

21

Emmaus

A JOURNAL OF PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, AND HUMANISTIC STUDIES

Divine Revelation as Event: The Contributions of Contemporary French Phenomenology to the Theology of Revelation	3
The Theology of the Body: An anthropological understanding of human sexuality	21
Il-Moralità fl-Użu tal-Vaċċin kontra t-tixrid tal-Pandemija Covid-19	39
Comprendere la solitudine del presbitero: Alcuni segni di tale solitudine e delle interpretazioni possibili	65
La Sacra Sindone e il Miracolo Eucaristico di Lanciano: Le analisi scientifiche dei residui ematologici sulla Sacra Sindone di Torino e del reperto anatomico cardiaco del Miracolo Eucaristico di Lanciano per approfondire il senso teologico del “sangue effuso” dal Cuore del Crocifisso	95

Sacred Heart Seminary
Gozo - Malta

Academic Year
2020 - 2021

Emmaus

A JOURNAL OF PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, AND HUMANISTIC STUDIES
published by the Sacred Heart Seminary - Gozo - Malta.
Founded 1999

No. 21 (Academic Year 2020-2021)

ISSN 1563-0137

Editorial Board: Major Seminary Academic Council
(Anton Borg, Daniel Grech, Matthew Bajada, Noel Debono,
Trevor Sultana, Richard-Nazzareno Farrugia)

All correspondence to be addressed to:

The Editor
Emmaus
Sacred Heart Seminary
Victoria–Gozo
VCT 2042
MALTA.

Printed by Gozo Press • Gozo–Malta

© Sacred Heart Seminary, Gozo–Malta 2021

CARL SCERRI*

DIVINE REVELATION AS EVENT:

THE CONTRIBUTIONS OF CONTEMPORARY FRENCH PHENOMENOLOGY TO THE THEOLOGY OF REVELATION¹

Back in 1961, in his introduction to the collective work *Offenbarung als Geschichte*, the German theologian Wolfhart Pannenberg noted that the word ‘revelation’ has ‘lost its value in theological discourse’.² Although it still appears regularly in theological works, it has become more of an umbrella term — regrouping multiple meanings but lacking coherence — than a clearly-defined term. Simply put, theology speaks of and about revelation but doesn’t know what it exactly means when using this term. This situation is partly due to the fact that the notion of divine revelation was and remains a hotly debated subject, provoking numerous diverging theological positions.

* **Rev. Carl Scerri** is a diocesan priest from Gozo, Malta. He completed his undergraduate studies in Philosophy and Theology in Malta and furthered his studies, at graduate level, in Paris, at the *Institut Catholique de Paris* and the *Sorbonne*. After completing an MSt degree in Modern Theology, he is currently a DPhil candidate in Theology and Philosophical Theology at Campion Hall, University of Oxford.

¹ This paper was originally presented at the *New Trinitarian Ontologies Symposium* organised by the Faculty of Divinity, University of Cambridge, on the 6th of March 2020.

² WOLFHART PANNENBERG, ‘Introduction’, in Wolfhart Pannenberg (ed.), *Revelation as History* (London: Sheed and Ward, 1979), 3. In the German original, Pannenberg defines revelation as a ‘common coin (*gängige Scheidemünze*)’ having little value — Wolfhart Pannenberg, ‘Einführung’, in Wolfhart Pannenberg, ed., *Offenbarung als Geschichte*, 2nd ed. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), 7.

Often it is not the *quid* (the object) of revelation but its *quomodo* (how) which constitutes the thorny question in this debate; for even if one agrees that divine revelation is the self-manifestation of God, the manner how and the means by which this divine act takes place still remain unsettled. Sadly, notwithstanding the amount of ink already spilled on this matter, Pannenberg's observation remains pertinent: theological discourse is confused and confusing when it speaks of revelation.

Situating itself within this debate, this paper does not attempt to produce a systematic answer to this question but to consider the enriching contributions that contemporary French phenomenology could provide to this discussion. It addresses the question regarding the manner how God reveals himself by limiting itself to two non-exclusive categories: word and event. The former is the category that is most often employed to describe revelation, while the latter is a phenomenological category dear to contemporary French philosophy. This paper's aim is to point out the deficiencies of applying, in a quasi-exclusive way, the category of word to revelation, and attempt to employ the category of event, borrowed from the post-metaphysical phenomenologies of Jean-Luc Marion and Claude Romano, to God's revelatory activity. Considering revelation from a phenomenological point of view might hopefully shed some new, albeit necessarily partial, light on the manner how God reveals himself.

This study follows an argumentative path made up of three questions. The first question is; why is a propositional understanding of revelation as word problematic? The second; how could the phenomenological category of event contribute to this debate? Finally, since speaking of the revelation of God necessarily concerns not only the object and the method of revelation but ultimately also its subject, that is, God himself, a third question arises: what does the *quomodo* of God's revelation show about God's own being? Indeed, the study of revelation through the post-metaphysical categories of French phenomenology puts into question not only the understanding of how God manifests himself but also our metaphysical and ontological understanding of God himself.

WHY IS A PROPOSITIONAL UNDERSTANDING OF REVELATION PROBLEMATIC?

The definition of divine revelation as word may be one of the most, if not the most, commonly accepted definitions of the subject matter. Heavily influenced by the Lutheran and Reformed insistence on the central position of the Scriptures (*sola scriptura*) as the word of God and on the verbal dimension of inspiration (at least until the 18th century), this category gradually established itself, in both the Reformed and Catholic camps, as the privileged category of revelation.³ Given that the Scriptures, the most immediate (or in reality the most mediated?) *locus* of God's revelation are essentially a collection of words, the application of this category to revelation would seem to provoke few objections. Moreover, considering the Johannine identification, in the prologue of the fourth Gospel, of the Incarnate himself with the *logos*, a propositional or logocentric understanding of revelation would appear to be quite straightforward. Indeed, as noted by Clark Pinnock, 'divine revelation comes clothed in human language, a genuinely verbal communication between persons. *Revelation is enshrined in written records and is essentially propositional in nature*'.⁴ This echoes Karl Barth's argument that 'revelation is originally and immediately, what the Bible and Church proclamation are derivatively and mediately, *God's word*'.⁵ From the Catholic camp, Garrigou-Lagrange's definition is also noteworthy. He describes divine revelation as 'formally being *a divine locution* addressed to humanity in the form of a teaching'.⁶

³ CHRISTOPH THÉOBALD, 'La Réception des Ecritures Inspirées', *Recherches de Science Religieuse* 93, no. 4 (2005), 547.

⁴ CLARK H PINNOCK, *Biblical Revelation* (Wipf and Stock, 1998), 66. Our emphasis.

⁵ KARL BARTH, *Church Dogmatics*, ed. G. W Bromiley and Thomas F Torrance, vol. I/1 (London: T & T Clark, 2009). One should keep in mind that Barth's identification of revelation and word is quite nuanced, and he goes beyond the rigid model of literal inspiration.

⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, cited in Jean-Yves Lacoste, 'Révélation', in Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire Critique de Théologie* (Paris: PUF, 2007), 1221. Our emphasis.

It is not this paper's aim to deconstruct this association between word and revelation, but to point out its intrinsic weakness, especially in the contemporary context. Its first weakness is epistemological. The French theologian Christoph Theobald highlights the new understanding of the Scriptures in today's culture.⁷ He notes that the Scriptures 'have progressively secularised and transformed themselves into a "classic" among others. Simultaneously, the access to the text has democratised itself. It does not benefit anymore from any statutory privilege in relation to other great texts of humanity'.⁸ This context of crisis, where the words of Scriptures are increasingly losing their transcendent status and finding a common place within the libraries of human literature, necessarily puts into question the association between word and revelation. Cutting off the words of Scriptures from the primordial experience of faith that generates them and considering them simply as objects waiting to be scientifically interrogated, pushes forward the question of whether it suffices to understand divine revelation as word. If the words of *God* are increasingly becoming words among the words of *man*, how can the *of God* take centre stage? Moreover, this critique does not go without metaphysical implications. In losing their transcendent grounding and being lost within the immanent world of meaning of human words, aren't the words of Scriptures losing their ability to point above and beyond towards the transcendent God?

Faced with these questions, the path to follow is essentially twofold: either save the paradigm of revelation as word or opt to change this paradigm and consider revelation according to categories other than those of the word. This paper chooses the latter option. One should note that the aforementioned collective work *Offenbarung als Geschichte* had already attempted to operate this paradigm shift and put forward a 'reinterpretation of this key concept of modern theology'.⁹ The authors of this so-called *Heidelberg Kreis* argue that the theology

⁷ Cf. THÉOBALD, 'La Réception des Écritures Inspirées', 545.

⁸ THÉOBALD, 'La Réception des Écritures Inspirées', 545–46.

⁹ WOLFHART PANNENBERG, 'Preface to the American Edition', in Pannenberg (ed.), *Revelation as History*, ix.

of revelation as word is somewhat incomplete and should be complemented by the notion of 'revelation as history'. Most importantly, they argue that God does not reveal himself directly through words but indirectly through certain events in history. With regards to this different approach to revelation, Paul Ricœur aptly notes that for this theology of history, 'the event *par excellence* is what has taken place, it is the historical fact respected in its otherness and its distance'.¹⁰ It is through the revealing power of events that God makes himself manifest. This approach to revelation was, however, subjected to numerous critiques, particularly given the fact that it relies heavily on a Hegelian view of history, in which the contingent ultimately needs to be reconciled with the Absolute.¹¹ In this system, only the totality of history can give meaning to particular events and to revelation as such. As a result, the particular events of revelation are deprived of their radical contingency, their radical historicity. In other words, this theory refrains from pursuing its initial presuppositions up to their radical consequences: it starts off from history but chooses to quit history in order to find its ultimate meaning in the *meta*-history of the Infinite. Notwithstanding these shortcomings, the initial insight of this approach does, however, merit further attention. The choice to consider revelation from the point of view of that which is before one's very eyes, God's events in history, is an important contribution to the reflection on revelation and should be pursued further. This is where French phenomenology could make itself useful.

HOW COULD THE PHENOMENOLOGICAL CATEGORY OF EVENT CONTRIBUTE TO THIS DEBATE?

One of the major themes in contemporary French philosophy, especially among authors belonging to the so-called 'theological turn', is the category of event. This

¹⁰ PAUL RICŒUR, 'Événement et Sens', in Enrico Castelli, *Révélation et Histoire: La Théologie de l'histoire, Actes Du Colloque, Rome, 5-11 Janvier 1971* (Paris: Aubier, 1971), 15.

¹¹ Cf. JAMES ROBINSON, 'Revelation as Word and as History', in James M Robinson and John B Cobb, eds., *Theology as History* (New York: Harper & Row, 1967), 62–100.

does not come as a surprise, given that Martin Heidegger — one of the most important and influential twentieth-century phenomenologists — makes an extensive use of the event, or *das Ereignis*, in his later works. Although there are various philosophers who employ this term, in what follows we will only consider the category of event as used and understood by Jean-Luc Marion, probably the most internationally renowned contemporary French phenomenologist, and Claude Romano, an up-and-coming French phenomenologist.

Marion does not simply borrow the category of event from Heidegger — towards whom he is clearly intellectually indebted — but provides his own interpretation of this category. Whereas in Heidegger the *Ereignis* is a happening in which Being reveals itself, in Marion the event has a much broader and less ontological meaning. He does not limit the event to Being but broadens it to include all happenings that are radically contingent and unexplainable from an *a priori* perspective. In a similar way to the rest of the phenomenological tradition, *givenness* plays an important role in Marion's phenomenology; and his phenomenology of the event is no exception. He argues that the event, understood phenomenologically, is a happening that is *given*.¹² This means that the event is radically contingent: it is neither planned, nor expected, but simply given. Marion makes this clear in his work *Étant Donn *, where he insists that the event manifests itself by itself, out of its own initiative, as radical givenness: it simply 'shows *itself* starting from itself, that is to say, from the unfolding of givenness — in short, as it gives *itself*'.¹³ If one attempts to describe the event using everyday life vocabulary, one could call the event a radical accident, that is, a happening that cannot be possibly foreseen, and which radically alters the experience of the person to whom it is addressed.

¹² It should be noted that 'givenness' is one of the central notions of phenomenology. Husserl speaks of the givenness of essences in the realm of pure consciousness, whereas Heidegger highlights the givenness of time and Being.

¹³ JEAN-LUC MARION, *Étant Donn *, 2nd ed. (Paris: PUF, 2013), 229; English translation: Jean-Luc Marion, *Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness*, trans. Jeffrey L. Kosky (Stanford: Stanford University Press, 2002), 138.

From the above, one can note that the event has two essential characteristics — its non-causality and its excess — and it is these characteristics that distinguish it from mere facts. Unlike ordinary things or facts that can always be explained within a causal framework, the event appears ‘without a cause,’ ‘without a reason,’ and exceeds all prior expectations. In other words, the event escapes the logic of the *causa sive ratio* of classical metaphysics; for while in the metaphysical worldview nothing happens unless caused by a previous cause, phenomenology holds that the event exceeds what could possibly be foreseen and anticipated by a previous cause.¹⁴ Indeed, the event completely disrupts the movement that goes from cause to effect and manifests itself as a ‘being-there,’ literally a *Da-sein*, that has to be reckoned with.¹⁵ This means that given its radicality, the event finds itself in an *aut...aut* situation with regards to classical metaphysics: either one subscribes to the metaphysical causal worldview, or one accepts the sheer disruptive radicality of the event. For similar reasons, the event goes against the ‘technological’ worldview: it is never a mere object, it ‘does not result from a production, which would deliver it as a product, decided and foreseen, foreseeable according to its causes and, as a consequence, reproducible following the repetition of such causes.’¹⁶ Simply put, the event is truly a *sui generis* phenomenon that overturns any pre-existing worldview, and in doing so inaugurates a new one.¹⁷

¹⁴ ‘While metaphysical possibility actualizes nothing that it has not foreseen, the possibility of the phenomenon, beginning with the *fait accompli*, always gives more than the gaze has foreseen’- Marion, *Etant Donnée*, 286; Marion, *Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness*, 173.

¹⁵ For Heidegger, the *Dasein* is essentially the human person, however we are broadening its meaning here.

¹⁶ JEAN-LUC MARION, *De Surcro t* (Paris: PUF, 2001), 37; English translation: Jean-Luc Marion, *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud (New York: Fordham University Press, 2002), 31. Technology is being used here according to the Heideggerian understanding, where reality is considered to be simply a means to an end, an instrument and product of human activity. Cf. MARTIN HEIDEGGER, ‘The Question concerning Technology’, in Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (London ; New York: Routledge, 2011), 213–38.

¹⁷ ‘In happening, it attests to an unforeseeable origin, rising up from causes often unknown, even absent, at least not assignable’ — Marion, *De Surcro t*, 37; Marion, *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, 31.

The excess of the event has a similar effect on the rational aspect: it has a discombobulating effect on any prior conceptualisation, and although it provokes human reflection, it cannot be entirely grasped by human reason. Indeed, it cannot be completely framed within human conceptualisation. In this light, Kant's words, in his *Critique of Judgement*, are particularly applicable to the event: it 'evokes much thought, yet without the possibility of any definite thought whatever, that is, concept, being adequate to it, and which language, consequently, can never quite fully capture or render completely intelligible'.¹⁸ This means that any attempt of rationalisation will always remain *post eventum* and necessarily incomplete, for the event is always beyond all rationalisation.¹⁹ Differently said, any attempt by the knowing subject to conceptually objectivise the event will always fail. Ultimately, the event remains 'an unforeseeable phenomenon (in terms of the past), not exhaustively comprehensible (in terms of the present), not reproducible (in terms of the future)': it either has these indispensable characteristics or it is not an event.²⁰

In a similar way to Jean-Luc Marion, Claude Romano also places the event at the centre of his phenomenological project and attempts 'to think events *before anything*'.²¹ In his works *L'Événement et le Monde* and *L'Événement et le Temps*, he argues that the event, being radically unpredictable, is fundamentally inexplicable from the point of view of the pre-existing possibilities of the world. It inaugurates a new meaning of the world. When he speaks of the 'world', Romano is not referring to the physical world, but — borrowing once again from Heidegger, as most contemporary phenomenologists do — to the world as the totality of possibilities available to the human being. In other words, the event inaugurates new possibilities that could not have been anticipated, neither ontically nor ontologically. Indeed, Romano notes that

¹⁸ IMMANUEL KANT, *Critique of Judgement*, §49, ed. Nicholas Walker, trans. James Creed Meredith (Oxford: Oxford University Press, 2007), 142.

¹⁹ Cf. JEAN-LUC MARION, *Certitudes Négatives* (Paris: Grasset, 2010), 250.

²⁰ MARION, *Étant Donnée*, 341; Marion, *Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness*, 207.

²¹ CLAUDE ROMANO, *L'Événement et le Monde* (Paris: PUF, 1998), 7; Claude Romano, *Event and World*, trans. Shane Mackinlay (New York: Fordham University Press, 2009), 2.

The event presents itself from the outset with the characteristic of absolute newness: radically unforeseeable, because first of all fundamentally unexplainable starting from the possibilities that pre-exist it in the world. By happening, it opens in the possible the crack of a surprise.²²

This means that like the rose of Silesius — which is a rose without a why, that blooms simply because it blooms — the event is without an explanation, without a why. Its occurrence ‘is not a matter of its inner-worldly actualisation, which could even give rise to an explanatory aetiology, but of *the cargo of possibilities that it carries in itself and brings with it*’.²³ In a similar vein to Marion’s arguments but perhaps even clearer, Romano distinguishes between events and facts: while being similar to facts, for they both occur in humanity’s existence, the two are not isomorphic. In its anarchic irruption, the event, ‘presents something irreducibly excessive with respect to every *factum*, that is (etymologically), with respect to everything that is “already made [*tout fait*]”, brought about, and finished’.²⁴ Consequently, any attempt to grasp the event as a mere fact fails to do justice to the radical force of the event. Any attempt to honour the sheer novelty of the event must rather come to terms with the fact that if the event is to remain an event, then it can never be completely fathomed: it inaugurates a new and continuous hermeneutical process. Indeed, the event ‘brings with itself the horizon of interpretive possibilities in light of which its very meaning is sketched out and decided’, and there is no end to this interpretation.²⁵ In this light, it would be correct to say that the event is not merely a part of history, but makes history, for the meaning of reality is no longer the same after the irruption of the event.

The works of both these philosophers would undoubtedly merit further attention, however this paper is not concerned with their respective philosophies *per se*, but with whether and how their similar understandings of the event could

²² CLAUDE ROMANO, *L'Événement et le Temps* (Paris: PUF, 1999), 164; English translation: Claude Romano, *Event and Time*, trans. Stephen E. Lewis (New York: Fordham University Press, 2014), 124.

²³ ROMANO, *L'Événement et le Monde*, 60; Romano, *Event and World*, 42.

²⁴ ROMANO, *L'Événement et le Monde*, 60; Romano, *Event and World*, 43.

²⁵ ROMANO, *L'Événement et Le Temps*, 162; Romano, *Event and Time*, 123.

contribute towards a renewed approach to revelation. While Marion explicitly applies his phenomenology to revelation and even attempts to construct a phenomenology of revelation, this is not the case for Romano; his is a secular phenomenology of the event.²⁶ Nevertheless, even though intentionally secular, Romano's post-metaphysical phenomenology, together with that of Marion, can offer some interesting insights to the theology of revelation.

If theology were to appropriate for itself some of the arguments made by Marion and Romano and apply them to revelation, then it would have to turn back to God's actions in history and consider them in their radical givenness; no longer as facts but as phenomenological events. This would lead theology away from the Cartesian and Kantian egological framework with its emphasis on the knowing subject — a tradition in which the majority of modern theologies are anchored — and restore God to his original place as the subject of revelation.²⁷ Like Marion's and Romano's phenomenological event, revelation simply happens: it is the radical and contingent 'irruption of God into that which is finite, limited, and without holiness.'²⁸ Indeed, God's revelatory actions in history escape the logic of the *causa sive ratio* and present themselves in the form of a surprise. While manifesting themselves to human's categories, God's actions cannot be inferred, in the same way that an effect is inferred from its cause, from mere human categories. Differently said, when one takes revelation to be an event, one can no longer make use of such notions as *preparatio evangelica* or natural theology, for this revelation simply happens: it is given. Marion makes this clear where he argues that:

²⁶ Cf. MARION, *Etant Donné*, 383–403; Marion, *Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness*, 234–47; Jean-Luc Marion, *Le Visible et le Révélé* (Paris: Cerf, 2005); Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*, trans. Stephen E Lewis (Oxford: Oxford University Press, 2016); Jean-Luc Marion, *D'ailleurs, la Révélation: Contribution à une Histoire Critique et à un Concept Phénoménal de Révélation*, Essai (Paris: Bernard Grasset, 2020).

²⁷ A case in point is Karl Rahner, who, indebted as he was to the Kantian and Husserlian traditions, put too much emphasis on the human subject and, perhaps, brought about a certain naturalisation of the supernatural — Cf. JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 2nd ed. (Malden: Blackwell, 2006), 207.

²⁸ JEAN-LUC MARION, *Givenness and Revelation*, 57.

There is revelation not because the paths have been made straight, the valleys filled, the hills made low, and everything straightened that was winding (Lk. 3, 4-5, quoting Is. 40, 3-5), as just so many preliminary conditions to be filled before God can manifest himself. No there is revelation precisely while these paths remain twisted — or even so as to show that they are.²⁹

This means that, in its radical givenness, this revelatory event exceeds humanity's expectations and inaugurates a new horizon of meaning: God enters into the human world of meaning and radically changes it. Indeed, one could say that revelation, considered as event, is historical not only because it appears in history but primarily because it creates a new theological history. Humanity's encounter with revelation changes the history of the former: a new world of possibilities and of meaning is disclosed.

In light of the critique made to the theology of revelation as word, it is important to point out that there is one major limit in the verbal understanding of revelation that is overcome by a theology of revelation as event: the fact that words limit revelation within their world of meaning. Contrary to this, a theology of revelation as event imposes no limits on God's self-manifestation. It insists on the fact that given its radical excess, God's revelation as event resists all conceptualisation: it 'leaves us literally without speech, without words for saying it, without concepts for understanding it.'³⁰ In a similar way to a phenomenological event, revelation can be described, it can be put into words, but it is always beyond definitions.³¹ In other words, it cannot be restrained within definitions and concepts, for it always implies 'a distance from the rationality that it comes to subvert or complete.'³² There is, however,

²⁹ JEAN-LUC MARION, *Givenness and Revelation*, 58.

³⁰ JEAN-LUC MARION, *Givenness and Revelation*, 50.

