Istituto Paolo VI

*Per una Chiesa “esperta in umanità”*

*Paolo VI interprete del Vaticano II*

***La vocazione della famiglia (l’idea di matrimonio di* Humanae Vitae*):***

***quale antropologia soggiace all’enciclica di Paolo VI***

Concesio (BS), 24 settembre 2016

Angelo Card. Scola

Arcivescovo di Milano

**1. La “naturalizzazione ideologica”**

Le teorie cosmologiche più recenti affermano di aver scoperto circa 3000 *esopianeti* (esterni al sistema solare) in vari universi. Ne deducono – contrariamente a quanto si pensava fino a 30-50 anni fa – come molto probabile che, su qualcuno di essi, esistano *forme di vita*. Unito alla teoria del big bang, questo dato costringe a riformulare la nozione di *creazione* e, nello stesso tempo, quella di *evoluzione*, ricondotta ormai, all’interno della cosmologia, ad una espressione della storia umana.

La teoria della micro-evoluzione pone poi al centro una nozione di *bios*, che senza soluzione di continuità né salti di qualità, va dai primissimi organismi vitali monocellulari fino alla comparsa dell’*homo sapiens sapiens*, pretendendo di dichiarare così di fatto ormai obsoleto il concetto di *natura umana*[[1]](#footnote-1).

Le neuroscienze si stanno incaricando di ridurre il peso della *freewill* ad una modestissima porzione della genesi di ogni azione umana. Nel promuovere l’azione grande spazio sarebbe tenuto dal cervello (che avrebbe assorbito la mente) e dai suoi movimenti neuronici che, prima di ogni intervento responsabile, sarebbero già determinati, per fortuna – stante a quanto dichiarano i cultori di questa recentissima “scienza” – in senso favorevole al bene[[2]](#footnote-2).

Molti dei cultori di questi nuovi, strabilianti saperi – in cui sempre più si fondono scienze e tecnologie al punto da indurre a ricomprendere i due termini sotto il grossolano neologismo di *tecnoscienza* – parlano di *bioconvergenza*, praticando una sorta di nuova alleanza tra cosmologia, biologia e intelligenza artificiale che dovrebbe condurre ad andare “oltre la specie”, per aprire all’uomo la possibilità di un assorbimento creativo e totale del “naturale” nell’artificiale e nel “culturale” [[3]](#footnote-3).

Le conseguenze di questi fattori che indicano una transizione epocale radicalmente inedita sono aggravate dal fenomeno del “meticciato di culture e di civiltà” che interessa il pianeta in modo massiccio. Esso pone in primo piano la cruda realtà dell’immigrazione da una parte e quella del terrorismo dall’altra.

La civiltà delle reti, il mondo della finanza e dell’economia, così come quello della politica, rivelano il lato debole della globalizzazione, che come dice la parola *global* non riesce a tener conto dei “*mondi*”vitali[[4]](#footnote-4).

Domandiamoci: affermazioni centrali di *Humanae vitae*[[5]](#footnote-5), di *Veritatis splendor*[[6]](#footnote-6), di *Deus caritas est*[[7]](#footnote-7)sulla *natura umana*, largamente criticate e, soprattutto, spesso ignorate, sono ancora sostenibili? O non sono piuttosto vittima mortale dell’accusa di *naturalizzazione ideologica* che affida certezze pretese universali ad un *ordine di natura* perlomeno sempre più relativo e provvisorio? La natura non è più barriera, vincolo e norma, dicono i sostenitori di questa tesi. Un’etica sarà sempre utile ma a condizione che si mantenga in perenne trasformazione e porti all’emancipazione[[8]](#footnote-8).

**2. La dimensione pastorale di *Gaudium et spes* e del Vaticano II**

Prima di tentare una risposta a questa questione, centrale non solo per comprendere *Humanae vitae,* ma tutto il recente magistero morale della Chiesa, è utile porre un’altra premessa che intende raccogliere la preoccupazione portante di questo XIII Colloquio Internazionale dal titolo *Per una Chiesa “esperta in umanità”. Paolo VI interprete del Vaticano II*. Mi riferisco all’intento di far convergere la riflessione di questo incontro sull’indole pastorale del Vaticano II. È in quest’ottica che sono stato invitato a “leggere” i presupposti antropologici di *Humanae vitae*.

Per perseguire questo scopo giova precisare il contenuto appropriato della dimensione dialogico-pastorale che ha caratterizzato il Concilio Vaticano II. Molti storici e teologi che si sono chinati sul *corpus* dei documenti conciliari e, più in generale, sull’avvenimento del Concilio Vaticano II[[9]](#footnote-9), concordano nell’affermare che soprattutto con *Gaudium et spes*, ma più in generale con tutti i documenti conciliari a partire dall’apertura di Giovanni XXIII con la celebre *Gaudet Mater Ecclesia*[[10]](#footnote-10), il magistero ha cercato un nuovo stile di rapporto con il mondo contemporaneo[[11]](#footnote-11).

Un’analisi attenta conduce ad individuare nei due fattori del *dialogo* e della *dimensione pastorale* un’antropologia cristocentrica che li unifica strettamente. Essa è presente in *Gaudium et spes*, che però non raramente la confina, con non poche implicitezze, in un’antropologia neoscolastica datata[[12]](#footnote-12). Anche se non si può ignorare che a) il desiderio di parlare a tutti gli uomini, b) il rapporto con la modernità, e c) la delicata relazione tra Gesù Cristo verità assoluta ed universale e l’incoercibile libertà del singolo, sempre storicamente situata, sono fattori sufficienti per parlare della Costituzione Pastorale e del Vaticano II come improntati ad un’antropologia cristocentrica, pur mancando nella *Gaudium et spes* una vera e propria *reductio ad unum*[[13]](#footnote-13).

Rinviando per un’articolata giustificazione di questa affermazione a quanto ho scritto in altra occasione[[14]](#footnote-14), ho creduto di dover identificare il significato dell’*indole pastorale* con la *tensione storico-salvifica* che consente questa apertura al mondo (dialogo). Essa passa, nella Costituzione e nel Concilio, attraverso l’assunzione della dottrina dei *segni dei tempi*[[15]](#footnote-15), ove si realizza una messa a punto del rapporto tra storia umana e storia della salvezza. La *Relatio finalis* dell’Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi in occasione del XX anniversario della chiusura del Vaticano II legge questo rapporto in chiave sacramentale, offrendo così la possibilità di superare il sempre diffuso estrinsecismo tra dottrina e pastorale, sia a livello dei pronunciamenti magisteriali, sia a livello teologico, sia a quello dell’azione pastorale delle comunità cristiane[[16]](#footnote-16).

