualità della relazione di coppia con l'ambito della sessualità. Nel contempo, lo sguardo della fede, come emerge anche dall'esperienza di accompagnamento, può aiutare gli interessati ad allargare l'orizzonte verso una prospettiva generativa più ampia, ad *uscire da sé*.

Il PFF che nasce dalla presa in carico di un bisogno delle coppie mostra la sollecitudine della Chiesa per le situazioni reali delle persone di oggi, smarcandosi a sua volta da una centratura su se stessa. Se in gioco c'è la costruzione dell'intimità relazione, ossia di una relazione di coppia di qualità, appagante e promuovente, la missione ecclesiale può essere spesa a servizio della crescita di tale relazione. Infatti, un approccio attento alla relazione di coppia e alle altre relazioni in cui questa è inserita può contribuire alla costruzione di un contesto sociale in cui si possa «correre il rischio della vita insieme anziché da soli»⁴⁰.

40 C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019, 83.

L'infanzia nella teologia contemporanea

BRANKA GABRIC*

SUMMARY: Even today, infancy is often simply seen as a phase to be overcome, a period of psychological and human incompleteness. The adult man is the measure, the image of excellence, of a human being. However, Jesus places children before us as exemplars and symbols of a welcoming of the Kingdom. The question of children is important for God incarnate, and a careful reading of the theological contributions of our epoch leads us to rediscover the beauty of Christian reflection on the value and meaning of infancy. Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner left us rich reflections on childhood from the perspective of divine sonship, underlining in particular the little ones as a mystery, a revelation, an icon, a face and, not least of all, a symbol of hope. All these images help us review and rethink the value of each child among us.

L'infanzia ancora oggi viene considerata da molti come un periodo d'incompletezza antropologica, essendo l'uomo adulto la misura dell'umanità e persino in campo teologico raramente l'infanzia è messa a tema della riflessione. Stupiva e stupisce che Gesù indicasse proprio i bambini come modelli da seguire nel cammino d'accoglienza del Regno, ma stupiva e stupisce che lo stesso Figlio di Dio sia stato concepito come uomo nel seno della madre e sia cresciuto in età e grazia davanti a Dio e davanti agli uomini. La teologia dell'infanzia è essenzialmente segnata e trasformata

* Ricercatrice presso l'Istituto per la Chiesa Globale e Missione, Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Francoforte, Germania.

dall'evento di Cristo. L'infanzia chiede di essere riletta nella luce dei *mysteria Christi*, secondo la prospettiva teologica offerta dal Vaticano II quando afferma che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova la vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione»¹. Quando, perciò, cerchiamo di comprendere l'essere umano all'inizio del suo percorso esistenziale è necessario tenere in mente che «sapere cosa siamo come esseri umani è meno importante di sapere *Chi* ci rende ciò che siamo»².

Nel presente intervento ci proponiamo di esaminare alcuni dei più interessanti contributi della teologia contemporanea sul valore e sul significato dell'infanzia e soprattutto all'apporto di Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner. In essi la riflessione antropologica sui primi anni della vita umana rimanda circolarmente alla contemplazione del mistero di Cristo, Verbo incarnato, svelando in ultima analisi il pieno valore e la dignità altissima della persona sin dai primi anni del suo esistere.

1. IL MISTERO DI DIO INCARNATO ILLUMINA L'ALBA DI OGNI VITA UMANA

All'aurora della salvezza, è la nascita di un bambino che viene proclamata come lieta notizia: “Vi annunzio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore” (*Lc* 2,10-11). A sprigionare questa “grande gioia” è certamente la nascita del Salvatore; ma nel Natale è svelato anche il senso pieno di ogni nascita umana, e la gioia messianica appare così fondamento e compimento della gioia per ogni bimbo che nasce (*Gv* 16, 21)³.

Qual è il valore dell'infanzia? È impossibile esprimerlo adeguatamente guardando e meditando il Dio incarnato, il Dio infante. Un bambino davanti al quale si inginocchieranno le generazioni dei secoli successivi.

1 CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), Paoline Editoriale Libri, Milano 2002, n. 22,1.

2 I. MCFARLAND, *Difference and Identity: A Theological Anthropology*, Pilgrim Press, Cleveland 2001, 8. La traduzione in italiano in tutto l'articolo, se non indicato diversamente, è nostra.

3 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 1.

Un bambino che santificò tutti bambini e che, in modo misterioso, divenne uno con ogni embrione/feto/infante/uomo, in quanto assunse la nostra natura umana. Egli, infatti, santificò la vita di ogni uomo, non nato, nato, adulto e morente. Scrive Sant'Ireneo:

Egli, infatti, venne per salvare tutti gli uomini tramite se stesso; sto parlando di tutti coloro che tramite lui rinascono in Dio: neonati, bambini, adolescenti, giovani e adulti. Per questo è passato per tutte le età della vita: nel farsi neonato tra i neonati, ha santificato i neonati; nel farsi bambino tra i bambini, ha santificato coloro che hanno questa età ed è divenuto allo stesso tempo per loro modello di pietà, di giustizia e di sottomissione; nel farsi giovane tra i giovani, è divenuto un modello per i giovani e li ha santificati per il Signore⁴.

Il Verbo non si è incarnato in un uomo adulto nel pieno delle forze, ma ha deciso di vivere ogni istante della vita umana. Non ha saltato la vita intrauterina e l'infanzia che, all'epoca, si ritenevano meno rivelanti. È proprio durante questi primi mesi e anni che succedono eventi significativi. Giovanni si rallegra nel grembo di Elisabetta, quando sente la voce di Maria che porta sotto il suo cuore il figlio divino. Gli angeli annunciano la sua nascita, i magi vengono da terre lontane per visitarlo, Simone profetizza la sua missione, mentre Erode lo vuole eliminare "dalla terra dei viventi". Il bambino ripercorre i passi del suo popolo e vive l'esilio egiziano. Tutti questi avvenimenti dimostrano che già l'infanzia è un tempo pieno. Sono proprio questi primi mesi e anni della vita di Gesù che sono densi di significato, mentre gli anni successivi sono avvolti da un silenzio misterioso sulla sua vita infantile.

Davanti al figlio appena nato e deposto nella mangiatoia la Madonna si inchina, e lo adora. Bisogna adorare il mistero che è il bambino. L'adorazione del bambino divino crea in noi il rispetto per il suo essere diverso e dovrebbe risvegliare in noi questa attitudine davanti a ogni bambino. È un'adorazione della diversità. Inchinarsi davanti a un bambino non è un atto d'idolatria quanto piuttosto il riconoscimento dell'incomprensibile mistero che ci attende. La vera adorazione davanti al piccolo è il segno esteriore del profondo rispetto per l'altro, che ci è stato affidato e, nello

4 IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie: smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, Città Nuova, Roma 2009, II, 22, 4. Cfr. *Ibid.*, III, 18, 7.

stesso tempo, esso provvede a una prevenzione di un possibile abuso. Ciò nasce dall'amore e dal rispetto verso ogni bambino, nella sua irrepetibile realtà e identità, e che non vuole mai strumentalizzarlo⁵.

2. LA TEOLOGIA DELL'INFANZIA DI HANS URS VON BALTHASAR E KARL RAHNER

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e Karl Rahner (1904-1984), nonostante abbiano vissuto nello stesso periodo e provenissero dalla stessa zona linguistica, hanno arricchito in modo diverso la riflessione teologica, grazie ai loro differenti punti di vista. Entrambi, però, hanno preso sul serio il bambino in sé, a differenza degli altri autori, che si sono soffermati soltanto sul senso metaforico dell'essere bambino.

2.1. *Hans Urs von Balthasar: il bambino e l'“identità originale”*

Nella teologia balthasariana, Gesù, il Bambino, fornisce la chiave di lettura del mistero del bambino; il piccolo viene compreso alla luce dell'incarnazione. Il teologo svizzero, in particolare, sviluppa la sua teologia dell'infanzia dentro il paradigma della filiazione, partendo dalla realtà del regno di Dio, che è per i bambini e riflettendo sia sul bambino comune come anche su quello teandrico, per sottolineare il fondamento della figliolanza divina e la necessità di vivere secondo questa. La riflessione

5 Maria non ha “utilizzato” il figlio per soddisfare i propri bisogni emozionali o di autorealizzazione, al contrario, ha preferito compiere il suo dovere materno, allevarlo ed educarlo bene con tutto il rispetto per la sua *diversità*. Maria non si è vantata per la divina origine del suo figlio e, nello stesso tempo, non si è lamentata del peso di dover far crescere un figlio così speciale. Ella ha rispettato il piano divino per/del suo figlio, il piano che era lontano dall'essere il compimento dei comuni desideri materni. Dalla sua vita e dai suoi atteggiamenti possiamo notare alcuni tratti e disposizioni che preparano il cuore umano ad adorare in modo giusto il mistero di ogni bambino: come primo e indispensabile, l'assoluta disponibilità di accogliere un figlio; un figlio diverso; in un momento della vita non adatto e socialmente problematico; essere pronta a seguire le vie divine attraverso le vie della storia; essere pronta a dare alla luce il più grande in una mangiatoia; rimanere umile nelle lodi e nei pericoli di suo figlio con totale fiducia in Dio; essere responsabile di un'adeguata educazione ed essere libera di lasciare che il figlio segua i piani di Dio, spesso umanamente non comprensibili e, nonostante tutto, rimanere sempre vicina ed accogliente.

viene conclusa con Maria quale madre, ma nondimeno anche con il “bimbo fecondo”.

