

L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica *Veritatis Splendor*

Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la
Dottrina della Fede – Roma, 23-26 settembre 2003

Autori Vari

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 336.

L'opera che presentiamo è dedicata all'esame del profilo antropologico presente nei lineamenti teologico-morali proposti dall'Enciclica *Veritatis Splendor*. Il volume si caratterizza per un'agenda di temi nutrita e un'articolazione dei contributi coerente. All'enunciazione dei temi e alla denuncia dei problemi seguono affondi di carattere rispettivamente teologico-morale, cristologico, trinitario, ecclesiologico e canonistico. Pur nell'inevitabile varietà degli approcci, dei modelli e della loro forza argomentativa, emergono con sufficiente chiarezza alcune tesi convergenti e vengono suggerite significative linee di sviluppo.

Già ad una prima lettura appare evidente l'intento di sottrarre l'Enciclica ad una comprensione riduttivamente disciplinare. Altrettanto manifesta è la volontà di evitare una ricezione del documento puramente materiale o puramente celebrativa. Due meriti sono immediatamente e obiettivamente riconoscibili: quello di aver promosso un'esplicitazione dei presupposti antropologici che devono ispirare la morale e quello di aver identificato nella "filiazione" una delle nozioni capitali per lo sviluppo del sapere teologico intorno all'agire dell'uomo.

Tale orientamento deve essere salutato con favore: all'odierna teologia occorrono più che mai referenze e riferimenti, figure e concetti, in grado di esprimere più radicalmente e persuasivamente le verità della fede, distanziandosi da quelle rappresentazioni e concettualizzazioni che risultano ancora in qualche modo aporetiche, separanti, oppostive o quantomeno riduttive. Compito sempre attuale in teologia, dal momento che, più una realtà si approssima al centro del mistero, più manifesta un tratto paradossale. Ora – qui sta il suggerimento globale offerto dal Simposio – *una teologia dell'essere filiale* mette in campo un livello di realtà che realizza e rappresenta la più eminente articolazione del paradosso ontologico di

unità e differenza, e con la sua positività sconfigge in radice la tentazione – come direbbero Marcel e de Lubac – di trasformare il mistero in problema.

Schematicamente, nel testo si trovano: l'affermazione di una *tesi generale*; la rassegna dei *nuclei del dibattito* teologico-morale che la tesi contribuisce a risolvere; la segnalazione di alcune *prospettive di ricerca*. 1. La tesi verte sulla centralità e l'eccellenza della categoria filiale per l'integrazione del sapere teologico. 2. Il dibattito, che procede dal quesito intorno alla base antropologica del sapere morale, si incentra sugli aspetti ancora irrisolti del rapporto fra la singolarità dell'evento cristologico e l'universalità della sua pretesa veritativa, soprattutto in riferimento alle implicazioni della tensione fra la verità dell'agire cristiano, il suo inalienabile carattere di libertà, la sua indispensabile esigenza di razionalità. 3. Le prospettive di ricerca riguardano la precisazione fenomenologica, teologica e concettuale della nozione di "filiazione", in quanto la sua introduzione richiede un'adeguata consapevolezza culturale e un proporzionale impegno argomentativo.

Affrontiamo i tre nuclei di interesse distintamente, cercando di dare risalto alle idee principali, senza tralasciare le diverse coloriture con cui vengono espresse nei singoli contributi.

1. L'assegnazione di centralità alla nozione di filiazione viene riconosciuta come un'autentica novità teologica. La *caratterizzazione filiale dell'umano* è in effetti, a ben vedere, l'impensato della cultura occidentale: essa ha sempre dislocato il tema della generazione nei limiti territoriali dell'antropologia, senza mai riconoscergli una portata più vasta e un significato più radicale. Avendo preferito identificare prima nella ragione e poi nella libertà il dato essenziale e distintivo dell'uomo, il pensiero rispettivamente antico e moderno non ha sufficientemente considerato la relazione che l'evento generativo intrattiene con l'atto creativo divino, interpretandolo piuttosto in continuità con la fecondità infraumana, e differendo in tal modo l'appuntamento del pensiero con *l'originarietà e l'originalità dell'essere filiale*. Non senza conseguenze: fra queste, il ritardo dell'acquisizione ontologica e teologica dell'universo dei sensi e degli affetti e la relativa astrattezza di molta riflessione anche personalistica. Interpretando la differenza antropologica in termini di identità e alterità, individualità e socialità, dialettica e dialogica, azione e relazione, la riflessione moderna e contemporanea ha marginalizzato le forme realistiche – la filialità, la sponsalità e la fraternità – in cui il fenomeno umano anzitutto e obiettivamente accade. E ciò a dispetto del fatto che *l'essere figli incrocia perfettamente l'evidenza empirica più immediata e l'evidenza teologica più elevata*: ragionevole corrispondenza tra il fatto dell'essere generati e l'annuncio che tutto il reale si innesta nell'eterna generazione del Figlio.

