

2 ANNO VI – LUGLIO / DICEMBRE 2020

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

*Da Humanae vitae ad Amoris laetitia.*

Criticità e risorse  
della questione della natalità

a cura di R. Massaro – G. Lacerenza

EDB

# SOMMARIO

## FOCUS

MARCELLO SEMERARO

*Discernimento e prudenza cristiana in san Tommaso* ..... » 197

PAOLO CONTINI

*La sessualità tra passato e presente.  
Uno studio sugli usi e costumi degli italiani negli ultimi 50 anni*..... » 221

MARTIN M. LINTNER

*A cinquant'anni dalla Humanae vitae.  
Contestualizzazione storico-culturale  
dell'ultima enciclica di Paolo VI*..... » 237

GAIA DE VECCHI

*Da Humanae vitae ad Amoris laetitia. Uno sguardo al femminile* » 257

EMANUELE TUPPUTI

*L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis iudex  
Dominus Iesus. Tra procedura giuridica e azione pastorale* ..... » 275

## ARTICOLI

FRANCESCO CACUCCI

*La riflessione pastorale in una Chiesa tutta sinodale.  
Per una teologia pratica in Puglia* ..... » 301

PETER SCHALLENBERG

*Die Seele der Kirche anvertrauen.  
Zur Form katholischer Frömmigkeit bei Romano Guardini*..... » 317

ALFREDO GABRIELLI

*Le necessità dei tempi e la premura del pastore.  
Cipriano di Cartagine  
e la riammissione dei lapsi nel Corpo del Signore*..... » 331

ANTONIO BERGAMO

*Opposizione polare e temporalità.  
Il rapporto enantiologico in Romano Guardini* ..... » 371

---

BARBARA MODUGNO <i>I sogni della Chiesa nella «Querida Amazonia»</i> .....	»	391
IONUȚ-CONSTANTIN PETCU <i>La legislazione ortodossa riguardante le relazioni interconfessionali nel regno della Romania: il Regolamento per le relazioni ecclesiastiche del clero ortodosso (1881)</i> .....	»	405
NOTA		
SAVERIO DI LISO <i>Il metodo in teologia: storia e prospettive</i> .....	»	433
RECENSIONI.....	»	439

GAIA DE VECCHI\*

**Da *Humanae vitae* ad *Amoris laetitia*.  
Uno sguardo al femminile**

Fui invitata, assieme al prof. Martin M. Lintner, a partecipare alla «Cattedra di teologia morale», che si tenne il 18 marzo 2019, presso l'Istituto teologico *Regina Apuliae* (Molfetta). Moderò l'incontro il prof. Roberto Massaro. Il presente contributo è la stesura (con alcune integrazioni) di quanto esposti in tale occasione. Questo intervento nacque quindi in forma orale e di tale genesi manterrà alcune tracce. Nella stesura, anche a distanza di mesi, ho chiesto al prof. Alessandro Venturini, mio assistente presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Milano), un aiuto, un confronto, una rilettura. Fin da subito lo ringrazio.

**Premessa: «uno sguardo al femminile»**

Mi preme, oggi come allora, iniziare chiarendo il sottotitolo («uno sguardo al femminile») che mi fu assegnato, per sgomberare il campo da possibili equivoci e iniziare a fornire una chiave di lettura del presente intervento.

«Uno» non significa «unico». Non è l'unico sguardo che si può dare, al femminile, oggi, rispetto ai singoli documenti in questione, alla loro relazione, ai temi che sollevano. Donne e colleghe ben più esperte di me potrebbero darne interpretazioni e analisi più puntuali, più profonde, più argute.<sup>1</sup> Il mio è soltanto «uno» degli sguardi possibili. E d'altro canto quello che (come lo) esporrò non è nemmeno l'unica via di interpretazione che avrei potuto seguire oggi.

---

\* Docente di teologia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore e di teologia morale presso l'ISSR di Milano (gaia.devecchi@fastwebnet.it)

<sup>1</sup> Per una prima panoramica, si può consultare il mensile de *L'Osservatore romano, Donne Chiesa Mondo* (settembre 2018)<sup>71</sup>, in cui intervengono voci differenti per formazione, impegno sociale, origine geografica: [http://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Pdf/Donne\\_settembre\\_2018.pdf](http://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Pdf/Donne_settembre_2018.pdf) (accesso: 3 dicembre 2019).

«Sguardo». Lo sguardo è un atto del vedere con una caratteristica ben precisa: è il guardare la realtà per lasciarsi interpellare. Mentre il dare un'occhiata è un guardare superficiale che non coglie i dati e, di contro, l'osservazione è un guardare minuzioso e attento, volto all'acquisizione di dati o alla verifica, lo sguardo mantiene in sé sia la ricerca che la capacità di farsi interrogare, interpellare.

«Femminile» non è sinonimo di femminista. Ogni «ismo» è una ideologia, che difende ed esalta interessi. E oggi non siamo qui per difendere interessi, ma per dare uno (tra svariati) sguardo (quindi per farci interrogare a partire da alcuni dati), senza negare le identità o la storia, indagando nella complessità.

### 1. Un passo indietro: «*Da Humanae vitae a Amoris laetitia*», ovvero della complessità

La prima parte del titolo dell'intervento a me richiesto richiede un'analisi solo apparentemente «diacronica» (da... a...). Propongo piuttosto una lettura «sincronica», sotto il segno della complessità, del *cum-plexus*, ovvero ciò che sta «abbracciato con».

Caratteristica di un sistema (perciò detto complesso), concepito come un aggregato organico e strutturato di parti tra loro interagenti, in base alla quale il comportamento globale del sistema non è immediatamente riconducibile a quello dei singoli costituenti, dipendendo dal modo in cui essi interagiscono.