Ci vuole l'Incarnazione per mostrarci che essere nati non ha solo un significato antropologico, ma anche teologico, eterno, e che essere *dal grembo* generativo datore di vita di un altro è la beatitudine ultima, insuperabile⁶.

2.1.1. Il bambino comune e il bambino teandrico

Gesù stesso ribadisce che il Regno di Dio appartiene ai bambini (*Mt* 19,14; *Mc* 10,15). Egli, infatti, non sceglie un bambino ideale per presentarlo come modello, ma «preso un bambino, lo pose in mezzo e, abbracciandolo disse loro...» (*Mc* 9,36). Il gesto di Gesù che tiene abbracciato il bambino assume un significato insospettato per i suoi ascoltatori; basti pensare al fatto che l'infanzia, all'epoca, veniva classificata come un semplice “non-ancora”. Tuttavia, «per Gesù invece lo stadio della prima infanzia evidentemente non è in nessun caso moralmente indifferente o insignificante»⁷. Le forme di vita del bambino indicano una sfera originale, nella quale tutto si svolge nella giustizia, nella verità e nella bontà. Si tratta di «una sfera di sacralità originale, che contiene addirittura un istante di santità, perché il bambino in un primo tempo non può distinguere tra amore dei genitori e amore divino»⁸.

La madre e il padre devono concepire il figlio, diventare “due in una carne sola”, per poter generare oltre sé stessi la nuova vita nell'amore, per la quale entrambi devono ringraziare l'energia creatrice assoluta che li trascende, sapendo che non sono loro a donare al figlio il suo spirito, la sua libertà e il suo legame diretto con Dio.

6 «Il “significato-logos” cioè “con Dio” è il prodotto di un amore che precede qualsiasi altra cosa che possiamo pensare e che vuole sempre darsi; è la pienezza che deve la sua origine a uno svuotamento infinito del grembo paterno. E poiché tale è la natura di questa pienezza, non lo troverà difficile, essendo docile all'opera del Padre, per svuotarsi a sua volta nel mondo, in modo da mostrare in tal modo la pienezza dell'amore di Dio e riempire tutto in tutto con questa pienezza (*Ef* 1,23)». H. U. VON BALTHASAR, “Jesus as child and his praise of the child”, in *Communio* 22 (1995) 633.

7 H. U. VON BALTHASAR, *Se non diventerete come questo bambino*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 9-10.

8 *Ibid.*, 9-10.

Tra la madre e il figlio che reca in grembo vi è un'“identità originale”, un'unità che non è in alcun modo semplicemente “naturale”, “fisiologica”, o “inconscia”: il figlio è già se stesso, ed è pertanto un “altro” rispetto a lei, poiché è generato da lei, quanto dal seme dell'uomo. [...] Dietro l'«identità originale» della madre col figlio – nella loro non-identità che si manifesta definitivamente con la nascita – si staglia un'«identità originale» ancor più profonda: *quella del bimbo che nascerà, e che tuttavia è già presente*, con il pensiero che Dio ha di lui, dunque con il progetto che questi intende realizzare attraverso lui⁹.

In questa “identità originale” si rispecchia il mistero trinitario: all'interno della propria unità divina indivisibile, vi è la distinzione tra il Padre che dona e il dono, cioè il Figlio, nell'unità dello Spirito Santo. E anche nell'unità fra madre e figlio, il figlio rimane vicino al seno materno e vive la reiterazione del legame che vi era nel grembo e l'unione d'amore permane, anche se il volto della madre sorride al figlio da una certa distanza. «L'amore fra il tu e l'io diviene rivelazione del mondo, più profondamente dell'essere nella sua assoluta infinità e pienezza»¹⁰.

Inizialmente, l'amore dei genitori, per il figlio, non è separabile da quello di Dio; la distinzione avviene gradualmente attraverso l'umiltà dei genitori e la loro dipendenza da Dio, e se ciò accade correttamente, al figlio viene confermata ancora una volta l'“identità originale” nella separazione, sotto un aspetto ancora più ampio. Il bambino impara che l'amore si realizza in rapporto con un tu, che nonostante la differenza è possibile grazie allo spirito dell'amore¹¹.

«L'“archetipica identità” presente nella creatura nonostante la distinzione completa delle persone, tenute unite dall'amore, è un'*imago trinitatis* creaturale celata»¹². La trasparenza dell'*imago trinitatis* tra padre, madre e figlio deve essere la più compiuta possibile, mentre ogni discordia in questo legame sacro causerà ferite profonde nel figlio. Il bambino può sentire nell'intimo che la vita dell'amore può perire¹³.

9 *Ibid.*, 12. Sottolineatura nostra.

10 *Ibid.*, 13.

11 Cfr. *Ibid.*, 13.

12 *Ibid.*, 14.

13 Cfr. VON BALTHASAR, *Se non diventerete come questo bambino* cit., 15.

E poiché il bimbo inizialmente non può distinguere tra il bene assoluto, che è divino, e quello creaturale, che incontra attraverso i genitori, il suo diritto al bene è un diritto sacro, il cui soddisfacimento corrispondente può avvenire soltanto attraverso la più intima adesione dei genitori al volere di Dio¹⁴.

Il teologo svizzero cerca di illuminare l'infanzia guardando a questa esperienza attraverso la vita di Gesù, quale vero Dio e vero uomo. Parlando del Bambino divino-umano, Balthasar sottolinea che

la conoscenza così precisa di Gesù riguardo alla condizione particolare e alla dignità dell'infanzia, può radicarsi soltanto in un'esperienza personale, che è rimasta per lui più profonda e genuina che per qualsiasi filosofo e fondatore di religioni: più che per qualsiasi psicologo che si immedesima nella condizione infantile. Quando riferendosi al bambino ne mostra la dimensione religiosa – l'identità pur nella separazione, l'unità e la distinzione fra donatore e dono, il ricevimento nel bisogno, ma nella pienezza dell'amore, la gratitudine, la protezione, l'essere accolto e protetto, l'obbedienza – non ascrive nulla di estraneo alla condizione infantile, bensì pone in luce un elemento che permea di sé gli altri aspetti e offre loro il fondamento ultimo. Tuttavia Egli compie ciò, e può compierlo, in virtù dell'unicità della sua esperienza infantile¹⁵.

L'esperienza infantile di Gesù deve essere stata eccezionale; tuttavia, quale Figlio divino, doveva essere presente in Lui anche la consapevolezza più originaria e implicita di essere sicuro nel seno del Padre infinito. Quando il bambino Gesù sperimenta nel seno della madre l'"identità originale" e quando dopo la nascita compie l'esperienza duplice di separazione e di unità con la madre, in questa esperienza si apre l'orizzonte di tutto l'essere. Per il bambino Gesù questa esperienza d'amore era immediatamente visibile nell'esperienza di essere al sicuro e protetto dal suo Padre divino. Il Padre è separato dal Figlio, ma essi sono indissolubilmente uniti nello Spirito Santo. Nel bambino normale tale esperienza originale è caratterizzata da una paura profonda della separazione; mentre «lo Spirito mantiene viva nel Figlio l'imperturbabile fiducia per la

14 *Ibid.*, 15.

15 *Ibid.*, 19.

quale ogni disposizione del Padre – fosse anche la trasformazione della separazione personale in abbandono – sarà sempre scaturente dall'amore»¹⁶. La distinzione tra amore dei genitori e amore divino, per il bambino Gesù, rispetto al bambino comune, è stata percepita, implicitamente, sin dal primo attimo di consapevolezza umana. Tuttavia, il bambino Gesù, come ogni altro bambino, ha dovuto percorrere un processo di maturazione fino allo stadio adulto e maturo¹⁷.

2.1.2. Divenire e vivere da figli di Dio

Il Padre adotta noi uomini come figli per amore di suo Figlio, attraverso il riscatto (dalla schiavitù della legge *Gal* 4,5) e più profondamente attraverso il ricevimento di quello «Spirito» che vivifica anche l'eterno Figlio (*Rm* 8,15). [...] In virtù di questo avvenimento non traiamo origine dai genitori terreni, bensì da Dio¹⁸.

L'uomo, benché adulto, vive in questa unione filiale con Dio e i suoi tratti essenziali possono essere dedotti da Cristo stesso che, nelle sue parole e nei suoi gesti, guarda al Padre con l'eterno stupore del bambino: «Il Padre è più grande di me» (*Gv* 14,28). Il comparativo è, infatti, la forma linguistica dello stupore. Il bambino Gesù si stupisce dinanzi a tutto: l'amore della madre, di tutte le creature del mondo; «tuttavia tale stupore si origina dal ben più profondo stupore dell'eterno Figlio che nello Spirito assoluto dell'amore si stupisce per l'amore stesso che tutto domina e sovrasta»¹⁹. Nel mondo degli adulti non è facile avere lo stupore dei piccoli. Tuttavia, la considerazione «il Padre è più grande di me», rimane nascosta nella profondità di ogni esperienza umana. E dallo stupore nasce il rendimento di grazie; la gratitudine, infatti, in greco *eucharistia*, è l'atteggiamento di Gesù davanti al Padre²⁰. Proprio da questi atteggiamenti di Gesù derivano alcuni tratti che segnano la vita vissuta da “figli di Dio”:

16 *Ibid.*, 21.

17 Cfr. *Ibid.*, 22-24.

18 *Ibid.*, 25.

19 *Ibid.*, 30.