Il Simposio ha giustamente evidenziato l'estrema rilevanza della filialità sia come *tema antropologico particolare*, sia come *chiave interpretativa generale*. Nel primo senso, sotto la spinta dei molteplici fattori socio-culturali che hanno oscurato l'autentico significato e l'intima connessione di tutto ciò che è genere e generazione, amore e fecondità, matrimonio e famiglia – con l'esito di una sempre più generalizzata crisi di identità dell'uomo contemporaneo (Sanchez, p. 105) – è oggi quanto mai urgente richiamare la verità che *essere uomini significa essere figli* (Jerumanis, p. 221). La filialità, e con essa tutto l'universo degli affetti primari, è perciò degna di superare l'ambito umanistico e antropologico ed attingere portata ontologica e significato teologico: nell'evento della generazione, l'origine umana manifesta tutta la sua trasparenza in direzione dell'origine prima (Lafitte, p. 9).

I contributi del Simposio concordano poi sul fatto che la nozione di filiazione sia *categoria sintetica* tanto *in rapporto alla teologia* quanto *in rapporto alla cultura*. Nell'ambito del sapere teologico, la prospettiva filiale propizia una migliore *integrazione* del dogma cristiano, offrendo perciò stesso maggiori *chances* di risoluzione dei nodi morali. Nel confronto con la cultura, essa si presenta altresì come categoria insieme *critica* e *propositiva*: mentre contesta l'assetto marcatamente oscillatorio della riflessione antropologica, dibattuta fra affermazione e perdita dell'individuo, centralità e marginalità del legame sociale, rilevanza e irrilevanza delle differenze primarie, d'altra parte, dando risalto alla realtà e alla nozione di "filiazione", pone in primo piano una referencia che, come si è accennato, gode del doppio vantaggio di essere insieme *più elementare* e *più originaria*, evitando, tra l'altro, l'arrocamento del pensiero cristiano su posizioni unilateralmente apologetiche.

Il carattere sintetico, critico e propositivo della nozione di "filiazione" è segnalato in molti modi, tutti in qualche modo stimolanti. Nella Presentazione di Amato e nella Prolusione di Ratzinger si dichiara esplicitamente che la categoria di "filiazione", già antropologicamente rilevante, è *biblicamente centrale*, *cristologicamente determinante* e *trinitariamente trasparente*, e merita pertanto di avere un peso decisivo non solo nella fondazione della morale, ma anche nell'avanzamento della ricerca teologica presa nel suo complesso (Amato, p. 5, Ratzinger, p. 20). Argomento principale è che la filialità di Gesù, ossia il suo riferimento al Padre, coinvolge tutta l'esistenza del Signore e ne realizza l'integrazione dei tratti qualificanti (Lorenzetti, p. 45): l'amore e l'obbedienza filiale nei confronti del Padre è ciò che esprime l'identità di Gesù nella maniera più semplice, più profonda e più completa (Tremblay, p. 60). Da qui la normatività e l'eccellenza della categoria filiale per la fondazione, l'unificazione, lo sviluppo della teologia morale: poiché la realtà del cristiano è quella di essere *filius in Filio*, l'agire cristiano sarà necessariamente agire filiale, ed è per-

ciò vantaggioso che la riflessione sull'agire (libertà e coscienza, virtù e legge, e così via) assuma consapevolmente tale prospettiva (Mimeault, p. 271). Tale prospettiva sarebbe tra l'altro più sintonica con l'esperienza spirituale e carismatica, che da sempre, con angolature e linguaggi diversi, identifica la perfezione cristiana nell'obbedienza filiale e nella disponibilità a fare in ogni cosa la volontà del Padre (Tremblay, p. 71).