**3. I presupposti antropologici di *Humanae vitae***

Non occorre in questa sede perdersi né nella ricostruzione del contesto remoto, che risale almeno a *Casti connubi*[[17]](#footnote-17), né di quello prossimo in cui si è situata *Humanae vitae*. Neppure è il caso di riprendere le reazioni di Conferenze Episcopali, di teologi e di vari circoli cattolici e non solo all’uscita dell’Enciclica di Paolo VI. Gli studi in proposito sono assai numerosi e ormai sostanzialmente completi[[18]](#footnote-18).

È più importante invece una notazione generale di metodo sulla natura del magistero della Chiesa e sul suo modo di argomentare, soprattutto in relazione al compito della teologia e al suo modo di argomentare.

*a) A proposito degli insegnamenti del Magistero*

A nessuno sfugge che una delle questioni più delicate e, nello stesso tempo, oggi meno esplicitamente affrontate è quella della natura specifica degli insegnamenti magisteriali della Chiesa.

Non si può, infatti, affermare che lo statuto dei pronunciamenti magisteriali e, di conseguenza, il loro valore vincolante per la vita dei fedeli, sia qualcosa di pacificamente posseduto da parte di tutte le componenti del popolo cristiano. Nella migliore delle ipotesi permane il riconoscimento della funzione dei pastori tesa a favorire l’adesione al magistero o, perlomeno, a contenerne una critica esacerbata. Ma non poche volte tale riconoscimento non riesce a dissipare la confusione rispetto alla verità e alla “*con-venienza*” dell’insegnamento magisteriale.

A questo proposito è importante riconoscere che il benefico accesso alle informazioni che, da un po’ di decenni, sta caratterizzando le nostre società, ha creato, nel contempo, una sorta di grande piazza di opinioni dal peso equivalente. Ne scaturisce una forte delimitazione se non una perdita della funzione specifica di insegnamento che caratterizza il ministero apostolico nella Chiesa.

Il compito fondamentale del magistero ecclesiastico è quello di stabilire la confessione comune della fede, in modo che sia garantita l’unità *in fide et moribus*. Si può, in questo senso, affermare che il magistero ha un compito e una natura testimoniale[[19]](#footnote-19), riconoscendo a questa categoria tutta la portata che la buona teologia fondamentale del nostro tempo le assegna[[20]](#footnote-20). Compito e natura che necessariamente non richiedono un’elaborazione propriamente teologica – cioè organica, sistematica e critica – del contenuto testimoniato. Anche se non è l’ipotesi più auspicabile, è capitato spesso lungo la storia della Chiesa che il magistero sostenesse profeticamente la testimonianza della fede e della vita cristiana, senza riuscire a elaborare compiutamente a suo sostegno un’argomentazione filosofico-teologica esauriente.

A questo rilievo si lega la tesi di Newman sullo sviluppo del dogma che il celebre cardinale inglese descriveva in questi termini: «Questa è la natura dello spirito umano: ha bisogno di tempo per comprendere a fondo le idee e portarle alla loro perfezione. Le verità più sublimi e più meravigliose, pur rese note al mondo una volta da maestri ispirati, non avrebbero potuto essere subito comprese da coloro a cui erano trasmesse, ma, poiché erano ricevute e trasmesse da menti non ispirate e attraverso strumenti soltanto umani, hanno avuto bisogno di un tempo più lungo e di un ripensamento più profondo per essere poste nella loro piena luce. Questa la si può chiamare la *teoria dello sviluppo dottrinale*»[[21]](#footnote-21).

*b) L’insegnamento principale di* Humanae vitae

È con questo sguardo che siamo chiamati a chinarci sui cosiddetti presupposti antropologici di *Humanae vitae*. Sguardo che ha permesso e continua a permettere una ricerca di sempre più accurati argomenti per comprendere la tesi di fondo insegnata dall’Enciclica.

Gli Atti del Congresso *Humanae vitae: 20 anni dopo*, pubblicano un brevissimo scritto di Carlo Colombo, considerato fin dai tempi milanesi il “teologo di Montini”, in cui si afferma: «…l’enciclica *Humanae vitae* è stata spesso mal compresa (...). Affascinati dal problema morale discusso della pillola, gli animi si rivolsero subito alla risposta che nell’enciclica veniva data all’interrogativo fondamentale: può l’uomo e specialmente un cristiano usare normalmente la pillola antiprogestinica o no? Veniva invece trascurato, o non sufficientemente sottolineato, l’insegnamento principale dell’enciclica: l’affermazione, cioè, dell’indissolubilità dell’aspetto unitivo e dell’aspetto procreativo dell’unione coniugale nell’atto sessuale; i due aspetti dell’atto sessuale sono tra loro indissolubilmente uniti e non si possono separare arbitrariamente»[[22]](#footnote-22).

Quale argomento antropologico sta, secondo Carlo Colombo, alla base di questa affermazione magisteriale? Nel breve intervento citato egli lo enuclea così: «L’atto sessuale non è voluto da Dio in primo luogo per il bene fisico dell’individuo o per un bene temporale della specie, ma per una missione»[[23]](#footnote-23). Dio chiama l’uomo a cooperare alla sua missione creatrice e così assegna all’atto sessuale gli stessi fini e la stessa missione della creazione. Quali sono? Quelli propri della creazione come atto di amore il cui fine, sia per il singolo che per la specie, è un rapporto con Dio per tutto il genere umano: un bene spirituale e non materiale, il bene fisico è necessariamente subordinato a quello spirituale[[24]](#footnote-24).

È questo un commento che rivela la *intentio profundior* dell’Enciclica. Non si può negare che ad essa sia sottesa una “visione umanistica”. Misconoscere questo aspetto significa non dare ad *Humanae vitae* tutto il suo. Non è corretto, come è stato fatto in termini pesanti quando non irosi, ricondurre tutta l’Enciclica ad una prospettiva definita di volta in volta come biologicista, naturalista e fisicista[[25]](#footnote-25). Accuse legate alla concezione della legge naturale che l’Enciclica esprimerebbe[[26]](#footnote-26). Legge naturale il cui uso, da parte del magistero[[27]](#footnote-27), al di là dell’obiettiva difficoltà a pensarne il contenuto[[28]](#footnote-28), sarebbe da ritenere improprio.

La critica all’impiego della legge naturale nell’enciclica si basa sostanzialmente sull’accusa di dedurre la norma morale dal dato naturale biologico. In particolare forti e numerose obiezioni ha ricevuto il n. 17 per l’affermazione: «...se non si vuole esporre all’arbitrio degli uomini la missione di generare la vita, si devono necessariamente riconoscere limiti invalicabili alla possibilità di dominio dell’uomo sul proprio corpo e sulle sue funzioni; limiti che a nessun uomo, sia privato, sia rivestito di autorità, è lecito infrangere. E tali limiti non possono essere determinati che dal rispetto dovuto all’integrità del corpo umano e delle sue funzioni naturali»[[29]](#footnote-29).