20 Cfr. *Ibid.*, 31.

La gratitudine. Il bambino necessita in tutto dell'aiuto degli altri, in lui la preghiera e la gratitudine sono unite. Egli cresce con le parole «Di' per favore» e «Di' grazie» e con esse non si cerca di insegnargli qualcosa di nuovo quanto di portare, in una sfera cosciente, ciò che è presente originalmente. Non si ringrazia, però, soltanto per i doni ricevuti, quanto anche per il proprio *io*. «Essere bambini significa ringraziare di sé»²¹.

La mancanza di preoccupazioni. Gesù invita a non darsi pena per il domani; questa mancanza di preoccupazione nel bambino e la sua gioia nel donare si completano nell'umanità del Figlio.

La fiducia e l'abbandono. Il bambino ha bisogno di tutto e vive in una condizione di abbandono fiducioso e di accoglienza del dono. In questo atteggiamento tipico del bambino ravvisiamo l'atteggiamento del credente che sperimenta l'essenza misterica della Chiesa. «Chiunque si accosti a un sacramento è uno che puramente riceve come un bimbo, anche se deve apportarvi il proprio contributo, nient'altro, cioè, che la piena disponibilità del bambino»²²; avendo niente da contribuire agli immensi doni celesti. L'attitudine dei bambini è altrettanto necessaria ogni volta che si ascolta la parola di Dio²³.

Il tempo. Il tempo del bambino non è il tempo frenetico degli adulti. Egli ha tempo per giocare e per riposare:

L'istante è compiuto perché in esso, per così dire, si concentra senza sforzo il tempo intero: la memoria dell'aver ricevuto da sempre è allo stesso modo già superata in esso, così come la speranza di ricevere ancora tempo. [...] Solo in un tempo così percepito è reso possibile il gioco, ma anche l'abbandono disarmato al sonno. Solo in un tempo così concepito per il cristiano è possibile incontrare Dio in ogni cosa, così come Cristo in ogni cosa ha trovato il Padre. [...] Il bambino che conosce Dio può trovarLo in ogni istante, perché ogni istante si protende fin dentro all'abisso del tempo, riposa in certo modo nell'eternità. Questa eternità peregrina immutata con il tempo che passa: «Io sono Colui che è» si definisce Dio, che significa anche: Io sono, in modo tale che sarò presente in ogni istante che trascorre²⁴.

21 *Ibid.*, 32.

22 *Ibid.* 35.

23 Cfr. *Ibid.*, 34-35.

24 *Ibid.*, 36.

2.1.3. La madre, il bimbo fecondo

Balthasar conclude il discorso sull'«essere come bambini» riflettendo su Maria, figlia e madre del Figlio. Ella fu istruita dallo Spirito Santo sull'eterna filiazione di Cristo e come nessun'altra creatura è stata, pertanto, a conoscenza di ogni mistero riguardante l'essere figli. La cosa straordinaria in lei è stata che, nonostante la maturazione corporale e spirituale, non ha mai superato lo stato dell'unione filiale con Dio. «Il suo rapporto di figlia nei confronti di Dio rimase incontaminato e, tramite la grazia di Dio, fu resa capace di essere, benché bambina, feconda come una madre, e, benché madre, vergine come un bimbo»²⁵. Maria possiede una pura coscienza da bambino, una completa fiducia nel Padre, anche quando Egli interviene nella sua vita concreta e nella sua relazione con Giuseppe.

In quanto segue a questo “dire di sì”, qualcosa diviene visibile per la prima volta nella storia di Dio con gli uomini nel suo originale più perfetto: la parola spontanea e confidente del bimbo, pronunciata nella libertà lieta che tutto attende dal Padre celeste, rende feconda la parola di Dio che sprofonda nel suo intimo, parola che è l'eterno figlio di Dio²⁶.

Tutto il progetto della salvezza, infatti, «ha fondamento nel mistero trinitario della filiazione divina»²⁷. Nel Figlio tutto è stato creato, per mezzo di Lui e in vista di Lui (Cfr. *Gv* 1,3; 1,10; *Eb* 1,2; *Col* 1,16; *1Cor* 8,6). Lui, il Figlio, si è fatto figlio per fare di noi i figli del Padre; per redimerci e conciliarci con il Padre, portando con sé, davanti al Padre, molti fratelli. Tutto il mistero della creazione e della redenzione dell'umanità va letta in questa chiave della filiazione divino-umana. In questa prospettiva, “essere come bambini” e “essere figli” hanno un significato più profondo per l'esistenza umana e, di conseguenza, gli stessi bambini

25 *Ibid.*, 43.

26 *Ibid.*, 44. «Eppure il bimbo deve andare a scuola. Durante il tempo della gestazione Maria fu sottoposta dallo Spirito Santo a un severo tirocinio. [...] L'intero suo io dovette imparare che cosa significa essere e fare la madre di Dio. [...] Ella dovrà compiere al contempo due cose: insegnare a suo figlio ad essere uomo; [...] ed ella dovrà imparare sempre più da suo figlio come ci si comporta da figli di Dio. Già durante la gestazione ci fu molto da imparare: superare le paure materne riguardanti il parto e i compiti materni immaginabili in vista della crescita di un simile Figlio» *Ibid.*, 44.

27 *Ibid.*, 41.

hanno un valore inestimabile come immagini vere, simboli della chiamata continua di vivere sempre di più la figliolanza divina.

2.2. *Karl Rahner e il valore insuperabile dell'infanzia*

Karl Rahner, nel trattato *Idee per una teologia dell'infanzia*, sviluppa, in poche pagine, una ricca riflessione sull'infanzia. Da teologo, Rahner si chiede: «Nell'intenzione del Creatore e del Redentore dei bambini quale significato ha l'infanzia e quale compito essa ci pone per il perfezionamento e la salvezza dell'umanità?»²⁸.

Rahner critica la concezione secondo la quale l'infanzia e la giovinezza sono fasi che scompaiono in quelle successive, aspettando sempre che la vita piena arrivi soltanto con l'età adulta, che compare come unico scopo e misura della vita stessa. L'uomo però non è una cosa semplicemente spinta nella dimensione spazio-temporale, come se fosse solo in possesso del momento presente. L'uomo è un soggetto, che possiede sé stesso e in tutte le fasi è in grado di pensarsi come una unità. E per questo, nonostante viva in un processo continuo di cambiamenti, l'uomo ha davanti a sé il suo tempo come una unità, un tutto. Mentre la sua vita va avanti, l'uomo conserva il passato e avanza verso un futuro che ha già elaborato in anticipo. Con l'esercizio della sua libertà egli percepisce la sua vita e il suo tempo come un tutto, il passato e il futuro insieme²⁹.

L'esistenza temporale passata dell'uomo, in quanto esperienza dell'auto-possessione, non rimane dietro di lui, ma viene compresa nell'insieme della sua esistenza e viene portata con lui nella totalità della sua eternità, che è il suo tempo riassunto e completato. Questo vale anche per l'infanzia, che non costituisce il tempo passato, ma piuttosto ciò che rimane, ciò che ci viene incontro come un elemento intrinseco nella completezza del tempo della nostra esistenza considerata come unità (quella che chiamiamo l'eternità dell'uomo come salvato e redento)³⁰. Se lo comprendiamo bene, "l'infanzia ha un valore e un'importanza che sono al di là di ogni concezione. La stessa infanzia ha una relazione

28 K. RAHNER, "Ideas for a Theology of Childhood?", in *Theological Investigations*, Seabury Press, New York 1981, 33.

29 Cfr. *Ibid.*, 34-35.

30 Cfr. *Ibid.*, 35-36.

diretta con Dio” (*Ibid.*, 36). Essa tocca la divinità assoluta di Dio, in un modo speciale, e non solo nella misura in cui si manifesta nell’età adulta e nelle fasi successive della vita.

Questa *mattina* non deriva la sua vita semplicemente dal pomeriggio che la segue. Questo periodo di gioco con la sua bellezza non è importante semplicemente come un preludio alla vita vissuta in modo completo. Esso è l’unico. Esso ha un valore in sé. [...] I fiori strani e meravigliosi dell’infanzia sono già frutti di per sé, e non si limitano a fare affidamento per la loro giustificazione sul frutto che verrà dopo. [...] Deve essere il caso che l’infanzia ha un valore in sé, che deve essere scoperto di nuovo nel futuro ineffabile che ci viene incontro³¹.

2.2.1. La consapevolezza cristiana dell’infanzia

Quando si cerca di scoprire cosa precisamente dice la Scrittura e la Tradizione sul bambino, Rahner sostiene che, quasi sempre viene presupposto che noi sappiamo già cosa sia un bambino, così che non ci vengano fornite informazioni esplicite. La parola di Dio ci dice che dovremmo fare affidamento sulle esperienze complesse delle nostre vite e sui contatti con i bambini, così come sull’esperienza della nostra infanzia. È la totalità di questa esperienza riassunta nella parola “bambino”, cui la Sacra Scrittura attinge quando ci dice che dobbiamo diventare come bambini, che siamo “figli” di grazia e che anche i bambini possono venire dal Messia³².

Alcuni elementi della comprensione dell’infanzia nella Scrittura e nella tradizione cristiana sono:

1) Prima e soprattutto il bambino è *un uomo*. Non è qualcuno che diventerà un uomo; crescendo, il piccolo semplicemente comprende ciò che già è. In quanto uomo, viene da Dio e il suo principio, nonostante sia legato inestricabilmente con la storia del cosmo, è correlato con assoluta immediatezza a Dio stesso e alla sua originale creatività.

2) Il bambino è l’uomo che Dio ha *chiamato con il nome proprio*, come un’esistenza individuale che non sia il mero caso, ma ha sempre un valore personale proprio e perciò degno di esistere in eterno.