Insieme alla portata teologica, il rilievo della filiazione può avere un significativo impatto culturale. A fronte del puntiglio con cui il pensiero laico accademicamente maggioritario si mostra impegnato a decostruire sistematicamente ogni nesso che intercorre fra la dimensione naturale, culturale, simbolica e concettuale dei legami parentali, indebolendo in tal modo ogni evidenza etica e in fondo anche logica, il richiamo al carattere costitutivo e specifico del legame filiale rappresenta un valido argine nei confronti della tendenza a ricondurre ogni convinzione a convenzione, a ridurre ogni evento a fantasma retrospettivo o prospettico del desiderio, a sottrarre il vissuto ad ogni riscontro realistico, compromettendo o addirittura negando la portata veritativa della conoscenza umana.

Su questo punto i contributi esprimono tanta preoccupazione quanta speranza. La crisi delle relazioni primarie nella società civile non sempre è vissuta sotto il segno dell'irresponsabilità, ma è anche segnata da una profonda nostalgia di legami felici, non solo fra gli uomini, ma anche con Dio (Lorenzetti, p. 287). Assegnare centralità alla filiazione è in tal senso il passo obbligato per riportare alla luce in maniera culturalmente persuasiva il genuino significato e l'intima connessione dei legami sessuali e parentali (Sanchez, p. 102), e prendere così le distanze da un'idea di libertà separata dai legami, autonoma rispetto ad ogni tradizione, indipendente da ogni origine (Melina, p. 257). Si tratta, in altre parole, di prospettare *una teoria della verità e della libertà che ne mostri il carattere interiormente "affettivo"*: il figlio, in effetti, come emerge nella magistrale interpretazione di F. Ulrich (cui fa cenno Serretti, p. 180), è proprio *il simbolo reale dell'unificazione affettiva di verità e di libertà*, e la generazione, in quanto realizza il «miracolo» per cui «un vivente è principio di un altro» (Sanchez, p. 108), realizza la sintesi qualitativamente superiore di ogni altro livello di realtà e causalità: lo schema partecipativo che esso porta ad evidenza rende conto dell'essere creato in chiave personale, e risulta più adeguato all'essere trascendente interpretato in chiave trinitaria. A riprova – osserva acutamente Serretti – è proprio l'assenza di un pensiero della *communio personarum* che abbia insieme portata personologica e ontologica, e di cui la relazione filiale è occorrenza paradigmatica, il motivo per cui il pensiero moderno si affatica

intorno ai rapporti di soggetto e intersoggettività, persona e comunità, senza venirne a capo in maniera soddisfacente (Serretti, p. 179).

2. Venendo al dibattito che interessa più da vicino la teologia morale, due sono gli orientamenti generali che emergono dal Simposio. Il primo, suggerito dalla *Veritatis Splendor* stessa, è l'invito a cogliere l'originarietà dell'esperienza morale nella *prospettiva della persona che agisce* (Melina, p. 263): tale prospettiva è vantaggiosa, in quanto non si limita ad individuare l'oggetto formale del sapere morale, ma intercetta gli sviluppi della modernità filosofica e converge con le migliori acquisizioni dell'antropologia teologica. L'altro orientamento, coerente con il primo, sta nella convinzione che *il miglior sviluppo del cristocentrismo*, caposaldo ormai consensuale della teologia contemporanea, *è di tipo filiale*: senza di esso la separazione fra essere e agire rischia di riproporsi sempre nuovamente (Mimeault, p. 275).

In tal senso, la domanda capitale sta nel chiedersi *cosa diventa la teologia morale nel contesto di un'antropologia dell'agire filiale* (Jerumanis, p. 215). Ora, il minimo che si possa dire è che la chiave filiale offre alla teologia morale un immediato *guadagno sia di scientificità che di concretezza*, almeno per la duplice ragione di un maggior ancoraggio al carattere cristocentrico della rivelazione (Jerumanis, p. 219) e di una maggiore aderenza al sapere primordiale della creazione (Scola, p. 39): in entrambi i casi il sapere filiale si impone come il sapere primordiale, di fronte al quale ogni onesto approccio scientifico deve riconoscere il proprio carattere secondario. Il prevedibile esito di una simile prospettiva, che valorizza il sapere filiale non certo per negare il ruolo della ragione, ma per contestarne ogni errata comprensione e rettificarne ogni cattivo uso, è quello di integrare l'idea stessa di ragione mediante la radicalizzazione del concetto di "partecipazione" (Luno, p. 161).