A non pochi sono parse sufficienti queste affermazioni per negare ad *Humanae vitae* sia la continuità con *Gaudium et spes*[[30]](#footnote-30), sia, più in generale, il riferimento ad una antropologia personalista rispettosa del principio di totalità («*corpore et anima unus*»[[31]](#footnote-31)), necessario per dare rilievo alla dimensione spirituale del corpo che lo consideri non come oggetto, ma come soggetto costitutivo in inscindibile unità con l’*anima*.

Conviene però riconoscere nell’Enciclica non pochi rinvii ad elementi propri di una “antropologia umanista”. Se ne possono citare i principali che permettono, tra l’altro, almeno di contenere l’accusa che *Humanae vitae* abbia abbandonato la “novità” antropologica di *Gaudium et spes*. Oltre all’argomento creativo-salvifico sottolineato da Carlo Colombo[[32]](#footnote-32), il tema dell’amore autentico[[33]](#footnote-33), il concetto della visione integrale dell’uomo che collima con il *corpore et anima unus*[[34]](#footnote-34), il tema del mutuo dono totale di sé e della “reciproca donazione personale”[[35]](#footnote-35).

Va notato che studi seri hanno ricavato dalle analisi dei testi una sostanziale continuità tra *Humanae vitae* e *Gaudium et spes*[[36]](#footnote-36). Tanto più che, come ho avuto modo di rilevare, la svolta verso un’antropologia cristocentrica di *Gaudium et spes* non ha raggiunto una vera e propria *reductio ad unum*. Non ci si poteva quindi aspettare questo passo da una enciclica come *Humanae vitae*, mossa sostanzialmente da una preoccupazione dominante, quella relativa al tema scottante della inscindibilità nell’atto coniugale della dimensione unitiva da quella procreativa.

**4. Quale via?**

Se così stanno le cose si capiscono bene i numerosi tentativi di cercare una via praticamente e speculativamente più confacente per offrire fondamento adeguato alla dottrina magisteriale di *Humanae vitae*.

Di grande significato in proposito è stata la lezione di Karol Wojtyła, prima con il *memorandum di Cracovia*[[37]](#footnote-37), poi con il significativo articolo pubblicato su *Lateranum*[[38]](#footnote-38) nel 1978 e, soprattutto, con il magistero e l’azione svolta come Giovanni Paolo II sulla teologia del corpo, sul matrimonio e sulla famiglia[[39]](#footnote-39).

Nell’articolo di *Lateranum*, Wojtyła giunge ad affermare la necessità di esplicitare ampiamente, a proposito della tematica in questione, la prospettiva di *Gaudium et spes* che in *Humanae vitae* sarebbe contenuta solo *in nuce*. La *Humanae vitae* «sembra però nell’insieme molto parca nell’usare il concetto di “persona”, parla semplicemente dell’uomo; e presentando la caratteristica dell’amore non la chiama “personale”, ma “umana”. Riguardo a ciò si potrebbe dire che l’enciclica HV è un documento piuttosto “umanistico” che “personalistico”»[[40]](#footnote-40). Ma aggiunge Wojtyła: «Anche se constateremo che l’enciclica HV adopera abbastanza raramente il termine “persona”, ciò nonostante non esiste alcun dubbio che considera l’uomo quale persona e intende la donazione reciproca dell’uomo e della donna nel matrimonio allo stesso modo di GS»[[41]](#footnote-41).

In sostanza, Wojtyła stesso auspica una esplicitazione accurata dei presupposti antropologici di *Humanae vitae* in chiave personalista[[42]](#footnote-42). Va notato che questo metodo di approfondimento del Magistero dovrebbe far parte del normale lavoro dei teologi e dei filosofi cristiani.

Non è, pertanto, un caso che il travaglio della teologia morale, già in atto a partire dell’epoca moderna, sia emerso in tutta la sua virulenza con la pubblicazione dell’Enciclica. A partire da *Humanae vitae* e dalla riflessione sulla “pillola” che l’ha preparata, si sono prodotte numerose, complesse ed articolati approfondimenti intorno a categorie chiave della teologia morale. Mi riferisco al tema delle norme morali e alla loro oggettività, alla coscienza e alla sua natura, al suo rapporto con l’universalità e l’oggettività della legge, fino a quello del contenuto del cosiddetto “naturale”. La Congregazione per la Dottrina della Fede ha ripreso queste tematiche in *Donum vitae*[[43]](#footnote-43) e il magistero pontificio in *Veritatis splendor* prima e in *Evangelium vitae* poi. Anche *Deus caritas est* e *Amoris laetitia* collaborano a illuminare meglio aspetti decisivi che *Humanae vitae* aveva, sia pur spesso implicitamente, sollevato. È un merito importante da attribuire all’Enciclica che, anche per questo così come per la sua capacità di previsione dell’evoluzione culturale del costume – tema costitutivo di una buona teologia morale nel quale qui non possiamo esplicitamente entrare –, è stata talora definita profetica[[44]](#footnote-44).

In questa sede non si può che rinviare, ancora una volta, alla copiosissima letteratura esistente, dotata spesso di ampi repertori bibliografici e di esame critico delle posizioni dei diversi autori, per ricostruire il quadro dei tentativi di rinnovamento, che si sono prodotti nel campo della teologia morale proprio a partire da *Humanae vitae*[[45]](#footnote-45).

Mi limiterò ad affacciare, poco più che con uno schema per titoli, talune possibili linee di esplicitazione dei presupposti antropologici di *Humanae vitae* che, a mio modo di vedere, ne mostrano l’attuale validità ad un tempo *dottrinale e pastorale*. Uso, come ho già detto in premessa, i due termini come una endiadi dando al termine “pastorale” il suo pieno significato storico-salvifico.

**5. Per un’antropologia adeguata ad *Humanae vitae***

«L’atto dell’unione di due persone nell’unica carne ed il frutto di questa unione dovrebbero essere considerati insieme, saltando la distanza nel tempo»[[46]](#footnote-46). Quest’affermazione di Balthasar viene, in un’altra sua opera, sostenuta da un prezioso argomento teologico: è impossibile «avvicinare lo Spirito Santo se non da due parti: come quintessenza dell’amore reciproco di Padre e Figlio (il loro *nexus-*legame), e come *frutto* che testimonia questo amore: sono due poli che si muovono l’uno incontro all’altro. Se si potesse togliere col pensiero dall’atto di amore tra uomo e donna i nove mesi di gravidanza e cioè il tempo, il bambino sarebbe già presente nell’abbraccio generativo-ricettivo; questo sarebbe ad un tempo l’amore vicendevole nel suo compimento ed il frutto che lo oltrepassa (...) in questo senso proprio il compiuto amore creaturale è un’autentica *imago Trinitatis*»[[47]](#footnote-47). A questo argomento teologico, Balthasar ne affianca uno di carattere ontologico-logico quando afferma, sulla scorta di Blondel, che «questa *imago Trinitatis* è la perenne dimostrazione a favore della struttura triadica della logica creata concreta e del fatto che, se questa logica volesse introdurre i principi della logica astratta – il principio del terzo escluso – nella vita reale (come contraccezione), violerebbe la legge della vita»[[48]](#footnote-48).