³¹ *Ibid.*, 36-37.

³² Cfr. *Ibid.*, 40.

- 3) Il bambino è l'uomo che è fin dall'inizio *il partner di Dio*.
- 4) Il bambino è l'uomo, e quindi, *ha una familiarità con la morte e ama la vita*.
- 5) Il bambino è l'uomo, che vive sempre in uno *spirito di fraternità*³³.

In questa considerazione si può includere anche il nascituro. Per il cristianesimo, infatti, hanno la stessa importanza l'uomo adulto, il bambino e il nascituro che è un uomo; per questo motivo il pensiero cristiano si preoccupa di proteggere il bambino mentre è ancora nel grembo di sua madre. «Ci vuole cura per assicurare che le fonti della vita non vengano riversate sulle inezie delle pianure della mera lussuria e del desiderio»³⁴.

«Il cristianesimo è consapevole del mistero di quest'inizio dell'uomo che contiene già tutto il presente in sé, e tuttavia deve ancora diventare tutto; l'inizio è la base e il fondamento di tutto ciò che deve venire»³⁵. Il bambino è già un'unità di corpo e spirito. È già la natura e la grazia, la natura e la persona.

Il cristianesimo ha anche il coraggio di riconoscere la dualità che l'uomo sperimenta negli esordi della sua esistenza. Nonostante l'immediatezza di Dio nelle origini dell'essere umano, l'inizio di ogni uomo fa parte anche della storia, una storia di colpa, di peccato, di rifiuto nel rispondere alla chiamata del Dio vivente. Questa storia della colpa dell'umanità, presa come unità, costituisce anche un fattore importante nella storia dell'individuo. Tuttavia, l'amore di Dio perdura, nonostante il fatto che il peccato sia salito al potere nella storia proprio alle origini della razza umana, nella situazione che chiamiamo il peccato originale. Si tratta di uno stato che colpisce radicalmente e interiormente l'individuo, ma nel quale egli può anche contare sulla vicinanza di Dio in virtù della redenzione in Cristo. Esponendo questo argomento, Rahner rimane positivo e sottolinea che

per questa ragione il cristianesimo sa che il bambino e le sue origini sono davvero circondati dall'amore di Dio attraverso il pegno della grazia che,

33 Cfr. *Ibid.*, 37-38.

34 *Ibid.*, 38.

35 *Ibid.*, 38.

nella volontà di Dio di salvare tutta l'umanità, arriva in tutti i casi, e ad ogni uomo, da Dio in Cristo Gesù³⁶.

In questo senso il cristianesimo non può considerare le origini dell'infanzia come una storia di innocenza, che diviene oscurata successivamente, durante l'educazione; non può vedere l'infanzia come purificata da ogni tipo di difetto. La teologia valuta i primi anni di vita in modo più realistico, cioè come inevitabile origine propria di quell'uomo la cui colpa, morte, sofferenza, e tutte le forze dell'amarezza, proprie della vita umana, gli appartengono come condizioni specifiche della sua esistenza. Dal momento che tutto ciò resti nella più grande grazia di Dio e nella sua compassione,

questo realismo con cui il cristianesimo guarda alle origini stesse dell'uomo nel bambino e ai suoi inizi è lontano dall'essere un qualsiasi tipo di cinismo implicito. La consapevolezza del cristianesimo della colpa e della tragedia, che appartengono anche all'inizio, è, al contrario, il risultato necessario della sua consapevolezza della beatitudine della grazia e della redenzione che supera questa colpa e questa tragedia, e che viene sia prima che dopo di essa³⁷.

Sostenere che i bambini vengono al mondo con il peccato originale non significa che sono più peccaminosi degli adulti, ma vuol dire riconoscere la profonda umanità nella loro lotta per crescere bene in questo mondo³⁸.

2.2.2. La pienezza dell'infanzia consiste nell'essere figli di Dio

In ultima analisi, tutte le fasi della vita hanno un'immediata relazione con Dio e con la perfezione ultima dell'individuo; e per far sì che la nostra esistenza sia redenta, l'infanzia deve essere un elemento intrinseco in essa. In quanto assume una forma di fiducia, di apertura, di prontezza

36 *Ibid.*, 39.

37 *Ibid.*, 40.

38 Cfr. M. BUNGE, "Christian understanding of children: central biblical themes and resources", in *Children, Adults, and shared Responsibilities. Jewish, Christian and Muslim Perspectives*, M. Bunge (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2012, 63.

nell'essere controllata dal di fuori, essa deve essere presente e attiva come forza efficace alle radici stesse del nostro essere.

Tutti capiscono anche che l'infanzia che appartiene al bambino in senso biologico è solo l'inizio, il preludio, il pregusto e la promessa di questa nuova infanzia, che è l'infanzia provata e testata e assalita nel momento stesso, che è presente nell'uomo maturo. In altre parole, dobbiamo prendere l'infanzia in quest'ultimo senso come l'infanzia vera e propria, la pienezza di quella infanzia precedente, l'infanzia dell'immaturità³⁹.

Quando percepiamo questa unità tra l'infanzia all'inizio e quella matura e realizziamo la luce che ognuna stende sull'altra, «allora diventa facilmente chiaro che l'infanzia in se stessa, e anche a livello umano, comporta un orientamento a Dio, che raggiunge la perfezione in quella relazione che chiamiamo l'essere figlio di Dio»⁴⁰.

L'infanzia, come mistero, si comprende soltanto quando si basa sul fondamento che è l'infanzia di Dio. I concetti umani e teologici dell'infanzia si illuminano a vicenda. Infatti, secondo la *Lettera agli Efesini* 3,15, tutta la paternità nei cieli e sulla terra deriva il suo nome dall'unico ed eterno Padre che è Dio. Partendo da questo presupposto si può dire anche

che tutta l'infanzia in cielo e sulla terra trae il suo nome e la sua origine da quella infanzia/figliolanza in cui il *Logos* stesso riceve la propria natura nell'atto della generazione eterna da parte del Padre in cui noi stessi siamo ammessi per grazia a partecipare a questo auto-conferimento del Padre sul *Logos* e, quindi, a partecipare a questa natura divina⁴¹.

L'infanzia umana ha quindi il suo fondamento ultimo nell'infanzia/figliolanza divina.

Nel bambino inizia un uomo che deve intraprendere un'avventura meravigliosa: di rimanere un bambino per sempre, diventando un bambino in

39 RAHNER, "Ideas for a Theology of Childhood?", cit., 47.

40 *Ibid.*, 47-48.

41 *Ibid.*, 49.

misura crescente, rendendo la sua infanzia di Dio vera ed efficace in questa sua infanzia, perché questo è il compito della sua maturità⁴².

Nel bambino comincia “il bambino” sia nel senso semplice/umano che in quello assoluto, e questa è la dignità del bambino e il suo compito, in cui dobbiamo aiutarlo. Il servire il bambino in questo modo, quindi, non rappresenta una forma di sentimentalismo, ma un compito alto e pieno di responsabilità. Colui che ha il coraggio di mantenere il puro spirito dell’infanzia, durante il percorso della vita, trova Dio; mentre colui che accetta l’infanzia che è nei suoi fratelli l’ha già trovato⁴³.

Il significato dell’infanzia non è racchiuso in una certa età, ma ha un compito che permane tutta la vita: essere bambini anche nella maturità: sperimentare ed esercitare l’apertura e l’abbandono fiducioso all’altro, anche nei confronti dell’Altro.

2.3. *Le immagini teologiche*

Diverse categorie del linguaggio religioso servono ai teologi per delineare il profilo teologico dell’infanzia e queste stesse categorie, applicate ad un soggetto così particolare quale è il bambino, rivelano potenzialità inedite. Parlare del bambino come mistero o come speranza se, da una parte, illumina il senso teologico dell’infanzia, dall’altra fa splendere di luce nuova queste immagini teologiche. Tali immagini, prese nel loro insieme, ci rivelano la bellezza dello sguardo di fede sui più piccoli che si apre ad un orizzonte di trascendenza. È uno sguardo che cerca di comprendere la profondità e l’altezza dell’essere umano durante i suoi primi anni di vita, uno sguardo non secondario o aggiuntivo, quanto piuttosto necessario, se si desidera intuire il valore vero di ogni bambino.

2.3.1. Il mistero che è il bambino

Lo stesso concepimento, durante la storia, è stato interpretato come qualcosa di misterioso. Ancora oggi, nonostante tutte le conoscenze

⁴² *Ibid.*, 50.

⁴³ Cfr. RAHNER, “Ideas for a Theology of Childhood?”, cit., 50.

tecniche, il concepimento porta in sé qualcosa di nascosto e di straordinario. La creazione di un nuovo essere umano, frutto dell'unione di due persone diverse, che con il suo inizio comincia una storia tutta nuova e mai prima vissuta, è qualcosa di più del semplice unirsi del materiale genetico. Ogni concepimento è pieno di significati e sentimenti umani e non soltanto biologici; basti pensare all'amore, alla passione, all'accoglienza generale o all'esclusione del desiderio genitoriale. L'essere umano, dal suo inizio, non è soltanto un *bios*, una vita biologica, ma una vita pienamente umana, ricca di significati e simboli⁴⁴.

Rahner parla dell'infanzia come di un mistero, facendo riferimento a un duplice inizio: «un inizio nel senso dell'origine assoluta dell'individuo» e «l'inizio che affonda le sue radici nella storia». È soltanto nel futuro che viene svelato il significato dell'inizio, dell'infanzia; e che rimane sempre collegato e aperto al principio assoluto di Dio, che è un mistero assoluto.