Su questo sfondo, le relazioni e le reazioni del Simposio hanno accordato largo spazio al rapporto generale di *cristologia e antropologia*: l'elaborazione del rapporto fra Cristo e la morale presuppone infatti il chiarimento del rapporto fra Cristo e l'uomo (Lorenzetti, pp. 8.44-51). Ovvio che il nesso sia teologicamente imprescindibile: *l'evento cristologico presuppone l'antropologia in quanto anzitutto la istituisce* (Amato, p. 5). Meno ovvio, in teologia morale, è uscire dalle secche del dibattito fra autonomia morale ed etica della fede, ossia dalla tendenza a non riconoscere omogeneità fra l'avvenimento di Cristo e la legge morale, rendendo in tal modo estremamente generica l'istanza morale della fede, e faticando a giustificare i contenuti materiali della norma morale. La teologia deve qui impegnarsi a *mostrare le ragioni di continuità fra evento e norma*, fra la singolarità del primo e l'universalità della seconda (Scola, pp. 20.26-27.44).

Più in profondità, si può osservare che la tensione fra evento e norma riproduce sul piano etico il paradosso generale del fatto cristiano, che riconosce nell'umanità singolare di Gesù, Figlio di Dio, il fondamento assoluto dell'uomo e la norma assoluta del suo agire. Si potrebbe perciò dire: come ci sono buone ragioni per insediare il discorso etico nel fatto che il *Filius* è l'identità profonda del *Logos*, il che evidenzia il carattere assoluto e universale della dottrina cristiana (contro ogni forma di storicismo e di secolarismo), così ci sono buone ragioni per sviluppare la considerazione reciproca, quella per cui il *Logos* si manifesta come il *Filius*: ciò dà risalto al carattere concreto e affettivo del rapporto veritativo (contro ogni forma di idealismo e di gnosticismo). In pratica, *la norma non è estranea all'evento, poiché entrambi si fondano su un legame*: come dice Reali (citato da Scola, p. 33), «nella sottomissione radicale alla volontà del Padre, Gesù trasfigura l'esperienza legale in una esperienza filiale». Si può in tal senso dire che in Cristo e nel cristiano *la legge e la grazia in nessun modo si elidono, ma al contrario si co-presuppongono e coappartengono: la legge è memoria e regola di un rapporto di dedizione*. In proposito, con molta acutezza, Serretti osserva che la vita di grazia, senza ridursi alla vita morale, tuttavia la presuppone come sua condizione necessaria e la porta a compimento eccedente: «il cristiano non è mai oltre la morale, anche quando porta frutti soprannaturali. C'è un'intrascendibilità della morale una volta incontrata la grazia e dal di dentro della grazia stessa» (p. 184).

Inoltre, poiché il legame filiale che qualifica l'identità cristologica non è semplicemente l'eterno accadere dell'amore fra il Padre e il Figlio nello Spirito, ma è accadimento storico partecipe della finitezza e partecipato alla finitezza, l'agire del Figlio incarnato diventa per l'uomo la regola vivente che gli consente di articolare la finitezza della sua condizione di creatura con l'orizzonte e l'esigenza infinita della sua vocazione divina, riconciliando così, come suggerisce acutamente Bertuletti (citato da Scola, p. 34), la trascendenza dell'umano volere con la limitatezza del suo potere. Una simile intuizione, che consente di congedare definitivamente ogni contrapposizione fra finito e infinito, è quanto la prospettiva filiale è in grado di propiziare: è infatti *veramente "figlio" colui che non considera la dipendenza come un condizionamento, ma come la condizione della propria autonomia*, e che perciò sa interpretare *l'autorità come dimensione insieme superiore e interiore della propria libertà*.