³¹ Interestingly, John Caputo makes a similar argument. He notes that 'because the name is never the equal of the event that stirs within it, the name can never be taken with literal force, as if it held the event tightly within its grip, as if it circumscribed it and literally named it, as if a concept (*Begriff*) were anything more than a temporary stop and imperfect hold on an event' — JOHN D. CAPUTO, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 3.

³² JEAN-LUC MARION, *Givenness and Revelation*, 3.

an important misunderstanding that needs to be highlighted at this point: revelation as word and revelation as event are not two mutually exclusive paradigms. They rather complement each other, for revelation as event is in words, because it can be described, but it is also always beyond words, because it ‘imposes itself without letting itself be understood’.³³ It thus brings about an endless hermeneutical process. Indeed, humanity cannot say that it has *understood* revelation, but rather that it is still in the process and will always be in the process of *understanding* revelation. Just like in Heidegger’s *aletheia*, the revelatory event always includes a latent hiddenness, or a *semper maior*.³⁴ Considered in this light, revelation becomes a *pro-logos* and *meta-logos*, for it precedes and surpasses words and concepts.³⁵ The words that humanity manages to utter with regards to revelation are necessarily *post eventum* and in such a way as to point beyond themselves towards the event that surpasses them. Indeed, one could apply Hans Blumenberg’s use of the ‘absolute metaphor’ to God’s revelatory events: just like an absolute metaphor, even when these events are described in words, they still ‘prove resistant to terminological claims and cannot be dissolved into conceptuality’.³⁶ At best, we can only speak of God’s revelatory events in absolute metaphors, that is, words that give expression to a reality which resists its reduction to a concept or its enclosing within the boundaries of a definition. Only the absolute metaphor can give expression to the paradox of paradoxes: revelation as event.

From the above, one can reach the partial conclusion that the phenomenology of event can indeed make an interesting contribution to the theology of revelation. Although a theology of revelation as event is not beyond reproach — it was never the idea of this paper to present it as a perfect alternative — it does offer a different approach to revelation that highlights elements that often go unnoticed in the conventional theology of revelation; particularly

³³ JEAN-LUC MARION, *Givenness and Revelation*, 50.

³⁴ Cf. MARTIN HEIDEGGER, ‘On the Essence of Truth’, in Heidegger, *Basic Writings*, 59–82.

³⁵ CAPUTO speaks of the hyper-reality of the event. Cf. Caputo, *The Weakness of God*, 11.

³⁶ HANS BLUMENBERG, *Paradigms for a Metaphorology*, trans. Robert Savage (Ithaca: Cornell University Press, 2010), 5.

the dynamicity, unpredictability and excess of revelation with regards to human words and concepts. Moreover, given the high bar set by Romano and Marion for something to qualify as an event, at times it does seem that only divine revelation can qualify as a *true* event, phenomenologically speaking. Only divine revelation has the excessive and unforeseeable force — continuously highlighted by Marion and Romano — to be appear as an event. Probably, there are very few or even no intra-temporal happenings that can meet the standards set by the two philosophers and qualify as *events*. In fact, both Marion and Romano give little to no examples of events in their respective works. This scarcity of examples is not an argument against the existence of the phenomenological event, but it does point out the fact that phenomenological events are rare. Perhaps, there is only one kind of phenomenological event: divine revelation.

Having considered the possibilities opened when divine revelation is considered as a phenomenological event, there still remains a question hanging in the air: what does revelation as event show about the author and subject of this revelation, that is God himself? In other words, what is the relation between God's revelatory act as event and God's own being? It is to these questions that we will turn in the next section.

WHAT DOES THE QUOMODO OF GOD'S REVELATION SHOW ABOUT GOD'S OWN BEING?

Although the term revelation has a multiplicity of meanings and interpretations, there is a widespread 'consensus that revelation is, in essence, the self-revelation of God'.³⁷ The revelation *of God* is therefore understood by theology not only as a subjective genitive, where God, the subject, reveals something, but also as an objective genitive, where God is himself the object of revelation. Indeed, the manifestation of God shows something of God

³⁷ PANNENBERG, 'Introduction', in Pannenberg (ed.), *Revelation as History*, 4.

himself: ‘*Seipsum revelare*’ as the dogmatic constitution *Dei Verbum* aptly puts it.³⁸ In a similar vein, Karl Barth notes that ‘if we wish really to regard the revelation from the side of its subject, God, then above all we must understand that this subject, that is, God, the revealer, is *identical with his act* in revelation, *identical also with its effect*.’³⁹ Therefore, the special means by which God makes himself manifest in revelation cannot be separated from his own divine being: the two go together.⁴⁰

If one cannot separate the subject, object and means of revelation, then one has to acknowledge the radical consequences of what has been previously elucidated in this paper. If revelation manifests God’s own being, then a post-metaphysical reading of revelation necessarily leads to a post-metaphysical understanding of God himself. As it has already been argued, God’s revelation as event does not fit within the classical categories of metaphysics. This means, therefore, that God’s being itself fails to fit within metaphysical categories; God himself cannot be categorised. In this light, this paper’s arguments regarding revelation should be pushed to their ultimate consequences: if God reveals himself as event and there is no distinction between God’s revelation and God’s own being, then God is himself an event.⁴¹

In his *Church Dogmatics*, when speaking of God, Karl Barth famously inverts the scholastic axiom *operari sequitur esse* and coins the expression *esse sequitur operari*; in God, being follows action.⁴² According to Barth, it is

³⁸ VATICAN II, *Dei Verbum*, §2, 1965, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html.

³⁹ BARTH, *Church Dogmatics*, I/1, §8, 1–2. Our emphasis.

⁴⁰ Pannenberg notes that ‘one can think of Revelation in the strict sense only if the special means by which God becomes manifest, or the particular act by which he proves himself, is not seen as distinct from his own essence’ — PANNENBERG, ‘Introduction’, in Pannenberg (ed.), *Revelation as History*, 7.

⁴¹ Cf. JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l’Etre*, 4th ed. (Paris: PUF, 2013); English translation: Jean-Luc Marion, *God without Being*, trans. Thomas A Carlson (University of Chicago Press, 1995).

⁴² BARTH, *Church Dogmatics*, II/1, §26, 79.

only through God's activity — his revelation — that humanity comes to the knowledge of the divine being. This Barthian axiom is already a bold attempt to subvert a certain metaphysical idea of God, however the argument we are making in this paper goes a step further. Barth gives priority to the *operari* over the *esse* but does not manage to completely free his theology from metaphysical conceptualization: the *operari* precedes the *esse* but is ultimately reduced to an *esse* through the *sequitur*. Contrary to this, the attempt to understand divine revelation, or the *operari* of God, as event, means that this particular *operari* cannot be reduced and limited to a metaphysical category (*esse*) for God's *operari* exceeds all categorisation, even that of *esse*. The God who reveals himself as event does not lie within the boundaries of *esse*, he is beyond being; his *operari* is too excessive to be reduced to *esse*. As Karl Barth himself notes;

with regards to the being of God, the word 'event' or 'act' is final and cannot be surpassed or compromised. To its very deepest depths God's Godhead consists in the fact that it is an event — not any event, not events in general, but the event of his action, in which we have a share in God's revelation.⁴³

In other words, God cannot be considered ontologically but *meta*-ontologically, for he lies beyond ontological categories; 'God is in himself free event, free act and free life'.⁴⁴ Indeed, no ontological copula will suffice in the endeavour of fathoming God, and it would be better to simply write, 'God happens' or 'God events'. This is the real ontological difference of God, his *meta*-ontology: he escapes metaphysical categorisation and the attempt to metaphysically understand God, particularly the Trinitarian God, will necessarily remain futile. Metaphysical categories will simply have a *meta*-function; they point towards a God who as event is beyond ontology.⁴⁵

⁴³ BARTH, *Church Dogmatics*, II/1, §28, 7.

⁴⁴ BARTH, *Church Dogmatics*, II/1, §28, 9. CAPUTO writes something quite similar: 'the name of God... is the name of an event' — Caputo, *The Weakness of God*, 88.

⁴⁵ Cf. STANISLAS BRETON, 'Réflexions sur la Fonction Méta', *Dialogue* 21, no. 1 (1982), 45–56.

Although it might sound fascinating, there is nothing novel in this accentuation of the ontological ‘beyondness’ of God. It has already been pointed out by other apophatic currents that argue that God is beyond or above being.⁴⁶ Meister Eckhart is a case in point: he already describes God as ‘*über Wesen*, above being.’⁴⁷ A theology of revelation considered phenomenologically does however have a particular characteristic that distinguishes it from other apophatic currents: it resists falling into a strict cataphatic-apophatic dialectic. Indeed, contrary to the exclusive apophatic accent of certain theologies, a phenomenology of revelation is able to think God’s activity and God himself according to a ‘phenomenological analogy’ which simultaneously holds together God’s manifestation as event — the *similitudo* of the cataphatic dimension — and the intrinsic beyondness of the event itself — the *dissimilitudo* of the apophatic dimension.⁴⁸ In other words, the revelatory event is simultaneously visible to human categories — without this no manifestation would be possible — but also always beyond these same categories — without this revelation would not be different from other intra-worldly facts. This is the analogical tension permeating the theology of revelation as event, and this is why it ultimately remains a middle of the road option: it neither identifies God with words and concepts, including metaphysical categories, nor does it proclaim an extreme apophaticism. Rather, it argues that God is phenomenologically *manifest* as events-in-the-world, but because he manifests himself *phenomenologically*, he is also beyond human words and concepts.

⁴⁶ Cf. WERNER BEIERWALTES, ‘Deus est Esse — Esse est Deus’, in Werner Beierwaltes, *Platonisme et Idéalisme*, trans. Marie-Christine Challiol-Gillet (Paris: J. Vrin, 2000), 11–87.

⁴⁷ MEISTER ECKHART cited in Werner Beierwaltes, ‘Deus est Esse — Esse est Deus’, in Werner Beierwaltes, *Platonisme et Idéalisme*, 48 note 172.

⁴⁸ Cf. LATERAN IV, in Heinrich Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, §806 (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 269.

CONCLUSION

In answering these three questions, this paper has shown that the *quomodo* of revelation necessarily leads to the question concerning the identity of him who reveals himself. In other words, it brings to light the intricate intertwining between the revealer and his revelation. Taking into consideration the contributions of certain contemporary French philosophers, this paper has sought to bring forward, under a new light and with a renewed accentuation, certain elements which already form part of the theological tradition but risk being overshadowed and forgotten. The end result of this work is a theology of revelation which is both humble and exodic. It carries a trait of humility, for it accepts the possibility of God's unforeseen irruption as event in the contingency of humanity's existence and the fact that the God-event necessarily remains inexhaustible. As a consequence, theology abides in the dimension of the exodus, for it is always called to abandon its preconceived categories and follow the God who is always beyond. It is called to remain in the exodic search of the given, but never fathomed, 'name that is above every name'.⁴⁹

⁴⁹ Phil 2, 9.

KARL MERCIECA PAVIA*

THE THEOLOGY OF THE BODY: AN ANTHROPOLOGICAL UNDERSTANDING OF HUMAN SEXUALITY

INTRODUCTION

Every mystery of the Catholic faith can be traced to the significance of human personhood. In his Pastoral Letter, *Sexuality – God’s Gift*, Bishop Francis J. Mugavero¹ says,

Sexuality is one of God’s greatest gifts to man and woman. We can say this not only because sexuality “largely conditions his or her progress towards maturity and insertion into society,” but also because it is that aspect of personhood which makes us capable of entering into loving relationships with others²

* **Mr Karl Mercieca Pavia** BA (Hons), M.CL, J.C.L., is an Ecclesiastical Judge at the Regional Tribunal of Second Instance in Malta. He was born in Victoria Gozo, in 1989. He pursued his studies at the University of Malta where he obtained a Bachelor Degree in Theology, in 2012. He furthered his studies in Canon Law at Hethrop College, at the University of London earning a Masters Degree, in 2013 and at the Pontifical Lateran University, in Rome earning a Licentiate, in 2016. At present he is a doctoral student at the Pontifical Lateran University.

¹ Bishop Francis J. Mugavero was the 5th Bishop of the Diocese of Brooklyn (*Born in 1914 – Died in 1991*).

² FRANCIS J. MUGAVERO, *Sexuality – God’s Gift: A Pastoral Letter*, in *Sexuality, Marriage, and Family. Readings in the Catholic Tradition*, edited by PAULINU IKECHUKWU ODOZZOR, C.S.SP., Notre Dame 2001, 76.

Thus, relationships are a self-gift to the other. This act of self-giving is divine in origin, since it mirrors the image of God.³ It is obvious that from an anthropological perspective, sexuality is traced to the very beginning of creation. This is stressed through the *Priestly account*,

And God said, Let us make man in our image, after our likeness: and let them have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over the cattle, and over all the earth, and over every creeping thing that creepeth upon the earth. So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them. (Gen 1:26-27)

Such a description is in parallel with the second account of the creation of man. The *Yahwist account* states that,

Then the Lord God formed a man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living being [...] But for Adam no suitable helper was found. So the Lord God caused the man to fall into a deep sleep; and while he was sleeping, he took one of the man's ribs and then closed up the place with flesh. Then the Lord God made a woman from the rib he had taken out of the man, and he brought her to the man. The man said, "This is now bone of my bones and flesh of my flesh; she shall be called 'woman,' for she was taken out of man." That is why a man leaves his father and mother and is united to his wife, and they become one flesh. Adam and his wife were both naked, and they felt no shame. (Gen 2:7, 20-25)

Thus, God's will for human beings, was that we were created male and female, in his own image, and in his own likeness, so that through our state of integral nature we could reveal the divine power of love, which was infused by God into our human nature.⁴

³ Cf. *Ibid.*

⁴ Cf. ROBERT L. FASTIGGI, *What The Church Teaches About Sex. God's Plan For Human Happiness*, Huntington 2009, 16. See also IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of September 19, 1979*, in *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, 141-142.

This work, has been particularly inspired by the teachings of Pope John Paul II with regard to sexuality. In this respect, I felt it is beneficial to explore the teaching of this great Pope from a sexual anthropological Christian approach, where we can rediscover the beauty of sexuality. In the latter half of the twentieth century, sexuality was discussed throughout many Pontificates, such as that of St. Paul VI, but Pope John Paul II teachings on sexuality took a form that former generations could not have ever foreseen.⁵ In fact, John Paul II attempted to build a sexual ethics on the fundamental vision of interpersonal life.⁶ Being a philosopher and a theologian, St. John Paul II adopts an approach of a personalistic ethics, which helps in the development of the Catholic doctrine on such matters.⁷ In fact, the state of our human integral nature is destined through individual sexuality. God created man to reveal his image. Indeed, through his sexual nature man can truly reveal the image of God on three levels. First and foremost, man reveals the image of God through his knowledge of who he is, as male and female. Secondly, he mirrors the image of the Triune God through the conjugal act, through which the married couple seal the love of the Trinity in and through their indissoluble bond. Thirdly and not least, the human being mirrors the image of God through the result of that same love which makes the couple cooperate with God in creating a new human being. Such cooperation which God has endowed our human nature with, helps us to accept our own dominion over all the earth, and therefore leads the human being to its protection. Furthermore, all of this illustrates that the mystery of the body, can be accurately understood in our own call of being human. Thus, sexuality is manifested in the dignity of our human body, and it has to be seen in and through love – the redeeming gift of self. This mystery demonstrates our original call – both as male and female – which enables us to freely respond towards going out of our own self, so that we build a genuinely human relationship with another, given that the anthropological human sexual nature arrive to its apex through the gift of self.⁸

⁵ Cf. MARY TIMOTHY PROKES, FSE, *Toward A Theology of the Body*, Grand Rapids 1996, ix.

⁶ Cf. ROCCO BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, trans. PAOLO GUIETTI and FRANCESCA MURPHY, Grand Rapids 1997, 83.

⁷ Cf. *Ibid.*

⁸ Cf. CARL ANDERSON and JOSÉ GRANADOS, *Called to Love. Approaching John Paul II's*

MAN IN SEARCH FOR HIS ESSENCE

Scriptures expands the rich tapestry of creation, and puts man at the apex of the whole created world.⁹ The Holy Scriptures does not speak of any chronological beginning, but all things which were created in the beginning were recreated in Christ, through His redemption mystery.¹⁰ The creation of man and the very origin of his personhood, emphasizes man's uniqueness when compared with other created beings.¹¹ This uniqueness has driven man to search for his essence. In the *Priestly account* (*Gen 1:27*), man was created in a single act as both man and woman.¹² However, the *Yahwist account* separates the creation of man from that of the woman. It is through the *Yahwist account* that the problem of solitude in the human being emerges.¹³ Many scholars argue that this loneliness signifies Adam's lack of a counterpart. However, John Paul II argues that the original solitude was not filled by the creation of the woman, but has persisted even after the creation of Eve.¹⁴ It is difficult to reach a conclusion on this matter, however, Pope John Paul II indicates that this loneliness has twofold meaning. He claims that,

It seems, therefore, on the basis of the whole context, that this solitude has two meanings: one deriving from man's very nature, that is, from his humanity (and this is evident in the account of Genesis 2), and the other deriving from the relationship between male and female, and in some way, this is evident on the basis of the first meaning.¹⁵

Theology of the Body, New York 2009, 59. See also IOHANNES PAULUS PP. II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, 97.

⁹ Cf. ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 22.

¹⁰ Cf. ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*, in *The Fathers of The Church*, trans. RONALD E. HEINE, Vol. 71, Washington D.C., 1982, 47.

¹¹ Cf. ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 27.

¹² Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of October 10, 1979*, in *Man and Woman He Created Them*, 147.

¹³ Cf. *Ibid.*

¹⁴ Cf. ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 27.

¹⁵ IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of October 10, 1979*, in *Man and Woman He Created Them*, 147.

With this in mind, St. John Paul II articulates that,

The concept of original solitude includes both self-consciousness and self-determination. The fact that man is “alone” contains within itself this ontological structure, and at the same time, it indicates authentic understanding. Without this, we cannot correctly understand the next words, which constitute the prelude to the creation of the first woman, “I want to make a help.” Above all, however, without that deep meaning of man’s original solitude, one cannot understand and correctly interpret the whole situation of man, created in the image of God, which is the situation of the first, in fact primeval, covenant with God.¹⁶

John Paul II goes on to say that,

Man is “alone”: this is to say that through his own humanity, through what he is, he is at the same time set into a unique, exclusive, and unrepeatable relationship with God himself. The anthropological definition contained in the Yahwist text in its own way approaches the theological definition of man that we find in the first creation account.¹⁷

Indeed, original solitude underscores the person’s uniqueness when compared with other kinds of beings.¹⁸ Of the same opinion are Carl Anderson and José Granados, who in their book *Called to Love* affirm that,

Original solitude is thus another way of expressing man’s special dignity, which rests on the basis of his unique privilege of being fashioned in the image and likeness of God as his partner in a dialogue of love. Man is the only living being on earth whom God addresses as a father addresses his son. In a word, original solitude is man’s special relationship with his Creator.¹⁹

¹⁶ IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of October 24, 1979*, in *Man and Woman He Created Them*, 151.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 27.

¹⁹ Cf. *Ibid.*

Therefore, this original solitude puts man on a different level. Man is always in search of his own identity, and like Adam before him, he will find his true identity in the presence of God. Man knows that he is different from the rest of the visible world, and he reveals himself to himself by affirming himself in the materialistic world as a “person”.²⁰ Therefore, it is only when man discovers his personhood, that he can arrive to understand his relationship with God and with others.²¹

The question of original solitude directs our thoughts towards Christ. It is only through the mystery of Christ, that man can find his own identity.²² The union of Christ with man is a mystery in itself.²³ In fact St. John Paul II eloquently declares that:

This union of Christ with man is in itself a mystery. From the mystery is born “the new man”, called to become a partaker of God’s life, and newly created in Christ for the fullness of grace and truth [...] In Jesus Christ, who was crucified and laid in the tomb and then rose again, “our hope of resurrection dawned... the bright promise of immortality”, on the way to which man, through the death of the body, shares with the whole of visible creation the necessity to which matter is subject.²⁴

Furthermore, this hypothesis is reflected in John Paul II’s last book, *Memory and Identity*, in which he maintains that:

What is at issue here is not only the mystery of Christ. In him, it is the mystery of man that is revealed from the beginning. There is probably no other text on

²⁰ Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of October 10, 1979*, in *Man and Woman He Created Them*, 150.

²¹ Cf. *Ibid*, 147.

²² Cf. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis: Gaudium et Spes*, 7 Decembris 1965, in *AAS*, LVIII (1966) [= *Gaudium et Spes*], 1042-1044, n. 22.

²³ Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *Litteræ Encyclicæ: Redemptor Hominis*, 4 Martii 1979, in *AAS*, LXXI (1979) [= *Redemptor Hominis*], 301, n. 18.

²⁴ *Ibid*, 301-302, n. 18.

the origins of man so simple and yet so complete as that contained in the first three chapters of the Book of Genesis. Here not only do we find an account of the creation of man as male and female, but his particular vocation in the universe is made abundantly clear [...].²⁵

Thus, in the very beginning of creation, God created humanity on His image, and in His likeness. Therefore, through the mystery of Christ, man, in a certain way, is united with Christ, so that through Christ man can fully discover his true nature.²⁶

The acknowledgment of man's true nature, allows man to enter into a dialogue with God. In this respect, through this dialogue with God, man starts to understand that the image of God is rooted in the very constitution of his own nature. This discovery helps man to move from an original solitude to *communio personarum*. St. John Paul II explains this in the following way:

[...] we can deduce that man became the image of God not only through his own humanity, but also through the communion of persons, which man and woman form from the very beginning. The function of the image is that of mirroring the one who is the model, of reproducing its own prototype. Man becomes an image of God not so much in the moment of solitude as in the moment of communion. He is, in fact, "from the beginning" not only an image in which the solitude of one Person, who rules the world, mirrors itself, but also and essentially the image of an inscrutable divine communion of Persons.²⁷

Thus, sexuality is a characteristic of our personality which mediates our entrance into the *communio personarum*, and therefore helps us mirror

²⁵ IOHANNES PAULUS PP. II, *Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium*, New York 2005, 151.

²⁶ Cf. *Redemptor Hominis*, 301-302, n. 18. See also ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 27.