La citazione, un po’ lunga, che collaziona questi tre paragrafi apre, a mio avviso, la strada per fornire i presupposti antropologici necessari a giustificare la tesi centrale di *Humanae vitae*.

Essa conduce ad una considerazione dell’esperienza morale originaria, che potrebbe essere definita come *common morality*. I teologi della morale, nei loro studi più recenti, hanno evidenziato con chiarezza la *natura pratica* della razionalità implicata dall’etica[[49]](#footnote-49) e ne hanno affermato il primato rispetto alla razionalità teoretica[[50]](#footnote-50). Anche «due importanti correnti in ambito di filosofia morale – la *New classic Theory* (Grisez, Finnis, Boyle, May ecc.) ed il personalismo (Krempel, Reuss, Janssens, Häring, Böckle, Fuchs, Angelini: figure assai diverse per epoca storica ed impostazione teorica) – concordano nell’affermazione che, per cogliere l’autentica natura della morale, si debba partire dall’esperienza del bene che ogni uomo compie»[[51]](#footnote-51).

Per illustrare brevemente l’esperienza morale comune, rispettosa della libertà, della storia e delle culture, è di grande utilità prendere in considerazione l’esperienza personale che ogni uomo fa della propria condizione di figlio[[52]](#footnote-52). Esperienza assai spesso rimossa[[53]](#footnote-53). Il sorriso con cui normalmente la madre apre al figlio il *desiderio* del vivere gli dice: “è bene che tu sia”. Questo desiderio è sostenuto da un *riconoscimento* che lo *as-sicura* e lo rende capace di intrattenere rapporti di fiducia e di *comunione* con il mondo. Afferma Tommaso: «*amor praecedit desiderium*»[[54]](#footnote-54).

L’agire umano è messo in moto dal credito che l’essere figli consente di donare alla presenza generativa. In ogni uomo insorge così la promessa e la speranza di un compimento che consente un affronto positivo della realtà ed apre alla comunione con l’altro.

La scienza etica, in questo orizzonte, trova la strada per il superamento dello scoglio principale manifestatosi in tutta la sua forza a partire da *Humanae vitae* ed ancora operante, come si sta cominciando a vedere nella recezione di *Amoris laetitia*. Si tratta del mal pensato nesso tra soggetto ed oggetto che impedisce di vedere come coniugare l’inevitabile singolarità di ogni atto con l’universalità della norma[[55]](#footnote-55).

Per affrontare questa delicata questione si può partire dall’approfondimento di una affermazione capitale di *Veritatis splendor* che non mi sembra essere stata sufficientemente presa in seria considerazione dalla riflessione teologica. Al n. 15 l’Enciclica afferma: «È Gesù stesso il “compimento” vivo della legge, in quanto Egli ne realizza il significato autentico con il dono totale di sé: diventa Lui stesso legge vivente e personale»[[56]](#footnote-56). Il testo coniuga avvenimento (di Cristo), legge e libertà (coscienza). Supera il pregiudizio assai diffuso tra i teologi della morale, qualunque visione ne propongano, dell’impossibilità di rintracciare nell’evento universale concreto di Gesù Cristo un fattore omogeneo alla norma. Taluni sostengono che il riferimento a Gesù Cristo è al massimo di ordine *trascendentale* e non raggiunge un livello *categoriale* capace di dare forma a precise norme morali. Altri, preoccupati di non indebolire «le norme oggettive di moralità»[[57]](#footnote-57), considerano l’evento di Gesù Cristo come mera sorgente ispirativa dell’azione e del sapere morale.

Invece, inserire l’esperienza morale comune nell’orizzonte cristocentrico consente di meglio approfondire le nozioni base della scienza morale: penso a verità, libertà, norma, coscienza, intenzione, virtù, doni, circostanze... Esse si lasciano così comporre in una armonica e risolutiva visione di insieme, come suggerisce *Veritatis splendor* 34 a partire dalla lettura di *Matteo* 19,16: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?».

La prospettiva trinitaria e cristocentrica richiamata, in cui un’antropologia adeguata prende forma compiuta[[58]](#footnote-58), rivela come il cristianesimo, considerato non quale pura religione ma nella sua natura di evento universale concreto, mostri come i comandamenti siano in realtà la strada per la perfezione dell’amore. *Veritatis splendor* ne presenta la dinamica, in riferimento all’episodio del *giovane ricco*, attraverso la triade *promessa*, *comandamenti* ed *amore*[[59]](#footnote-59), corrispondente a quella più essenziale di *desiderio*, *riconoscimento* e *comunione*, propria dell’esperienza morale comune.

Cristo è quindi il principio essenziale ed originale della morale cristiana[[60]](#footnote-60). Ma in quanto principio di morale universale, conserva in sé e da valore al cammino dell’esperienza morale comune ad ogni uomo di cui la Rivelazione non costituisce la smentita, ma il pieno svelamento.

La relazione alla persona di Cristo, mentre conferma il valore universale della legge morale razionale, dice che essa non è affidata anzitutto alla dipendenza da una norma, ma che questa stessa norma è ricompresa entro una relazione personale. Anche in società plurali in cui convivono visioni religiose ed etiche sostantive diverse, la morale comune universale ha valore e svolge una funzione feconda[[61]](#footnote-61).

**6. A proposito della tesi centrale di *Humanae vitae***

Ritornando ora allo scopo di questa riflessione, quello di enucleare i presupposti antropologici adeguati dell’insegnamento magisteriale di *Humanae vitae* circa l’indissolubilità tra l’aspetto unitivo e quello procreativo dell’atto coniugale, è necessario formulare qualche breve considerazione sul rapporto tra universalità della norma e singolo atto morale e, in secondo luogo, offrire qualche spunto sull’implicazione del *corpore et anima unus* in ogni atto coniugale. Entra così in gioco il tema della coscienza nel suo rapporto con la libertà da una parte e con la norma morale, sempre assoluta quando è espressa in forma negativa, dall’altra[[62]](#footnote-62). Diventa altresí importante una considerazione del corpo all’interno di una antropologia unitaria per superare da una parte ogni forma di biologismo fisicistico che conduce alla cosiddetta “fallacia naturalistica” ma anche, dall’altra, ogni spiritualismo che riduce il corpo ad oggetto biologico del tutto estrinseco all’atto morale.