Tale inizio, come questo, non può essere altrimenti che misterioso. E perché è un mistero, e perché come principio porta tutta la propria vita futura in sé, quindi la vita stessa è misteriosa, qualcosa che è già dotato di una certa autonomia e libertà dal controllo esterno. Quindi, pur mantenendo con riverenza e amore questo stato di essere consegnati al mistero, la vita diventa per noi uno stato in cui la nostra infanzia originale è preservata per sempre; uno stato in cui siamo aperti ad aspettarci l'inaspettato, a impegnarci per l'incalcolabile, uno stato che ci dota del potere ancora di poter giocare, di riconoscere che i poteri che presiedono all'esistenza sono più grandi dei nostri progetti, e sottometterci al controllo come nostro bene più profondo⁴⁵.

44 Etimologicamente, il termine mistero deriva dal greco *mysterion*, che, a sua volta, proviene dal termine *μυητής*, *mýētēs* ossia *iniziatore*, o dall'altro termine greco *μυστήρ*, *mýstēs* ossia *iniziato*. Il termine *mysterion* ha assunto, durante la storia, diversi significati: originariamente, in Grecia si usava per i riti d'iniziazione (culti misterici); come anche per segnare una realtà nascosta, sacra e, in alcuni casi, rivelata da Dio; o una cosa che non si può spiegare o intendere soltanto con la ragione. Proprio questo significato, che parla dell'inizio, testimonia, a sua volta, una comprensione dell'inizio come qualcosa di occulto, nascosto e significativo. In questo senso, parlare del bambino come un mistero si collega bene con il senso etimologico della parola. Cfr. «*Μυστηρι*», in *Greek-English Lexicon*, H.G. Liddell, R. Scott (edd.), Clarendon Press, Oxford 1996, 1156; «Mistero», in <http://www.treccani.it/vocabolario/mistero/> (consultato il 14.1.2019).

45 Cfr. RAHNER, "Ideas for a Theology of Childhood?", cit., 42.

Invece di trattare il bambino come un problema da comprendere o risolvere, sarebbe più opportuno evocare il senso di meraviglia e trattare il piccolo come un mistero che non deve essere spiegato ma esplorato. Ciò che è notevole, di tutti i versetti evangelici focalizzati sul bambino, è che nessuno di essi dimostra che Gesù guarda al bambino come a un problema; mentre i libri comuni sull'infanzia sono per lo più interessati a qualcosa di diverso dalla meraviglia e la maggior parte di questi propone un controllo, una gestione e si preoccupa di presentare soluzioni ai problemi⁴⁶. Martin Marty, teologo americano, sottolinea che non bisogna dimenticare che «il mistero del bambino indica ciò che non può mai essere risolto, ma solo indirizzato»⁴⁷.

Una dettagliata descrizione dello sviluppo biologico non può comprendere il piccolo nella sua totalità. Infatti, ogni volta che alcuni scienziati e studiosi danno l'impressione di aver capito i piccoli, la voce del poeta, i dipinti dell'artista forniscono il concetto dell'abisso di mistero che circonda l'esistenza del bambino non nato e nato⁴⁸. Come Dio è un mistero, così lo è anche l'uomo creato a sua immagine. «Il bambino umano, non è infinito, come Dio, ma la sua esistenza non può essere ridotta dalla scienza o dalla definizione»⁴⁹.

I misteri sono le verità che ci comprendono, scriveva Gabriel Marcel. Non è possibile separarsi dal mistero mentre lo si contempla: «il bambino di fronte a me, il bambino che ero, l'elemento dell'aspetto infantile che rimane o deve rimanere ancora dentro di me non mi permette di "separarmi totalmente"»⁵⁰ dal mistero che è il bambino. Infatti, parlare del mistero del piccolo non è possibile senza la teologia. Curiosamente, però, nella cultura occidentale spesso diventa necessario fornire un'apologia, se si fanno dei riferimenti alla teologia. Tuttavia, «non focalizzarsi sulla religione o la spiritualità e il sacro in generale, dove tale attenzione è appropriata e può essere utile, priva i lettori di risorse antiche e contemporanee che parlano profondamente del mistero del bambino»⁵¹.

46 Cfr. M. E. MARTY, *The Mystery of the Child*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2007, Kindle Locazione 1397-1432.

47 *Ibid.*, 769-770.

48 Cfr. *Ibid.*, 868-870.

49 *Ibid.*, 974.

50 Cfr. MARTY, *The Mystery of the Child*, cit., 1458-1463.

51 *Ibid.*, 1017.

2.3.2. Il bambino giocoso

Il mistero del bambino è un agente di riflessione gioiosa. E proprio il gioco è una delle espressioni naturali del mistero del bambino, «un segno del bambino che gode e ispira il divertimento tra gli altri»⁵². Guardare i bambini in un gioco non controllato dagli adulti rivela le capacità immaginative native dei piccoli e offre una finestra sul mistero che è il bambino. Il gioco, però, non è limitato al bambino già nato; anche i feti dimostrano i segni del gioco nell'utero, registrati particolarmente nelle gravidanze multiple.

Il gioco del bambino viene dal suo Creatore. Infatti, niente è più serio della responsabilità di Dio per la creazione del mondo, ma la sua Sapienza prende tutto il lavoro come un gioco⁵³:

quando stabiliva al mare i suoi limiti, così che le acque non ne oltrepassassero i confini, quando disponeva le fondamenta della terra, io ero con lui come artefice [bambino]⁵⁴ ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo (*Prv* 8,29-31).

Hugo Rahner, nell'*Homo ludens*, offre una diversa interpretazione dei passi evangelici nei quali Gesù invita i suoi ascoltatori a diventare come i bambini, facendo riferimento proprio a una delle cose principali che i bambini fanno, cioè il gioco.

Il bambino nell'uomo adulto desidera giocare – e la risposta finale a quel desiderio, la risposta della verità a tutte le nostre ricerche, è la parola di colui che essendo egli stesso il Verbo, divenne un bambino piccolo: “se

52 *Ibid.*, 1003-1004.

53 Cfr. VON BALTHASAR, “Jesus as child and his praise of the child”, cit., 634.

54 La parola *artefice* traduce l'ebraico *amon*, che ammette due gruppi di significati: il latitante, il bambino allevato da una nutrice; o l'artigiano, architetto, artefice. Cfr. A. SCHÖKEL – J. V. LINDEZ, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 282-283. Nonostante oggi molti preferiscano il significato di *artefice* o *artigiano*, se accettiamo la traduzione di *lattante*, secondo una antica traduzione greca, ne nasce un'immagine molto bella: la sapienza è raggiungibile soltanto ponendosi al livello di un bambino piccolo che gioca. Il cammino della sapienza passa da una dimensione di gioia e di piccolezza che è tipica dei bambini; come sottolineato anche da Gesù in *Mt* 11,25-27. Cfr. L. MAZZINGHI, *Il libro dei Proverbi*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, 54; M. CIMOSA, *Proverbi*, Paoline, Milano 2007, 98-99.

non vi convertirte e non diventerete come i bambini, non entrerete nel Regno dei Cieli” (Mt 18,3). Ecco perché le strade della città celeste saranno piene di bambini che giocano e l’Antico dei giorni, il cui volto è per sempre giovane, non cesserà mai di dire agli uomini: “*Ite et ludite*” [Andate e giocate]⁵⁵.

2.3.3. Il bambino come icona

Tutto l’impegno per far riconoscere il valore del bambino durante i suoi primi anni di vita non dovrebbe portare al punto di guardarlo come un idolo ma piuttosto come «una “icona” attraverso la quale risplende la luce della realtà più grande, nella sua originalità e “alterità” provocatoria»⁵⁶.

Il filosofo francese J.-L. Marion parla di “fenomeni saturi”, riferendosi ai particolari fenomeni che sovrastano di significato, come una grande opera d’arte, e sono proprio questi che possono essere usati per descrivere i tratti del bambino. Anthony J. Kelly, redentorista australiano, identifica cinque aspetti del fenomeno del bambino:

1) Il bambino è la *rivelazione unica*, che rompe l’esperienza quotidiana e appare come qualcosa di nuovo: un dono e una promessa. Il bambino porta la domanda: che cosa è questa nuova realtà che viene rivelata?

2) Il bambino è un *evento*. L’evento dell’avvento del bambino che non lascia nessuno indifferente.

3) Il piccolo «è un dono e un *evento*, *incarnato* – nella “carne” della vita umana». Il bambino è più di un’istanza della discendenza animale; è una persona umana incarnata. «Il bambino incarna, nell’intimità, nell’estasi e nella generatività della nostra esperienza incarnata, un ordine di relazioni tipicamente personale, perché richiede, implicitamente, di essere ricevuto come qualcosa di più di un prodotto biologico di due agenti sessuali, e quindi di provocare un senso di vita più ampio»⁵⁷.

55 H. RAHNER, *Man at Play*, Herder and Herder, New York 1967, 63-64. «L’essere-nel-mondo è giocare-nel-mondo. È il gioco della creatività mondiale». J. WALL, *Ethics in Light of Childhood*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2010, 53.

56 A. J. KELLY, “Spirituality and child”, in *Spirituality in the lives of children and adolescents: some perspectives*, Australasian Theological Forum Press, Adelaide 2008, 13; J.-L. MARION, *God without being*, University of Chicago Press, Chicago 1991, 12-16, 29-30, 69.