Coerentemente, poiché "padre" non è colui che dona qualcosa di sé, ma dona propriamente se stesso, e "figlio" non è colui che ha qualcosa, ma che porta in se stesso la propria origine, *l'identità sintetica di Gesù come "Figlio di Dio" designa un legame assoluto che coincide con un'assoluta libertà*: «mi è stato dato ogni potere»

(Mt 28,18). La chiave filiale apre così la strada ad una rinnovata comprensione della *coincidenza cristologica e cristiana di obbedienza e libertà*, ciò per cui «l'affidamento dell'uomo al proprio consiglio» non contraddice (VS 87), ma anzi si fonda «in un più radicale affidamento ad un altro, che permette alla libertà di essere tale» (Scola, pp. 29.30). L'osservazione è per la morale assai rilevante, perché la riconciliazione filiale di libertà e obbedienza non si limita a superare la loro divaricazione e a sancire la loro unificazione, ma sta a significare le due cose: che la libertà non ha senso senza l'accadere della verità, e che la verità non è realmente accessibile senza l'accadere della libertà. Come dire: essere e agire non stanno in un rapporto di consequenzialità, ma di compenetrazione.

In maniera convergente, ma su un altro registro, una delle più capitali precisazioni che la prospettiva filiale è in grado di offrire alla teologia morale riguarda *la revisione del rapporto fra individualità e socialità*. Molte teologie morali – nota opportunamente Serretti – sovra-estimano talmente l'idea di “persona” che la dimensione di “comunione”, pur enunciata come costitutiva, in realtà è compresa come successiva e derivata, il che è difforme rispetto allo statuto filiale dell'uomo e incongruo rispetto alla sua radice teologale: è infatti «logicamente impossibile e dogmaticamente erroneo collocare l'Unità e la Trinità in un rapporto di precedenza e di conseguenza» (p. 177). In realtà, a correggere l'inclinazione moderna ad assimilare persona e autodeterminazione, occorre affermare che «perfezione della persona e perfezione della comunione vanno insieme». In prospettiva teologica, con formula densa ma brillante, si può facilmente mostrare che «quel che nella persona umana è più squisitamente auto-teleologico, è anche più marcatamente comunionale». Non per nulla l'atto di fede e di amore con cui Gesù consegna se stesso a Dio e agli uomini coincide con il supremo compimento della rivelazione e della redenzione. Da qui l'indicazione di una morale comunionale capace di porsi al punto di congiunzione «tra la morale della prima e quella della seconda persona» (Serretti, pp. 172.181).

Ulteriore conseguenza della portata generale e dell'ottica insieme distintiva e partecipativa che la categoria di filialità incoraggia e approfondisce è *il chiarimento del rapporto fra legge naturale e legge di Cristo*. Di là dell'equivoco moderno per cui la natura designa ciò che è esteriore e oppositivo rispetto alla libertà e alla grazia (Borgonovo, pp. 232-234), proprio l'ottica filiale, nella quale ciò che distingue il generato è proprio ciò che di meglio riceve dal generante (ad es., l'esistenza distinta, la libertà creativa, la capacità di donare la vita), aiuta a comprendere che *la natura creaturale è ciò che la grazia dell'alleanza anzitutto pone e quindi presuppone*, cosicché la legge naturale non può essere equivocata con la razionalità imma-

nente alla condizione creaturale, né può essere compresa per scarto rispetto alla trascendenza teologale: essa si riferisce tanto obiettivamente quanto indeducibilmente a Dio come Creatore trinitario. In definitiva, la legge naturale non è in alcun modo estrinseca al fondamento cristologico, e la sua relativa autonomia non va salvaguardata a prezzo del suo vincolo trascendente: propriamente, «è nella legge di Cristo che la nostra libertà creata si scopre donata a se medesima nella sua verità più umana, ciò che è la legge naturale» (Borgonovo, p. 245).