1. *Coscienza e libertà*

La coscienza non può essere intesa come l’applicazione di norme morali generali imposta legalisticamente ed eteronomamente all’atto singolare. Il dibattito, soprattutto quello immediatamente seguito alla pubblicazione di *Humanae vitae*, è andato invece decisamente in questa direzione[[63]](#footnote-63).

L’attività della coscienza non è una *attività intenzionale costitutiva* (concettuale o trascendentale). *Veritatis splendor* 54 afferma che non si deve ricercare nella direzione di una presunta «interpretazione “creativa” della coscienza morale». Come ha già mostrato il cosiddetto *coscienzialismo francese*[[64]](#footnote-64), contro la pretesa creativa della coscienza morale si erge il dato che essa *intenziona* la realtà mediante un atto libero, ma la libertà, per sua natura, è chiamata a determinarsi per la verità trascendente che sempre la interpella in ogni singolo atto[[65]](#footnote-65). Ben diversamente dalla pretesa di produrre *attivamente* da se stessa cosa sia il bene e il male, la coscienza si rivela in un certo senso *passiva*[[66]](#footnote-66). La dottrina di origine paolina della coscienza come *testimone* evidenzia assai bene questa sua dimensione costitutiva (cfr. Rm 2,15 e 9,1; 2Cor 1,12)[[67]](#footnote-67).

In ogni atto, mediante il quale la coscienza intenziona il reale, si dà simultaneamente l’evidenza del giudizio e quella del volere. *Veritatis splendor* 61 sostiene giustamente in proposito che «nel giudizio pratico della coscienza (...), si rivela il vincolo della libertà con la verità», in cui è iscritto il rapporto verità-norma. La norma è simbolo (*quasi-sacramento*) dell’evento di Gesù Cristo per il quale, esplicitamente ed implicitamente, la libertà deve sempre decidere. È così, se vedo sufficientemente bene, che si supera lo iato tra norma universale e atto singolare[[68]](#footnote-68).

1. *Il “corpo” umano veicolo insopprimibile dell’autoevidenza dell’eros*

Mantenuta la coscienza in questo quadro di libera risposta alla verità che nella norma (simbolo) la interpella chiamandola ad una decisione, acquista tutta la sua decivisità il *corpo*[[69]](#footnote-69). Si aprirebbe qui la necessità di mostrare il nesso del *corpo* con il tema della *carne*[[70]](#footnote-70) attraverso l’autoevidenza originaria dell’*eros*[[71]](#footnote-71). Il corpo non ha ultimamente a che fare con la sua interiorità spaziale e quantitativa di tipo biologico, ma prende forma dall’intimo dell’io stesso[[72]](#footnote-72). Raggiunge così una decisiva importanza per il darsi dell’esperienza morale comune di ogni uomo. Contro la critica del pensiero contemporaneo al *soggetto concreto*[[73]](#footnote-73), il soggetto è, nello stesso tempo, totalmente aperto alla trascendenza – esigita dalla natura stessa dell’atto di libertà che pur possedendo una propria energia tetica non può non uscire necessariamente da sé –, mentre è radicato, attraverso il linguaggio del corpo, nel mondo (immanenza). Qualunque cosa si pensi della legge naturale, la decisività del corpo in riferimento alla norma morale resta imprescindibile. Su questa base *Veritatis splendor* 65-68 critica l’opzione fondamentale perché vanifica la dimensione corporea della persona e l’inevitabile determinatezza di ogni atto (morale) di libertà.

Il *corpore et anima unus* di *Gaudium et spes* 14, contenuto in termini forse troppo generali nella «visione integrale dell’uomo» di *Humanae vitae* 7, non sopporta alcun dualismo. L’indissolubilità dell’aspetto unitivo da quello procreativo nell’atto coniugale non viene mai meno anche in un contesto socio-culturale in cui la contraccezione ha condotto alla possibilità massiccia della loro separazione.

**7. Misericordia e testimonianza**

Giunti alla fine di questo troppo sintetico percorso nel quale si è cercato di fornire presupposti antropologici, forse non privi di qualche piccola innovazione, per sostenere la tesi centrale di *Humanae vitae* circa l’indissolubilità della dimensione unitiva da quella procreativa nell’atto coniugale, non si può prescindere dalla costatazione di quanto questa benefica, profonda e profetica norma sia nella pratica di vita stessa di molti cristiani contraddetta.

Che dire in proposito? Ci aiuta l’affermazione finale del breve biglietto, cui già abbiamo fatto riferimento, di Carlo Colombo. Il celebre teologo milanese, parla dell’importanza decisiva ed insuperabile della libertà, giungendo ad affermare: «Comprendiamo con quanta ragione egli [Paolo] avvertiva i primi cristiani, e avvertirebbe i cristiani di oggi, di non giudicare, lasciando il giudizio ultimo a Dio (cfr 1Cor 4,5)»[[74]](#footnote-74), ma rinvia alla doverosa necessità della testimonianza cristiana, personale e comunitaria, che sarà necessaria fino alla fine, per estendere nel mondo, per mezzo della Chiesa, il Regno di Dio[[75]](#footnote-75).

*Amoris laetitia*, che autorevolmente raccoglie i risultati di due importanti assemblee sinodali, ha sottolineato con forza il compito di ogni famiglia cristiana di porsi nella comunità ecclesiale e, con le debite distinzioni, nell’*agora* pubblica, come soggetto immediato e diretto di annuncio di Gesù Cristo e di tutte le implicazioni di tale annuncio, tra le quali non può essere in nessun modo sottovalutata la tesi centrale dell’insegnamento di *Humanae vitae*[[76]](#footnote-76). Le famiglie cristiane, attraverso il ricorso alla mentalità (*nous*) e ai sentimenti di Cristo stesso (cfr. 1Cor 2,16; Fil 2,2), sono chiamate ad essere espressione privilegiata di quella pratica pastorale voluta dal Vaticano II che consente loro, nel rispetto dell’indole secolare, di non esser meri clienti della Chiesa[[77]](#footnote-77).

Infatti la testimonianza, non ridotta al pur necessario buon esempio, ma concepita integralmente come conoscenza adeguata della realtà e perciò come comunicazione della verità[[78]](#footnote-78), rappresenta «il mezzo con cui la verità dell’amore di Dio raggiunge l’uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell’uomo»[[79]](#footnote-79).