57 KELLY, “Spirituality and child”, cit., 15.

4) Il fenomeno del bambino condivide l'impatto che ha un'*opera d'arte* e come tutte le grandi opere d'arte resiste a qualsiasi approccio monodimensionale e trabocca ogni percezione.

5) La presenza del bambino può essere vista in termini di fenomeno del *volto*. Il volto dell'altro non è una proiezione di una parte dell'altro come un oggetto; esso «rappresenta la totalità della realtà dell'altro come donato, che mi chiama alla responsabilità»⁵⁸.

Infine, l'immagine del bambino come icona, la realtà presente che ci coinvolge e nello stesso tempo trascende, racchiude bene tutti questi aspetti descritti da Kelly e rivela una profonda realtà dell'essere del bambino che a sua volta richiama il rispetto incondizionato.

2.3.4. Il simbolo della speranza

Nelle narrazioni del Vangelo i bambini sono metafore di speranza e di apertura:

Il bambino come metafora è capace di essere portatore di un simbolo universale in un mondo di diverse particolarità e tipologie caratterizzate dal pluralismo. Il bambino è allo stesso tempo portatore del retaggio del passato e rappresenta anche una possibilità aperta per il futuro. È un archetipo che implica il mistero, la speranza, la coerenza, la meraviglia e l'apertura alla vita stessa⁵⁹.

Isaia annuncia la nascita del bambino messianico che porterà il regno della pace. Il profeta dà una nuova speranza al popolo oppresso a Babilonia: la verga del loro oppressore sarà spezzata. Si annuncia un tempo nuovo, ricco di possibilità, così come avviene per un bambino appena nato. «Il bambino messianico divenne una metafora della speranza di risorgere dalle rovine, un simbolo del futuro della vita contro

⁵⁸ *Ibid.*, 17.

⁵⁹ L. RODGER, "The infancy stories of Matthew and Luke: an examination of the child as a theological metaphor", in *Horizons in Biblical Theology*, 19/1 (1997) 78.

le potenze dell'origine e contro la sofferenza violenta e la morte inflitta dai potenti»⁶⁰.

«Il messia può nascere in ogni bambino», dice un proverbio ebraico, e per i cristiani il Natale è la festa della nascita di questo divino Redentore e Messia. Nella mangiatoia si incontra il Dio onnipotente in un bambino piccolo, dipendente e indifeso. Il Creatore del cielo e della terra si “spoglia” della sua grandezza e diventa piccolo nel “bambino-Gesù”; la teologia parla dell’“umanizzazione di Dio” o “Incarnazione del *Logos*”, che inizia in un modo molto semplice, con Dio che diventa un nascituro/infante. Davanti a queste conoscenze, il teologo tedesco Jürgen Moltmann esclama: «Che mistero è un bambino!»⁶¹.

I cristiani hanno da sempre proclamato che la speranza per il mondo arriva da un bambino nato a Betlemme; un bambino che apre i nostri cuori alla presenza di tutti i bambini⁶².

Ogni concepito porta nel mondo un nuovo inizio, una nuova possibilità per l'amore e per il bene, una nuova creatività. Moltmann indica tre motivi per cui i bambini rimangono metafore di speranza:

1) «Con ogni bambino inizia una nuova vita, originale, unica, incomparabile»⁶³. E mentre ci chiediamo a chi assomiglia il piccolo, lo scopriamo anche come il completamente diverso e unico.

2) «Con ogni inizio di una nuova vita viene data la speranza per il regno della pace e della giustizia»⁶⁴. Ogni nuova vita concepita è una speranza per la sua patria nel mondo caduto.

3) E ancora:

L'ultima ragione per vedere “un nuovo inizio” o un “inizio del Nuovo” all'inizio della vita di un bambino è il fatto che, per me, i bambini non sono solo metafore delle nostre speranze, di ciò che desideriamo e aspettiamo, ma sono anche metafore della speranza di Dio per noi: Dio ci vuole, ci aspetta e ci accoglie. L'umanità è il grande amore di Dio, il sogno di Dio per il mondo terreno di Dio, l'immagine di Dio per l'amata terra

60 J. MOLTMAN, “Child and Childhood as Metaphors of Hope”, in *Theology Today* 56/4 (2000) 592.

61 *Ibid.*, 592.

62 Cfr. D. H. JENSEN, *Graced vulnerability. A Theology of Childhood*, The Pilgrim Press, Cleveland 2005, 133.

63 MOLTMAN, “Child and Childhood as Metaphors of Hope”, cit., 603.

64 *Ibid.*

di Dio. Dio sta “aspettando” la “persona umana” in ogni bambino. [...] Forse è questo il motivo per cui Dio è così paziente con noi, ascoltando le rovine della storia umana, invitando una generazione umana dopo l'altra all'esistenza. Dio non tace, Dio non è “morto” – Dio sta aspettando il *menschlichen Menschen* “l'uomo veramente umano”. “In tutti i profeti, ti ho aspettato”, Martin Buber fa parlare l'Eterno al Messia, “E ora sei venuto”⁶⁵.

3. IL PICCOLO, IL DONO PREZIOSO

La teologia ci dà il coraggio di pensare all'essere umano come qualcosa di molto più prezioso della semplice materia, qualcosa che ha un destino molto più elevato della semplice decomposizione del corpo biologico. Il nostro approccio contemporaneo all'essere umano ci rivela le debolezze e le mancanze di pensare l'uomo come qualcosa di puramente materiale o psicologico, sempre soltanto a un livello “animale”. Nella riflessione teologica, invece, troviamo quello spirito fresco, quello sguardo sui piccoli che può aiutare a comprendere il valore autentico dei bambini anche a livello razionale⁶⁶. Il bambino è già un'unità del corpo e dello spirito; è già la natura e la grazia⁶⁷. Il cristianesimo, guardando al divino Figlio, che si è fatto figlio umano sin dall'inizio, e così ha consacrato ogni momento della vita, riconosce il valore inestimabile di ogni bambino, per quanto piccolo e non significativo esso possa sembrare.

La vita del bambino può essere vista come una vita donata ai genitori e al mondo, o meglio ancora, accolta e ospitata come la visita di una soggettività nuova e speciale, la quale, però, ha bisogno di sostegno e aiuto per crescere. Tuttavia, è sempre una vita affidata che non ci appartiene, ma deve essere custodita come preziosa e unica. Infatti, esiste una progettualità di ogni vita concepita; e ogni bambino nasce e vive con un progetto, ancora nascosto, che soltanto lui potrà realizzare arricchendo, così, la storia dell'umanità.

Gli occhi del teologo riconoscono nel fenomeno del bambino un'opera d'arte. «Il bambino viene “dato” come incarnazione di una

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cfr. R. GUARDINI, *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1986.

⁶⁷ Cfr. RAHNER, “Ideas for a Theology of Childhood?”, cit., 38.

rivelazione della meraviglia e della tenerezza luminosa dell'essere»⁶⁸. Egli ci rivela la tenerezza dell'essere umano, la bellezza della sua vulnerabilità e della sua dipendenza sempre rivolta alla cura di quelli che lo circondano. Nella comprensione teologica, il piccolo viene visto come una novità assoluta che porta speranza all'umanità; speranza anche per un rinnovo dell'amicizia tra Dio e l'uomo⁶⁹.

«La vita di ogni bambino è già piena di significato, perché la vita di ogni bambino è parte dell'abbondante diversità del mondo di Dio. I bambini valgono non per quello che *diventeranno*, ma a causa di ciò *che sono* e di *chi sono*»⁷⁰.

68 KELLY, "Spirituality and Child", cit., 16. Sottolineatura nostra.

69 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, «*Angelus*. Castel Gandolfo (22 luglio 1979)», in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19790722.html (consultato il 3.10.2019); S. TRASATTI (ed.), *Voi siete la speranza del Papa. Scelta antologica dai discorsi ai bambini e agli adolescenti di Giovanni Paolo II*, V.E.L.A.R., Bergamo 1980.

70 JENSEN, *Graced vulnerability. A Theology of Childhood*, cit., 120.

Family As a Place of Growing up Towards the Truth and Freedom. Religious Dimension of Procreation and Education

ADAM KIELTYK*

SUMMARY: In a world marked by emotional uncertainty, technological functionality and ideological secularism, a theological reflection on the family has to face the many challenges that contemporary culture poses for it. The article raises questions that lead to a new understanding of the family in contemporary culture, that show the symbolic and religious dimension of the relationship between man and woman, and that help to understand procreation as an act of faith and education as a testimony through which the child discovers the promising meaning of life and the source of the promise, which is God. The author questions the contemporary understanding of these relations in terms of possession and adaptation. He undertakes to discuss the aforementioned issues from a phenomenological perspective, offers considerations on the family, and describes procreation as an act of faith with a particular stress on its affective dimension as well as the commitment that parents make to their child. In order to illustrate the dynamics of education, he refers to a biblical image in which the truth about the relationship between parents and children is shown through God's attitude towards Israel.