Quella appena riportata è la definizione di «complessità» rintracciabile nella *Enciclopedia Treccani*, nella sua edizione *online*. Un primo approccio al complesso. Ma preferisco di gran lunga la descrizione che Edgar Morin ci offre quando parla di *unitas multiplex* oppure di «conoscenza pertinente», tale se capace di rendere «visibile» e tematizzare: il contesto, il globale (ovvero la relazione fra il tutto e la parte), il multidimensionale (ovvero le relazioni tra le parti e le parti).<sup>2</sup>

Quali attenzioni richiede, quindi, questo sguardo complesso nel percorso che da *Humanae vitae* conduce a *Amoris laetitia* (senza dimenticare, ad esempio, *Familiaris consortio*)?

Posso elencare alcuni aspetti.

1) Né l'uno né l'altro documento (ricordando peraltro che uno è un'enciclica, mentre l'altro è una esortazione apostolica post-sinodale)

---

<sup>2</sup> Tali definizioni e riflessioni sono presenti in svariate opere di Edgar Morin. Per un primo approccio: E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

possono essere ridotti a un unico tema, come purtroppo si è assistito in molti dibattiti. Mettere l'accento su una sola questione – operazione talora necessaria – non dovrebbe far perdere lo sguardo d'insieme. *Humanae vitae* non può essere ridotta al solo tema della contraccezione o al solo tema del rapporto con il magistero. Analogamente *Amoris laetitia* non è composta dal solo capitolo VIII.

2) La seconda attenzione è legata al contesto in cui sono stati redatti questi due documenti: bisogna quindi tenere conto delle diverse personalità di Paolo VI e di Francesco, del momento storico (*intra* ed *extra* ecclesiale) in cui hanno consegnato alla storia i due testi, del metodo stesso con cui si è giunti alla loro elaborazione (giusto per un cenno: *Amoris laetitia* è il risultato di due sinodi che hanno inglobato nella riflessione anche delle consultazioni – si pensi, ad esempio ai questionari inviati a tutte le diocesi e compilati anche dai consigli pastorali – differenti rispetto alle consultazioni soggiacenti alla *Humanae vitae*). In altre parole: si tratta di un'attenzione che avrà cura di non cadere in anacronismi o indebite forzature.

3) La terza attenzione, infine, si rivolgerà a considerare i due documenti come un dinamismo della tradizione, come un processo della Chiesa tutta. Il noto passaggio del CCC, al numero 66 «la rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli», tocca profondamente anche la ricerca teologico-morale e teologico-pastorale. Di fronte ad alcune interpretazioni di uno o dell'altro documento, ci si potrebbe chiedere se consideriamo la Tradizione come un dato o come un argomento. In questo percorso riecheggiano, quindi, antiche parole.

È necessario dunque che, con il progredire dei tempi, crescano e progrediscano quanto più possibile la comprensione, la scienza e la sapienza così dei singoli come di tutti, tanto di uno solo, quanto di tutta la Chiesa. Devono però rimanere sempre uguali il genere della dottrina, la dottrina stessa, il suo significato e il suo contenuto.<sup>3</sup>

4) L'ultima attenzione riguarda il fatto che ci troviamo a contatto con la concretezza della vita e questa si dà, come ricorda Romano Guardini, all'interno di una tensione tra opposti, i quali non si annullano, bensì si equilibrano, permettendo di rendere ragione della complessità che abita i temi contenuti nei documenti, senza semplificazioni né bana-

<sup>3</sup> VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, c. XXIII: PL 50, 667.

lizzazioni.<sup>4</sup> È su questa strada che muoverà la mia analisi della complessità dinamica, attraverso sei inviti sincronici a guardare la complessità con uno sguardo aperto, nella consapevolezza che l'etica (l'ambito di riflessione che ha educato più profondamente il mio sguardo sulla realtà), come affermava Lévinas, «già di per se stessa, è un'“ottica”», ovvero apre all'altro guardato nella sua storia e nella sua unitotalità.<sup>5</sup>

## 2. Sei inviti sincronici alla complessità dinamica

Date queste premesse, chiarisco subito che non intendo entrare nello specifico di uno o di un altro punto dei due documenti in questione, quanto indicare alcune complessità dinamiche che lo sguardo sincronico ci invita a compiere. Il cinquantesimo anniversario di *Humanae vitae* ha già prodotto interessanti e profonde riletture (e ricostruzioni storiche) di questo documento.<sup>6</sup> *Amoris laetitia* sta ancora riecheggiando riflessioni e prese di posizione (talora accese, in un senso o nell'altro). Non voglio, pertanto, ripetere questioni affrontate in modo più profondo da

---

<sup>4</sup> Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia 1997. Si tratta di un testo che ha profondamente segnato anche la riflessione di papa Francesco, tanto che questi, in un'intervista rilasciata ad Antonio Spadaro, afferma: «L'opposizione apre un cammino, una strada da percorrere. Parlando più in generale devo dire che amo le opposizioni. Romano Guardini mi ha aiutato con un suo libro per me importante, *L'opposizione polare*. Lui parlava di un'opposizione polare in cui i due opposti non si annullano. Non avviene neanche che un polo distrugga l'altro. Non c'è contraddizione né identità. Per lui l'opposizione si risolve in un piano superiore. In quella soluzione però rimane la tensione polare. La tensione rimane, non si annulla. I limiti vanno superati non negandoli. Le opposizioni aiutano. La vita umana è strutturata in forma oppositiva» (A. SPADARO, «Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco», in FRANCESCO, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Rizzoli, Milano 2016, XIX). Le parole di papa Francesco qui riportate sintetizzano la chiave di lettura che intendo assumere in questo scritto.

<sup>5</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, 220.