²⁷ IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of November 14, 1979*, in *Man and Woman He Created Them*, 163.

our Creator.²⁸ This is of utmost importance, since man who through the acknowledgment of his own essence becomes aware of his identity, is called to look to God as his true goal.²⁹ Thus, it is evident that God created man and woman on His image and in His likeness. It is only when man becomes aware of this, that he can be free to journey towards God, and grow in relationship with Him.³⁰

MAN'S MUTUAL GIFT OF SELF

The manifestation of the human being, created on the image and in the likeness of God, helps us to understand what constitutes man as a being.³¹ It is imperative to realise that human beings are bodily, therefore they ought to be sexual beings. This anthropological perception helps us to understand the truth of the matrimonial ideology, which is revealed through the gift of love. The human person will only arrive to this gift of love, when he enters into dialogue with God. It is only then that man realises that God is love, and that man who is created on His image is called to live his fundamental and innate vocation through his/her sexuality. Thus, the vocation of the gift of love facilitates a fuller grasp of the truth regarding his own being.³² Therefore,

[...] sexuality, by means of which man and woman give themselves to one another through the acts which are proper and exclusive to spouses, is by no means something purely biological, but concerns the innermost being of the human person as such. It is realized in a truly human way only if it is an integral part of the love by which a man and a woman commit themselves totally to one another until death.³³

²⁸ Cf. MUGAVERO, *Sexuality – God's Gift: A Pastoral Letter*, 76-77.

²⁹ Cf. ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 33.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 36.

³¹ Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *Epistulae Apostolicae: Mulieris Dignitatem*, 15 Augusti 1988, in *AAS*, LXXX (1988) [= *Mulieris Dignitatem*], 1664-1667, n. 7.

³² Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica: Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, in *AAS*, LXXIV (1982), pp. 81-191 [= *Familiaris Consortio*], n. 11.

³³ *Ibid.*

By its nature our human body is “nuptial”, given that through his body Adam was enabled to give himself to Eve and vice versa.³⁴ Therefore, the matrimonial union brings together the redemptive dimension of love with the spousal elements of the self-offering to the other partner. As a matter of fact, the *Catechism of the Catholic Church* makes an excellent description of the nature of this love. It illustrates that,

Conjugal love involves a totality, in which all the elements of the person enter – appeal of the body and instinct, power of feeling and affectivity, aspiration of the spirit and of the will. It aims at a deeply personal unity, a unity that beyond union in one flesh, leads to forming one heart and soul; it demands indissolubility and faithfulness in definitive mutual giving; and it is open to fertility.³⁵

Thus, the *Catechism of the Catholic Church* follows the teachings of Vatican II, and notes that love between the couple is sealed by common fidelity which makes such union indissoluble.³⁶ Indeed, marital love is one with conjugal love since,

Man and woman, who by the conjugal pact are ‘no longer two but one’, help and minister to each other in an intimate linking of their persons and activities; they experience the real meaning of their union and achieve it more every day. This intimate union, two persons giving themselves to each other demands their full fidelity and argues for their indissoluble unity; so does the good of their children.³⁷

This conjugal act is an act of grace, given that through that visible act the human being is sealing the union of marriage. It is for this same reason that such an act needs to be an act of self-donation, so that through their mutual gift they can speak the language of God which is written in the very nature of the human being.³⁸

³⁴ Cf. ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 70.

³⁵ IOHANNES PAULUS PP. II, *Catechismus Ecclesiae Catholicae* [=CCC], 11 octobris 1992, LEV, Civitas Vaticanis 1997, par. 1643. See also *Familiaris Consortio*, n. 13

³⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, 1070, n. 49.

³⁷ *Ibid.*, 1068, n. 48.

³⁸ Cf. CCC, par. 1603.

Furthermore, one has to be aware that both male and female are intended to unite in love, and this was part of the original plan of God, as it is well described in the *Yahwist account*. However, this love is not based on attraction but rather on the self-donation to the other. John Paul II declares that,

[...] the “sincere gift of self,” becomes in him a source of a new and more profound enrichment of the woman with himself. The exchange is reciprocal, and the mutual effects of the “sincere gift” and of “finding oneself” reveal themselves and grow in that exchange.³⁹

This is also stressed by Rocco Buttiglione’s hypothesis that,

Spousal love is properly the gift of oneself to the other as well as the welcoming of the gift of the other to oneself; in such love, the will toward and the realization of a reciprocal belonging are founded on the acknowledgment that in such a way the greater good is accomplished and with it one’s own destiny and the destiny of the beloved.⁴⁰

Buttiglione goes on to say that,

In love, freedom finds a sufficient object to whom it can give itself in order fully to realize itself in dependence on the other and in obedience to a common destiny. The person, who essentially belongs to himself, can belong to another only through the free gift of one’s own love.⁴¹

As a matter of fact, we as human beings were never created to be alone, but to be in communion with others. In fact, John Paul II eloquently declares that: Man cannot live without love. He remains a being that is incomprehensible for himself, his life is senseless, if love is not revealed to him, if he does not

³⁹ IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of February 6, 1980*, in *Man and Woman He Created Them*, 197.

⁴⁰ BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, 102.

⁴¹ *Ibid*, pp. 102-103.

encounter love, if he does not experience it and make it his own, if he does not participate intimately in it.⁴²

Thus, the gift of one's own love cannot be a one-sided dependence, but it requires the reciprocity and engagement of both,⁴³ so that they reach their goal of being a true image of God, through the language of their bodies. It is only when they give themselves freely as a self-donation and receive the other part with and through love, that they can mirror the love of God, and be a true image of God.⁴⁴

Indeed, this understanding of the anthropological dimension of the self-donation of the human being as a couple, reflects the reality of the couple as the image of God. This shows also the “*unitas duorum*” which Pope John Paul II articulates in his Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*:

The fact that man “created as man and woman” is the image of God means not only that each of them individually is like God, as a rational and free being. It also means that man and woman, created as a “unity of the two” in their common humanity, are called to live in a communion of love, and in this way to mirror in the world the communion of love that is in God, through which the Three Persons love each other in the intimate mystery of the one divine life.⁴⁵

Thus, this text leads to the more developed doctrine in *Amoris Lætitia* which states:

The couple that loves and begets life is a true, living icon – not an idol like those of stone or gold prohibited by the Decalogue – capable of revealing God the Creator and Saviour. For this reason, fruitful love becomes a symbol of God's inner life.⁴⁶

⁴² *Redemptor Hominis*, 274, n. 10.

⁴³ Cf. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, 103.

⁴⁴ Cf. WILLIAM MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is built*, San Francisco 2009, 41.

⁴⁵ *Mulieris Dignitatem*, 1664-1667, n. 7.

⁴⁶ FRANCISCUS PP., Post-synodal Apostolic Exhortation on Love in the Family: *Amoris*

This outlook leads us to argue that this *unitas duorum* has a twofold meaning. First and foremost, man and woman relate to each other as a true gift towards each other. However, this unity leads to a true and sincere response to the call of the original Giver as He is the source from which the couple receive themselves as self-donation.⁴⁷ Thus, this is in line with the position of Pope John Paul II who in *Gratissimam Sane* maintains that:

In the light of the New Testament it is possible to discern how the primordial model of the family is to be sought in God himself, in the Trinitarian mystery of his life. The divine “We” is the eternal pattern of the human “we”, especially of that “we” formed by the man and the woman created in the divine image and likeness.⁴⁸

Thus, this divine image in the human being is well reflected in the dynamic power of love. This love which is called *eros*, is a divine power which moves the human person out of him/herself in search of union – in search for that “we”.⁴⁹ It is through the knowledge of this “we” that one can understand the self-donation as a gift to the other spouse. Moreover, this indicates that through this self-donation human persons accept their parental nature, so that they provide an honourable task and be co-creators of their own offsprings.

THE GIFT OF PARENTHOOD

In today’s society the ideals of true genuine nuptial companionship are likely to be questioned and challenged. We are living in a society which deals with sexuality much more as an erotic attraction, rather than a self-given gift.⁵⁰

Laetitia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016 [= *Amoris Laetitia*], 11, n. 11.

⁴⁷ See ANDERSON and GRANADOS, *Called to Love*, 70.

⁴⁸ IOHANNES PAULUS PP. II, *Litterae Familiis: Gratissimam Sane*, 2 Februarii 1994, in AAS, LXXXVI (1994), 873-874, n. 6.

⁴⁹ Cf. FASTIGGI, *What The Church Teaches About Sex*, 18-19.

⁵⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, 1070, n. 49.

The conjugal love, which expresses and symbolizes the complementary sexuality of both the male and the female, cannot speak a language of erotic attraction, but rather a language of love through which that same act becomes the reciprocal acknowledgment of life through each other.⁵¹ It is a fact, that for some people human sexuality can be a delusional road, given that in today's culture man has rendered his sexuality as an object of consumption. However, sexuality as the mystery of the beatifying beginning was written in man's nature to help man arrive to a state of human integrity.⁵² In fact, John Paul II's teaching in *Familiaris Consortio* illustrates that,

[...] conjugal love, while leading the spouses to the reciprocal "knowledge" which makes them "one flesh", does not end with the couple, because it makes them capable of the greatest possible gift, the gift by which they become cooperators with God for giving life to a new human person. Thus the couple, while giving themselves to one another, give not just themselves but also the reality of children.⁵³

This shows that the marital bond by its nature allows the human beings to cooperate with God in the procreation of offspring. Moreover, the marital act in its very nature expresses a language of total commitment towards a faithful love, resulting in a new human person. Nevertheless, it is only through the unity of a self-giving sexual act, that the couple can discover the power of procreation. Therefore, the language that God has written into their own sexuality, can make the couple cooperators with God in bringing into existence a new human being.⁵⁴

This conjugal act provides the human person with the joy of parenthood. The beautiful identity of parenthood, which is rooted in the very constitution of man and woman as a couple, exists within the person who acknowledges his/her ability of bearing the crowning gift of their marital love – the mystery of

⁵¹ Cf. MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is built*, 45.

⁵² Cf. MARIO GRECH, *Ittra Pastoral: L-Imhabba Sabiha*, Awwissu 2014, 1.

⁵³ *Familiaris Consortio*, n. 14.

⁵⁴ Cf. FASTIGGI, *What The Church Teaches About Sex*, 34.

a beatifying beginning. This crowning gift is entrusted in a special way to the woman through the virtue of her motherhood.⁵⁵ In this context, St. John Paul II observes,

Motherhood involves a special communion with the mystery of life as it develops in the woman's womb. The mother is filled with wonder at the mystery of life and "understands" with unique intuition what is happening inside her. In the light of the "beginning," the mother accepts and loves as a person the child she is carrying in her womb. This unique contact with the new human being developing within her gives rise to an attitude toward human beings – not only towards her own child, but every human being – which profoundly marks the woman's personality.⁵⁶

Thus, John Paul II argues that,

The moral and spiritual strength of a woman is joined to her awareness that God entrusts the human being to her in a special way. Of course, God entrusts every human being to each and every other human being. But this entrusting concerns women in a special way – precisely because of their femininity – and this in a particular way determines their vocation.⁵⁷

Thus, motherhood exists precisely because of the femininity through which women can reflect God, through their own sexuality.⁵⁸ While the motherhood naturally values nurture, the fatherhood nature needs to be learned through the mother. John Paul II claims that:

The man – even with all his sharing in parenthood – always remains "outside" the process of pregnancy and the baby's birth; in many ways he has to learn his own "fatherhood" from the mother.⁵⁹

⁵⁵ Cf. MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is built*, 46, 56.

⁵⁶ *Mulieris Dignitatem*, 1696, n. 18.

⁵⁷ *Ibid*, 1725, n. 30.

⁵⁸ Cf. MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is built*, 47.

⁵⁹ *Mulieris Dignitatem*, 1697, n. 18.

As a result of her intimate attachment with her child, she understands the value of motherhood. However, to develop a healthy bond the child has to be also under the care of his paternal figure. It is through the guardianship of his/her father, that the child can be brought up in a disciplinary manner. Therefore, the paternal figure helps the child to cherish the essential values for the common good of society. While the child needs both his/her mother and father, both figures differ in modalities through their sexuality.⁶⁰ In fact, while the mother allows her child to grow, the father causes his child to grow.⁶¹

Unfortunately we are living in a globalised culture, where man is ending up constructing himself in his own image, and is eliminating the splendour of the fact that the human being is created in the image and likeness of God.⁶² This has led to the mentality that man is the object of his own laws, and therefore authority comes from him. Indeed, we are living in a culture which is all the time articulating the importance of artificial birth control. Additionally, such practice does not represent the true self-giving of the person to the other spouse.⁶³ In his General Audience at St. Peter's Square on August 22, 1984, John Paul II described this as follows:

[...] The conjugal act “means” not only love, but also potential fruitfulness, and thus it cannot be deprived of its full and adequate meaning by means of artificial interventions. In the conjugal act, it is not licit to separate artificially the unitive meaning from the procreative meaning, because the one as well as the other belongs to the innermost truth of the conjugal act ... One can say that in the case of an artificial separation of these two meanings in the conjugal act, a real bodily union is brought about, but it does not correspond to the inner truth and dignity of personal communion, “*communio personarum*.”⁶⁴

⁶⁰ Cf. MAY, *Marriage: The Rock on which the Family is built*, 50.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, 49.

⁶² Cf. JOSEPH RATZINGER, *Christianity and the crisis of cultures*, trans. BRIAN McNEIL, San Francisco 2006, 26-27.

⁶³ Cf. JOHN P. BEAL, *Foundational canons*, in THE CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *New commentary on the code of Canon Law*, Edited by JOHN P. BEAL - JAMES A. CORIDEN - THOMAS J. GREEN, New York 2000, 1258.

⁶⁴ IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of August 22, 1984*, in *Man and Woman He Created Them*, 632-633.

John Paul II goes on to say that,

This communion demands, in fact, that the language of the body be expressed reciprocally in the integral truth of its meaning. If this truth is lacking, one can speak neither of the truth of the reciprocal gift of self nor the reciprocal acceptance of oneself by the person. Such a violation of the inner order of conjugal communion, a communion that plunges its roots into the very order of the person, constitutes the essential evil of the contraceptive act.⁶⁵

Thus, we cannot reduce the person to a sexless being, because such evil acts rob the person from the ability of parenthood. We from the very beginning were created to hold our parental nature, and cooperate with God in His creation. Such acts that separate the unitive meaning from the procreative meaning are an egoistic act of selfish love.⁶⁶ Through the practice of the contraceptive acts, the focus of sexuality diverges from its divine power to a selfish power directed to the pleasure of orgasm.⁶⁷ This act damages the nature of the sexual identity of male and woman, given that it is only through an act open to life that the couple can know each other reciprocally in the new human being originated by both.⁶⁸

CONCLUSION

This paper considers the theme of the theology of the body, from a sexual natural point of view. First and foremost, this is accomplished by focusing on the original solitude of man by providing an overview of the concept that it is only when man finds his essence that he can acknowledge his personhood, and therefore his own mystery. Secondly, we discussed the anthropology of

⁶⁵ *Ibid*, 633.

⁶⁶ Cf. FASTIGGI, *What The Church Teaches About Sex*, 106.

⁶⁷ Cf. *Ibid*, 112.

⁶⁸ Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, *General Audience of March 12, 1980*, in *Man and Woman He Created Them*, 211.

marriage. It is through the sexual nature of man that the conjugal act becomes an act of self-giving. This act of grace will act as a visible sign of the love of the Triune God. Nevertheless, such act needs both parties to accept each other as a true gift, open to life. In this way the conjugal act becomes an act of cooperation with God, in the creation of a new human being. Moreover, this cooperation is written by God in man's nature, so that s/he can embrace the crowning gift of their visible union.⁶⁹

The dignity of human sexuality, from the very beginning of creation is a source towards fruitful love, through which man/woman becomes a gift for the other person so that they fulfil the very meaning of their being and existence.⁷⁰ For this reason, the human body becomes a key towards the full discovery of one's true nature, through which he is raised to the level of the image of God. Man who was created by love, becomes the source of divine power through love. However, it is only when man finds his true self that he can be a gift for others. With this in mind, the *Second Vatican Council* through *Gaudium et Spes* declares that,

It follows, then, that if man is the only creature on earth that God has willed for its own sake, man can fully discover his true self only in a sincere giving of himself.⁷¹

Thus, this hypothesis leads to the argument that it is only when man becomes aware of his true nature, that he can accept and receive others as a gift. Nevertheless, in the freedom of the gift, man becomes aware that he was never created to be alone, but to be in communion with others. In fact, John Paul II insists that:

⁶⁹ Cf. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, 106.

⁷⁰ Cf. MARY G. DURKIN, *Feast of Love: Pope John Paul II on Human Intimacy*, Chicago 1983, 53.

⁷¹ *Gaudium et Spes*, 1045, n. 24.

The family is the first and fundamental school of social living: as a community of love, it finds in self-giving the law that guides it and makes it grow. The self-giving that inspires the love of husband and wife for each other is the model and norm for the self-giving that must be practised in the relationships between brothers and sisters and the different generations living together in the family. And the communion and sharing that are part of everyday life in the home at times of joy and at times of difficulty are the most concrete and effective pedagogy for the active, responsible and fruitful inclusion of the children in the wider horizon of society.⁷²

Therefore, man's nature makes it evident that the human person reaches his/her fulfilment through a social/intimate relationship with others. From the beginning of his existence, the subject and the goal of the human person was the centre of all the social institutions.⁷³ Thus, this hypothesis illustrates that man, through his awareness of his sexual nature, becomes a minister of God for the generations to come.⁷⁴

⁷² *Familiaris Consortio*, n. 37.

⁷³ Cf. *Gaudium et Spes*, 1045, n. 25.

⁷⁴ Cf. BENEDICTI PP. XVI, *The Virtues*, Collected and edited by JACQUELYN LINDSEY, Huntington 2010, 31.

MATTHEW BAJADA*

IL-MORALITÀ FL-UŻU TAL-VAĊĊIN KONTRA T-TIXRID TAL-PANDEMIJA COVID-19:

KAŻ MORALI PPREŻENTAT BĦALA PARTI MILL-KORS TAT-TEOLOĠIJA MORALI: IL-VALUR U L-INVJOLABBILTÀ TAL-ĦAJJA UMANA

IL-KAŻ

F'diversi pajjiżi, inkluż tagħna, diversi gruppi u ndividwi affermaw ruħhom bħala 'no-vax'. Dan seħħ fil-kuntest tal-produzzjoni ta' diversi tipi ta' vaċċin li jimmilitaw kontra t-tixrid tal-pandemija kurrenti; il-COVID-19. Il-motivazzjonijiet wara din l-affermazzjoni jvarjaw minn dawk ideoloġiċi (politiċi u reliġjużi) għal dawk suġġettivi (ta' kuxjenza u individwalistiċi). Każ partikolari hu dak tal-koppja Agius, li hi konvinta li l-produzzjoni tal-imsemmi vaċċin hi immorali għax tinkludi fiha materjal bijoloġiku meħud minn feti abortiti. Għaldaqstant huma jqisu bħala immorali u gravament irresponsabbli lil din it-tilqima. F'dan id-dawl huma deċiżi li la jeħduha huma u lanqas uliedhom.

1. Liema hu l-kuntest propju li jwassal għal dixxerniment oġġettiv u għal valutazzjoni etika ġusta tal-oġġezzjoni tal-kuxjenza għat-tilqima tal-koppja Agius?

* **Matthew Bajada** is a Seminararian for the Diocese of Gozo, currently reading for a degree of Bachelor in Sacred Theology at the Sacred Heart Major Seminary in Victoria, Gozo.

2. X'inhom t-tagħlim tal-Knisja fir-rigward tad-diversi tipi tal-imsemmi vaċċin?
3. Kif għandhom jiġu mgħejjuna jiffurmaw kuxjenza oġġettivament retta l-koppja Agius?

INTRODUZZJONI

“Id-dinja tagħna mardet!” Din hija l-frazi fuq fomm ħafna persuni li, hekk kif iħossuhom imkaxkrin mill-fenomeni globali tal-pandemija tal-COVID-19, jesprimu t-tħassib tagħhom f'dak li ser jiġri 'l quddiem. Jekk qed insemmu l-mard ma nistgħux nirreferu biss għall-pandemija tal-COVID-19 li tiġi kkawżata mis-sindromu respiratorju akut u sever tas-SARS-CoV-2, iżda nirreferu wkoll għall-istat vulnerabbli taċ-ċiviltà tagħna li nkixef permezz ta' dan il-fenomeni globali.

Ma nistgħux niċhdu l-fatt li din il-pandemija għebet ħafna bidliet kemm fost l-individwi kif ukoll fost is-soċjetajiet tagħna. Sa minn dakinhar li faqqgħet din il-pandemija f'Wuhan, iċ-Ċina, lura f'Diċembru 2019, smajna fuq li smajna fuqha. Huwa sugġett li assorba l-attenzjoni u l-enerġija kollha tagħna, mela d-diskorsi tagħna, okkupa ħafna mill-ispazji tal-aħbarijiet, u saħansitra tefa sitwazzjonijiet attwali oħra. Huwa fenomen li kkomprometta kull aspett tas-soċjetà u ħalla mpatt devastanti fuq l-isfera sanitarja, politika, soċjali, religjuża, ekonomika, u edukattiva. Ir-riperkussjonijiet inħassu l-aktar minn dawk l-aktar foqra u vulnerabbli. Dan l-għadu invizibbli li ħasad il-ħajja ta' miljuni ta' nies poġġa lill-bniedem f'sitwazzjoni drammatika ta' limitu, li fiha nduna kemm il-ħajja hija dgħajfa. Id-dilemma attwali hija f'liema kundizzjoni ser jibqgħu l-ekonomija, il-qasam sanitarju, it-turiżmu, u diversi oqsma oħra ladarba tgħaddi għal kollox din il-mewġa; mewġa li mhux talli m'għaddietx malajr qisu qatt ma kien xejn iżda li għadna qiegħdin nikkumbattu magħha minkejja l-iżviluppi xjentifiċi li saru f'din l-aħhar sena.