Nowadays, the theological reflection on the family has to face many challenges that contemporary culture poses before it. There is no doubt that the

* Professor at the *Istituto Superiore di Scienze Religiose*, Milan.

institution of the family is influenced by many ideological currents, which deeply affect its essence and try to reformulate family relations. The omnipresent atmosphere accompanying the cult of an individual undermines the essence of the union between a man and a woman and imposes a new model of how to live one's life, which radically breaks with the Christian vision of marriage. The concept of freedom understood as self-reliance combined with the contemporary requirement of secularism in the public space necessitates the removal of any reference to the religious dimension and the negation of the sacred dimension of the family community. The destruction of the hitherto concept of an individual and the disintegration of the family are interrelated. The narcissistic concept of the individual, the post-modern deconstruction of the cosmic order, the negation of the common horizon of symbols that served to determine the course of social relations, have increased the sense of uncertainty and instability and led to defining the family as an affective community¹. The family becomes a certain shelter, where its members find moments of rest and joy. All of the above renders family relations very problematic because they require time and openness to each other, according to the logic of the gift. This raises questions that lead to a new understanding of the uniqueness of the family in contemporary culture, marked by emotional uncertainty, technological functionality and ideological secularism. How to justify the logic behind procreation in the society of individuals? How to show the religious dimension of the family in the era of humanism without transcendence? Is it still possible to desire the truth in the times of practical nihilism? What kind of loyalty is possible in a consumer system built on the principle that the user should be constantly dissatisfied in order to generate new needs and abandon old products? What does the Christian category of testimony mean in the face of a ubiquitous appeal to abandon the old and to open up to the new?

1. PHENOMENOLOGICAL DIMENSION OF CONSIDERATIONS ON THE FAMILY

All of the aforementioned questions call for theology to indicate a method and conceptual categories capable of presenting the evangelical truth

¹ Cfr. P. DI NICOLA, *Famiglia: sostantivo plurale. Amarsi, crescere e vivere nelle famiglie del terzo millennio*, Franco Angeli, Milano 2008.

in the present cultural and historical context which defines the modern family. This is to show that the truth about the family, defended by the Catholic doctrine, must not be understood as an objective model that is imposed from the outside on the Christian spouses and supported by God's authority, but can be understood in the light of the fulfilment that the paschal mystery offers to the human desire (*eros*). This claim stems from the assumption that human affectivity finds its full meaning through the attainment of agape, the perfect realization of which is Jesus Christ's redemptive event. From this perspective, the reference to the affective sphere and to the will does not identify with the postmodern questioning of the notion of truth, but leads to its new representation. Even in a culture that separates *eros* from *logos*, affectivity from truth, love from existence, it is possible to show that there is no other ontological order than that which is born from the convergence of human desire with the promise with which reality turns to human consciousness. Human will cannot therefore define itself in a meaningful manner unless it is entrusted to the Foundation, which calls upon it to do so. Man finds his fulfilment in the act of entrusting himself to another. The truth is manifested in the act of human will, which defines itself in a responsible way. Existence is not reduced to the sum of successive experiences, because by defining himself in the light of (divine) call that resounds in the face of the loved one, man touches upon the truth of reality². Thus, the phenomenological description allows one to grasp the logic of how human subjectivity is constituted, which takes place in relation to the other. This fundamental connection is of a moral nature, because the other appears as the fulfilment of a promise in which a certain position must be taken. In this context, moral law takes the form of an alliance with the other³.

2 Cfr. A. BOZZOLO, *Fede dei nubendi e forma del consenso. Due questioni aperte nella teologia del matrimonio*, Teologia, Teologia 40 (2015) 212-249.

3 The anthropological theory, which discerns the place in the historical space where the truth is really experienced and subjectivity is constituted, corresponds to the logic contained in divine revelation. The Bible addresses an anthropological question in relation to God to demonstrate how the fundamental desire for love of every human being can be fulfilled by the Covenant offered by God. Listening intently to biblical stories, prophecies, proverbs, and commandments allows us to discover a unique anthropology that defines the grammar of human condition in its fundamental reference to God.

Theology must therefore especially embrace the phenomenological reflection in order to capture the fundamental constitutive elements of family relations. The phenomenological reflection on the family should lead to the identification of social and cultural forms that belong to family experience and, at the same time, to a transcendental instance⁴. Such an approach is intended to highlight the symbolic dimension of practical experience, which allows to present the issue of truth by referring to such categories as sense, desire, affectivity or awareness. Contrary to metaphysical theory, which develops the concept of a person in an a priori manner, contemporary anthropology starts from the interpretation (hermeneutical dimension) of experience (phenomenological dimension)⁵. In the light of this theory, *eros* is not reduced to the body and object dimension, but acquires a symbolic dimension that goes beyond the body and opens the nuptial relationship to the promise made possible by the free decision of both. The term *nuptial* turns into an ethical form of *eros*. This type of relationship belongs essentially to the social life and in all cultures is reduced to the institution of marriage. Eros achieves its fulfilment through the uniqueness and completeness of the gift, i.e. through mutual and faithful dedication to one another, which is the essence of the vow that the beloved make to one another. In this unity of the flesh, the spouses open themselves up to the desire of the third, the

4 Cfr. M. MARTINO, *La famiglia come questione pastorale e teologica. Le strategie delle chiese europee*, Glossa, Milano 2012, 9.

5 The new anthropological model sees the person as a radical unity, departing from the old model of authority. The bodily dimension of a human being ceases to be considered a lower intellectual dimension and becomes a place of intentional cognition, which is necessary for action and desire. Will and reason are not two separate human authorities, but what determines the only consciousness in its moral dimension. Reason is not a higher authority in relation to will, but an instance of universality inscribed in the uniqueness of consciousness. Similarly, the concept of nature requires a thorough reflection in order to discover its historical and cultural dimensions through the application of a phenomenological and hermeneutical method aimed at emphasizing its experimental character. This requires the recognition of the primacy of culture, which, as a historical and effective form of good life, refers to the transcendent truth of the universal anthropological experience, which is what the traditional language understands as nature. It is from a specific experience that one arrives at what is universal, not vice-versa. In order to get acquainted with the theory of believing consciousness on which our deliberations are based, see: G. COLOMBO (ed.) *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988; G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999; P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Il saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Bergamo 1996.

son, who is the expression of God's blessing (Gen. 1:28), the sign and transcendence into one flesh (Gen. 2:24)⁶. The sacrament of marriage constitutes the theological and Christological fulfilment of the marital covenant. Eros and agape do not oppose each other, but condition each other as anticipation and fulfilment. Through the sacrament of marriage, the man and the woman become witnesses to the loving Covenant uniting Christ with the Church, or as it is expressed in *Gaudium et Spes* (No. 48) *imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae*.

In order to show the symbolic and religious dimension of the relationship between man and woman, parents and children, the relationship between procreation and education must be correctly understood. A proper articulation of this subject should allow us to define procreation as an act of faith and education as a testimony, and thus to question the contemporary understanding of these relations in terms of possession and adaptation. A child is not a product (of genetic engineering) that needs to be adapted to the requirements of the market (acquiring the ability to perform a particular profession), but is an expression of God's blessing that makes life good and promising. At the source of the spousal love, there lies an experience of awe, which calls one to define his or her essence in relation to the other. The expression of this awe and discovery of a new identity is the joyful cry of Adam: "This is now bone of my bones, and flesh of my flesh: she shall be called Woman, because she was taken out of Man." (Gen. 2:23). However, the confirmation of this love, which grows out of the gift of the other person and the discovery of the promising dimension of life, is the birth of a son; hence, the words of Eve: "I have gotten a man from the Lord." (Gen. 4:1).

2. PROCREATION AS AN ACT OF FAITH

Understanding procreation as an act of faith does not imply it should be identified with a general sense of unpredictability that is overcome by taking a risk and opening up to a new life. The meaning of the act of faith is explained in the very structure of a human being, which opens him or her up to reality. The affective dimension shows that action is

6 Cfr. M. CHIODI, "La teologia morale matrimoniale", in *Teologia* 40 (2015) 182-211.

a response to the basic experience of being affected. The subject takes action because it presents itself as possible and promising. Revealed here, the dimension of promise touches upon a deep desire at the root of human identity. A person takes action because they perceive it as the only way to effectively determine their subjectivity. From the moment of entering into particular events, they expect an explanation and fulfilment of what in a sense they already are, or better still, what they want to be and what they do not yet fully know⁷. The promise that from the very beginning motivates action is not given to consciousness in another area, as in the space of action. It is therefore expressed in concrete forms of action that enable one to find what one is looking for, namely oneself. It is a collection of first passive and gratifying experiences, through which the subject feels him- or herself an object of attention and concern on the part of others and interprets his or her own existence as wanted. The astonishing and rewarding character of these forms passes with time, which does not mean, however, that the spontaneous consent given to life at the moment when such experiences appear ceases to apply. Although the first response does not fully and consciously embrace all that it implies, it does take the form of a choice through which the subject defines him- or herself, commits him- or herself, makes a promise. Even if one fails to realize everything that this decision entails, undeniable is the fact that this act has a totalizing character. Over time, the subject shall discover the concrete quality of the choices of their initial desire. Future experiences shall constitute the embodiment of their will, which at the time of making the decision did not yet have a clear and precise purpose⁸. A human being entrusts him- or herself to the promise because it opens them up to a future that does not belong to the order of this world. The desire for the fullness of life, and therefore salvation, requires opening oneself to another reality that is not subject to the devastating power of time. In this sense, the human will is only possible in the form of entrusting oneself to a promise. Thus, the will actualizes itself as a consent to the promise, and its concrete decisions take the form of a testimony of faith. Faithfulness to this original consent is therefore

7 Cfr. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, cit., 579.

8 Cfr. G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 169.

possible provided that the transcendent, i.e. religious, character of the promise is acknowledged. The realization of one's desire presupposes an act of faith, i.e. total trust in God's promise, which lies at the root of the *amazing miracle of life*.