<sup>6</sup> Cito, a puro titolo esemplificativo, solo alcuni testi. Il primo è quello del mio collega e amico presente con me in questa giornata: M.M. LINTNER, *Cinquant'anni di Humanae Vitae – Fine di un conflitto, riscoperta di un messaggio*, Queriniana, Brescia 2018. L'ATISM ha dedicato un seminario di studio nell'estate 2018 a tale anniversario ed è possibile leggerne gli atti in: S. CIPRESSA (a cura di), *Sessualità, differenza sessuale, generazione. A cinquant'anni da Humanae vitae*, Cittadella, Assisi 2019. Una miscellanea prodotta da diversi professori della Pontificia Università Gregoriana in confronto con esperti del settore, nata in seguito a un ciclo di lezioni, è E. PALLADINO – M. YÁÑEZ (a cura di), *La famiglia a cinquant'anni da Humanae vitae*, Studium, Roma 2019. Agile ma esauriente per un primo approccio: A. FUMAGALLI, *Humanae vitae – Una pietra miliare*, Queriniana, Brescia 2019. È possibile rintracciare una rassegna bibliografica in R. MASARO, «Invito alla lettura», in *CredereOggi* 38(2018)224, 161-170.

altri. Di contro do per scontata una conoscenza – almeno generale – dei due documenti. Ecco perché non ci saranno molte citazioni specifiche.

Durante l'esposizione orale, ognuna di queste complessità dinamiche era rappresentata da un funambolo, pencolante su una fune, con un bastone per mantenere l'equilibrio. Gli estremi del bastone erano rinomati, agli estremi, con la coppia di termini che ora appariranno tra parentesi, mentre l'acrobata stesso con il termine che ora appare prima dei due termini tra parentesi, sintesi di ricerca di un equilibrio instabile ma in tensione, in atto.

## 2.1. Prima complessità dinamica: persona (individuo/sociale)

Entrambi i documenti – se letti nella loro complessità – ci invitano a porre attenzione alla persona (e anche al termine «persona») sia nei suoi aspetti individuali che nei suoi aspetti sociali.

Si tratta di una sottolineatura importante, in quanto tradizionalmente la tendenza è stata quella di introdurre una separazione netta tra «individualità» e «personalità», intese come dimensioni ontologiche mutualmente escludentesi di fronte alle quali l'uomo è chiamato a decidere di sé: la nozione di «individuo», infatti, viene a designare un soggetto nella sua identità indivisa in sé e divisa da ciò che è altro da sé (*indivisum in se et divisum a quodlibet alio*) oltre che un soggetto chiuso in se stesso e ripiegato su di sé (*homo incurvatus in se*), di fronte al quale ciò che è altro da sé viene a configurarsi come un mondo il cui raggio d'ampiezza è misurato dalla portata delle sue mani, una riserva di «cose» – definite in base alla loro funzione – a cui attingere e di cui usufruire in vista della soddisfazione dei propri bisogni: un mondo fatto su misura, a portata di mano, avendone l'individuo guadagnato il centro; «persona» designa invece il soggetto aperto all'altro, nella forma di una relazione che sa guardare all'alterità – per usare una distinzione cara a Martin Buber – non come a un «esso», come cosa tra le cose, ma come un «tu» connotato da unicità e irripetibilità.<sup>7</sup> Detto altrimenti, l'io-persona sa riconoscere la personalità dell'altro, la trascendenza irriducibile che accompagna il suo volto come una presenza, direbbe Emmanuel Lévinas, che «viene dall'altro mondo» – ovvero dal mondo dell'altro – e che interpella l'io a prendere una posizione, a offrire una risposta di riconoscimento e di cura a quello sguardo che, una volta accolto, sa farsi

---

<sup>7</sup> Cf. M. BUBER, «Io e Tu», in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2014, 59-65.

strada nel cuore dell'uomo e dischiudere i confini limitati del proprio raggio d'azione individuale.<sup>8</sup>

Che sia «esso» o «tu», l'io necessita comunque di un'alterità per dire se stesso, sia come individuo (in quanto *divisum a quodlibet alio*, necessita di *alio* da cui riconoscersi diviso) che come persona (in quanto apertura verso un altro nel cui sguardo recuperare non solo il volto dell'altro, ma la trascendenza del proprio volto, e così sentirsi chiamati alla vita).<sup>9</sup> In ciò si comprende l'invito sotteso a entrambi i documenti a non polarizzare troppo la riflessione su uno solo dei suoi aspetti. Da un lato, ponendo troppo l'accento sugli aspetti individuali, il rischio sarebbe quello di cadere nell'individualismo restituendo così una visione parziale e fittizia dell'umano, un uomo in relazione solo con se stesso e quindi condannato a navigare a vista, senza radici e senza storia: un uomo «dalla testa pesante», segnato dalla fatica di dover contare solo su se stesso nell'arduo tentativo di decidersi totalmente all'inizio di ogni giorno e di tenere uniti i cocci della sua vita che lentamente sente scivolare via. Un uomo di sabbia.<sup>10</sup> Dall'altro, l'attenzione posta solo sugli aspetti sociali porterebbe a una visione del singolo uomo come parte, ridotto a genere di un'umanità indistinta: è il rischio del collettivismo.<sup>11</sup>

«Individuo» e «persona» non si presentano pertanto come poli contrastanti, ma come versanti costitutivi dell'unico essere umano, come ci ricordano le parole di Jacques Maritain (autore molto caro a Paolo VI):

Non si tratta di due cose separate. Non c'è in me una realtà, che si chiami il mio individuo e un'altra realtà, che si chiami la mia perso-

<sup>8</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, 220.

<sup>9</sup> Suggestive, su questo punto, le parole dello scrittore americano Paul Auster nel suo *Diario d'inverno*: «Non puoi vederti. Conosci il tuo aspetto grazie agli specchi e alle fotografie, ma là fuori nel mondo, mentre ti muovi tra gli esseri umani tuoi simili, che siano amici o estranei o i tuoi cari più cari, il tuo volto è invisibile. Puoi vedere altre parti di te stesso, braccia e gambe, mani e piedi, spalle e busto, ma solo da davanti, di schiena nulla tranne il retro delle gambe se le giri nella posizione giusta, ma la tua faccia no, la tua faccia mai [...]. Tutto ti è tanto familiare nel contesto d'insieme, quanto anonimo se preso un pezzo per volta. Tutti siamo estranei a noi stessi, e se abbiamo nozione di chi siamo è solo perché viviamo negli occhi degli altri» (P. AUSTER, *Diario d'inverno*, Einaudi, Torino 2012).