Mhux l-ewwel darba li f'dawn l-aħħar snin għexna mumentu ta' prova simili. Insemmu l-attakk terroristiku tal-11 ta' Settembru 2001 fi New York li fetaħ serje sħiħa ta' terroriżmu u kunflitti, kif ukoll il-kriżi ekonomika u finanzjarja tal-2008 wara l-falliment tal-kumpanija Amerikana Lehman Brothers. Insemmu attwalitajiet oħrajn bħal abbużi fuq informazzjoni personali fil-midja soċjali, aħbarijiet foloz, diżastri naturali, u effetti tal-bidliet fil-klima globali. Għexna wkoll mumentu ta' progressi xjentifiċi, teknoloġiċi, u ekonomiċi li ġabu l-quddiem l-għixien tal-bniedem, iżda rajna li xi affarijiet li serrħu moħħ il-bniedem fil-verità kienu superficjali. Quddiem dan kollu l-bniedem ma jistax jibqa' indifferenti u jittraskura l-qari ta' dawn is-sinjali ta' zminijietna. Kull kriżi hija ċans ta' bidla, l-ewwel u qabel kollox mill-individwalizmu u l-awtoferenzjalità għas-solidarjetà u l-konvivenza. Forsi din il-pandemija qiegħda tagħti lill-bniedem mumentu opportun biex joħroġ mill-idea li huwa superjuri f'dak li jitgħallem u f'dak li jagħmel. Dan il-fenomeno jista' jgħin lill-bniedem, l-aktar lin-Nisrani, biex iġedded u jsaħħaħ fih is-sens tal-qadi ta' dmirijietu lejn l-istat u min imexxih, filwaqt li jzomm f'moħħu li hu jappartjeni lil Alla bħala s-sid tiegħu.¹

Meta l-bniedem jiġi mġarrab tinżera' fih ix-xewqa għall-bidla fil-prioritajiet u fl-atteggjamenti. Kulhadd jinsab f'baħar wiehed u kulhadd huwa suġġett għall-mard, mill-persuna l-aktar popolari sa dik l-aktar minsija. Hadd ma jista' jaqdef għal rasu. Infatti rajna kemm hi sabiħa l-għaħda fuq livell nazzjonali u internazzjonali sa mill-ewwel perjodu tal-pandemija. Kien żmien li għinna napprezzaw aktar il-professjonalità tax-xoġhol, speċjalment dak fil-qasam sanitarju. Ix-xoġhol m'huwiex biss l-iskambju tal-ħidma mal-qliegħ tal-flus iżda wkoll il-qsim ta' ċerti valuri fundamentali u fundanti. Il-Knisja giet sfidata b'mod dirett minn din il-pandemija u saħqet fuq l-importanza li kulhadd jinsab fuq l-istess livell; fuq l-istess dgħajsa.² Il-Papa Franġisku kien

¹ Cf. RINO FISICHELLA, *Fede e politica* (on-line) : https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=9195:fedee-politica&catid=169&Itemid=101 [9 Novembre 2021].

² Cf. FRANCESCO, *Momento straordinario di preghiera in tempo di epidemia presieduto dal Santo Padre Francesco* (on-line): https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html [9 Novembre 2021].

qal ukoll li l-Knisja m'għandhiex tkun spettatrici, iżda bħal sptar fil-kamp tal-battalja li tkisser kull barriera u toffri għajnuna lil kulhadd.³ Il-Papa jistedinna biex nerġgħu lura, mhux għal dinja li ma teżistix, iżda għal dahla fil-qalba tal-Evanġelju billi nkunu Knisja li tohroġ fil-periferiji u taġevola liċ-ċkejknin.

Lejn tmiem Awwissu tas-sena l-oħra bdew jiġu approvati diversi tipi ta' vaċċin li jimmilitaw kontra t-tixrid tal-imsemmija pandemija. Dan wara li diversi kumpaniji farmaċewtiċi wettqu hidma estensiva ta' riċerka u produzzjoni. Madanakollu kien hemm diversi gruppi u ndividwi li wrew oppożizzjoni u affermaw ruħhom bħala 'no-vax', jiġifieri li rrifjutaw li jieħdu din it-tilqima. Il-motivazzjonijiet wara din l-affermazzjoni jvarjaw minn dawk ideoloġiċi (politici u reliġjużi) għal dawk suġġettivi (ta' kuxjenza u individwalistiċi). Insemmu bħala eżempju lil dawk il-persuni li qajjmu dubji minhabba l-fatt li dawn it-tipi ta' vaċċin ġew riċerkati u prodotti fi żmien relattivament qasir. Fid-dawl tal-produzzjoni u l-approvazzjoni ta' dawn id-diversi tipi ta' vaċċin, kienu ħafna dawk li rrikorrew lejn il-Knisja biex jirċievu dawl li jdawwal l-opinjoni jew il-ġudizzju tagħhom dwar l-użu tal-imsemmi vaċċin. Il-Kongregazzjoni għad-Duttrina tal-Fidi rċeviet diversi talbiet f'dan ir-rigward. Waħda mir-raġunijiet kienet dovuta għall-fatt li kien ġie mifhum li l-proċess tar-riċerka u l-produzzjoni ta' xi tipi ta' vaċċin sar permezz tal-użu tal-linji taċ-ċelloli ('cell lines') meħudin minn feti abortiti ta' madwar ħamsin sena ilu u li kienu baqgħu merfugħin fil-laboratorji. Xi isqfijiet, għaqdiet Kattoliċi, u esperti qajjmu wkoll dubji dwar il-moralità fl-użu ta' dan il-vaċċin. Rigward din il-kwistjoni diġà hemm pożizzjoni importanti mill-Akkademja Pontifiċja għall-Ħajja li t-titlu tagħha hu "Riflessjonijiet morali dwar vaċċini ppreparati minn ċelloli li huma ġejjin minn feti umani abortiti" (5 ta' Ġunju 2005).⁴ L-istess Kongregazzjoni ħadet pożizzjoni dwar

³ Cf. FRANCESCO, *Intervista a Papa Francesco di padre Antonio Spadaro, direttore della rivista "La Civiltà Cattolica"*, in *L'Osservatore Romano* (21 Settembre 2013).

⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini anti-Covid-19* (on-line) : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20201221_nota-vaccini-anticovid_it.html [9 Novembre 2021].

din il-kwistjoni fl-Istruzzjoni “Dignitas Personae” (8 ta’ Settembru 2008).⁵ Fis-sena 2017 l-Akkademja Pontifiċja għall-Ħajja ppubblikat nota dwar dan is-sugġett.⁶ L-għan ta’ dawn il-pożizzjonijiet huwa li joffru kriterji generali ta’ gwida. Fl-aħhar nota tagħha, datata 21 ta’ Dicembru 2020, l-Kongregazzjoni terġa ttipprova tixhet dawl fuq din il-kwistjoni. L-iskop tal-Kongregazzjoni m’huwiex dak li tiġġudika s-sigurtà u l-effikaċja tad-diversi tipi ta’ vacċin għax dan il-ġudizzju, għad li huwa etikament rilevanti u meħtieġ, jaqa’ taħt ir-responsabbiltà tar-riċerkaturi bijomedici u tal-aġenziji farmaċewtiċi. Il-Kongregazzjoni tirrifletti fuq l-aspett morali tal-użu ta’ dawk it-tipi ta’ vacċin li huma maħsuba li ġew riċerkati u prodotti permezz tal-użu ta’ ċelloli meħudin minn feti abortiti.

Persuni bħal ma huma l-koppja Agius iqisu bħala immorali u gravament irresponsabbli lil din it-tilqima minħabba n-natura tagħha, u minħabba f’hekk huma deċiżi li la jehduha huma u lanqas persuni oħra li jkunu jaqgħu taħt il-kura tagħhom. F’dan ix-xogħol ser nitilqu minn kjarifika bijoloġika dwar l-imsemmija tipi ta’ tilqim. Imbagħad ser naraw liema hu l-kuntest propju li jwassal għal dixxerniment oġġettiv u għal valutazzjoni etika ġusta tal-oġġezzjoni tal-kuxjenza għat-tilqima tal-imsemmija koppja. Barra minn hekk ser nagħtu ħarsa lejn dak li jgħid it-tagħlim tal-Knisja fir-rigward tad-diversi tipi tal-imsemmi vacċin, u finalment ser nipproponu mod ta’ kif l-imsemmija koppja tista’ tiġi mgħejjuna biex tiffirma kuxjenza oġġettivament retta.

⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di bioetica* (on-line) : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_it.html [9 Novembre 2021], 34-35.

⁶ Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Nota circa l’uso dei vaccini* (on-line) : <https://www.academyforlife.va/content/pav/it/the-academy/activity-academy/note-vaccini.html> [9 Novembre 2021].

1. KJARIFIKA BIJOLOĠIKA DWAR IL-PROĊESS TAR-RIĊERKA U L-PRODUZZJONI TAL-VAĊĊIN

L-użu tal-vaċċin kontra t-tixrid tal-pandemija COVID-19 qajjem diversi mistoqsijiet dwar il-proċess tar-riċerka u l-produzzjoni tiegħu. Dan minhabba l-fatt li, kif rajna fl-introduzzjoni, kien ġie mifhum li l-proċess tar-riċerka u l-produzzjoni tal-imsemmi vaċċin sar permezz tal-użu tal-linji taċ-ċelloli ('cell lines') meħudin minn feti abortiti ta' madwar ħamsin sena ilu u li kienu baqgħu merfugħin fil-laboratorji. Fid-dawl tal-produzzjoni u l-approvazzjoni ta' dawn it-tipi ta' vaċċin kienu ħafna dawki li sabu ruħhom f'dilemma morali u li fittxew dawl biex idawwlu l-opinjoni tagħhom dwar l-użu tal-imsemmi vaċċin. Huwa minnu li l-imsemmi vaċċin huwa magħmul minn ċelloli meħudin minn feti abortiti?

1.1 Il-vaċċin Pfizer-BioNTech u Moderna

It-tipi ta' vaċċin "mRNA", li huma Pfizer-BioNTech u Moderna, ma filhom l-ebda linji ta' ċelloli meħudin direttament minn feti abortiti ('fetal cell lines') u li ġew użati fil-produzzjoni tagħhom.⁷ Hawnhekk irridu naghmlu distinzjoni bejn il-linji taċ-ċelloli tal-fetu ('fetal cell lines') u t-tessut tal-fetu ('fetal tissue'). Il-linji taċ-ċelloli tal-fetu ('fetal cell lines') huma ċelloli dixxendenti minn ċelloli li kienu ġew meħudin minn aborti volontarji fis-snin sebgħin u tmenin u li ġew mkabbra f'laboratorju.⁸ Dawn iċ-ċelloli meħudin fis-snin sebgħin u tmenin immultiplikaw f'ħafna ċelloli godda minn dakinhar 'il quddiem u ħolqu ċelloli oħrajn ('fetal cell lines') tal-feti.⁹ Għaldaqstant, iċ-ċelloli li ġew użati dan l-aħħar huma l-frott ta' generazzjonijiet shaħ 'il bogħod ta' ċelloli u li ġew imneħħija mit-tessut tal-fetu originali u modifikati ġenetikament.¹⁰ Fl-

⁷ Cf. INSTITUTE FOR CLINICAL SYSTEMS IMPROVEMENT, *Are the vaccines made with fetal cells?* (on-line) : <https://www.icsi.org/covid-19-vaccine-faq/are-the-mrna-vaccines-made-with-fetal-cells/> [16 November 2021].

⁸ Cf. Ibid.

⁹ Cf. Ibid.

¹⁰ Cf. Ibid.

izvilupp tat-teknoloġġja tat-tipi ta' vaċċin "mRNA" iċ-ċelloli tal-fetu ntużaw biex tiġi vverifikata l-effikaċġa u/jew biex tiġi mogħtija prova tal-kuncett.¹¹ Dan ifisser li l-imsemmija ċelloli ntużaw biex juru kif iċ-ċellola tista' tiehu l-mRNA u tipproduċi jew 'tikkaratterizza' s-'SARS-CoV-2 spike protein'.¹² F'dan id-dawl it-tipi ta' vaċċin Pfizer-BioNTech u Moderna nstabu li ma kinux etikament kontroversjali u nfatti s-Segretarjat tal-Attivitajiet Favur il-Ħajja fi hdan il-Konferenza Episkopali Kattolika tal-Istati Uniti ddikjara li la l-Pfizer-BioNTech u lanqas il-Moderna ma wżaw linji taċ-ċelloli derivati minn abort fl-izvilupp jew il-produzzjoni tagħhom.¹³ L-istess Konferenza Episkopali tkompli tgħid li l-linji taċ-ċelloli ġew użati għall-verifika tal-effikaċġa tal-imsemmija żewġ tipi ta' vaċċin. Għaldaqstant, filwaqt li l-ebda vaċċin m'hu hieles kompletament minn kull użu ta' linji taċ-ċelloli derivati minn feti abortiti, f'dawn iż-żewġ każijiet l-użu huwa remot hafna mill-ħażen inizjali tal-abort.¹⁴ Fl-aħħarnett il-Konferenza Episkopali tgħid li wiehed jista' jriċievi kwalunkwe tip ta' vaċċin li huwa klinikament rakkomandat b'kuxjenza tajba u bl-intenzjoni li t-tilqima ma tinvolvi il-kooperazzjoni immorali mal-att tal-abort.¹⁵

1.2 Il-vaċċin Johnson & Johnson

Fil-produzzjoni tal-vaċċin Johnson & Johnson ġew użati ċelloli ta' fetu ta' tip "PER. C6", li huma linja ta' ċelloli retinali li kienu ġew iżolati minn fetu mitmum fl-1985, għall-produzzjoni u l-manifattura tiegħu.¹⁶ Dan il-vaċċin xorta huwa moralment aċċettabbli. Il-Konferenza Episkopali Kattolika tal-Istati Uniti stqarret li l-att tat-tilqim kontra l-COVID-19 għandu jinftiehem bħala att ta' karità u mħabba lejn

¹¹ Cf. LOS ANGELES COUNTY DEPARTMENT OF PUBLIC HEALTH, *COVID-19 Vaccine and Fetal Cell Lines* (on-line): http://publichealth.lacounty.gov/media/Coronavirus/docs/vaccine/VaccineDevelopment_FetalCellLines.pdf [16 November 2021].

¹² Cf. Ibid.

¹³ Cf. Ibid.

¹⁴ Cf. Ibid.

¹⁵ Cf. Ibid.

¹⁶ Cf. INSTITUTE FOR CLINICAL SYSTEMS IMPROVEMENT, *Are the vaccines made with fetal cells?*

il-proxxmu tagħna, kif ukoll bħala parti mir-responsabbiltà morali għall-ġid komuni.¹⁷ L-istess Konferenza Episkopali tkompli tgħid li minhabba l-urgenza ta' din il-kriżi, in-nuqqas ta' vaċċini alternattivi disponibbli, u l-fatt li l-konnessjoni bejn abort li seħħ fis-seklu l-iehor u li tircievi vaċċin prodott dan l-aħħar hija waħda remota, l-użu ta' dan it-tilqim ġdid kontra l-imsemmija pandemija huwa moralment ġustifikat.¹⁸ F'rabta mal-vaċċin Johnson & Johnson, nhar it-Tlieta 2 ta' Marzu 2021 l-imsemmija Konferenza Episkopali harġet stqarrija li ndirizzat l-użu tiegħu. L-Isqfijiet stqarrew li jekk wiehed ikollu l-għażla ta' diversi tipi ta' vaċċin li huma effettivi, f'dak il-każ għandu jġi magħżul dak il-vaċċin li għandu l-inqas konnessjoni mal-linji taċ-ċelloli derivati mill-abort.¹⁹ Għalhekk, f'dan id-dawl, jekk wiehed ikollu l-possibbiltà li jagħżel bejn il-vaċċin Johnson & Johnson, Pfizer-BioNTech jew Moderna, il-preferenza għandha taqa' fuq wiehed mill-aħħar tnejn.²⁰ L-Isqfijiet jinsistu li, filwaqt li l-kumpaniji farmaċewtiċi għandhom jieqfu jużaw linji taċ-ċelloli derivati mill-abort, l-att tat-tilqim huwa att ta' karità li jservi l-ġid komuni.²¹

2. L-AMMINISTRAZZJONI FIDILA TAL-ĠID MISLUF MINN ALLA

Ir-rispett u l-harsien tal-ħajja, tal-integrità tal-ġisem u tal-moħħ, u tas-saħħa huma drittijiet fundamentali tal-bniedem. Dawn id-drittijiet fundamentali jġibu magħhom id-dmir li l-bniedem, bħala ħlejqa maħluqa b'ġisem u b'ruħ fuq xbieha ta' Alla, jirrispetta s-saħħa u l-ħajja tal-oħrajn bl-istess mod kif iħares is-saħħa u l-ħajja tiegħu għax dawn tal-aħħar huma ġid misluf minn

¹⁷ Cf. LOS ANGELES COUNTY DEPARTMENT OF PUBLIC HEALTH, *COVID-19 Vaccine and Fetal Cell Lines*.

¹⁸ Cf. Ibid.

¹⁹ Cf. Ibid.

²⁰ Cf. Ibid.

²¹ Cf. Ibid.

Alla.²² Jekk ikollna naghtu harsa lejn it-tifsira etimoloġika tal-kelma 'sahħa', bil-Latin 'salus', naraw li din il-kelma hija meħuda mill-agġettiv 'salvus', li tirreferi għal dak kollu li hu sħiħ u integru, u hi kollegata mal-kelma 'salvere', li timplika att salvifiku.²³ Għaldaqstant fl-istess etimoloġija naraw rapport bejn il-ħajja, is-sahħa, u s-salvazzjoni tagħhom.

2.1 Il-ħarsien u l-promozzjoni tal-ħajja u s-sahħa bil-kura, t-tnaqqis, u l-prevenzjoni

Il-bniedem huwa msejjaħ biex iħares il-ħajja tiegħu u tal-oħrajn biex b'hekk jikkollabora fil-qadi tas-Saltna t'Alla. Dan l-istint naturali jżomm lill-bniedem attiv f'dan id-dmir tiegħu. Minn banda l-bniedem huwa obbligat li jaqdi lil ħutu l-bnedmin u minn band'oħra għandu jiġi moqdi kull darba li hu jiġi fil-bżonn, speċjalment f'każi ta' mard. Kull bniedem huwa msejjaħ biex ibiegħed minnu u minn ta' madwaru dak kollu li jista' jaffettwa negattivament il-ħajja u s-sahħa, u hawn tidhol l-importanza tal-kura u l-prevenzjoni permezz ta' metodi xjentifiċi, bħal pereżempju l-vaċċin kontra l-pandemija COVID-19. Il-medicina hija permessa jekk l-iskop dirett tagħha jkun dak li tfejjaq, ittaffi l-effetti tal-mard jew l-uġiġħ, jew tipprevjeni, anke jekk incidentalment tista' tqassar l-ħajja.²⁴ Hawnhekk wieħed jistaqsi: sa liema punt il-persuna hija obbligata li tuża l-medicini jew li tgħaddi minn trattamenti mediċi? It-teoloġija morali Kattolika twieġeb din il-mistoqsija billi tidistingwi bejn trattamenti ordinarji u straordinarji.²⁵ It-trattamenti ordinarji huma dawk il-medicini, trattamenti, u operazzjonijiet li joffru tama raġjonevoli ta' benefiċċju għall-pazjent u li jistgħu jinkisbu u jintużaw mingħajr spiża eċċessiva, uġiġħ, jew inkonvenjent ieħor.²⁶ Mill-banda l-oħra, il-mezzi

²² Cf. KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II. Volume II: Special Moral Theology. Newly revised edition*, Bangalore 2010, 251-252.

²³ Cf. ANDREA GRILLO, *Salute e Malattia*, in PAOLO BENANTI et alii, *Teologia Morale*, Milano 2019, 921-922.

²⁴ Cf. KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Volume II*, 270.

²⁵ Cf. Ibid.

²⁶ Cf. Ibid.

straordinarji huma medicini, trattamenti, u operazzjonijiet li ma jistgħux jinkisbu jew jintużaw mingħajr spiża eċċessiva, uġiġh, jew inkonvenjent iehor, jew li ma joffrux tama raġjonevoli ta' benefiċċju jekk jiġu wżati.²⁷ Riċentement xi teologi jippreferu jiddistingwew bejn mezzi proporzjonati u sproorzjonati, fejn jiġu kkunsidrati fatturi bħat-tip ta' trattamenti li għandu jintuża, il-grad ta' kumplessità u r-riskju, l-ispiza, l-aċċessibilità, l-uġiġh involut, ir-riżultati li jistgħu jkunu mistennija, u l-istat u r-riżorsi morali tal-persuna marida.²⁸ Trattamenti mediċi u kirurġiċi ordinarji li huma meħtieġa għall-kura u l-prevenzjoni kontra mard serju huma obbligatorji.²⁹ Ir-raġuni naturali u l-morali Nisranija jgħidu li l-bniedem għandu d-dritt u d-dmir li f'każ ta' mard serju jiehu l-kura meħtieġa għall-preservazzjoni tal-ħajja u s-saħħa. Dan id-dmir li għandu lejha innifsu, lejha Alla, lejha il-komunità umana, u fil-biċċa l-kbira tal-każijiet lejha ċerti persuni determinati, ġej minn imħabba ordnata sew, minn sottomissjoni lejha il-Ħallieq, u minn ġustizzja soċjali stretta.³⁰ Id-dmir tat-tobba u n-nies kompetenti fil-qasam mediku m'huwix biss dak li jfejju u jtaffu s-sofferenza, iżda wkoll li jagħmlu kull mezz possibbli biex itawwlu l-ħajja sa fejn hu possibbli. Dan ħafna drabi jkun jitolb valutazzjoni fil-kuxjenza tas-sitwazzjoni partikolari għax ħafna drabi l-prolungament tal-ħajja jkun ifisser ukoll prolungament tat-tbatija. Il-kura jew promozzjoni umana hija dritt għal kull esseri uman u tinkludi fiha l-kura ta' min hu marid kif ukoll il-kura preventiva. Din tal-aħħar tinkludi fiha r-riċerka għall-aħjar żvilupp uman li tiffavorixxi ambjenti familjari, soċjali, u etnoliġiċi adegwati.³¹ Kull individwu għandu dritt għall-ħajja, għal-libertà, u għas-sikurezza ħolistika tal-persuna propja, speċjalment f'ċirkustanzi bħal qagħad, diżabilità, jew mard.³²

²⁷ Cf. Ibid, 271.

²⁸ Cf. Ibid.

²⁹ Cf. Ibid, 272.

³⁰ Cf. Ibid.

³¹ Cf. GUIDO DAVANZO, *Salute (cura della)*, in LEANDRO ROSSI – AMBROGIO VALSECCHI, *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1973, 871.

³² Cf. Ibid.