La comprensione filiale del cristocentrismo permette infine di *superare la separazione fra filiazione divina e filiazione umana* che troppo spesso ricorre in teologia morale, sostanzialmente per il timore di sottrarre autonomia e specificità alla natura e alla ragione dell'uomo (Jerumanis, p. 13). Si tratta, come direbbe Biffi, di «distinguere nell'unito». E la prima osservazione è che l'eterna generazione del Figlio sta a fondamento del fatto che *la grazia della filiazione divina è insieme, distintamente e inseparabilmente, il dinamismo della creazione e il contenuto dell'alleanza* (Tremblay, p. 61). In forza dell'*analogia generationis* è inoltre facile comprendere che se l'adozione filiale è il fondamento della filialità creaturale, questa è a sua volta prefigurazione di quella: il carattere di «precedenza» che si segnala nell'essere umanamente «figli di» non può cioè non rinviare ad un'«anteriorità assoluta» che ne è la radice (Lafitte, pp. 73-75). Del resto, non potrebbe essere diversamente: se la natura creata non godesse di una qualche somiglianza con quella divina, il dono della filiazione sarebbe reso per ciò stesso impossibile (Cessario, p. 10, Tremblay, p. 68). Fra l'etica instaurata dalla filiazione divina e l'etica naturale la teologia può così riconoscere, nonostante le profonde distorsioni indotte dal peccato, un'originaria armonia: la filiazione, intesa come relazione che chiama in causa un'origine, una precedenza, una processione, è proprio ciò che attraversa e giustifica l'analogia fra l'eterna generazione del Figlio, la sua Incarnazione, la grazia della nostra adozione (Sanchez, p. 107, Serretti, pp. 10.166). In forza di tali precisazioni, si può in definitiva affermare che *non esiste alcun agire buono che non sia agire filiale* (Lafitte, p. 87).

Le possibili obiezioni all'affermazione di un forte nesso fra filiazione e creazione sono facilmente superabili. A chi teme un oscuramento di categorie bibliche importanti come quelle di elezione e alleanza, o una sottovalutazione della realtà del peccato, o una svalutazione del discorso ontologico a favore di quello personalistico (Cottier, pp. 55.200), si può far osservare rispettivamente che: 1. la filiazione è la causa e la ragione profonda dell'elezione, è il motivo sostanziale dell'alleanza; 2. la filiazione non è una chiave astratta che interpreta riduttivamente la rivelazione: fra la filialità naturale e la filiazione divina non c'è soltanto un'omologia strutturale, ma

un intimo e reciproco orientamento: «tutto il processo di configurazione filiale è strutturalmente redentore; Gesù non conduce i figli a suo Padre per un'altra via che quella del Golgota e della Croce» (Lafitte, p. 85); 3. la filialità è categoria chiarificante, in quanto concorre a precisare il codice personalistico preservandolo dalle opposte derive del "dialogismo" e della "deontologizzazione": specialmente in prospettiva teologica, dove sono in gioco gli eventi eminenti dell'Immacolata Concezione e dell'origine della Chiesa dal sacrificio di Cristo, niente come la filiazione è in grado di chiarire il paradosso della dedizione, quello di una reciprocità che comporta una più profonda unilateralità, un dialogo che si instaura sulla base di un fondamento pre-dialogico (Serretti, pp. 167-169).

3. Raccogliamo infine alcuni suggerimenti che danno corpo a un'antropologia e a una morale filiale che non si limiti a enunciazioni programmatiche e a proclami generali. Poiché *l'esistenza filiale è un esserci al modo del riceversi*, una sussistenza debitrice di una dipendenza, una grazia che non si conosce né si accresce senza attiva gratitudine, la comprensione dell'uomo come figlio è determinante per *una nuova teoria della coscienza*. In particolare, la considerazione della passività originaria che definisce l'essere filiale, quella del Figlio come quella di ogni creatura, costringe la riflessione critica a ripensare l'idea stessa di libertà e di ragione. L'atto morale, così come l'atto del pensare, andranno compresi tenendo in considerazione che «c'è un'originaria passività che interpella e che invoca la ripresa e il riconoscimento»: non esiste cioè alcun gesto né alcuna parola che non sorga dal terreno pre-teorico degli affetti e dei legami, così come si attesta nelle prefigurazioni dell'emozione e del sentimento. La stessa idea giovannea di *Logos*, che non a caso si svela essere il *Filius*, designa etimologicamente il potere unificante di cogliere e stabilire i legami fra le cose (Pagazzi, pp. 90.118).

Altro sviluppo antropologicamente ed eticamente promettente risiede nella *considerazione trinitaria della creazione*. L'uomo è figlio esattamente perché creato da un Dio trinitario che è Padre, Figlio e Spirito, configurato dal Padre, nella forza dello Spirito, come figlio nel Figlio. Se l'essere filiale è contrassegnato dalla paradossale unificazione di individualità e socialità, di autonomia e dipendenza, è proprio perché esso origina da un'unità divina che è in se stessa di tipo comunionale (Serretti, pp. 165-166).