<sup>10</sup> Cf. C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 13-30.

<sup>11</sup> Cf. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova 2006, 112: «Se l'individualismo non comprende che una parte dell'uomo, il collettivismo non comprende l'uomo che come parte. Né l'uno né l'altro procede verso l'integrità dell'uomo, verso l'uomo come intero. L'individualismo considera l'uomo soltanto nella relazione con se stesso, ma il collettivismo non vede affatto l'uomo, non vede che la "società". Nell'uno il volto dell'uomo è deformato, nell'altro è nascosto».

na, è lo stesso essere intero che in un senso è individuo e nell'altro senso è persona [...]; come un quadro è tutto un complesso fisico-chimico in ragione delle materie coloranti di cui è fatto, e tutto un'opera di bellezza in ragione dell'arte del pittore.<sup>12</sup>

Da quanto osservato emerge come nessuno di noi è totalmente assorbibile in soli aspetti individuali o sociali. La prospettiva che siamo invitati ad assumere non è quella di un *aut aut*, quanto di un *et et*.<sup>13</sup> Si potrebbe compendiare la complessità dell'umano emersa nella definizione di persona offerta da Julián Marías quale «interiorità aperta»<sup>14</sup>: questa trova piena espressione in quella spiritualità incarnata di cui troviamo cenni in *HV 25* e una esplicita trattazione nel capitolo IX di *Amoris laetitia*, quella «la spiritualità dell'amore familiare [che] è fatta di migliaia di gesti reali e concreti» (*AL 315*).

## 2.2. Seconda complessità dinamica: genitorialità (paternità/maternità)

La seconda complessità dinamica ci invita a usare un po' di più il termine «genitorialità» come equilibrio dei termini «paternità»<sup>15</sup> e «maternità» (responsabile). I termini «paternità» e «maternità» possono così arricchirsi di una nuova comprensione legata agli specifici fattori (biologici, culturali, sociali, legali...) e il termine «genitorialità» rimandare a un progetto (ancora una volta sia individuale che sociale) comune.

Se «paternità» e «maternità» richiamano il legame singolare che ciascuno intrattiene con il proprio figlio e che richiede il necessario riconoscimento reciproco,<sup>16</sup> l'idea di genitorialità si riferisce al modo

<sup>12</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998, 26.

<sup>13</sup> La questione stessa della procreazione, per quanto intima e personale, non può non tener conto anche degli aspetti sociali: basti pensare che la stessa famiglia è definita «cellula vitale della società» nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Ugualmente e viceversa, la procreazione non può essere ridotta ai suoi aspetti sociali.

<sup>14</sup> J. MARÍAS, *Persona. Mappa del mondo umano*, Marietti, Genova 2011, 61.

<sup>15</sup> Con un banale conto numerico, si può riportare il dato che in *Humanae vitae* il termine «paternità» compare 10 volte (specificato da «responsabile») mentre non appaiono né i termini «maternità», né «genitorialità». In *Amoris laetitia* troviamo 7 volte il termine «paternità», 9 volte «maternità» e 3 volte «genitorialità». Ma la lettura sincronica che stiamo facendo non vuole soffermarsi su questo dato numerico, quanto cogliere il senso delle proposte e il loro dinamismo.

<sup>16</sup> Cf. G.C. PAGAZZI, «Nella carne e nel sangue: essere madri», in C. CANULLO – G.C. PAGAZZI, *Madri*, EDB, Bologna 2020, 57: «Il nome di “madre” è, come quello di “figlio” e di “padre”, un nome che non ci si può dare da sé. Sono nomi che si ricevono da qualcun altro. Non posso semplicemente decidere di essere papà o mamma, deve esserci un altro che mi chiama così, che mi riconosce come tale e mi dà questo nome». Per

d'essere particolare di quel soggetto che è «genitore», termine che si presenta come il participio passato di *gignere*, «generare»: «genitore» è dunque colui che porta già inscritto dentro di sé una forma di partecipazione (*partem capit*) legata alla generazione, una partecipazione che precede l'esserci del «generato» quale condizione di possibilità del suo darsi e che si realizza appieno nell'atto partecipato della generazione. Detto altrimenti, riflettere sulla genitorialità permette di porre in luce una duplicità di relazioni. In primo luogo, si è genitori non singolarmente, ma in coppia: come ha osservato Sylviane Agacinsky,

nessun bambino ha un'origine unica. Diciamo sempre: le *origini*, i *genitori*. Questo plurale non deve nulla a una «binarietà» matematica o logica: è bio-logica e risulta dall'*asimmetria* tra il ruolo del genitore e quello della genitrice nella generazione.<sup>17</sup>

In secondo luogo, l'avvento del terzo, il generato, mette a contatto i genitori con il mistero stesso della vita (in quanto la decisione riguarda l'apertura alla vita, non l'essere-del-figlio: questi è non-deciso, non-progettato, ma accolto nella sua singolarità, unicità e irripetibilità)<sup>18</sup> e con l'essere a loro volta generati, nella relazione con il figlio, in qualità di padre e madre.<sup>19</sup> La generazione del figlio non si conclude con la sua messa al mondo, ma assume la forma responsabile dell'accompagnamento, della cura, e del lasciar andare, in quanto il figlio non si presenta come possesso, ma promessa di compimento, segno tangibile di una vita che resiste e che prosegue il suo cammino, simbolo reale che porta inscritto nel suo incedere il volto di un Dio che è Dio dei vivi, non dei morti. Un Dio in transito nella storia dell'uomo.