1. Cfr. C. Soave, “È ormai tempo per una nuova sintesi? Riflessione sullo stato delle teorie evoluzioniste”, in *Rivista Teologica di Lugano* 12 (2007) 207-223. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr. A. Scola, “L’amore e le neuroscienze”, in: S. M. Kampówski (a cura di), *Neuroscienze, amore e libertà*, Cantagalli, Siena 2012,25-37; Id., “Fede e neuroscienze”, in: V. A. Sironi – M. Di Francesco (a cura di), *Neuroetica. La nuova sfida delle neuroscienze*, Editori Laterza, Bari 2011,8-20. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, 56-57. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. A. Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007, 57-67. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. Paolo VI, *Humanae vitae* nn. 11, 13, 16-17, 24 e 31. Il testo ufficiale si trova in: Acta Apostolicae Sedis 60 (1968) 481-503. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cfr. Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor* nn. 4, 12, 40, 42-44, 46-48, 50-53, 57, 59-60, 67, 71, 74 e 79. Il testo ufficiale si trova in: Acta Apostolicae Sedis 85 (1993) 1133-1228. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. Benedetto XVI, *Deus caritas est* nn. 28-31. Il testo ufficiale si trova in: Acta Apostolicae Sedis 98 (2006) 217-252. [↑](#footnote-ref-7)
8. In proposito si vedano queste problematiche proposte: J. Pruchnic, *Rethoric and Ethics in the Cybernetic Age. The Transhuman Condition*, Routledge, New York 2014; P. MacCormick, *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Routledge, New York 2012. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cfr. A. Scola, *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un’ermeneutica del concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 2013, in particolare 23-33. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr. G. Alberigo – A. Melloni, “L’allocuzione *Gaudet mater Ecclesia* di Giovanni XXIII”, in: G. Alberigo – A. Melloni – G. Battelli – S. Trinchese, *Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, 185-283. Osservazioni ri-dimensionanti in G. Martina, “A proposito di studi recenti su Giovanni XXIII”, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 39 (1985) 530-53. Inoltre cfr. G. Sale, “*Gaudet mater Ecclesia*. L’allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II”, in *La Civiltà Cattolica* 163 (2012) III, 351-362. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr. G. Marengo, “Gaudium et spes: la pastoralità alla prova”, in: P. Chenaux - N. Bauquet (edd.), *Rileggere il Concilio*, Lateran University Press, Roma 2012, 249-293. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cfr. G. Colombo, “La teologia della *Gaudium et spes* e l’esercizio del magistero ecclesiastico”, in: Id., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303, 272-281. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. J. M. Prades, “La comprensión del hombre como imagen de Dios. A los 50 años del Concilio Vaticano II”, in: V. Vide – J. R. Villar (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 121-172. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr. A. Scola, *Chi è la Chiesa. Una chiave antropologica e sacramentale per l’ecclesiologia*, BTC 130, Queriniana, Brescia 20113, 17-51. [↑](#footnote-ref-14)
15. L’espressione *segni dei tempi* fu usata per la prima volta in contesto conciliare da Giovanni XXIII nella costituzione *Humanae salutis*: «facendo Nostra la raccomandazione di Gesù di saper distinguere “i segni dei tempi” (Mt 16,3), Ci sembra di scorgere, in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare sulle sorti della Chiesa e dell’umanità», Giovanni XXIII, *Humanae salutis*, in *Enchiridion Vaticanum* 1, 1\*-23\*, qui 4\*. La categoria non è espressamente citata nella *Gaudet mater Ecclesia*, anche se taluni studiosi ne ritengono ben presente il contenuto, cfr. V. Botella Cubells, “Una teología en función de los ‘signos de los tiempos’. Reflexiones en torno a la metodología teológica de la ‘Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual’ del Concilio Vaticano II”, in *Teología Espiritual* 41 (1997) 103-129, qui 105-113. Nei documenti del Vaticano II la troviamo in *Gaudium et spes* 4 e 11, *Presbyterorum ordinis* 9, *Apostolicam actuositatem* 14, *Unitatis redintegratio* 4 e *Dignitatis humanae* 15. A questo proposito cfr. J. Esquerda Bifet, “Magisterio y ‘signos de los tiempos’ ¿condicionamiento mutuo?”, in *Burgense* 10 (1969) 239-271, aquí 257-259. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr. Synodus Episcoporum, “Relatio finalis «Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi I. 2»”, in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779-1818. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. Pio XI, *Casti Connubii*, in *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930) 539-598. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ci limitiamo a citare taluni per l’abbondante bibliografía cui fanno riferimento: R. Puccetti, *I veleni della contraccezione*, ESD, Bologna 2013;B. Honings, *La “Humanae vitae”. Tentativo di sintesi tra il plurisecolare magistero della Chiesa e la teologia contemporanea*, Serafica, Roman 2008; Id., *L’Humanae vitae. Contenuto, commenti, problematica*, Serafica, Roman 2006;P. J. Uglietto, *“Gaudium et spes” et “Humanae vitae”: is their moral teaching compatible?*, UMI, Michigan 1996;A. Fernández Benito, *Contracepción del Vaticano II a la Humanae Vitae. I****licitud de la contracepción: desarrollo de la argumentación, desde la constitución "Gaudium et Spes" a la encíclica "Humanae Vitae”***, Estudios Teológicos de San Ildefonso, Seminario Conciliar, Toledo 1994; M. Séguin, *La contraception et l’Église. Bilan et prospective*, Éditions Paulines, Montréal 1994;J. E. Smith (ed.), *Why Humanae vitae wes right: a reader*, Ignatius Press, San Francisco 1993;J. T. Noonan, *Contraception. A History of his Treatment by the Catholic Theologians and Canonist*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts – London 1986;Ch. E. Curran, *Contracdeption, Authority and Dissent*, Herder and Herder, New York 1969;A. Valsecchi, *Regolazione delle nascite. Un decennio di riflessioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1967. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. S. Pié-Ninot, “*Ecclesia semper reformanda*. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas”, in *Revista Catalana de Teologia* 37 (2012) 281-302; P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell’uomo*, PUL-Mursia, Roma 1997, 209-211. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cfr. J. Prades, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad actual*, BAC, Madrid 2015; P. Martinelli, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell’uomo*, Paoline, Milano 2003;P. Sequeri, *L’idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002. [↑](#footnote-ref-20)
21. J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, 66. Sulla questione della storia dei dogmi si veda inoltre: J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 107-142. [↑](#footnote-ref-21)