2.2 Komplicità fl-għemil pekkaminuż ta' haddieħor

Il-ħarsien u l-promozzjoni tal-ħajja u s-saħħa jimplika kooperazzjoni. Din il-komplicità jew kooperazzjoni tista' tkun waħda marbuta mal-ħażen jew l-għemejjel pekkaminużi ta' haddieħor. Il-kooperazzjoni fl-għemejjel pekkaminużi ta' haddieħor tfisser kwalunkwe konkorenza fiżika jew morali ma' aġent prinċipali f'għemil ħażin.³³ Il-kooperatur f'dan is-sens huwa dak li jassisti fl-eżekuzzjoni tal-għemil pekkaminuż, li jagħmel disponibbli l-mezzi, u li jagħti parir u informazzjoni neċessarja.³⁴ Din il-kooperazzjoni ma tagħtix lok għall-att ħażin ta' haddieħor, iżda tassisti biss aġent prinċipali, li huwa diġà determinat għall-att ħażin qabel il-kooperazzjoni.³⁵ Niddistingwu bejn kooperazzjoni formali u materjali. Dik formali sseħħ meta wieħed jaqbel b'mod estern mal-għemil pekkaminuż tal-ieħor u fl-istess waqt jagħti l-kunsens tiegħu internament, filwaqt li dik materjali sseħħ meta wieħed jaqbel b'mod estern mal-għemil pekkaminuż tal-ieħor bla ma jagħti l-kunsens tiegħu għalih internament.³⁶ Il-kooperazzjoni materjali tista' tkun immedjata (meta wieħed jipparteċipa direttament fl-għemil) jew medjata (meta wieħed jipprovdi l-għodda neċessarji għall-għemil mingħajr ma jipparteċipa fl-għemil).³⁷ Il-kooperazzjoni medjata ħafna drabi hi prossima jew remota skont ir-rabta tagħha mal-għemil.³⁸ Generalment il-kooperazzjoni materjali hija illeċita għax il-ħażen m'għadu jiġi appoġġjat bl-ebda mod, anzi għandu jiġi oppost u mrażżan. Madanakollu xi drabi l-bniedem ma jkunx jista' jaħrab il-kooperazzjoni mal-ħażen ta' haddieħor biex jevita ħażen akbar. Hawnhekk jidhol il-kompromess etiku li jimplika dixxerniment u għażla bbażati fuq valuri oħrajn (i.e. il-'lesser evil').

³³ Cf. KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II. Volume I: General Moral Theology. Newly revised edition*, Bangalore 2010, 277.

³⁴ Cf. Ibid.

³⁵ Cf. Ibid.

³⁶ Cf. Ibid.

³⁷ Cf. Ibid, 278.

³⁸ Cf. Ibid.

3. IT-TAGHLIM TAL-KNISJA DWAR L-UŻU TAL-VAĊĊIN KONTRA L-COVID-19

Bhalma diġà rajna fl-introduzzjoni ta' dan ix-xogħol, il-Knisja, permezz tal-Kongregazzjoni għad-Duttrina tal-Fidi, li tagħha l-Kardinal Ġiżwita Luis Francisco Ladaria Ferrer huwa l-prefett filwaqt li l-Arcisqof Mons. Giacomo Morandi huwa s-segretarju, nhar il-21 ta' Diċembru 2020 ippublikat nota dwar l-użu ta' xi tipi ta' vaċċin kontra t-tixrid tal-imsemmija pandemija wara li kien gie mifhum li l-proċess tar-riċerka u l-produzzjoni ta' xi tipi ta' vaċċin saru permezz tal-użu tal-linji taċ-ċelloli ('cell lines') meħudin minn feti abortiti. Permezz ta' din in-nota l-Kongregazzjoni ma kellhiex l-intenzjoni li ttipprova tiġġudika s-sigurtà u l-effikaċja tad-diversi tipi ta' vaċċin, liema ġudizzju jaqa' taħt ir-responsabbiltà tar-riċerkaturi bijomeċiċi u tal-aġenziji farmaċewtiċi. Il-Kongregazzjoni tirrifletti fuq l-aspett morali tal-użu ta' dawk it-tipi ta' vaċċin li huma maħsuba li ġew riċerkati u prodotti permezz tal-użu ta' ċelloli meħudin minn feti abortiti.³⁹

3.1 Responsabbiltajiet differenzjati ta' kooperazzjoni mal-ħażen

F'din in-nota l-Kongregazzjoni titlaq b'referenza għal dak li kienet affermat hi stess rigward din il-kwistjoni fl-Istruzzjoni tagħha "Dignitas Personae" (8 ta' Settembru 2008). Il-Kongregazzjoni tgħid li f'każijiet fejn jintużaw ċelloli li jkunu ġejjin minn feti abortiti biex jinholqu ċelloli oħrajn għall-użu fir-riċerka xjentifika "jeżistu responsabbiltajiet differenzjati"⁴⁰ ta' kooperazzjoni mal-ħażen. Eżempju ta' dan huma dawk il-kumpaniji li jużaw ċelloli li oriġinaw b'mod illeċitu. F'dawn il-kumpaniji r-responsabbiltà ta' dawk li jiddeċiedu d-direzzjoni tal-produzzjoni m'hijiex l-istess responsabbiltà ta' dawk li m'għandhom l-ebda setgħa li jieħdu deċiżjoni.⁴¹ F'rabta ma' dan

³⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini anti-Covid-19*.

⁴⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di bioetica*, 35.

⁴¹ Cf. Ibid.

hemm differenza bejn ir-responsabbiltà tan-nies li jieħdu l-vaċċin, li hija minima hafna, ir-responsabbiltà tar-riċerkaturi tal-vaċċin, u r-responsabbiltà ta' dawk li jiffinanzjaw ir-riċerka. Il-Kongregazzjoni tgħid ukoll li fl-assenza ta' tipi ta' vaċċin li huma etiċi, huwa moralment aċċettabbli li fil-pandemija jintużaw tipi ta' vaċċin li fir-riċerka u fil-produzzjoni tagħhom ġew użati ċelloli li huma ġejjin minn feti abortiti. Dan l-argument issaħħu permezz ta' tliet eżempji li huma dawk il-pajjiżi li m'għandhomx vaċċin mingħajr problemi etiċi għad-dispożizzjoni tat-tobba u l-pazjenti tagħhom, dawk il-pajjiżi fejn id-distribuzzjoni tal-vaċċin hija diffiċli aktar minn pajjiżi oħrajn minhabba kundizzjonijiet partikolari ta' konservazzjoni u trasport, u dawk il-pajjiżi li fihom jitqassmu diversi tipi ta' vaċċin iżda li fihom l-awtoritajiet tas-saħħa ma jippermettux liċ-ċittadini li jagħzlu t-tip ta' vaċċin li permezz tiegħu jkunu jixtiequ jitlaqqmu.⁴²

3.2 Kooperazzjoni materjali passiva mal-ħażen

Ir-raġuni fundamentali li għaliha jista' jiġi kkunsidrat bħala moralment leċitu l-użu tal-imsemmija tipi ta' vaċċin hija li t-tip ta' kooperazzjoni mal-ħażen hija waħda passiva u remota. Il-ħażen, f'dan il-każ, huwa l-proċess tal-abort li minnu jiġu akkwistati ċ-ċelloli tal-feti. Hawnhekk il-kooperazzjoni mal-ħażen isseħħ b'mod passiv minn dawk li jużaw dawn it-tipi ta' vaċċin u għalhekk l-użu tagħhom isir moralment aċċettabbli.⁴³ Id-dmir morali li tiġi evitata din il-kooperazzjoni materjali passiva ma jkunx wieħed li jorbot f'sitwazzjoni fejn ikun hemm periklu gravi bħal ngħidu aħna t-tixrid inkontrollabbli ta' aġent patoloġiku serju,⁴⁴ bħalma hi l-pandemija COVID-19. Għaldaqstant wieħed għandu jassumi li f'dan il-każ it-tilqim kollu li hu rikonoxxut bħala klinikament sigur u effettiv jista' jintuża b'ċertezza u b'kunsiderazzjoni li l-użu tiegħu ma jfissirx kooperazzjoni formali mal-proċess tal-abort li minnu jkunu

⁴² Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini anti-Covid-19*.

⁴³ Cf. Ibid.

⁴⁴ Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Nota circa l'uso dei vaccini*.

għejjin iċ-ċelloli wżati fil-produzzjoni tal-istess tilqim.⁴⁵ Madankollu għandu jiġi enfasizzat li l-użu moralment leċitu ta' dawn it-tipi ta' tilqim, minhabba l-kundizzjonijiet partikolari tagħhom, ma jistax jikkostitwixxi fih innifsu legittimità, anke indiretta, tal-prattika tal-abortion. Barra minn hekk dan l-użu jippresupponi l-oppożizzjoni għal din il-prattika min-naħa ta' dawk li jużaw dawn it-tipi ta' tilqim.⁴⁶ L-użu leċitu ta' dawn it-tipi ta' tilqim bl-ebda mod ma jimplika l-approvazzjoni morali tal-użu taċ-ċelloli li jiġu minn feti abortiti. Dan minhabba l-fatt li meta dak li hu leċitu jiġi approvat mil-ligijiet li jirregolaw is-sistema tas-saħħa u xjentifika jkun għaqli li tittiehed id-distanza meħtieġa minn dawk l-aspetti inġusti tal-imsemmija sistema biex b'hekk ma tiġi mogħtija l-ebda mpressjoni ta' tolleranza jew aċċettazzjoni ta' azzjonijiet inġusti.⁴⁷ Il-Kongregazzjoni titlob biex il-kumpaniji farmaċewtiċi u l-aġenziji tas-saħħa jipproduċu, japprovaw, iqassmu u joffru tipi ta' tilqim li huma etikament aċċettabbli u li ma joħolqux problemi ta' kuxjenza, la lill-professjonisti tas-saħħa u lanqas lil dawk li jagħzlu li jieħdu dan it-tilqim.⁴⁸

3.3 Kooperazzjoni għall-harsien tal-ġid komuni

B'mod ġenerali nistgħu nġhidu li minnu nnifsu t-tilqim m'hux obligu morali iżda huwa xi haġa marbuta mar-rieda tal-bniedem. Fi kwalunkwe każ, mil-lat etiku, il-moralità tat-tilqim tiddependi mhux biss mid-dmir li tiġi protetta s-saħħa tal-bniedem iżda wkoll mill-harsien tal-ġid komuni.⁴⁹ Fin-nuqqas ta' mezzi oħra apparti biex tiġi mwaqqfa jew sempliċiment ipprevenuta l-pandemija, jista' jiġi rakkomandat l-imsemmi tip ta' tilqim, speċjalment għall-protezzjoni ta' dawk il-persuni l-aktar vulnerabbli jew esposti.⁵⁰ Dawk

⁴⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini anti-Covid-19*.

⁴⁶ Cf. Ibid.

⁴⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di bioetica*, 35.

⁴⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini anti-Covid-19*.

⁴⁹ Cf. Ibid.

⁵⁰ Cf. Ibid.

li, għal raġunijiet ta' kuxjenza, jirrifjutaw li jieħdu tilqim li skont huma jkunu għe prodott minn linji ta' ċelloli li jkunu ġejjin minn feti abortiti, għandhom jaġhmlu minn kollox biex jevitaw li jkunu huma stess dawk li jxerrdu l-aġent infettiv tal-pandemija. Dawn tal-ahhar għandhom jevitaw kull riskju għas-saħħa ta' dawk li huma l-aktar vulnerabbli jew li ma jistgħux jiġu mlaqqma għal raġunijiet kliniċi jew ta' natura oħra.⁵¹ Il-Kongregazzjoni tagħlaq din in-nota billi, permezz ta' referenza għal diskors li kien għamel il-Papa Franġisku lill-membri tal-Fondazzjoni "Bank Farmaceutiku", thegġegħ lill-industrija farmaċewtika, lill-gvernijiet, u lill-organizzazzjonijiet internazzjonali biex jiġi żgurat li l-vaċċin ikun effikaċi, sikur mil-lat tas-saħħa, etikament aċċettabbli, u fuq kollox aċċessibbli saħansitra f'pajjiżi li huma l-aktar fqar b'mod li ma jkunx ta' piż għalihom.⁵² L-assenza tal-aċċessibilità tal-vaċċin f'pajjiżi bħal dawn issir raġuni oħra għad-diskriminazzjoni u l-ingustizzja li jkomplu jikkundannaw u jittfġhu lil dawn il-pajjiżi fi stat ta' faqar sanitarju, ekonomiku, u soċjali.⁵³

3.4 Lejn dinja aktar ġusta u b'saħħitha

Nhar id-29 ta' Diċembru 2020 il-Kummissjoni Vatikana għall-COVID-19 f'kollaborazzjoni mal-Akkademja Pontifiċja għall-Ħajja hargu dokument kongunt li fih, permezz ta' għoxrin punt, jikkonfermaw ir-responsabbiltà morali tal-bniedem fit-tilqim kontra l-pandemija.⁵⁴ Dan id-dokument kongunt jiehu spunt mill-indikazzjonijiet tan-nota tal-Kongregazzjoni għad-

⁵¹ Cf. Ibid.

⁵² Cf. FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre Francesco ai Membri della Fondazione "Banco Farmaceutico"* (on-line): https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200919_banco-farmaceutico.html [12 Novembre 2021].

⁵³ Cf. Ibid.

⁵⁴ Cf. COMMISSIONE VATICANA PER IL COVID-19 – PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Vaccino per tutti. 20 punti per un mondo più giusto e sano* (on-line) : [https://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2020/Covid_Accademia_IHD_22dicembre/28.12.20_ITA_VACCINO%20DSSUI-PAV_Updated%20\(1\).pdf](https://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2020/Covid_Accademia_IHD_22dicembre/28.12.20_ITA_VACCINO%20DSSUI-PAV_Updated%20(1).pdf) [16 Novembre 2021].

Duttrina tal-Fidi ta' nhar il-21 ta' Diċembru tal-istess sena u jappella għall-użu tal-vaċċini bħala pass lejn il-fejqa tad-dinja. Barra minn hekk jafferma li hemm ċerta responsabbiltà morali fl-aċċettazzjoni tal-vaċċin, mhux biss għall-protezzjoni tas-saħħa personali individwali, iżda wkoll għall-protezzjoni tas-saħħa ta' kulhadd. L-imsemmija Kummissjoni u Akkademja jfakkru lill-mexxejja tad-dinja li l-vaċċin għie żviluppat għall-għid pubbliku u għandu jiġi pprovdut lil kulhadd b'mod ġust u b'ugwaljanza, filwaqt li tingħata prijorità lil dawk li l-aktar għandhom bżonnu.⁵⁵ Għaldaqstant hija meħtieġa l-kooperazzjoni bejn il-mexxejja tad-dinja. Dan id-dokument jiffa' responsabbiltà fuq l-azjendi farmaċewtiċi għall-fatt li m'huwix biss il-mument finali tal-amministrazzjoni tat-tilqima li jrid jiġi kkunsidrat biex kollox ikun jista' jsir bl-aktar mod ġust u universali, iżda wkoll iċ-ċiklu tal-ħajja kollu kemm hu sa mill-ewwel mument tiegħu. Iċ-ċiklu tal-ħajja sa mill-ewwel mument tiegħu jrid jiġi kkunsidrat fil-produzzjoni, fl-approvazzjoni, fid-distribuzzjoni, u eventwalment fl-amministrazzjoni tat-tilqima.⁵⁶ L-argument tal-ħarsien taċ-ċiklu tal-ħajja kien għie affrontat ukoll fl-Istruzzjoni "Dignitas Personae", fejn kien għie speċifikat li l-finalità tas-saħħa pubblika ma tistax tiġġustifika l-abort volontarju għall-kisba tal-linji taċ-ċelloli għall-produzzjoni tal-vaċċin.⁵⁷ Inżidu ngħidu li f'dan il-kwadru jeżistu diversi gradi ta' responsabbiltà. B'referenza għal żewġ noti rispettivi tal-imsemmija Akkademja, it-tilqim kollu li hu klinikament rakkomandat jista' jiġi wżat b'kuxjenza ċerta li r-rikors għal dan it-tilqim ma jkunx ifisser kooperazzjoni mal-abort volontarju.⁵⁸ Naraw li teżisti relazzjoni interdipendenti bejn is-saħħa personali u s-saħħa pubblika. Ir-rifjut tal-vaċċin iżid serjament ir-riskji għas-saħħa pubblika. F'din l-għażla hemm deċiżjoni responsabbli. Mill-ġdid, bħalma hemm fin-nota tal-Kongregazzjoni għad-Duttrina tal-Fidi, jerga jiġi

⁵⁵ Cf. FRANGISKU, *Messagg Urbi et Orbi tal-Qdusija Tiegħu Frangisku. Milied 2020* (onlajn): https://www.laikos.org/papa_frangisku_urbietorbi_25122020.htm [15 Novembru 2021].

⁵⁶ Cf. COMMISSIONE VATICANA PER IL COVID-19 – PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Vaccino per tutti. 20 punti per un mondo più giusto e sano*.

⁵⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di bioetica*, 34-35.

⁵⁸ Cf. Ibid.

enfasizzat li huwa moralment aċċettabbli li jintużaw tipi ta' vaċċin li jkunu għamli l-użu tal-linji taċ-ċelloli meħudin minn feti abortiti fil-proċess tar-riċerka tagħhom.⁵⁹ Dan huwa moralment aċċettabbli għax f'dan il-każ għandna kooperazzjoni materjali passiva, informali, indiretta u remota. Ma' dan il-punt il-Konferenza Episkopali tal-Istati Uniti tikkunsidra wkoll l-urġenza f'din il-kriżi u n-nuqqas ta' alternattivi disponibbli.⁶⁰ Fl-aħħarnett, ma nistgħux ma nsemmux lil dik il-kategorija ta' persuni li ma jistgħux jiġu mlaqqma, u għalhekk dawn il-persuni jistgħu jistrieħu biss fuq il-kopertura tat-tilqim ta' haddieħor u fuq l-immunità kollettiva ('herd immunity'). Iż-żieda fil-każijiet tfisser ukoll żieda ta' pazjenti fl-isptar li jkunu ta' piż fuq is-sistema sanitarja, u dan jista' jwassal għall-kollass tal-istess sistema sanitarja. Il-Konferenza Episkopali tal-Ingilterra u Wales tenniet li huwa meħtieġ li l-vaċċin jiġi milqugħ mhux biss għas-saħħa tal-individwu iżda wkoll f'isem is-solidarjetà mal-oħrajn, speċjalment dawk li huma l-aktar vulnerabbli.⁶¹

4. IL-FORMAZZJONI TA' KUXJENZA OĠĠETTIVAMENT RETTA

Fid-dawl ta' dak kollu li gie spjegat fid-dawl tal-Maġisteru riċenti tal-Knisja rigward id-diversi tipi tal-imsemmi vaċċin johroġ biċ-ċar li l-ewwelnett l-oġġezzjoni tal-kuxjenza tal-koppja Agius mhix ibbażata fuq informazzjoni medika u xjentifika li hi korretta. Kwalunkwe ġudizzju matur ta' natura morali għandu jiġi bbażat fuq informazzjoni korretta.⁶² Il-koppja Agius m'għandha l-ebda bażi oġġettiva għal oġġezzjoni ta' natura etika jew morali. Barra minn

⁵⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di bioetica*, 34-35.

⁶⁰ Cf. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Moral Considerations Regarding the New Covid-19 Vaccines* (on-line) : <https://www.usccb.org/moral-considerations-covid-vaccines> [16 November 2021].

⁶¹ Cf. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *COVID-19 and Vaccination* (on-line): <https://www.cbcew.org.uk/home/our-work/health-social-care/coronavirus-guidelines/covid-19-and-vaccination/> [16 November 2021].

⁶² Cf. KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Volume I*, 205.

hekk wiehed irid iżomm f'moħħu li kull Nisrani, bħal kwalunkwe bniedem iehor, għandu dritt u dmir għall-formazzjoni tal-kuxjenza tiegħu. Il-verità u r-rettitudni morali m'humix dimensjonijiet awtonomi fil-moħħ u l-kuxjenza tal-bniedem, u għalhekk il-bniedem huwa suġġett għall-awtorità tal-verità u għandu jikkonforma magħha.⁶³

4.1 Il-Knisja u l-formazzjoni tal-kuxjenza

Il-kuxjenza hija n-norma suġġettiva u aħharija tal-kondotta morali, u din tintrabat mal-verità li kull bniedem huwa msejjah li jhaddan.⁶⁴ Il-Knisja, bħala komunità ta' fidi, għandha l-għan li timxi flimkien mal-bniedem, tgħin fil-formazzjoni tal-kuxjenza, u fl-istess waqt tkun kuxjenza kritika għall-istess bniedem. F'din il-missjoni l-Knisja hija mqanqla mill-imħabba għal Alla u għall-bniedem u mix-xewqa li tikkollabora mal-bnedmin kollha biex tibni dinja fejn id-dinjità u d-drittijiet tal-bniedem jigu mharsa u mogħtija l-ewwel post. Il-kontenut etiku tal-fidi Nisranija ma jimponi xejn fuq il-kuxjenza tal-bniedem għax in-natura umana tikkostitwixxi n-normi naturali tagħha.⁶⁵ L-irwol tal-Knisja m'huwix dak tal-poter iżda huwa dak li jħares id-drittijiet fundamentali tal-bniedem fid-dawl tal-verità ta' Kristu. Infatti fl-ittra appostolika tal-Papa Pawlu VI "Octogesima Adveniens" insibu miktuba dawn il-kelmiet:

It is up to the Christian communities to analyze with objectivity the situation which is proper to their own country, to shed on it the light of the Gospel's unalterable words and to draw principles of reflection, norms of judgment and directives for action from the social teaching of the Church. [...] It is up to these Christian communities, with the help of the Holy Spirit, in communion with the

⁶³ Cf. Ibid.

⁶⁴ Cf. Ibid.

⁶⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai membri della Commissione Teologica Internazionale* (on-line) : https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti.html [15 Novembre 2021].

bishops who hold responsibility and in dialogue with other Christian brethren and all men of goodwill, to discern the options and commitments which are called for in order to bring about the social, political and economic changes seen in many cases to be urgently needed. In this search for the changes which should be promoted, Christians must first of all renew their confidence in the forcefulness and special character of the demands made by the Gospel. The Gospel is not out-of-date because it was proclaimed, written and lived in a different sociocultural context. Its inspiration, enriched by the living experience of Christian tradition over the centuries, remains ever new for converting men: end for advancing the life of society. It is not however to be utilized for the profit of particular temporal options, to the neglect of its universal and eternal message.⁶⁶

Il-kuxjenza tiġi fformata billi jiġu sfruttati bl-aħjar mod possibbli r-rizorsi li jgħinu lill-bniedem jifhem il-verità tas-sitwazzjoni morali li fiha jkun jinsab u b'hekk ikun qiegħed iwieġeb lil Alla. Dawn ir-rizorsi huma l-Kelma t'Alla, l-għaqda personali ma' Kristu, l-għixien tal-fidi fil-komunità, is-sensibilità lejn il-proxxmu, in-normi morali mgħoddija lis-soċjetà, s-sejbiet tax-xjenzi etici, ftuġh għall-korrezzjoni u d-djalogu, u l-aċċettazzjoni tal-kritika.⁶⁷ Permezz ta' kuxjenza kritika fformata b'mod tajjeb kull bniedem Nisrani huwa fid-dmir li jagħti "lil Ċesari dak li hu ta' Ċesari, u lil Alla dak li hu ta' Alla" (Mt 22, 21), jiġifieri li jaqdi l-ewwel u qabel kollox lil Alla u eventwalment lis-soċjetà.