Dati i dovuti distinguo, i termini «maternità/paternità» e «genitorialità» permettono una lettura più articolata della realtà, ma anche di non cadere in fallacie che si ripercuotono su altri ambiti della riflessione morale e pastorale. Un appiattimento dei termini (e della relativa

---

un approfondimento della matrice psicanalitica e simbolica delle figure del padre, della madre e del figlio, rimando alla trilogia scritta da Massimo Recalcati: M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2014; ID., *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2016; ID., *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, Feltrinelli, Milano 2017. Cf. anche L. VANTINI, «Asimmetria tra maternità e paternità. Riflessioni a partire dall'*Humanae vitae*», in *CredeOggi* 38(2018)224, 143-154.

<sup>17</sup> S. AGACINSKY, *L'uomo disincarnato. Dal corpo carnale al corpo fabbricato*, Neri Pozza, Vicenza 2020, 70.

<sup>18</sup> Cf. S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017, 399: «Ogni creatura che viene al mondo appare come una rottura dell'immanenza storica, come una novità assoluta introdotta dall'unicità inedita di quel nuovo essere».

<sup>19</sup> Cf. *ivi*, 398-430.

riflessione) non può non ripercuotersi sulla comprensione di altri «temi caldi» del dibattito relativo, ad esempio, alla possibilità per i *single* di avere figli biologici.

### 2.3. Terza complessità dinamica: credibilità (dottrina/pastorale)

La terza complessità dinamica cui lo sguardo sincronico odierno ci invita è la credibilità della rivelazione, o, se qualcuno preferisce, la nostra risposta: la fede incarnata. E proprio questi due documenti ci mostrano (in loro stessi, nel dibattito ad essi seguito) quanto la nostra fede incarnata abbia bisogno di essere credibile (e quindi possedere una certa ragionevolezza) e pertanto di una riflessione dottrinale e di prassi pastorali coerenti e in movimento. La credibilità non può limitarsi a confermare le ragioni della propria fede, ma deve formare anche una ragione contestuale e dialogica, capace di attrarre e indicare senso, di convertire non di convincere. E questo perché la rivelazione stessa ha ragioni in una dimensione storico-fattuale, pur senza esaurirsi in essa.

Dunque: la credibilità si gioca su una corrispondenza (un'armonia *in fieri*, si potrebbe dire) tra la speranza escatologica e i contenuti categoriali (pratici) proposti.

Se la rivelazione – in particolare in Gesù di Nazareth – ci è stata offerta sotto forma di parola, di testimonianza e di incontro, allora anche la nostra credibilità deve avere cura di queste tre imprescindibili movimenti. La recezione di questi due documenti – e lo dico non senza rammarico – ha spesso prodotto silenzi, contro-testimonianze, scontri. Forse rileggendoli e studiandoli nuovamente possiamo far emergere nuovi stimoli per la comunità cristiana, che non si limitino ai singoli e puntuali contenuti, ma allo stile comunitario in sé e alla necessaria «pedagogia della fede».

*Capax Dei* e *cor inquietum* sono categorie tradizionali e aperte, che ben si addicono a questa lettura sincronica dei due documenti.

### 2.4. Quarta complessità dinamica: fecondità (fertilità/infertilità)

Lo sguardo sincronico ci invita a ripensare al termine fecondità, andando oltre gli aspetti quasi solo strettamente biologici connessi ai termini «fertilità/infertilità». Sia *HV* che *AL* evidenziano come l'indice reale della fecondità di una coppia si misura nella capacità di umanizzazione reciproca tra i coniugi. Scrive Paolo VI:

Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione dei loro esseri in vista di un mutuo perfezionamento personale (HV 8).

E Francesco:

La missione forse più grande di un uomo e una donna nell'amore è questa: rendersi a vicenda più uomo e più donna. Far crescere e aiutare l'altro a modellarsi nella sua propria identità. Per questo l'amore è artigianale (AL 221).

Così come viene descritta, la fecondità assume i connotati di una condizione esistenziale che si esprime nell'esperienza di comunione, guadagnata non come un dato assodato, ma come un processo che richiede la consapevole e responsabile volontà di entrambi i coniugi di partecipare alla cura e alla crescita dell'altro. Ci si modella tra le mani dell'altro: nell'amore dell'altro. Quanto è richiesto è lo sforzo di fare esodo dal «monoteismo del sé» al volto dell'altro,<sup>20</sup> dalla centralità della domanda sulla propria identità e sul proprio destino («chi sono io?») alla domanda su qual è il volto di colui/colei nelle cui mani porre la propria vita («per chi sono io?»), assumendo tutto il rischio della possibilità che oltre la grazia possa affacciarsi la rovina.

In altri termini: si tratta di non soffermarsi semplicemente sul «dare la vita a qualcuno», ma rilanciare sul «dare la vita *per* qualcuno». L'amore fecondo trascende i limiti della coppia, si fa servizio per la comunità cristiana e per la società. La decisione di procreare ne rappresenta un'espressione significativa, seppure non l'unica: il figlio, in quanto terzo, manifesta l'apertura della coppia, è simbolo reale di quell'apertura all'altro e dell'amore vissuto.<sup>21</sup>

## 2.5. Quinta complessità dinamica: reale (artificiale/naturale)

La contrapposizione artificiale/naturale rischia di essere un *cul de sac*, soprattutto se l'argomentazione viene trasposta ad altri ambiti di ricerca. Questa quinta complessità dinamica ci invita a riflettere sul reale come connubio continuo tra artificiale (troppo spesso letto in termini solo negativi) e naturale (troppo spesso letto in termini solo positivi, per non dire ingenui).

<sup>20</sup> Cf. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 19-34.

<sup>21</sup> Cf. la sesta meditazione di J.-L. MARION «Del terzo che arriva», in ID., *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, 235-283.