Referring the aforesaid considerations to the decision to have an offspring shall be understood as an act by which parents make a commitment to offer themselves unconditionally to the child. This vow to the son means that the parents recognize his transcendence, i.e. they take a subservient attitude towards the mysterious initiative that lies at the root of human life. In this way, parents acknowledge that the child is not the result of their exclusive decision or act, but it belongs to a higher order from which every life originates. Recognition of the source of birth in God, amazement at the new human's existence, and unconditional commitment to the child allow us to grasp the fundamental truth of life, which presupposes that grace precedes the will and makes it possible. The great joy of seeing a child born is a spontaneous response to the grace that accompanies this event. The sight of a new-born child liberates parents from the doubt that their lives pass away uselessly⁹. For life to make sense, one must not just have it for oneself as it needs to be devoted to someone. Thus, spouses find their right to live together by giving themselves completely and selflessly to their offspring. In this boundless commitment, parents see the right response/confirmation to the promising character of life that first became apparent to them when they fell in love. The son becomes an objective fulfilment of their relationship, i.e. the mysterious meaning of the promise that lies at the source of their marital love.

Acknowledgment of this dimension, therefore, does not allow us to think of having offspring as part of a project. Unfortunately, the contemporary image of procreation corresponds more to technical than moral thinking. The accumulation of many artificial/technical aspects in the sphere of marital life makes a man and a woman experience birth as a result of their exclusive project which is to fully reflect the desire to have children. Artificial insemination, birth control, and contraception reduce human procreation to the level of technical effectiveness, thus depriving

9 Cfr. *Ibid.*, 167.

it of its fully personal dimension¹⁰. The application of technology within the dimension of moral action always shapes the forms of effective behaviour and evaluation of reality. In the world of technological possibilities, the question of the transcendental source of existence is denied because the birth of a child does not constitute an expression of openness to life, but the fruit of an instrumental action. Because of replacement of faith in the divine origin of human life with faith in the power of technology, as John Paul II notes, “the original import of human sexuality is distorted and falsified, and the two meanings, unitive and procreative, inherent in the very nature of the conjugal act, are artificially separated: in this way the marriage union is betrayed and its fruitfulness is subjected to the caprice of the couple.” (*Evangelium vitae*, 23)

3. EDUCATION AS A TESTIMONY

In order to oppose the instrumental mentality that reduces procreation to a project, it is necessary to recognize procreation as participation in God's plan. Parents take upon themselves a commitment towards the child which is not merely a guarantee of what is materially necessary. *Is not the life more than meat, and the body than raiment?* (Mt. 6:25) Their main task is to give hope to their offspring, to show them the meaning of life. It is impossible to satisfy this requirement in any other way than by giving testimony with their own life. The essence of the act of procreation requires that the man and woman live their relationship in the key of service/giving to the child, but also to God, who is the source of all life. In this light, education shall mean the collection of all acts by which parents testify to their child of the promise they made to him or her at the time of his or her birth¹¹.

The importance of education stems from a proper understanding of procreation. It will therefore not mean the process that aims to emancipate sons from their fathers. Neither should Paideia be considered an art that is supposed to make children aware of their inner richness and lead them to discover what is already in them. This educational model

10 Cfr. A.J. KATOLO, “Bioetyczne aspekty zapłodnienia in vitro” [Bioethical Aspects of In Vitro Fertilisation], in *Ethos* 3 (2001) 211.

11 Cfr. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, cit., 188.

from the Enlightenment seems to be widely spread nowadays thanks to the use of cognitive science. What is introduced today in place of the teacher-master relation are tests and scientific models to help to understand the child in the best possible way and to guide its development. Education is also reduced to the acquisition of appropriate socio-cultural codes, the knowledge of which is supposed to enable socialization. School seems to be the primary place of the educational process, while parents can only support the work of specialised teaching staff. All these models, however, do not allow to capture the parent-child relationship in its basic educational aspect. For education does not merely constitute one of the tasks parents undertake for their children, but is a testimony through which the child discovers the promising meaning of life and the source of the promise, which is God. Therefore, the process of deriving education from procreation reveals its fundamental religious character¹². The discovery of the transcendental/awe-inspiring dimension of procreation imprints an indelible stigma/task on the parental relationship.

In order to illustrate the dynamics of education, reference can be made to a biblical image in which the truth about the relationship between parents and children is shown through God's attitude towards Israel. At the root of this relationship is the astonishing and gracious intervention by Yahweh in favour of the Israelis in Egyptian captivity. God hears the cries of suffering of Abraham's descendants and sends his servant Moses to lead them out of the house of slavery. The main hero of the fight against the pharaoh is God, who in an astonishing way shows his power and leads Israel out of Egypt, giving him the promise of a new land. A turning point in the journey to the promised land is the conclusion of the Covenant. The Israelis receive the Law, the observance of which is to ensure their happy lives. The gift of stone tablets marks the beginning of a new stage of pilgrimage. After experiencing the great deeds of God, the chosen people must now show their faithfulness to the commandments. For this is what Yahweh calls them to do: "Ye have seen what I did unto the Egyptians, and how I bare you on eagles' wings, and brought you unto myself. Now therefore, if ye will obey my voice indeed, and keep my Covenant, then ye shall be a peculiar treasure unto me above all people: for all the earth is mine." (Exod. 19:4-5) In

12 Cfr. MARTINO, *La famiglia come questione pastorale e teologica*, cit., 349.

this description one can see a pattern that corresponds to the educational relation. The promising character of life manifests itself in the first stage of existence and anticipates the conscious ability to choose the one who experiences it. It is a period of childhood in which a child experiences an amazing affective closeness of its parents. Through various gestures of tenderness, not only are the child's basic needs satisfied, but it is also confirmed that he or she is both known and loved. Such an experience of care refers on the one hand to the child, and on the other, to the parents. This relationship allows one to discover the principle of relation in an ordinary need. Feeding not only satisfies material hunger, but also spiritual one. The child feels that his or her life is acknowledged by others and therefore contains a sense that still remains to be discovered. The relationship also assumes, by its very nature, anticipation, and therefore – an imperative. The connection between the anticipatory gesture of care and the imperative manifests itself in emotional experiences. A child who is crying does not only express its unhappiness, but also demands a presence. Only another person can allow the unhappiness expressed to be clearly defined, i.e. the child to open up to a meaningful dimension through a particular action by the parents. At the source of speech acquisition are concrete gestures of tenderness that anticipate words and make them possible. This stage of childhood in the history of Israel is depicted by the image of an eagle that carries him on its wings. The transition to the adult stage of life, i.e. achieving the goal of the educational process, is achieved through accepting the commandments, which constitute an objective expression of the right of grace at the source of birth. Making this commitment sanctions the end of childhood and opens a trial stage that will verify the acquired freedom¹³. The expression of this transition is the Covenant and wandering in the desert for forty years. Just as Israel had to undergo a test to learn to keep the Covenant in the particular situations of his journey, so his sons will have to verify the words received from the parents to determine their proper meaning. Understanding the right direction in life will require the ability to interpret different cultural forms (language, customs, rites) that contain experiences which render the meaning of human existence objective. There is a profound dependence between the initial family relations and the cultural patterns

13 Cfr. ANGELINI, *Educare si deve, ma si può?* cit., 219.

of the basic meanings of life. Parents' gestures have a symbolic value that creates an image of the whole world as a place to live. With this symbolic openness that turns the world into a *cosmos*, sons can take their own initiative to verify the original meaning of life with its social forms. From this perspective, culture presents itself as a system of symbols that enables a human being to properly articulate his or her identity, which initially had an affective form. The confrontation with culture identifies itself with entering the space of common life and undertaking a conscious experience of social relations in the light of the truth recorded in the initial experiences of life¹⁴.

Achieving full freedom is therefore a challenging task, which takes a long time and frequently involves failure. The history of Israel is full of various events that reveal its dramatic character. The chosen people are not always faithful to the Covenant. Similarly, the transition to adulthood is not achieved point by point, but is a long process in which the general norms of good life are questioned and denied by the will for self-determination, which is natural for this period. Referring to the law in the first years of youth has a typically educational dimension. However, this period cannot be indeterminate. There must be a change in the approach to the law. At some point, it ceases to fulfil its explanatory function and becomes the basis for human choices. The recognition of the law as a benchmark for one's judgement decrees the entry into adult life. This stage is depicted, in a negative way, at the waters of Massa and Meribah (Lev. 20:12-13). The Israelites were found to be unfaithful to the Covenant and were judged unworthy of entering the Holy Land.

The above scheme proposes an educational model that allows to grasp the relationship between parents and children to be captured in relation to the truth and freedom. Through the basic gestures of closeness and the words that accompany them, the child discovers the truth that stands at the source of its birth. The discovery of the foundation of existence or a proper way of referring to it requires concrete, historical mediation, and thus testimony. It is not possible to meet the educational requirement by referring only to general ideas without any confirmation in the parental relationship¹⁵. Educational theories that do not recognise

14 Cfr. MARTINO, *La famiglia come questione pastorale e teologica*, cit., 345.

15 Cfr. ANGELINI, *Educare si deve, ma si può?* cit., 227.

the culturally historical structure of the educational process always risk calling into question the fundamental role that parents play in it. This inalienable dimension of parental involvement in the proper growth of children is clearly defined and confirmed by the Fourth Commandment of the Decalogue: *Honour thy father and thy mother: that thy days may be long upon the land which the Lord thy God giveth thee.* (Exod. 20:12) One cannot enter the Promised Land, i.e. reach full maturity, if one lacks gratitude towards those who have opened themselves in faith to God's gift of life and who have testified to it in particular gestures of love.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com