4.2 Il-verità fil-formazzjoni tal-kuxjenza

Id-dritt tal-formazzjoni tal-kuxjenza li għandu l-bniedem iġib miegħu d-dmir li l-ewwel u qabel kollox hu jara li l-kuxjenza tiegħu tkun iffurmata fil-verità u mhux fuq modi jew ideoloġiji tad-dinja tal-mument. Dawn tal-aħħar ma jkollhomx bażi profonda u jiġu trażmessi b'mod faċli, speċjalment permezz tal-midja li għandha influwenza kbira fuq il-bniedem u li spiss twassal messaġġi

⁶⁶ PAUL VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens* (14 May 1971) (on-line) : http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html [15 November 2021], 4.

⁶⁷ Cf. KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Volume I*, 205-206.

foloż. Il-verità f'dan il-qasam tiġi minn bażi medika u xjentifika. Il-bniedem, inkwantu hu Nisrani, huwa wkoll fid-dmir li jiffirma l-kuxjenza tiegħu fid-dawl tat-tagħlim tal-fidi, li l-istrument ewlieni tagħha hu l-Maġisteru ordinarju tal-Knisja, partikolarment fil-ministeru tal-Papa s-suċċessur ta' Pietru. Dan il-Maġisteru jesprimi ruħu b'diversi modi fid-dawl tas-sitwazzjonijiet emergenti preżenti. Persuna li tkun għamlet dak kollu li setgħet biex tiffirma l-kuxjenza tagħha u biex tasal għal deċiżjoni nfirmata tal-kuxjenza bl-ebda mod ma tkun degradata fid-dinjità tagħha jekk kemm-il darba tiżbalja fid-deċiżjoni tagħha, "Imma dan ma nistgħux ngħiduh meta l-bniedem f'it ikun jimpurtah li jfittex il-verità u t-tajjeb, u meta l-kuxjenza ssir bil-mod il-mod kważi għamja htija tad-drawwa tad-dnub."⁶⁸ Kieku persuna tkun traskurata fil-kisba tal-għarfien meħtieġ biex tiffirma għudizzju prudenti u responsabbli tal-kuxjenza jew saħansitra ma tagħtix kas tad-dmir tagħha li tagħmel dan, din tkun haġta ta' kuxjenza żbaljata, li m'hijiex il-baży għal azzjoni legali.⁶⁹

4.3 Il-formazzjoni tal-kuxjenza b'umiltà fuq livell individwali u kollettiv

Huwa għust li minn banda l-għarfien tas-sejha personali tal-individwu u tar-responsabbiltà morali li toħroġ minnha jiġi esperjenzat b'mod dirett fil-fond tar-ruħ tal-individwu stess.⁷⁰ Izda mill-banda l-oħra l-għarfien tal-obbligi morali huwa wkoll imdawwal u approfondit b'mod deċiziv mill-għarfien u l-esperjenzi tal-komunità reliġjuża.⁷¹ L-individwu li jhaddan atteggiament ta' kburiya jispiċċa biex ma jinfetaħx għall-valuri tal-komunità u għad-dociłità għat-tagħlim li jkun ġej mill-awtoritajiet b'kompetenza speċjali li jinkludu lil Alla fi kwistjonijiet ta' fidi u morali.⁷² Il-formazzjoni tal-kuxjenza trid timxi id f'id mal-umiltà.

⁶⁸ KONCILJU VATIKAN II, Kostituzzjoni pastorali dwar il-Knisja fid-dinja tal-lum *Gaudium et spes* (7 Diċembru 1965), 16 : *Id-Dokumenti tal-Konċilju Ekumeniku Vatikan II*, Valletta 2003, 342.

⁶⁹ Cf. KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Volume I*, 205-206.

⁷⁰ Cf. *Ibid*, 207.

⁷¹ Cf. *Ibid*.

⁷² Cf. *Ibid*.

4.4 Il-libertà fil-formazzjoni tal-kuxjenza

X'post għandha l-libertà fil-formazzjoni tal-kuxjenza? Il-libertà hija don, espressjoni tal-bniedem innifsu, u fakultà li twassal għall-għażla u d-deċiżjoni. Il-libertà hija parti mill-pjan ta' Alla, kif propju naraw fil-ktieb ta' Bin Sirak: "Hu mill-bidu għamel il-bniedem, u hallieh f'idejn ir-rieda tiegħu." (Sir 15, 14). Il-libertà hija l-qawwa tar-rieda u l-fakultà spiritwali li, flimkien mal-intelligenza, tirrendi lill-bniedem mghallem tiegħu nnifsu u tal-għemejjel tiegħu, u għalhekk responsabbli.⁷³ Din ir-responsabbiltà li tintrabat mal-libertà personali twassal għal responsabbiltà lejn l-oħrajn u tirrispondi għadmir li tiġi mħarsa s-saħħa tal-oħrajn. Fil-kuntest ta' dan il-każ, dan id-dmir jintrabat mal-obbligu morali tat-tilqima u jibbaża ruħu fuq informazzjoni korretta u ġusta dwar l-istess tilqima. Dan l-obbligu morali ma jobbligax b'mod legali quddiem xi leġizlatur iżda jobbliga fil-kuxjenza quddiem Alla, u għaldaqstant in-nuqqas ta' konformità ma' dan l-obbligu morali, għad li mhix reat, tibqa' meqjusa bħala hażen morali.⁷⁴

5. PROPOSTA

Fid-dawl ta' dan kollu jidher ċar li l-koppja Agius m'għandu jkollha l-ebda responsabbiltà morali fl-aċċettazzjoni li tiegħu din it-tilqima kontra l-imsemmija pandemija. F'rabta ma' dan il-familja Agius tista' tirrikorri għall-għajjnuna tal-parir ta' xi direttur spiritwali (idealment moralista) u/jew espert kompetenti fil-qasam mediku. B'hekk id-deċiżjoni tagħhom tiġi adattata fid-dawl tal-kuxjenza tagħhom li tkun verifikata u ffurmata b'mod tajjeb. B'hekk isseħħ azzjoni koordinata. Eventwalment din id-deċiżjoni tagħhom b'kuxjenza verifikata u ffurmata ssir skont il-parir mediku u xjentifiku li jintrabat mat-tagħlim tal-

⁷³ Cf. MAURO COZZOLI, *Vaccini, l'ordine morale vincola al pari del legale* (on-line) : <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/vaccini-l-ordine-morale-vincola-al-pari-del-legale> [16 Novembre 2021].

⁷⁴ Cf. Ibid.

Knisja. Kif jgħid il-Papa Frangisku, kulhadd huwa mistieden biex jieħu din it-tilqima bħala att ta' mħabba u bħala prevenzjoni tat-tixrid ta' din il-pandemija li għandha riperkussjonijiet fuq livell globali.⁷⁵ Fl-aħħarnett, il-koppja Agius għandha tagħmel dan hi u tikkunsidra d-diversi valuri u l-imħabba lejn il-proxmu biex b'hekk is-sehem tagħhom fit-tilqim iwassal għal kollaborazzjoni ma' persuni oħra u fl-aħħarnett għat-tnaqqs tal-impatt negattiv fuq livell soċjali.

KONKLUŻJONI

Din il-pandemija m'hix l-ewwel u l-aħħar gwerra għad-dinja tagħna. Hija fenomenu li kixef sitwazzjonijiet diffiċli mondjali ta' faqar u nuqqas ta' ugwaljanza. Nistgħu nħarsu lejn din il-pandemija bħala parti mill-istorja li postha huwa fl-arkivji, iżda nistgħu wkoll nisfruttawha biex infittxu identità ġdida f'dinja li qiegħda tinbidel b'mod drastiku quddiem għajnejna. Tkun haġa kontradittorja jekk l-Insara ma jkunux l-ewwel xhieda tal-interpretazzjoni ta' dawn is-sinjali, tal-fiduċja, u tal-imħabba lejn huthom. L-inċertezza tista' tipparalizza lill-bniedem, iżda tista' wkoll timmotivah biex jidhol fih innifsu u jfittex li jersaq aktar qrib ta' Alla b'kuraġġ għax Hu jitkellem fil-profond, jagħti l-paċi, u jbiegħed kull biża'.

Waqf udjenza ġenerali nhar l-Erbgħa 19 ta' Awwissu 2020 il-Papa Frangisku sqarr li “t-twegiba għall-pandemija hi doppja. Minn banda, huwa indispensabbli nsibu l-kura għal virus żgħir imma tremend, li niżżel għarkupptejha lid-dinja kollha. Min-naħa l-oħra, jeħtieġ nikkuraw virus kbir, dak tal-ingustizzja soċjali, tan-nuqqas ta' ugwaljanza fl-opportunitajiet, tal-ermaginazzjoni u tan-nuqqas ta' protezzjoni tal-iżjed dgħajfa.”⁷⁶ Din l-għażla

⁷⁵ Cf. ANTONELLA PALERMO – Città del Vaticano, *Il Papa: vaccinarsi è un atto d'amore* (on-line): <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2021-08/videomessaggio-sulle-vaccinazioni.html> [15 Novembre 2021].

⁷⁶ FRANGISKU, *Katekezi – “Infejq d-dinja”: 3. L-għażla preferenzjali tal-foqra u l-virtù tal-imħabba* (onlajn): https://www.laikos.org/papa_frangisku_udjenza_19082020.htm [15 Novembru 2021].

preferenzjali favur il-foqra m'hijjex għażla politika jew ideoloġika, iżda hi fil-qalba tal-Vangelu għax hi l-għażla ta' Ġesù Kristu nnifsu u l-kriterju-muftieh ta' awtenticità Nisranija.⁷⁷ F'rabta mal-vaċċin kontra t-tixrid tal-pandemija, fl-imsemmija udjenza ġenerali l-Papa Frangisku jitellem dwar l-importanza li tingħata kura lil dawk li huma l-aktar fil-bżonn u fl-istess waqt tiġi evitata kull diskriminazzjoni fl-għoti tal-vaċċin.⁷⁸

Fuq livell nazzjonali, kienu diversi l-interventi tal-isqfijiet Maltin dwar l-importanza tal-użu tal-vaċċin, liema nterventi jirriflettu t-tagħlim tal-Maġisteru. Fl-omelija tiegħu fit-Tifkira Solenni tal-Ikla tal-Mulej nhar il-Ħamis 1 ta' April 2021, l-Arcisqof ta' Malta Mons. Charles J. Scicluna hegġeg biex l-imsemmija tilqima tittiehed fi spirtu ta' servizz Nisrani lejn il-proxxmu għax huwa obligu morali li l-Insara jagħmlu dak kollu li hu neċessarju biex jitnaqqas it-tixrid tal-pandemija.⁷⁹ Fl-omelija tiegħu fil-Vgili Solenni tal-Qawmien tal-Mulej mill-Imwiet nhar is-Sibt 3 ta' April 2021, l-Isqof Awżiljarju Mons. Joseph Galea Curmi rabat il-pandemija mal-indifferenza fejn tidhol il-ħajja umana u saħaq dwar il-ħarsien tal-istess ħajja.⁸⁰ Fl-omelija tiegħu fis-Solennità tan-Nawfragju ta' San Pawl nhar l-Erbgħa 10 ta' Frar 2021, l-Isqof t'Għawdex Mons. Anton Teuma rabat l-użu tal-vaċċin mal-importanza tal-komunjoni Nisranija u qal li wiehed ma jstax jaħseb biex jieħu l-vaċċin waħdu għax jekk ta' maġenbu ma jaħsibx hu wkoll biex jieħu l-vaċċin allura l-periklu ser jibqa' preżenti.⁸¹

⁷⁷ Cf. Ibid.

⁷⁸ Cf. Ibid.

⁷⁹ Cf. CHARLES J. SCICLUNA, *Id-dritt li tqim lil Alla ħaj hu essenzzjali iktar mill-banka tal-lottu u s-supermarkets* (onlajn) : <https://laikosblog.org/2021/04/01/tifkira-solenni-tal-ikla-tal-mulej-mill-arcisqof-charles-j-scicluna/> [15 Novembru 2021].

⁸⁰ Cf. JOSEPH GALEA CURMI, *Id-dritt li nittamaw* (onlajn) : <https://laikosblog.org/2021/04/03/omelija-fil-vgili-solenni-tal-qawmien-tal-mulej-mill-imwiet-mill-isqof-awziljarju-mons-joe-galea-curmi/> [15 Novembru 2021].

⁸¹ Cf. ANTON TEUMA, *Il-Preżenza tal-Mulej fil-Maltemp* (onlajn) : <https://laikosblog.org/2021/02/10/omelija-tal-isqof-anton-teuma-fis-solennita-tan-nawfragju-ta-san-pawl/> [15 Novembru 2021].

Il-kwistjoni tal-feti abortiti, aktar milli hi kwistjoni ta' fidi jew Rivelazzjoni, hi kwistjoni medika. Aktar milli hi oġġezzjoni fuq livell ta' fidi, hi oġġezzjoni fuq livell uman u naturali li tmiss lil kulhadd. Dan bl-ebda mod ma jiġġustifika l-abort fih innifsu u lanqas jiġġustifika aborti futuri li jsiru biex minnhom jittiehdu dawn it-tip ta' ċelloli għall-iżvilupp u l-produzzjoni tal-vaċċin. Anke jekk l-abort ilu li sar u qiegħdin nitkellmu dwar l-użu ta' ċelloli li ġew meħudin minnu madwar ħamsin sena ilu, xorta waħda għandna nibqgħu nitkellmu dwar il-prinċipju ta' kooperazzjoni ma' għemil hażin ladarba l-abort dirett jibqa' għemil dejjem u kullimkien inaċċettabbli. Din il-kooperazzjoni materjali passiva ma' għemil hażin tista' tiġi ġġustifikata għas-sempliċi raġuni li ma hemm l-ebda kooperazzjoni formali fl-intenzjoni, fil-metodu jew fil-konsegwenza, mal-qtil dirett tal-fetu. Il-liċejtā fl-użu ta' dawn it-tipi ta' vaċċin m'għandha qatt tiġi nterpretata bħala forma ta' approvazzjoni għall-abort, lanqas għall-abort bil-finalità tal-prokura futura ta' tipi ta' vaċċin neċessarji għas-saħħa tal-ġenerazzjonijiet futuri. It-tipi ta' vaċċin prodotti s'issa u li jinkludu fihom materjal meħud minn feti abortiti għandhom użu li huwa ġġustifikat biss jekk iseħħ bl-intenzjoni waħdanija u temporanja li tiġi mmilitata l-imsemmija pandemija. Il-valur li tiġi mmilitata l-pandemija huwa oġġla għax imiss lis-soċjetā b'mod ħolistiku għax l-użu tal-vaċċin jipprevjeni l-kollass tal-istess soċjetā.

Il-bnedmin, speċjalment jekk huma Nsara, huma obbligati li jharsu kemm id-dar komuni tagħhom kif ukoll il-ħajjiet ta' xulxin. L-ebda ħajja umana m'għandha tkun impoġġija f'periklu, u għaldaqstant il-prinċipju tal-prevenzjoni għandu dejjem jiġi kkunsidrat fil-ħarsien tal-ħajja umana. Kull bniedem għandu jissieheb flimkien ma' ħutu l-bnedmin biex, filwaqt li jerfa' r-responsabbiltā ta' din id-dar li ġiet afdata lilu għax jaf li kulma hu tajjeb fiha għad jagħmel parti mill-festa tas-Sema, ifittex li jpoġġi l-ħajja umana fl-ewwel post.⁸² Il-bniedem, bħala amministratur, jirrispondi b'qalb ġeneruża

⁸² Cf. FRANGISKU, Ittra Enciklika *Laudato si'* (24 ta' Mejju 2015) : *Ittra Enciklika Laudato si' [Tkun imfahħar] tal-Qdusija Tiegħu Frangisku dwar l-ghozza tad-dar komuni* (onlajn) : https://www.laikos.org/Fr1_LSi_test_24052015.htm [15 Novembru 2021], 244.

għas-sejha t'Alla f'dan il-ħarsien tal-ħajja, u min-naha tiegħu Alla joffri l-qawwa u d-dawl meħtieg għax kien Dak li twaħhad ma' din l-art tagħna u ser jibqa' prezenti għal dejjem bħala s-Sid kollu mħabba tal-ħajja.⁸³ Kull fejn hemm rabta, komunjoni, u fraternità hemm prezenti wkoll il-ħajja li tiżboq il-mewt.⁸⁴ Fejn hemm il-pretensjoni li l-bniedem huwa tiegħu nnifsu u jgħix għalih waħdu, hemmhekk toħroġ rebbieħa l-mewt.⁸⁵ L-individwalizmu ma jirrendix lill-bnedmin iktar ħielsa, iktar indaqs, jew iktar aħwa għax il-gabra tal-interessi individwali m'għandhiex il-hila li toħloq dinja aħjar għall-bnedmin kollha u lanqas tista' toffri ħarsien minn tant ħażen li qed isir dejjem iżjed globali.⁸⁶ L-individwalizmu radikali huwa l-aġħar 'virus' li jrid jiġi meġħlub għax il-qerq tiegħu jikkonsisti f'li l-bniedem jerħi r-riedni ta' ħajtu f'idejn l-ambizzjonijiet tiegħu bħallikieku aktar ma jkollu ambizzjonijiet u ċertezzi individwali aktar ikun jista' jsawwar l-gid komuni.⁸⁷ Din hija biss illużjoni.

Għaldaqstant, ikun għaqli li tiġi mgedda dejjem dik it-talba biex Alla, is-Sid waħdieni tal-ħajja, isaħħah l-għaqda fil-Knisja l-Ġisem Mistiku ta' Kristu, liema għaqda sseħħ fil-milja fid-differenzi tal-bnedmin li jingħaqdu flimkien permezz tal-ħidma tal-Ispirtu s-Santu biex kulhadd jagħti s-sehem uniku tiegħu. Tassew li lilna li "ilkoll tgħammadna fi Spirtu wiehed biex nagħmlu ġisem wiehed" (1 Kor 12,13), f'dan iż-żmien immarkat minn kriżi globali b'diversi xejriet fiha, tibqa' tidwi b'aktar intensità x-xewqa ta' Sidna Ġesù Kristu nnifsu li nkunu "lkoll haġa waħda" (Ġw 17,21).

⁸³ Cf. Ibid.

⁸⁴ Cf. FRANGISKU, Itra Enċiklika *Fratelli tutti* (3 ta' Ottubru 2020): *Itra Enċiklika Fratelli tutti tal-Qdusija Tiegħu Franġisku dwar il-fraternità u l-ħbiberija soċjali* (onlajn): <https://www.laikos.org/ft.htm> [17 Novembru 2021], 87.

⁸⁵ Cf. Ibid.

⁸⁶ Cf. Ibid, 105.

⁸⁷ Cf. Ibid.

MICHAEL GRIMA*

COMPRENDERE LA SOLITUDINE DEL PRESBITERO:

ALCUNI SEGNI DI TALE SOLITUDINE E DELLE INTERPRETAZIONI POSSIBILI

INTRODUZIONE

Il prete diocesano vive nel mondo, anche se non è del mondo; perciò anche lui fa l'esperienza della solitudine, considerata fino a prima del COVID 19 «l'epidemia»¹ del nostro secolo. In questo studio si desidera approfondire la solitudine vissuta dal presbitero diocesano nel suo ministero. È vero che il prete si sente solo? Quali sono i segni concreti di questa solitudine? L'esperienza della solitudine è necessariamente percepita e vissuta in un modo negativo? Può essere vissuta bene? Questo studio è, perciò, un tentativo di leggere i segni della presenza del senso di solitudine nel cuore del presbitero,

* **Rev. Michael Grima** is a priest of the Diocese of Gozo since 2017. After finishing his philosophical and theological studies at the Sacred Heart Seminary in Victoria, he went to Rome to pursue his theological studies, with specialisation in Formation, at the Centro San Pietro Favre per i Formatori al Sacerdozio e alla Vita Consacrata, Pontificia Università Gregoriana. He obtained the Licentiate in 2019 under the guidance of P. Stanisław Morgalla, SJ, defending the thesis entitled *Vivere bene la propria solitudine nel Presbiterato*. In this article the author publishes the first chapter of his thesis. Rev. Michael Grima is currently pursuing his doctorate in dogmatic theology at the Pontificia Università Gregoriana under the supervision of Don Dario Vitali.

¹ L. RIPAMONTI, «La solitudine è un'epidemia», in *Corriere della sera* (16 settembre 2018), 17.

individuandone le varie sfaccettature ed esaminando le interpretazioni che egli potrebbe dare a questa sua condizione esistenziale. Tutto questo può aiutarci a comprendere meglio la vita del presbitero.

1. RICONOSCERE E CONCEPIRE LA SOLITUDINE

È vero che il prete diocesano si sente solo? Quali sono alcuni segni tangibili di questa solitudine? La risposta a tale domanda si trova nell'esperienza concreta, perché la realtà della vita vissuta ci aiuta a capire meglio la questione della solitudine.

1.1 Il caso di don Ferdinando

Quali sono i problemi dei preti italiani? Giuseppe Crea (sacerdote, missionario e psicologo) e Fabrizio Mastrofini (giornalista, laureato in filosofia e psicologia) hanno tentato di rispondere a questa domanda tramite il loro libro *Preti sul Lettino*². Infatti, non è possibile parlare dell'esperienza particolare dell'uomo senza concretizzare il discorso, senza partire da un luogo e da un tempo ben definiti. La solitudine è un tema che tocca la vita reale dell'uomo perciò è necessario partire dalla persona che la sta vivendo. Crea e Mastrofini presentano situazioni reali, che hanno incontrato nel ministero che svolgono, e sostanziano le loro risposte tramite i risultati derivati da varie indagini effettuate in Italia negli ultimi anni³. La storia di don Ferdinando è uno dei racconti che gli autori riportano nel libro.

Don Ferdinando ha 40 anni e ha la responsabilità dell'oratorio all'interno di un parrocchia della periferia di Novara. La sua è una vocazione maturata quando

² G. CREA – F. MASTROFINI, *Preti sul lettino*, Firenze 2010.