Ancor più se guardiamo a quel reale che è l'uomo stesso. Non sussiste, infatti, una natura umana che precede la sua espressione tecnico-artistica, un fantasioso stato di natura antecedente all'esercizio della capacità dell'uomo di plasmare il mondo circostante: nell'«umano» è già inscritto l'esercizio della «mano», ed è attraverso di essa che questi esprime la sua essenza più profonda: attraverso il contatto con le cose del mondo, con la loro «mani-polazione».<sup>22</sup> Come osservava Arnold Gehlen, la tecnica «è insita già nell'essenza stessa dell'uomo».<sup>23</sup> Emerge, dunque, una continuità tra tecnica e natura (umana), e dunque tra «artificiale» e «naturale», dove l'artificiale è un prodotto dell'operare tecnico di un soggetto dotato di libertà, consapevolezza e responsabilità, il frutto maturo della progressiva sostituzione dell'organico con l'inorganico nello sviluppo delle tecniche di manipolazione del reale finalizzate a rendere il mondo – con uno sguardo ottimistico – più ospitale.<sup>24</sup> Questo progressivo passaggio dall'organico all'inorganico mette in luce anche una discontinuità, la quale emerge in modo chiaro guardando al dibattito suscitato dagli anticoncezionali e dalla distinzione tra «mezzi artificiali» e «metodi naturali»: la maggior affermazione dei primi rispetto ai secondi non appare legata tanto a una entusiastica accettazione dell'artificiale rispetto al naturale, quanto denuncia un'ansia più profonda e tutta umana di controllo e di potere a cui l'artificiale sa offrire una risposta più rassicurante rispetto al «naturale».

---

<sup>22</sup> Interessanti sono le osservazioni di Hans Jonas in un saggio del 1961, intitolato *Homo pictor* nel quale l'autore, ponendosi la domanda circa l'essenza dell'uomo, la sua differenza specifica, osserva come la produzione di immagini sia dal punto di vista biologico – diremmo «naturale» – totalmente inutile alla sopravvivenza della specie. Ciò che questa capacità manifesta è la diversità dell'umano dal resto del mondo animale: la raffigurazione sensibile «è una testimonianza pienamente valida della libertà transanimale dei suoi artefici» (H. JONAS, «*Homo pictor*: della libertà di raffigurare», in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, 223). Si vede dunque come allo specifico umano si accompagni l'esercizio di una tecnica, capace di produrre «artefici», e come questa sia proprio espressione dei suoi tratti costitutivi, tra cui la creatività e la libertà. Per il rapporto «mano/umano» rimando alle interessanti riflessioni di G.C. PAGAZZI, *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose*, EDB, Bologna 2013, 19-25.

<sup>23</sup> A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Armando, Roma 2003, 33.

<sup>24</sup> Scrive Paolo Benanti: «Il fatto che l'esistenza storica dell'uomo sia inscindibile da una serie di trasformazioni e di utensili a questa trasformazione deputati, che hanno accompagnato ogni momento della sua esistenza, non indica solamente un'attitudine dell'uomo ma una sua ineludibile caratteristica esistenziale» (P. BENANTI, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2016, 110).

Quanto osservato mostra come questa complessità dinamica, contraddistinta da continuità e discontinuità,<sup>25</sup> chieda di essere affrontata con discernimento, tralasciando le polarizzazioni estreme che contraddistinguono gli «apocalittici» detrattori dell'artificiale o gli «entusiasti» che tendono a sottolinearne maggiormente i pregi (spesso al prezzo di tacere o sminuire le fragilità), con il rischio di bypassare la questione ripetendo il pacificante mantra per cui i prodotti della tecnica, alla fin fine, sono solo strumenti nelle mani di soggetti che possono utilizzarli bene o male, pertanto sono solo questi ultimi i responsabili del loro buono o cattivo uso. In realtà, come ha osservato Paolo Benanti, «la tecnica non [è] mai moralmente neutra: l'influenza che ogni artefatto tecnologico possiede chiede di essere assunta in libera e consapevole responsabilità», in quanto essa «conserva strutturata al suo interno una certa capacità di orientamento».<sup>26</sup> Fare opera di discernimento in tale contesto significa, come scrive Gaetano Piccolo, porre in atto «quell'esercizio ermeneutico [...] di attribuire un valore alle cose per decidere come stare davanti alla vita e cosa farne di quelle perle che continuamente ci troviamo tra le mani».<sup>27</sup> Una di queste perle è proprio l'artificiale il quale, essendo un mezzo interagente in modo attivo con il soggetto tanto da indurre trasformazioni di carattere antropologico e sociale,<sup>28</sup> richiede l'introduzione di criteri etici che sappiano valutare il suo buon utilizzo ed esercizio, tenendo conto non soltanto di ciò che tradizionalmente veniva chiamato *finis operantis* (cioè il fine dell'azione: ciò che voglio ottenere), bensì anche del *finis operis* (ovvero il contenuto

---

<sup>25</sup> È da osservare, inoltre, come l'uomo stesso porti iscritti dentro di sé aspetti legati al funzionamento e altri che lo trascendono, tra continuità e discontinuità. In tal senso, scrive Miguel Benasayag: «Non c'è soluzione di continuità tra i processi fisico-chimici del funzionamento e le dimensioni più complesse dell'esistenza. Resta il fatto che a questa unità sostanziale corrispondono differenze qualitative a livello sia di processo sia di organizzazione. Il problema oggi consiste nel fatto che, all'interno di questo sistema integrato, si vorrebbero separare in modo del tutto artificiale i processi del funzionamento da quelli dell'esistenza, pervenendo di fatto a negare questi ultimi [...]». Anche se, come io credo, i processi che caratterizzano il funzionamento sono qualitativamente differenti dai processi che riguardano l'esistenza, sarebbe un errore credere che gli uni possano emanciparsi dagli altri o che il funzionamento possa colonizzare l'esistenza senza tragiche conseguenze» (M. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 10).