22. C. Colombo, “L’insegnamento fondamentale di *Humanae vitae*”, in: *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988)*, Ares, Milano 1989,411-412, qui 411. Da parte mia ho approfondito questo insegnamento fondamentale parlando dell’inscindibile unità di differenza sessuale, amore come dono di sé e fecondità, unità propria di quello che ho chiamato “il mistero nuziale”. Cfr. A. Scola, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-famiglia*, Marcianum Press, Venezia 20143; Id., *Il mistero nuziale. Originarieta e fecondita*, in *Anthropotes* 23 (2007) 57-70; Id., *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Lateran University Press, Roma 2003. [↑](#footnote-ref-22)
23. C. Colombo, “L’insegnamento fondamentaledi *Humanae vitae*”, 411. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cfr. ibíd., 412. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cfr. Uglietto, *“Gaudium et spes” et “Humanae vitae”*,142-197. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. *Humanae vitae* 4. [↑](#footnote-ref-26)
27. A questo proposito cfr.: F. Ocáriz, “La competenza del Magistero della Chiesa *in moribus*”, in: *Humanae vitae: 20 anni dopo*, 125-138; A. Scola, “La competenza del Magistero a definire *in re morum*. Elementi per una fondazione teologica”, in: ibíd.*,* 529-536.Posizioni critiche dinnanzi alla competenza del magistero in questo campo in: L. Oeing-Hanhoff – W. Wickler – F. Böckle, *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae*, Kösel Verlag, München 1970. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cfr. G. Angelini, “La legge naturale e il ripensamento dell’antropologia”, in: Id. (a cura di), *La legge naturale. I principi dell’umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007, 187-215; A. Scola, “Il *Ius divinum* e la cultura contemporanea”, in: J. I. Arrieta (a cura di), *Il Ius divinum nella vita della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2010, 49-69. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Humanae vitae* 17. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cfr. *Gaudium et spes* 24. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Gaudium et spes* 14. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cfr. *Humanae vitae* 1, 13 e 25. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. *Humanae* 12 e 24. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. *Humanae vitae* 7. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. *Gaudium et spes* 51 e *Humanae vitae* 8. [↑](#footnote-ref-35)
36. Cfr.Uglietto, *“Gaudium et spes” et “Humanae vitae”*, 258-317; Fernández Benito, *Contracepción del Vaticano II a la Humanae Vitae*, 26; 254-256; Noonan, *Contraception*, 541. [↑](#footnote-ref-36)
37. Cfr. “Il memoriale di Cracovia. I fondamenti della dottrina della Chiesa riguardo ai principi della vita coniugale. Tesi redatta da un gruppo di teologi-moralisti di Cracovia”, in: J. J. Pérez-Soba – P. Gałuszka (a cura di), *Persona e natura nell’agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Cantagalli, Siena, 2013,89-126. [↑](#footnote-ref-37)
38. Cfr. K. Wojtyła, “La visione antropologica della *Humanae Vitae*”, in *Lateranum* 44 (1978) 125-145. [↑](#footnote-ref-38)
39. Cfr. Giovanni Paolo II, L’amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979- 1984), a cura di G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma 2009; Id., *Mulieris dignitatem*, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988) 1653-1729; Id., *Gratissimam sane*, in *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994) 868-925; Id., *Evangelium vitae*, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 401-522. [↑](#footnote-ref-39)
40. K. Wojtyła, “La visione antropologica della *Humanae Vitae*”, 131. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibídem. [↑](#footnote-ref-41)
42. «Nel contesto del pensiero teologico di allora, l’*Humanae vitae* era un testo difficile. Era chiaro che ciò che diceva era valido nella sostanza, ma il modo in cui veniva argomentato per noi allora, anche per me, non era soddisfacente. Io cercavo un approccio antropologico più ampio. E, in effetti, papa Giovanni Paolo II ha poi integrato il taglio giusnaturalistico dell’enciclica con una visione personalistica», Benedetto XVI, *Ultime conservazioni*, a cura di P. Seewald, RCS, Milano 2016, 149. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Donum vitae*, in *Acta Apostolicae Sedis*80 (1988) 70-102. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr. A. Scola – L. Melina, “Profezia del mistero nuziale. Tesi sull’insegnamento dell’*Humanae vitae*”, in *Anthropotes* 14 (1998) 155-172; E. Giacchi – S. Lanza (a cura di), *Humanae vitae. Attualità e profezia di un’Enciclica*, Vita e Pensiero, Milano 2011;M. Schooyans, *La profezia di Paolo VI. L’Enciclica* Humanae vitae, Cantagalli, Siena 2008; D. Tettamanzi, *Un’enciclica profetica. La* Humanae vitae *vent’anni dopo*, Ancora, Milano 1998, 31-42. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cfr. F. Magro, *Conflitto di valori e decisione morale. Un itinerario di ricerca sull’oggettività del discernimento*, Facoltà Teologica del Triveneto – Messaggero, Padova 2012;A. Bonandi, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo”, in *Teologia* 24 (1999) 206-243; Id., *“Veritatis splendor”. Trent’anni di teologia morale*, Glossa, Milano 1996; L. Melina, *La morale tra crisi e rinnovamento*, Edizioni Ares, Milano 1993. [↑](#footnote-ref-45)
46. H. U. von Balthasar, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982, 89. [↑](#footnote-ref-46)
47. Id., *Teologica* 3, Jaca Book, Milano 1992, 181. Abbiamo modificato in qualche passaggio la traduzione citata. [↑](#footnote-ref-47)
48. Id., *Teologica* 2, Jaca Book, Milano 1990, 49. [↑](#footnote-ref-48)
49. Cfr. L. Melina – J. Noriega – J. J. Pérez-Soba, *Camminare nella luce dell’amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2010; F. Botturi, “Etica degli affetti?”, in: F. Botturi – C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 37-64; L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, Roma 2001; G. Angelini, *“Il senso orientato al sapere”,* in: G. Colombo (a cura di) *L’evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 387-433. [↑](#footnote-ref-49)
50. Superamento del paralogismo naturalistico e interpretazione corretta del *nihil volitum nisi precognitum*, primato *gnoseologico* del *volitum*. A questo proposito cfr.: O. Höffe, “Diritto naturale (Diritto razionale) e diritti dell’uomo: problemi fondamentali di un’etica contemporanea e di una filosofia politica”, in: A. Scola, *L’alba della dignità umana*, Jaca Book, Milano 1982, 11-47. [↑](#footnote-ref-50)
51. A. Scola, “La luce della *Moral insight*”, in *Studia Moralia* 46 (2008) 413-432, qui 417. [↑](#footnote-ref-51)
52. Sul carattere decisivo delle relazioni nell’esperienza morale cfr.: C. Vigna, “Universalità umana, riconoscimento, reciprocità, in: F. Botturi – F. Totaro (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 3-22;F. Botturi, “Esperienza del bene e dinamismo della ragione pratica”, in: L. Melina – J. Noriega, (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da* Veritatis splendor, Lateran University Press, Roma 2004, 225-238; Id., “Il bene della relazione e i beni della persona”, in: L. Melina – J. J. Pérez-Soba, *Il bene e la persona nell’agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 161-184; G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1994. [↑](#footnote-ref-52)