³ Indagine effettuata dalla *Fondazione Giovanni Agnelli* nel 2005 e altre indagini effettuate nel territorio italiano. Fra l'altro, queste ricerche sottolineano che l'età media del clero italiano è molto elevata, che i preti si sentono sovraccaricati di lavoro e soli nell'affrontare situazioni difficili. Cf. G. CREA – F. MASTROFINI, *Preti sul lettino*, 14-30.

aveva 25 anni, appena laureato in lettere e con davanti la prospettiva di una carriera nell'insegnamento o nell'editoria. Invece mise da parte i progetti di vita, gli amici, il pallone, allontanò qualche ragazza che sembrava interessata a lui ed entrò in seminario. Ora, dopo dieci anni di sacerdozio, si trova immerso nei problemi dei giovani che non hanno strutture di riferimento, specie in periferia, e così, sfruttando la presenza di spazi adeguati, ha organizzato un oratorio, una sorta di centro di raccolta per i ragazzi del quartiere. Si trova da solo, perché in parrocchia ci sono lui, il parroco, più anziano di quindici anni, e qualche suora che dà un aiuto, specie per quanto riguarda la cucina per i sacerdoti e il catechismo. Poi basta. Così, dalla mattina alla sera, don Ferdinando sta lì in mezzo all'oratorio con un grande mazzo di chiavi. «Come posso pensare a me stesso – dice allo psicologo cui si è rivolto – se non c'è nessuno che almeno apra il cancello dell'oratorio, nessuno che possa stare con i ragazzi, nessuno che si fermi pazientemente ad ascoltarli, nessuno che si butti nella mischia senza paura di perdere la faccia?» Cosa è accaduto a don Ferdinando per portarlo dallo psicologo? Prima di tutto, egli ha sentito dentro di sé crescere un disagio: «Devo fare tutto da solo, e tutto il carico dei problemi e delle preoccupazioni di questi giovani si scarica su di me». Poi si è sentito poco ascoltato dal parroco, che un bel giorno gli ha risposto: «Mio caro don Ferdinando, la gente da noi si aspetta cose impossibili. Fai meno lavoro e pensa di più a te stesso!». «Ma come – ha risposto –, io mi sacrifico tanto e queste sono in cambio le uniche frasi che sai dirmi? Allora a che serve vivere insieme e impostare insieme questo lavoro con i giovani? Non volevo mica fare da balia a questi ragazzi della parrocchia, e neppure dar loro uno spazio semplicemente perché passino il tempo, quanto piuttosto impegnarmi in un progetto educativo». Resosi conto che col parroco non si può parlare, don Ferdinando si trova incastrato con le sue stesse mani nelle attività che ha costruito. Così, tutti i giorni deve assolutamente essere presente, aprire, parlare, darsi da fare, poi alla sera chiudere l'oratorio. La sua presenza è quella di un custode, di un consigliere; certo, un punto di riferimento, ma nulla di più. E quando il disagio cresce, comincia a svolgere il suo compito di malavoglia. Si rivolge al padre spirituale, il sacerdote che in seminario si preoccupava di raccogliere le inquietudini dei giovani in formazione dispensando loro dei consigli. Anche su quel fronte, tuttavia, poco o nulla quanto ad aiuto. Il padre spirituale è un anziano sacerdote settantenne che lo ascolta, scuote la testa, lo guarda con affetto e preoccupazione e poi sentenzia: «Don Ferdinando, stai facendo un lavoro di grande importanza. Prega, prega molto, medita, leggi il vangelo e troverai lì le risposte alle ansie e alle preoccupazioni». Anche stavolta il sacerdote si rende conto che da quella

parte non trova un aiuto concreto, ma soltanto una visione spirituale dei problemi. E ripensa agli anni del seminario, quando il futuro lavoro come sacerdote gli sembrava un ideale da raggiungere, una meta verso la quale impegnarsi con tutte le forze. Una volta raggiunto il sacerdozio, il lavoro in parrocchia si era rivelato differente da come se lo immaginava: una sorta di routine, affascinante certo, ma pur sempre una routine, specie se mancano il confronto ed il dialogo. Da qui la decisione di affidarsi allo specialista, dopo aver verificato che sta dimagrendo, che ha problemi di insonnia e soprattutto una forte insoddisfazione dentro di sé⁴.

Don Ferdinando, mentre spiega che è, e si sente, solo, presenta sé stesso con un'immagine suggestiva: dalla mattina alla sera sta lì «in mezzo all'oratorio con un grande mazzo di chiavi»⁵. Racconta che quando ha cercato dei punti di riferimento per essere aiutato (il parroco e il direttore spirituale) non si è sentito compreso da nessuno. Don Ferdinando vive con delusione questa incomprendimento, perché la vita quotidiana del sacerdote si sta rivelando molto differente da quell'ideale che lui aveva nel seminario. Questo fa sì che lui senta di più il peso della rinuncia fatta prima di entrare in seminario quando «mise da parte i progetti di vita, gli amici, il pallone, allontanò qualche ragazza che sembrava interessata a lui»⁶.

1.2 Riconoscere la solitudine

San Giovanni Paolo II, nell'esortazione apostolica *Pastores dabo Vobis* spiega che la solitudine fa parte della vita del prete. «Si dà una solitudine che fa parte dell'esperienza di tutti e che è qualcosa di assolutamente normale. Ma si dà anche una solitudine che nasce da difficoltà varie e che a sua volta provoca ulteriori difficoltà»⁷. Mentre attesta questa verità, egli distingue fra una solitudine normale e la solitudine che crea problemi maggiori. Quali sono, allora, i segni concreti nella vita del prete diocesano di questa distinzione?

⁴ G. CREA – F. MASTROFINI, *Prete sul lettino*, 34-35.

⁵ Ibid., 34.

⁶ Ibid.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, 74.

La solitudine fa parte della vita dell'uomo, è una realtà innegabile. Ognuno la sente, ma ognuno la vive in un modo distinto. Georges Bernanos riesce a sottolineare questa verità attraverso le parole che mette sulla bocca del *Parroco di Campagna*: «Ognuno è solo nella propria miseria, una miseria che appartiene a lui e a nessun altro, come il suo volto, come le sue membra»⁸. Nessuno può spiegare questa verità, perché fa parte del mistero dell'uomo, di ogni uomo nella sua peculiarità; e nello stesso tempo, ciascuno la sente e la vive: «Semplicemente obbedivo senza comprenderla a questa legge della mia vita»⁹. Ognuno la vive in un modo diverso perché la solitudine è personale. Anche se è difficile diagnosticarla, si possono individuare alcuni segni che indicano la sua presenza nel cuore dell'individuo.

A volte, la persona subisce la solitudine e prende un'attitudine più passiva. Altre volte, ha una reazione attiva quando sente la vicinanza o il bisogno della solitudine. È dunque possibile stilare una lista di attitudini passive e attive di fronte a questa realtà molto personale.

1.2.1 Segni passivi

L'uomo che si sente solo è l'uomo che non si sente capito, si sente alienato e si sente escluso. Il primo segno passivo della presenza del sentimento di solitudine si trova nell'emarginazione. Alcune persone sono isolate dagli altri per le cause più varie. Fra queste ci sono la differenza etnica, la differenza nell'aspetto fisico, nel credo religioso, nel retroterra familiare o nell'orientamento sessuale. In questi casi la persona si sente rifiutata dal resto del gruppo perché è percepita come diversa¹⁰.

Nel contesto europeo attuale, che è diventato molto secolare, l'uomo di Chiesa subisce questo rifiuto a causa della sua fede e del suo ministero. Il

⁸ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, trad. Paolo Messori, Milano 2017, 50.

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. N. PEDERZINI, *La solitudine. Come accettarla, come viverla, come cercarla*, Bologna 2011, 35-38.

Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri sottolinea questa verità: «Il ministero pastorale è sempre esposto all'incomprensione e all'emarginazione, e, soprattutto oggi, alla stanchezza, alla sfiducia, all'isolamento e, qualche volta, alla solitudine»¹¹.

I sacerdoti, specialmente quelli giovani, si lamentano perché si sentono abbandonati dai loro superiori. Sentono che stanno affrontando la realtà delle parrocchie e le sfide pastorali da soli, senza nessun supporto¹². Questo si manifesta ancor di più laddove ci siano delle differenze generazionali fra il presbitero giovane e quello anziano. La storia di Ferdinando mostra questa verità, sottolineata pure da Bernanos: «La vita in seminario non è la vita. Basterebbe pochissimo per fare di lei un intellettuale, come dire un ribelle, un denigratore sistematico di ogni preminenza sociale che non si fondi sull'intelletto»¹³. Il decano di Blangermont ammonisce con queste parole forti il giovane *Parroco di Campagna* e gli chiede di mantenere il suo posto.

In genere, il giovane desidera cambiare la realtà che lo circonda e desidera vivere il suo ideale al massimo, invece molte volte non si sente compreso dall'anziano che ha trovato una via di mezzo e di adattamento, in alcuni casi mediocre. A Papa Francesco piace sottolineare il fatto che la Chiesa ha bisogno dei giovani. Nella lettera di presentazione per il documento preparatorio del sinodo dei giovani, egli scrive: «Un mondo migliore si costruisce anche grazie a voi [giovani], alla vostra voglia di cambiamento e alla vostra generosità. Non abbiate paura di ascoltare lo Spirito che vi suggerisce scelte audaci»¹⁴. Molte volte, però, questo desiderio crea incomprensione e, di conseguenza, solitudine.

¹¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (DMVP), 11 febbraio 2013, 48.

¹² Cf. G. CREA – F. MASTROFINI, *Preti sul lettino*, 24-25.

¹³ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 63.

¹⁴ FRANCESCO, *Lettera del Papa ai giovani in occasione della presentazione del Documento Preparatorio della XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (13 gennaio 2017).

Il secondo segno concreto che esprime la realtà della solitudine è il senso di fatica e di delusione perenne, che diventa depressione. Questo succede quando la persona, sentendosi schiacciata dalla realtà, si demoralizza e si avvilisce. Papa Francesco ci ricorda sempre l'importanza della gioia, che viene da Dio. La malinconia e la tristezza (che a volte prendono la forma di patologia grave: disturbo depressivo maggiore) sono una «malattia»: «La malattia della faccia funerea, ossia delle persone burbere e arcigne, le quali ritengono che per essere seri occorra dipingere il volto di malinconia»¹⁵.

La tristezza e il senso di delusione, vissuti in un modo passivo, chiudono la persona in sé stessa e fanno sì che la vita si colora di nero. L'apice di questo percorso è il suicidio che, stando alle statistiche, è la seconda causa, dopo gli incidenti stradali, della mortalità giovanile¹⁶. Una conseguenza di questa tristezza di fondo, della fatica, della delusione e del senso di fallimento è il *burnout*, una forma patologica di stress, che si accompagna alla percezione di un forte senso di solitudine e di impotenza. Il *Parroco di Campagna* spiega: «La mia parrocchia è divorata dalla noia, è proprio “noia” la parola giusta. Come tante altre parrocchie! La noia le divora sotto i nostri occhi e noi guardiamo impotenti»¹⁷.

L'ultimo segno passivo è quello dell'inquietudine, che sempre accompagna l'uomo. L'essere umano non è mai appagato, mai soddisfatto e mai tranquillo perché cerca sempre qualcosa di più e di diverso. Quest'inquietudine viene da una solitudine del cuore che fa parte della condizione umana. Possiamo vederla come una costante dell'essere perché è parte integrante dell'individuo; e quindi diversa da persona a persona perché ciascuno è un essere unico al mondo¹⁸.

¹⁵ FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana* (22 dicembre 2014).

¹⁶ Cf. V. ALBISETTI, *Il benessere della solitudine. Mille ragioni per stare bene con se stessi*, Milano 2016⁹, 39-40.

¹⁷ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 3.

¹⁸ Cf. M. LÉNA, «Solitude», in *Dictionnaire de spiritualité, Ascétique et mystique doctrine et histoire*, fondé par M. Viller – F. Cavallera – J. de Guibert – A. Rayez, XIV, Paris 1990, 1010-1011.

La solitudine profonda, quella esistenziale, non è dunque un segno di qualche difetto relazionale (come potrebbero essere considerati gli altri segni già commentati), ma viene fuori dalla nostra individualità. Ognuno ha la sua identità genetica, ma anche la sua storia particolare, che lo rende una persona differente dal resto. Martin Buber, un filosofo ebreo del ventesimo secolo, partendo dall'insegnamento dei rabbi, sottolinea l'importanza di questa individualità, e vede in questa la bellezza dell'umanità:

Gli uomini sono ineguali per natura e che pertanto non bisogna cercare di renderli uguali. Tutti gli uomini hanno accesso a Dio, ma ciascuno ha un accesso diverso. È infatti la diversità degli uomini, la differenziazione delle loro qualità e delle loro tendenze che costituisce la grande risorsa del genere umano¹⁹.

Questa verità rende l'uomo solo. Salvatore Guarinelli, un sacerdote psicologo, afferma che ognuno interpreta la realtà secondo le sfaccettature del suo essere. Una prova di questo sono i test proiettivi, in particolare quello di Rorschach, usato per la valutazione della personalità. Ogni persona che è sottoposta al test interpreta in un modo originale le vignette presentate, perché ciascuno ha le proprie idee. Tutti guardano le stesse cose ma ad esse danno un senso differente, perché ognuno ha una propria percezione della realtà. Questa verità si trova alla base dell'esperienza della solitudine. Se è vero che molti preti soffrono la solitudine a causa del celibato, è impressionante sapere che tante persone si sentono sole nel matrimonio, nella vita di coppia²⁰. Ognuno, dunque, è unico, impenetrabile, inconfondibile e assolutamente distinto dagli altri; di conseguenza l'uomo è solo e nessuno può capire totalmente l'altro, perché resta impossibile l'identificazione perfetta tra una persona e l'altra²¹.

¹⁹ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Magnano (BI) 1990, 28.

²⁰ Cf. S. GUARINELLI, *El sacerdote inmaduro. Un itinerario espiritual*, Salamanca 2016², 153-159.

²¹ Cf. N. PEDERZINI, *La solitudine*, 28-30.

1.2.2 Segni attivi

La maggioranza delle persone ha una reazione attiva al senso di solitudine. Ognuno reagisce in modo diverso a seconda della sua peculiarità e del momento contingente della sua vita. Da una parte alcuni potrebbero sentire la necessità di cercare un'autonomia assoluta, senza avere legami con nessuno; altri potrebbero sentire la necessità di non essere lasciati mai soli, entrano così in una dipendenza assoluta; altri ancora, invece, cercano il silenzio per entrare in contatto con la propria solitudine, con sé stessi e con Dio.

Si può dunque rilevare la presenza della solitudine nel cuore dell'uomo analizzando alcuni suoi comportamenti. Un segno potrebbe essere la ricerca dell'isolamento dagli altri. La cultura occidentale attuale esalta l'individualismo. Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, commenta questa realtà:

L'individualismo di questi tempi a volte conduce a rinchiudersi nella sicurezza di un piccolo nido e a percepire gli altri come un pericolo molesto. Tuttavia, tale isolamento non offre più pace e felicità, ma chiude il cuore della famiglia e la priva dell'orizzonte ampio dell'esistenza²².

Non è facile entrare in un rapporto interpersonale, specialmente in un impegno definitivo, come è quello del matrimonio. Ogni rapporto con gli altri porta con sé una rinuncia alla autonomia assoluta, una rinuncia che a volte fa paura. Sposarsi è un sì a condividere la vita con un'altra persona. *Il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* spiega il contesto attuale come «un tempo nel quale diventa sempre più di moda non sposarsi. Questo non-sposarsi [...] è basato sulla volontà di vivere solo per sé stessi, [...] di avere la vita in ogni momento in una piena autonomia»²³.

²² FRANCESCO, *Esortazione apostolica post-sinodale Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, Città del Vaticano 2016, 187.

²³ DMVP, 82.

C'è il rischio che il presbitero diocesano viva il celibato come una scelta di vita di autonomia assoluta e individualista. Papa Francesco spiega questo nell'*Amoris laetitia*: «una comoda solitudine, che offre libertà per muoversi con autonomia, per cambiare posto, compiti e scelte, per disporre del proprio denaro, per frequentare persone diverse secondo l'attrattiva del momento»²⁴. Questo non è il senso evangelico del celibato.

Il segno attivo parallelo alla scelta dell'isolamento è quello della dipendenza affettiva. In questo caso, per paura di rimanere solo, l'essere umano fa di tutto per possedere l'altro, togliendogli la libertà, richiedendogli spazi eccessivi di tempo ed esigendo un'attenzione esclusiva. Questi tipi di rapporti sono patologici e pericolosi perché distruggono le persone²⁵.

Le dipendenze possono prendere varie forme, che non sono legate soltanto al possesso di altre persone, ma portano a varie tipologie di compensazioni. L'uomo desidera scappare dal suo vuoto interiore, molte volte legato alla solitudine esistenziale, al punto da rendere sé stesso e gli altri schiavi.

La compensazione è sempre anche ingannevole e traditrice: può creare gusti, abitudini e dipendenze così reali che sarà difficile liberarsene; ti promette una felicità impossibile da raggiungere, come una droga. È un meccanismo [di difesa] adulto [...] ma può essere letale psicologicamente²⁶.

Anche nella vita del presbitero diocesano si potrebbero verificare delle dipendenze come compensazione per un vuoto esistenziale. Da una parte ci sono varie modalità di dipendenza affettiva, che si riassumono tutte nell'oltrepassare i confini relazionali. Crea e Mastrofini esemplificano in modo concreto questa realtà nella vita del sacerdote: atteggiamenti invadenti, il prete che approfitta delle persone che hanno bisogno di un aiuto o quello che si sente eccessivamente responsabile degli altri²⁷. A questi si può aggiungere pure il mondo dell'abuso

²⁴ FRANCESCO, Esort. ap. post-sinodale *Amoris laetitia*, 162.

²⁵ Cf. N. PEDERZINI, *La solitudine*, 47-49.

²⁶ A. CENCINI, *È cambiato qualcosa? La Chiesa dopo gli scandali sessuali*, Bologna 2015, ⁵⁶.

²⁷ Cf. G. CREA – F. MASTROFINI, *Prete sul lettino*, 57-59, 73-79.

sessuale che, prima di tutto, è un abuso di potere e di fiducia: una risposta perversa al desiderio profondo del riempimento del vuoto interiore.

Il prete è soggetto pure a forme di dipendenza patologica, legate all'uso distorto di sostanze, oggetti o comportamenti. Tra queste ci sono il gioco d'azzardo, la pornografia, l'uso eccessivo di internet o l'alcool. Queste dipendenze creano «un'esperienza dissociativa transitoria che permette al soggetto di uscire temporaneamente dalla sua realtà, al fine di risolvere una condizione di disagio persistente e di percepirsi in modo più positivo»²⁸. Tali esperienze determinano, però, nella persona un forte senso di colpa, che poi si converte in vergogna e angoscia sociale²⁹.

Il popolo di Dio si scandalizza di fronte al prete che diventa vittima delle dipendenze. E questo semina maggiore vergogna nel cuore del sacerdote che si sente sempre più solo e isolato. Tutto diventa un circolo vizioso. Georges Bernanos riesce a esprimere molto bene il senso di vergogna del *Parroco di Campagna* che è stato giudicato ed accusato di essere un ubriacone. «Ormai si sono dati una spiegazione plausibile. [...] Si sa “che bevo” – per conto mio, di nascosto – i giovani dicono “di straforo”. [...] Non me lo perdoneranno»³⁰.

Ci sono poi quelli che cercano dei momenti di solitudine nel deserto. Queste ricerche sono segno che il silenzio e il restare da soli, sono importanti per l'uomo. Tramite questi istanti uno entra in contatto con il suo Io da dove nascono idee, pensieri e parole. Il silenzio sintonizza la persona con il creato, ma anche con il Creatore. Blaise Pascal, filosofo del diciassettesimo secolo, ha scritto: «Tutta l'infelicità degli uomini proviene da una cosa sola: dal non saper stare tranquilli e felici nella propria camera»³¹.

²⁸ V. CARETTI – G. DI CESARE, «Psicodinamica delle dipendenze», in V. CARETTI – D. LA BARBERA, *Le dipendenze patologiche. Clinica e psicopatologia*, Milano 2005, 13.

²⁹ Cf. *Ibid.*, 11-31.

³⁰ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 206.

³¹ N. PEDERZINI, *La solitudine*, 115.

Il senso di inquietudine porta la persona a scegliere di entrare nel deserto per ritrovare sé stessa e Dio. Il *Parroco di Campagna*, nel suo diario, si trova continuamente in un dialogo sofferto con il Signore. In questo modo, tutta la vita di questo prete giovane, anche se vissuta in una solitudine misera, si percepisce come una preghiera continua e profonda. Questa è una delle sue ultime preghiere: «Mio Dio, ti dono tutto, di buon cuore. Ma il guaio è che non sono capace di donare, dono come se lasciassi prendere. [...] E tuttavia per una volta soltanto, avrei voluto dimostrarti liberalità e magnificenza»³².

«Silenzio e pace»³³. L'unico che potrebbe unire queste due realtà, è colui che fa l'esperienza del silenzio cercato, e che dunque entra in contatto con la propria solitudine e la propria verità, con fede e senza paura. San Giovanni Paolo II spiega che:

In un contesto di agitazione e di rumore, come quello della nostra società, una necessaria pedagogia alla preghiera, è l'educazione al senso umano profondo e al valore religioso del silenzio, quale atmosfera spirituale indispensabile per percepire la presenza di Dio e per lasciarsene conquistare³⁴.

1.3 Comprendere la solitudine

I segni concreti studiati, confermano la presenza della solitudine nel cuore dell'uomo. Qual è l'origine di questa solitudine? Che cos'è la solitudine? Già dall'inizio, dal momento della fecondazione, le cellule della nuova creatura si separano dal resto dell'organismo della madre. Tutta l'esistenza dell'uomo è un processo di differenziazione, marcato, di conseguenza, dalla solitudine³⁵.

³² G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 253.

³³ *Ibid.*, 265.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis*, 47.

³⁵ Cf. D. LYSEK, «A proposito dell'articolo di Fanti e collaboratori», in L. BALDARI, *La solitudine*, Roma 2017, 1-8.

1.3.1 L'origine del senso di solitudine

Etimologicamente, la parola «solitudine» rimanda alla parola «se-parare». «Se» (dal latino *sine*, senza) indica divisione, mentre «parare» si riferisce al parto, perché richiama il verbo latino *parere*, partorire. Dunque, il termine «solitudine» rimanda alla separazione del nascituro dalla madre, a quel momento che porta con sé la perdita dello stato precedente³⁶.