<sup>26</sup> P. BENANTI, «La governance dello sviluppo tecnologico: una sfida per la teologia morale», in S. BASTIANEL (a cura di), *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 180-181.

<sup>27</sup> G. PICCOLO, «Chi è la persona che discerne?», in *CredereOggi* 37(2017)221, 7-8.

<sup>28</sup> Cf. BENANTI, *La condizione tecno-umana*; ID., *Digital age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020.

intenzionale dell'azione: ciò per cui sto compiendo quell'azione, qual è il valore da promuovere)<sup>29</sup> e delle circostanze di esercizio.

## 2.6. Sesta complessità dinamica: storicità (atto/atteggiamento)

L'uomo non è un essere statico, ma storico. Come ha scritto Karl Rahner,

la storicità indica quella determinazione fondamentale caratteristica dell'uomo, attraverso cui egli è posto nel tempo precisamente come soggetto libero e attraverso cui gli viene messo a disposizione un mondo via via esistente, ch'egli deve plasmare e soffrire in libertà e, in ambedue i casi, ancora una volta accettare la mondanità dell'uomo, il suo permanente trovarsi immerso nell'altro di un mondo a lui preesistente e imposto come ambiente naturale e umano, è un momento intrinseco di questo soggetto stesso.<sup>30</sup>

L'uomo abita la storia ed esercita nella storia la propria libertà. Le sue scelte si susseguono nel tempo, a contatto con un mondo nel quale si trova immerso e che lo precede. Un mondo che, da un lato, è in grado di plasmare e, dall'altro, da cui risulta essere plasmato. Questa storia si presenta come «l'autoporsi dell'uomo in intelligenza e libertà»<sup>31</sup> – dunque come tempo proprio, vissuto con consapevolezza nell'orizzonte di un agire libero volto alla realizzazione del proprio progetto di vita.

Questa caratteristica umana ci permette di distinguere (seppur senza poter del tutto disgiungere) il singolo atto dagli atteggiamenti. Senza questa distinzione, il rischio è quello di cadere nuovamente in una casistica che non tenga abbastanza conto del vissuto umano e dell'esercizio della coscienza (singola e comunitaria – cf. GS 16). Un esempio relativo a uno dei temi di *Humanae vitae*, tratto dal linguaggio comune dove si parla di «mezzo contraccettivo» e di «metodi naturali», indica

<sup>29</sup> Tra questi, risulta imprescindibile la promozione e la tutela del valore dell'umanità dell'uomo, il quale non risulta essere un metro arbitrario: letto alla luce della domanda di senso dell'uomo sulla propria vita, si presenta come *finis operis* dell'agire umano in quanto tale. Inoltre, tale valore trova riscontro nell'incarnazione e nella figura cristologica di Gesù il quale, come afferma GS 22, «svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»: l'assunzione da parte di Dio della natura umana ne rivela infatti tutto l'imprescindibile e insostituibile valore.

<sup>30</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977, 66.

<sup>31</sup> K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Paoline, Ciniello Balsamo 1989, 50.

ancora una volta un'idea di storicità e atti/atteggiamenti non sempre esplicitata:

In ordine alla procreazione, significa, in una lettura teologico-morale della realtà, ricordare il primato del fine (intenzione) della scelta, sui mezzi per attuarla: il *finis operantis* è, infatti, insieme all'oggetto dell'atto umano (*finis operis*), l'elemento decisivo per la valutazione morale dell'azione; il mezzo invece è una delle circostanze (*quomodo*) dell'atto. Applichiamo: non perché una coppia ricorre ai metodi naturali fa automaticamente una scelta moralmente più buona di una coppia che fa uso di contraccettivi; se la scelta di metodi naturali per non procreare fa seguito a un'intenzione (non ispirata alla responsabilità) di non voler avere figli (cioè, di fatto, una scelta di chiusura alla vita), allora quell'azione manca proprio al suo livello più importante della bontà morale richiesta. Anche il viceversa è vero? Cioè una scelta responsabile, dopo giusta e comune riflessione da parte della coppia, di non volere avere altri figli, per il momento, o di non volerne avere più (una scelta che per ipotesi abbiamo considerato buona, frutto di serio discernimento), cui fa seguito il ricorso a un mezzo immorale secondo la chiesa (la contraccezione) per essere attuata, è da valutare come mancanza lieve?<sup>32</sup>

Norma e coscienza – dopo secoli di interpretazione quasi disgiunta – tornano in questi due documenti a essere sempre più in circolo ermeneutico tra di loro. La coscienza morale e la norma in continuo dialogo non si accontentano del dato (io sono così, la realtà è così, le altre persone sono così...), ma cercano il compito e lo esplicitano (io devo essere; la realtà, con il mio intervento, deve essere...).

### 3. Una settima complessità dinamica: la teologia stessa

Mi pare che questa lettura sincronica ci porti direttamente a una settima complessità: quella della teologia stessa, *ad intra* e *ad extra*. Troppo spesso «etichettati» come documenti attinenti solo alla «teologia morale» questo percorso odierno ci ha mostrato come sia necessario, indispensabile e urgente, un dialogo interno tra le differenti discipline teologiche: sono emerse, più o meno esplicitamente, questioni di teologia fondamentale (es. la credibilità), cristologia (es. la rivelazione, *pro-*esistenza in termini più tecnici), bibliche (es. il senso della fecondità), di antropologia teologica (es. *vita per chi*)... Ma è altresì emersa la neces-

<sup>32</sup> R. TAMANTI, «A cinquant'anni da *Humanae vitae*: continuità e novità», in *Crede-reOggi* 38 (2018)224, 9-24: 17-18.