Nella linea della *communio personarum*, che unisce e distingue nell'unico mistero dell'amore divino, diventa inoltre interessante approfondire il *rapporto fra un'antropologia in chiave filiale e un'antropologia di tipo nuziale* (Tremblay, p. 61). Chi scrive ritiene francamente, sulla scorta della dottrina balthasariana, che esista

un *originario familiare* che articola l'asse nuziale e l'asse filiale quali modi finiti del dinamismo unificante e differenziante, vincolante e nondimeno identificante, dell'unica *communio*¹. Tutta la vicenda degli affetti umani, in effetti, non è altro che l'avvicinarsi dell'unità differente di figli che provengono e si orientano a quella differenza unificata che è l'amore sponsale dell'uomo e della donna. E senza alcuna chiusura sui legami primari: gli affetti nuziali e filiali sono interiormente differenziati e differenzianti, in quanto sono esattamente il luogo di concentrazione del legame creaturale e il luogo di dilatazione del vincolo sociale. La persona umana è in questo senso «articolazione comunionale»: nesso con il Creatore, nesso con la comunione uomo-donna, nesso con la totalità della famiglia umana (Serretti, p. 178).

Coerentemente, poiché il figlio scaturisce dalla trasformazione parentale della vicenda amorosa di uomo e donna, diventa cruciale interrogarsi sul *rapporto che intercorre fra filialità e sessualità*. Lafitte suggerisce con pertinenza che la dualità materno-paterna traduce e rappresenta nell'orizzonte della finitezza la pienezza infinita di Dio: la distinzione feconda dei sessi è la miglior icona creaturale dell'unità trinitaria. Si può infatti facilmente osservare che la differenza filiale, quella per cui l'uomo è individuo della specie e singolo irripetibile, è ragionevolmente determinata dalla congiunzione amorosa di madre e padre: la simbiosi con la madre esprime in maniera privilegiata dipendenza e protezione, e in tal modo rinvia alle origini naturali, mentre l'intervento del padre, in quanto concorre alla distinzione del figlio rispetto alla madre, rinvia alla sua radice personale (Lafitte, p. 78). La fecondità nuziale realizza così la polarità originaria che caratterizza la coscienza del figlio come consapevolezza di essere al tempo stesso *generato* da altri e *affermato* per se stesso, o, più in breve, di essere *dono e libertà, vincolo e svincolo*; così come i genitori, da parte loro, sono coscienti che un figlio bisogna "perderlo" per averlo veramente (padre), e bisogna averlo per "perderlo" davvero (madre). A tutti i livelli, e il figlio ne è il testimone personale, possedere autenticamente è sempre disponibilità a non trattenere.

Ultima annotazione, del tutto coerente con lo statuto partecipativo dell'essere filiale in quanto tale, è che *filialità, ecclesialità e sacramentalità rispondono di un'unica logica*. Poiché essere figli nel Figlio è partecipazione umana alla pienezza divina, una morale fondata su un'antropologia filiale integra necessariamente la mediazione ecclesiale, e precisamente sacramentale. Il credente non è infatti colui

¹ Sia consentito rimandare al nostro *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007.

Roberto Carelli

che imita o riproduce i lineamenti del Signore in maniera mimetica, ma in maniera partecipativa: li riproduce liberamente perché li riceve per grazia. Diventare figli nel Figlio è con ciò un processo in se stesso filiale: la Chiesa è generata dal sacrificio di Cristo, e ne riceve la vita mediante i sacramenti, i quali dispongono e dispensano quella dedizione pasquale che come tale è umanamente tanto indispensabile quanto indisponibile. Incisivamente, si possono dire le due cose: che l'agire filiale si istituisce come dinamismo sacramentale, e che la sacramentalità ecclesiale non è altro che la formazione di una coscienza filiale (Lafitte, p. 88, Mimeault, p. 273). La Chiesa e il suo agire sacramentale sono, in definitiva, la mediazione realistica del nesso di verità e libertà (Borgonovo, p. 259).

Roberto Carelli