53. «Il suo io [del bambino] emerge cosciente nell’esperienza del tu: al sorriso della madre per grazia del quale egli esperisce che è inserito, affermato, amato in qualche cosa che incomprensibilmente lo cinge, già reale, e che lo custodisce e lo nutre. Il corpo al quale si stringe, soffice, caldo e nutriente guanciale, è un guanciale amoroso in cui si può rifugiare perché era già stato prima il suo rifugio. L’aprirsi della sua coscienza è tardivo a paragone di questo mistero abissale che lo anticipa in una prospettiva incalcolabile. La coscienza vede entro limiti ciò che là c’era da tempo, e lo può quindi soltanto confermare. Una luce assopita si desta un bel giorno in luce vigile che riconosce se stessa. Ma si desta all’amore di un tu, come pure nel grembo e sopra il seno del tu aveva prima dormito. L’esperienza dell’entrata concessa in una realtà che ti protegge e ti abbraccia resta qualcosa di non più superato dall’ulteriore coscienza che succede, cresce e matura», H. U. von Balthasar, *Gloria. 5. Nello spazio della metafisica. L’età moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 549-550.Inoltre cfr.:A. Scola, “Genealogia della persona del Figlio”, in: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Teologico-Pastorale. Città del Vaticano 11-13 ottobre 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 95-104. [↑](#footnote-ref-53)
54. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae* Ia IIae, q. 25, a. 2, resp. [↑](#footnote-ref-54)
55. Cfr. Melina, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, 149. Inoltre cfr*.* S. Pinckaers, “Universalité de la loi morale et liberté”, in: *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987;341-360. [↑](#footnote-ref-55)
56. Cfr. A. Scola, “Dall’uomo a Cristo. Da Cristo all’uomo”, in: Congregazione per la Dottrina della Fede, *L’antropologia della teologia morale secondo l’enciclica* Veritatis splendor, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 25-41. [↑](#footnote-ref-56)
57. Cfr. *Gaudium et spes* 16. [↑](#footnote-ref-57)
58. A questo proposito mi permetto rinviare a: A. Scola – G. Marengo – J. Prades López, *La persona umana. Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milano 2000. [↑](#footnote-ref-58)
59. Cfr. *Veritatis splendor* 12-15. [↑](#footnote-ref-59)
60. Cfr. L. Melina, “Desiderio di felicità e comandamenti nel primo capitolo di *Veritatis splendor*”, in: G. Borgonovo (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 43-64, in particolare 59-60. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cfr. Scola, “La luce della *Moral insight*”, 427-429. Inoltre cfr.: Id., “La prospettiva teologica di *Veritatis splendor*”, in: Melina – Noriega (a cura di), *Camminare nella luce*, 65-81. [↑](#footnote-ref-61)
62. «I *precetti negativi* della legge naturale sono universalmente validi: essi obbligano tutti e ciascuno, sempre e in ogni circostanza. Si tratta infatti di proibizioni che vietano una determinata azione *semper et pro semper,* senza eccezioni, perché la scelta di un tale comportamento non è in nessun caso compatibile con la bontà della volontà della persona che agisce, con la sua vocazione alla vita con Dio e alla comunione col prossimo. È proibito ad ognuno e sempre di infrangere precetti che vincolano, tutti e a qualunque costo, a non offendere in alcuno e, prima di tutto, in se stessi la dignità personale e comune a tutti», *Veritatis splendor* 52. [↑](#footnote-ref-62)
63. Cfr. K. Demmer, *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2004; Id., *Interpretare e agire*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989; J. Fuchs, *The absoluteness of moral terms*, in *Gregorianum* 52 (1971), 415-458. [↑](#footnote-ref-63)
64. È d’uopo citare autori come François P. G. Maine de Biran, Louis Lavelle e René Le Senne. Un valido studio sul loro apporto è quello di C. Canullo, *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle e Senne*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001. La tesi dei coscienzialisti mette in rilievo il peso del corpo all’interno del rapporto coscienza-liberta. Cfr. ibid., 203-210. [↑](#footnote-ref-64)
65. Cfr. G. Angelini, “Veritatis splendor. *Il desiderio di felicità e i comandamenti*, in: Borgonovo (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, 7-42, in particolare 36-40. [↑](#footnote-ref-65)
66. Cfr. Canullo, 97-112. [↑](#footnote-ref-66)
67. Cfr. E. Manicardi, “Legge, coscienza e grazia nell’insegnamento paolino”, in *Divus Thomas* 95 (1992) 12-52; C. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*, in *Revue Biblique* 47 (1938) 50-80. [↑](#footnote-ref-67)
68. Cfr. Scola, “La prospettiva teologica di *Veritatis splendor*”, in: Melina – Noriega (a cura di), *Camminare nella luce*, 77-79. [↑](#footnote-ref-68)
69. Cfr. *Veritatis splendor* 48-49. *Veritatis splendor* 50 esplicita qui il nesso con la legge naturale. Sul tema del “corpo” in riferimento alla “legge naturale” si vedano: G. Mazzocato, “Il tema del corpo nel rinnovamento della morale sessuale”, in *Teologia* 25 (2000) 54-70; Id., “Organo e affetto. Il tema del corpo nella morale sessuale”, in *Teologia* 25 (2000) 152-186. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cfr. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair,* Seuil, Paris 2000, 135-238; J. L. Nancy, *Corpus*, Metaillé, Paris 2000. [↑](#footnote-ref-70)
71. Cfr. A. Scola, *L’amore tra l’uomo e la donna. Persona, famiglia e società*, Centro Ambrosiano, Milano 2012, 15-23. [↑](#footnote-ref-71)
72. A questo proposito nota Balthasar: «Il mio corpo è una zona tramite fra me e il mondo. Il mio corpo appartiene a me non come un oggetto, ma “come fosse un pezzo di me”. E tuttavia esso è qualcosa come un pezzo del mondo esterno, fatto che mi viene spesso richiamato (ad esempio in un’amputazione). In quanto mi appartiene esso è ciò mediante cui io – spesso non dolcemente – urto in altri corpi e solo allora mi accorgo che il mondo, gli altri, non sono per il mio spirito dominabili nella loro libera alterità», H. U. von Balthasar, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 153. [↑](#footnote-ref-72)
73. Cfr. C. Canullo, *Coscienza e libertà*, 203-210. [↑](#footnote-ref-73)
74. C. Colombo, “L’insegnamento fondamentale di *Humanae vitae*”, 412. [↑](#footnote-ref-74)
75. Cfr. ibidem. [↑](#footnote-ref-75)
76. Cfr. A. Scola, “La famiglia soggetto di evangelizzazione”, in *Il Regno Documenti* (2015) n. 16, 1-14. [↑](#footnote-ref-76)
77. Cfr. G. Richi Alberti, “La familia como emblema de la pastoralidad de la Iglesia”, in *Revista Española de Teología* 76 (2016) 109-124. [↑](#footnote-ref-77)
78. Cfr. A. Scola, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010, 90-91. [↑](#footnote-ref-78)
79. Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis* 85. Il testo ufficiale si trova in: Acta Apostolicae Sedis 99 (2007) 105-180. [↑](#footnote-ref-79)