sità di un dialogo *ad extra* (con le scienze tutte, non solo quelle tradizionalmente più «amiche», quale la filosofia). Mentre preparavo questo intervento, mi è venuto in mente una pagina di Waldenfels che studiai da giovane studentessa:

Il cultore di teologia fondamentale può essere paragonato a uno che sta sulla soglia di casa. Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che però gli sta a cuore è l'ingresso nella casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori fanno e vedono nel campo della filosofia, delle scienze storiche e sociali, quel che si pensano di Dio, di Gesù di Nazareth e della Chiesa, di sé stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall'altro si presenta col sapere che viene da dentro come un invito a tutti coloro che sono dentro e fuori.<sup>33</sup>

Proviamo quindi a sostituire – nel brano appena citato – il soggetto: non più «il cultore di teologia fondamentale» ma «la lettura sincronica di *Humanae vitae* e *Amoris laetitia*»: potrebbe essere occasione per un rinnovato respiro *ad intra* e *ad extra* sui temi in questione?

### **Conclusione: dalla com-plexità alla com-prensione**

Siamo partiti dalla com-plexità. E credo che il nostro percorso sincronico ci faccia approdare alla com-prensione. Rimane il *cum*, certo: nel corso degli anni il percorso è stato ecclesiale, talora personale ma mai solitario, destinato a una comunità (non a caso a persone che hanno un *cum-munus*, un compito in comune).

Perché questo passaggio dal *plexus* (abbracciato) al *prehendo* (prendo, mi faccio carico)? Perché mi pare che questo percorso sincronico ci inviti a prendere seriamente il paradigma etico della «comprensione».

In italiano «comprendere» è termine estremamente denso. Rimanda sia al cogliere con la mente il senso di qualcosa, sia al capire qualcuno a livello affettivo (emotivo, psicologico, spirituale...). Mi pare che questi documenti ci invitino a compiere entrambe le operazioni: entrare sempre di più nei testi, nei riferimenti antropologici e teologici che implicavano e implicano ancora... a *intus-legere* il loro messaggio. Ma ci invitano, altresì, a *inter-legare* ogni ambito della vita umana,

---

<sup>33</sup> H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 101-102.

a considerare l'umano nella sua integralità, senza omettere alcuna sfaccettatura.

Questo sguardo sincronico ci sollecita a «pensare bene», per addentrarci nel testo e nel suo contesto, nel nostro contesto (storico, geografico, sociale...), il globale e il multidimensionale cui facevo riferimento in precedenza; ma ci sprona anche a una continua introspezione, a un autoesame permanente di sé, per poter abbracciare, farci carico dell'altro, della credibilità del messaggio.

Inoltre: il paradigma della comprensione<sup>34</sup> richiede – in qualche modo paradossalmente, in qualche modo naturalmente – di comprendere l'incomprensione, in modo costruttivo e creativo. Non sterile o distruttivo, come spesso è successo con questi due documenti.

Chiudo questo mio intervento – sincronico, su testi «severi e rigorosi» in qualche modo – con parole di una donna milanese (come me), madre (diversamente da me), ma che ha saputo cercare Dio nella complessità (come sto cercando di fare) e che del complesso e della comprensione ha fatto ragione di vita. Poetica. Malgrado tutto. La chiamo semplicemente Alda. Come un'amica, perché così la considero. Merini è il suo cognome. Che il posto di cui parla sia proprio la «coppia», la «famiglia», la «comunità ecclesiale»? O molto più semplicemente la «fecondità» (personale, genitoriale, credibile, reale, storica, comprensiva) cui siamo, per nome, chiamati?

C'è un posto nel mondo  
dove il cuore batte forte,  
dove rimani senza fiato,  
per quanta emozione provi,  
dove il tempo si ferma  
e non hai più l'età;  
quel posto è tra le tue braccia  
in cui non invecchia il cuore,  
mentre la mente non smette mai di sognare...  
Da lì fuggir non potrò  
poiché la fantasia d'incanto  
risente il nostro calore e no...  
non permetterò mai  
ch'io possa rinunciar a chi  
d'amor mi sa far volar.

---

<sup>34</sup> Cf. G. DE VECCHI, «I nuovi Italiani e le loro generazioni», in S. MORANDINI (a cura di), *Etica delle nuove generazioni*, Proget Edizioni, Padova 2019, 57-70.



*Nel presente articolo non vengono analizzati nello specifico, in modo puntuale e diacronico, i due documenti richiamati nel titolo. Al contrario, l'autrice – prendendo spunto dal loro percorso storico e da una loro dialettica – ne propone una lettura sincronica e mette in luce sei piste di riflessione che considerino la complessità dinamica di alcune questioni (persona, genitorialità, credibilità, fecondità, reale, storicità). Vi è inoltre una settima pista squisitamente teologica. Si rilanciano così alcuni temi non soltanto nel dibattito teologico-morale, quanto nel dibattito teologico in senso ampio, senza tralasciare agganci e prospettive filosofiche. Le sette complessità dinamiche analizzate portano l'autrice – e il lettore – alla considerazione di un paradigma della com-preensione, come invito alla riflessione.*



*This article does not analyse specifically, that is in an accurate and diachronic mode, the two documents mentioned in the title. On the contrary, the author takes guidance from their historical path and from one of their own dialectics and proposes their synchronous reading, highlighting six lines of approach aiming at considering the dynamic complexity of some subjects (person, parenthood, credibility, fecundity, reality, historicity). Moreover, there is a seventh line that is purely theological. In this way, some issues are presented again, not only in the theological-moral debate, but also in the theological debate in a wider sense, without omitting philosophical connections or perspectives. These seven dynamic complexities that have been analysed, lead the author – and the reader as well – to take into consideration a paradigm of the com-prehension, as an invitation to reflection.*

DIACRONICO – SINCRONICO – COMPLESSITÀ DINAMICA –  
 COMPRENSIONE – UNITAS MULTIPLEX