Nello stato precedente alla nascita, c'era un legame fisico fortissimo tra la madre e il feto. Anche se questa unione fisica nel momento del parto si spezza definitivamente, rimane un'unione psichica fortissima tra il neonato e la madre. Otto Friedmann Kernberg, (psicoanalista) tramite gli stadi di sviluppo della relazione oggettuale, spiega che il bambino, man mano che cresce, si differenzia dall'altro e costruisce un'immagine integra di sé e dell'altro. Nel primo stadio (autismo) il neonato percepisce un'indifferenza tra oggetto (la madre) e sé (il neonato). Nel secondo (simbiosi) l'immagine del sé e quella dell'oggetto vengono differenziate in modo stabile all'interno della buona rappresentazione dell'oggetto-sé nucleare. Nel terzo stadio (differenziazione) entra una completa differenziazione all'interno della rappresentazione nucleare buona, che porta poi alla differenziazione sé-oggetto nella rappresentazione nucleare cattiva. Questo stadio termina con il superamento della scissione, e dunque, con l'integrazione delle rappresentazioni buone e cattive del sé in un concetto integrato. In questo modo si integrano pure le rappresentazioni buone e cattive dell'oggetto in rappresentazioni oggettuali totali. L'apice del percorso si raggiunge quando la persona riesce ad acquisire un senso reale della sua identità e degli altri. Kernberg spiega che le varie psicosi (es. schizofrenia) e l'organizzazione borderline di personalità nascono quando questi passaggi non si superano³⁷.

³⁶ Cf. N. Pederzini, *La solitudine*, 13.

³⁷ Cf. A. Bissi, *Maturità umana, cammino di trascendenza. Elementi di psicologia della religione*, Casale Monferrato 1991, 41.

Una persona matura acquisisce una vera immagine di sé e dell'altro. Heinz Kohut, uno psicoanalista che ha approfondito il narcisismo, ha concluso che il narcisista, siccome non può accettare la distanza che c'è fra sé e l'altro, vede l'altro come un'estensione di sé³⁸. Dunque, questo genere di persone non sono riuscite a superare bene il processo di differenziazione.

Tale processo di riconoscimento della propria identità, comporta la consapevolezza della solitudine esistenziale. La morte è la vicenda umana che conferma l'esistenza di tale solitudine. Difatti, l'uomo muore da solo. Anche se il moribondo è circondato da amici e persone, che lo sostengono in tale passaggio, nessuno dei presenti è veramente e realmente coinvolto in quest'esperienza, a parte il soggetto morente. Tale vicenda, unica ed estrema, può essere considerata come il paradigma di tutte le altre esperienze di solitudine vissute dall'individuo, anche se in un'intensità minore³⁹.

1.3.2 Dall'isolamento alla solitudine

Dai segni passivi e attivi presentati poco sopra, abbiamo visto che c'è una solitudine positiva, o normale, mentre c'è n'è un'altra negativa, o problematica. Quella normale trova la sua origine fuori dalla persona (stare da solo), mentre quella negativa viene proprio dall'interno (sentirsi solo). In inglese questa differenza può essere espressa tramite due termini differenti: *solitude* (stare da solo) e *loneliness* (sentirsi solo). La prima è la solitudine che potrebbe dare piacere mentre la seconda è la solitudine dolorosa. La prima è in genere agita, ricercata; mentre la seconda, è subita. Il benessere psicologico si trova nell'equilibrio tra capacità di stare soli e capacità di stare con gli altri⁴⁰.

³⁸ Cf. B. SEBASTIAN, *From restoration of the self to the recovery of human mystery. An interdisciplinary study on the transformation of narcissism in psychotherapy, psychoanalytic self-psychology and a model based on Christian anthropology in dialogue*, Bangalore 2014, 28-35.

³⁹ Cf. S. GUARINELLI, *El sacerdote inmaduro*, 151-154.

⁴⁰ Cf. D. LA BARBERA – R. SARTORIO, «Un'affollata solitudine», in L. BALDARI, *La solitudine*, 36-37.

Sherry Turkle, una sociologa e psicologa professore di sociologia, spiega che «quando non siamo capaci di restare soli, ci rivolgiamo agli altri per sentirci meno ansiosi o per sentirci vivi. [...] Se non siamo in grado di stare soli, saremo ancora più soli»⁴¹.

C'è bisogno di distinguere tra isolamento e solitudine, mutismo e silenzio. Questi termini hanno tutti a che fare con il concetto dell'essere solo e con l'assenza di rumore e di parole, ma hanno delle sfumature differenti. Denis Vasse, un sacerdote, fisico e psicoanalista, presenta tale differenza, mentre spiega che l'uomo è chiamato a passare dall'isolamento alla solitudine⁴².

L'isolamento è la «negazione del desiderio che portiamo in noi, il desiderio dell'altro»⁴³; dunque respinge la possibilità dell'apertura all'altro. Siccome la specificità della relazione umana si trova nella sua espressione in parole, l'isolamento si esplicita nel mutismo o nell'assenza di parole. Nell'isolamento, la separazione è vissuta come un'interruzione inquietante del contatto. Da una parte, l'isolato ha una paura immensa dell'altro (paura di essere distrutto da lui) e, dall'altra, ha una paura immensa della scomparsa dell'altro, perché «per provare a sé stesso che esiste, l'isolato ha bisogno della presenza materiale dell'altro, per quanto insopportabile»⁴⁴. Senza l'altro, l'isolato perde ogni punto di riferimento. Quando la persona si isola, fugge dalla conoscenza dell'altro e di sé stessa. Dunque, l'isolamento è «l'alternarsi di stati estatici e depressivi, oppure il compiacersi di una saggezza illusoria»⁴⁵. Un esempio concreto dell'isolamento è l'attivismo.

⁴¹ Ibid., 36.

⁴² Cf. D. VASSE, «Uno sguardo umano: dall'isolamento alla solitudine», in D. ALLCHIN et alii, *La solitudine. Grazia o maledizione?*, Magnano (BI) 2001, 11-25.

⁴³ Ibid., 12.

⁴⁴ Ibid., 13.

⁴⁵ Ibid., 15.

La relazione fra isolamento e mutismo, si rispecchia nella relazione fra solitudine e silenzio. «Tacere [silenzio] implica che si abbia qualcosa da dire; essere soli [solitudine] suppone anche la possibilità di non esserlo, di essere aperti al mondo»⁴⁶. La persona matura non ha più paura della solitudine, perché ha appreso, dalla sua relazione con gli altri, che:

La presenza non è fusione divorante e che l'assenza non è estraneità mortifera. [...] Tra possedere ed essere posseduto, mangiare ed essere mangiato, egli ritrova, nella sua relazione con l'altro una misura. [...] Tra i due estremi dell'esperienza fusionale e dello stato di abbandono scopre che gli è possibile esistere per sé stesso, solo⁴⁷.

A differenza dell'isolato, il solitario non è disperso nel mondo e nemmeno isolato in sé stesso, perché lui diventa ciò che realmente è: un essere tra altri. Vasse spiega che l'uomo deve passare dall'isolamento alla solitudine. In concreto questo succede quando uno «impara ad essere solo e accetta di essere diverso dagli altri senza per questo avere l'impressione di smettere di esistere per loro e per sé stesso»⁴⁸.

Dunque, la solitudine parte dalla relazione con l'altro e dal desiderio di entrare in relazione con lui; mentre il senso di isolamento parte dal bisogno. «Mentre il bisogno dev'essere soddisfatto, il desiderio, non può mai esserlo totalmente, perché si nutre di ciò che è diverso da sé»⁴⁹. Di conseguenza questo desiderio si converte in rinuncia. «Per rinunciare a qualcosa o a qualcuno bisogna essere in condizione di desiderare qualcosa o di amare qualcuno»⁵⁰. L'esperienza del silenzio ha a che fare con questa rinuncia. Tramite il deserto (il silenzio) cercato, uno ritrova in sé stesso il suo desiderio di amare l'altro e l'Altro, per poi continuare ad approfondire tali desideri ed entrare sempre di più in relazione con gli altri. In sintesi, la solitudine è:

⁴⁶ Ibid., 13.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 18.

⁴⁹ Ibid., 20.

⁵⁰ Ibid., 21.

Il crogiolo dell'amore. È la prova per la quale passano, a livelli diversi, lo sposo, l'amico, il mistico. Essa non è sterile ripiegamento, ma realizzazione della costante novità del desiderio: desiderio dell'altro, desiderio di aprire all'altro quella parte di noi stessi che sfugge al nostro stesso sguardo, a quest'altro che ci è più intimo di noi stessi. Essa è fedeltà al desiderio unico la cui realizzazione non è possibile che nell'invincibile speranza che ne costituisce la forza e che, di supplica in supplica, ci conduce al cuore invisibile del mondo: Dio⁵¹.

2. VIVERE L'ESPERIENZA DELLA SOLITUDINE

Abbiamo visto che l'uomo si riconosce come solo. Allo stesso tempo, l'uomo ha un desiderio profondo di entrare in relazione. «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). La Sacra Scrittura conferma che la relazione fa parte dell'essenza dell'uomo: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2,18).

Ogni persona vive la tensione tra la solitudine esistenziale e il desiderio di entrare in relazione. Infatti, come sottolinea Franco Imoda (gesuita e psicologo):

La solitudine è un altro luogo del mistero dell'uomo, [...] da un lato la nostra vita è in grandissima parte finalizzata alla ricerca di una profonda intimità [...] d'altro lato, temiamo e forse rifuggiamo [...] da qualsiasi vicinanza, comunicazione e intimità⁵².

Questo contrasto dà la possibilità ad ogni persona di reagire in un modo differente alla solitudine esistenziale e al desiderio di incontrare colui che è diverso. Dunque, come ogni altra esperienza umana, quella della solitudine non è totalmente oggettiva ma è completata dall'interpretazione che la persona le dà. Che cos'è l'esperienza?

⁵¹ Ibid., 25.

⁵² F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Bologna 2016, 37.

L'esperienza è il coinvolgimento globale della persona, dai suoi sensi fino ai suoi affetti, nell'impatto con l'evento, per portarsi poi via qualcosa di bello e importante che affina i sensi, genera nuove sensazioni, sblocca emozioni e sentimenti, crea nuovi gusti, nuove attrazioni e nuovi affetti, nuova sensibilità, nuova identità⁵³.

Quali sono le varie interpretazioni che la persona potrebbe dare quando vive l'esperienza della solitudine e qual è l'effetto di quest'esperienza sul modo in cui ella vive le sue relazioni?

2.1 Nella relazione con sé stessi

Il senso di solitudine, insieme al silenzio, può portare con sé sofferenza, perché fa sì che la persona entri in contatto con la sua verità, con quello che c'è nel suo cuore. Entrando in contatto con sé stesso, uno non scopre soltanto qualità che gli piacciono ma molte altre realtà che non sono facilmente accettate da lui o che gli fanno paura. Questo non toglie niente alla necessità di entrare in contatto con la propria interiorità. Gesù diceva: «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Chi non entra in contatto con sé, nemmeno potrà scoprire le sue qualità.

2.1.1 Paura: scappare da sé stessi nell'isolamento

Quello che influisce molto sul modo in cui uno interpreta il silenzio e il rimanere da soli è il senso del valore di sé. Colui che ha una bassa stima di sé e che non si accetta, trova molto difficile rimanere solo con sé stesso. In tali momenti di solitudine, vengono fuori quelle fragilità e quei difetti che la persona tende a nascondere nelle sue relazioni con gli altri. Chi non ha accettato sé stesso, vive continuamente in modo difensivo. Il problema si trova nel fatto che ciò che uno nasconde non si sana, ma si fortifica. Le fragilità nascoste si presentano in ogni pensiero, atteggiamento e atto della persona, molte volte inconsciamente. Chi ha bassa stima di sé, vive con paura e ansietà la solitudine (*loneliness*), facendo di tutto per nascondere questo suo vuoto.

⁵³ A. CENCINI – A. MANENTI, *Psicologia e teologia*, Bologna 2015, 216-217.

Perciò, tali individui tendono a ritirarsi dal mondo, dall'impegno politico e a rinunciare alla propria libertà e indipendenza. Sono fragili da dentro e per questo non hanno la forza di decidersi, tanto che delegano la loro vita agli altri⁵⁴.

Non è possibile decidersi veramente senza entrare in contatto col proprio Io. Coloro che portano dei tratti narcisisti di personalità, non sanno stare soli con sé stessi e fanno di tutto per scappare perché hanno paura della realtà del loro cuore. Si staccano dalla loro natura per conquistare soldi, successo e potere, così che vivono alienati dalla loro verità⁵⁵. Il narcisista è «chiuso in un mondo interno inibente, difeso e ostile, con una personalità frammentata e non ricomposta in un'unità»⁵⁶.

Di fronte alla sfida della solitudine, uno può scappare in una vita superficiale, isolato da sé stesso. Queste persone hanno bisogno degli altri per sentirsi bene e forti; dunque si mettono continuamente in ricerca di chi potrebbe colmare il loro vuoto. Costoro cercano il loro valore fuori di sé.

Il prete che non riesce a passare un po' di tempo con sé stesso, vive alienato, molte volte, nell'attivismo. Il *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* dice che l'attivismo rischia di rendere la vita del sacerdote frenetica e travolgente. È dunque necessario «il silenzio del sacerdote che non manifesta un vuoto interiore, ma, al contrario, la pienezza di fede che egli porta nel cuore»⁵⁷. Papa Francesco, nell'enciclica *Laudato si'*, parla dell'importanza del riposo contemplativo domenicale. «In questo modo l'azione umana è preservata non solo da un vuoto attivismo, ma anche dall'isolamento della coscienza»⁵⁸.

⁵⁴ Cf. H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out. The Three Movements of the Spiritual Life*, New York 1996, 26-29.

⁵⁵ Cf. V. ALBISETTI, *Il benessere della solitudine*, 87-88.

⁵⁶ A. ZAIA, «La solitudine al tempo dei social network», in L. BALDARI, *La solitudine*, 95.

⁵⁷ DMVP, 51.

⁵⁸ FRANCESCO, *Lettera enciclica Laudato si'*, 24 maggio 2015, 237.

2.1.2 Coraggio: incontrare sé stessi nella solitudine

Ci sono altri individui che non fuggono dalla loro solitudine, ma la vivono e fanno di essa un tesoro. Tali persone, approfondendo l'inquietudine presente nel loro cuore, riescono ad entrare in contatto con sé stessi. Essi scelgono di non fuggire di fronte alla sofferenza, ma di viverla e di trovare un senso per essa. Colui che non scappa davanti al dolore entra in contatto con le domande profonde presenti nella solitudine del suo cuore, che mostrano quali sono i suoi veri desideri. In tal modo, uno si rende presente a sé stesso e si prepara per rendersi presente veramente (non in un modo superficiale) all'altro. Thomas Merton, un monaco trappista, diceva: «Io trovo la gentilezza con la quale amo veramente i miei fratelli, tramite la solitudine profonda. Più che mi rendo solitario, più affetto provo per loro. Questo è puro affetto, pieno di riverenza verso la solitudine degli altri»⁵⁹.

Chi si trova in contatto con sé stesso si è incamminato nel processo di conoscenza e di accettazione di sé. La stima di sé si rafforza a tal punto che si migliora anche la relazione con gli altri. Colui che entra in contatto con la propria solitudine (*solitude*) è una persona che esprime un senso di libertà perché non sente il bisogno di nascondersi a sé. Tale persona apprezza sé stessa e sa riconoscere con realismo la sua verità⁶⁰.

Bernanos presenta il *Parroco di Campagna* come un sacerdote umile e infermo. A volte, dà l'impressione di avere una bassa stima di sé. Questo non toglie niente al fatto che il *Parroco* ha trovato la forza interiore per vivere tutte le sue difficoltà e ad entrare in relazione con persone difficili (come il Signor Conte). Spiega il protagonista che il diario lo ha aiutato molto ad entrare in relazione con sé stesso e con Dio, specialmente nella sofferenza, nella fatica della sua

⁵⁹ «It is in deep solitude that I find the gentleness with which I can truly love my brothers. The more solitary I am, the more affection I have for them. It is pure affection and filled with reverence for the solitude of others». H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out*, 42.

⁶⁰ Cf. M. PABLE, «Skills needed for Celibacy», in *Review for Religions*, LVII/3, May-June 1998, 276-279.

malattia e della solitudine provocata dall'atteggiamento di rifiuto da parte della gente della parrocchia.

Il mio diario, purché io lo tenga scrupolosamente mattino e sera, scandisce queste solitudini e certe volte mi infilo in tasca gli ultimi fogli per rileggerli quando, durante i miei monotoni spostamenti così faticosi da una cappella all'altra, temo di soccombere a una specie di vertigine⁶¹.

2.2 Nella relazione con gli altri

L'uomo ha bisogno dell'altro perché senza l'altro non si può crescere veramente. Il rischio è che il soggetto manipoli l'altra persona a tal punto da renderla una fotocopia di sé, strumentalizzandola, dunque, e trasformandola in un oggetto di consumo. In questo contesto l'altro perde il suo valore e diventa una proiezione di sé⁶².

Fino a quando noi viviamo isolati da noi stessi (*lonely*), non possiamo essere ospitabili perché essendo isolati non possiamo creare spazio per accogliere l'altro (*solitude*). Il nostro bisogno di soddisfare la nostra brama di riempire il vuoto interiore fa sì che noi ci attacchiamo agli altri, invece di creare spazio per loro⁶³.

Il senso di solitudine può essere vissuto come paura degli altri, ma, per contro, apre il cuore della persona verso l'altro. La differenza è legata al modo in cui la persona vive la sua solitudine.

2.2.1 Paura: ostilità verso gli altri

La realtà dell'immigrazione, che il mondo occidentale sta sperimentando,

⁶¹ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 167.

⁶² Cf. V. ALBISETTI, *La relazione. Un valore per crescere e dare senso alla vita*, Milano 2012, 53-54.

⁶³ «As long as we are lonely, we cannot be hospitable because as lonely people we cannot create free space. Our own need to still our inner cravings of loneliness makes us cling to others instead of creating space for them». H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out*, 101.

specialmente in questi ultimi anni, ci dà la possibilità di approfondire quale sia la reazione dell'uomo di fronte ad un altro che è diverso da lui. Zygmunt Bauman (sociologo del secondo novecento) approfondisce molto la questione della globalizzazione e della società postmoderna.

Egli commenta il fatto che l'uomo occidentale ha perso la fiducia nelle istituzioni statali e nella società, perché ha costruito un mondo globalizzato. Prima, la società era vista come «una sorta di padre possente, severo e a volte implacabile, ma sempre un padre cui potersi rivolgere con fiducia e chiedere aiuto in caso di necessità»⁶⁴. Questa immagine si è persa a tal punto che, oggi, la società non soddisfa più il desiderio di sicurezza dell'individuo. Questo ha fatto sì che ciascuno cerchi una sicurezza fai da te.

Ognuno sta costruendo il suo ambiente sicuro, al punto che «la comunità è diventata sinonimo di isolamento, separazione, muraglie protettive e cancelli monitorati»⁶⁵. Attualmente quello che unisce le nostre comunità è la paura dell'altro, soprattutto di un altro che si ostina ad essere diverso: «capace di tirare brutte sorprese e combinare guai proprio a causa della sua diversità»⁶⁶.

Il diverso, l'altro, è automaticamente considerato un alieno; e l'alieno è visto come minaccia. Bauman spiega che le comunità locali sono state cambiate in ghetti volontari, dove regnano limitazione e chiusura, insieme all'omogeneità perseguita in modo ostile, come difesa dall'eterogeneità. Come conseguenza:

I loro abitanti scoprono con sconcerto che quanto più sicuri si sentono all'interno del recinto, tanto meno familiare e più minacciosa appare la giungla all'esterno e tanto più coraggio ci vuole per avventurarsi al di là del vigile occhio delle guardie o delle telecamere a circuito chiuso. I ghetti volontari condividono con quelli reali la terrificante capacità di far sì che il proprio isolamento si autopetui e si autoalimenti⁶⁷.

⁶⁴ Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, trad. Sergio Minucci, Bari 2018⁹, 108.

⁶⁵ Ibid., 111.

⁶⁶ Ibid., 112.

⁶⁷ Ibid., 114.

Le difficoltà nella società trovano la loro genesi nel cuore dell'uomo⁶⁸. Ciascuno di noi fa esperienza di questa paura dell'altro, che è percepito come diverso dall'io. Il fatto che l'altro è un mistero che non può essere interamente capito e afferrato può creare sospetto nel cuore dell'individuo. Del resto entrare in un dialogo vero con qualcuno porta ciascuno dei partecipanti a mettersi in discussione. Colui che ha paura di mettersi in gioco, conseguenzialmente ha paura del diverso. Il che facilmente si converte in ostilità verso l'altro. Tendenzialmente, queste persone si isolano dagli altri o costruiscono relazione malate (dipendenze) con quelli che ritengono simili a loro⁶⁹.

Papa Francesco rileva che anche i Cristiani, in modo speciale i sacerdoti, possono soccombere a questo rischio, formando dei gruppetti nei quali loro si sentano a proprio agio. Lui chiama questo: «La malattia dei circoli chiusi, dove l'appartenenza al gruppetto diventa più forte di quella al Corpo, a Cristo stesso. [...] Con il passare del tempo schiavizza i membri diventando un cancro che minaccia l'armonia del Corpo»⁷⁰. Difatti, il Papa sente che anche la Chiesa rischia di chiudersi in sé stessa per paura:

Usciamo, usciamo ad offrire a tutti la vita di Gesù Cristo. [...] Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze⁷¹.

2.2.2 Coraggio: ospitalità verso gli altri

La relazione con gli altri può essere vissuta in un altro modo. Se nel caso precedente, la condivisione era motivata dalla paura o dal bisogno di avere sicurezze, questa volta quello che spinge a relazionarsi è il desiderio di accogliere l'altro e di entrare in dialogo con lui. L'ospitalità prima di tutto è

⁶⁸ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 13-14.

⁶⁹ Cf. M. MALDONATO, «La cognizione della solitudine», in L. BALDARI, *La solitudine*, 69-73.

⁷⁰ FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana* (22 dicembre 2014).

⁷¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 49.

«la creazione di spazio libero dove lo straniero possa entrare e diventa amico invece di nemico; [...] non porta al cambiamento della gente, ma offre spazio dove il cambiamento possa succedere»⁷². La sfida dell'ospitalità si trova nel creare questi spazi di vuoto dove l'altro possa essere libero di essere sé stesso, anche se questi spazi costituiscono un rischio e fanno paura. Sa accogliere l'altro soltanto colui che con coraggio crea il silenzio per entrare in relazione con sé.

Entrando in sé stesso uno scopre la povertà. Questa povertà aiuta la persona a tal punto a mettere i piedi per terra così che potrà creare spazio nel suo cuore per l'altro. John Henry Nouwen (sacerdote che, ha approfondito gli studi di psicologia), spiega che:

Quando ci distacciamo dal desiderio di fare della nostra limitata esperienza il criterio del nostro rapporto con gli altri, noi possiamo essere pronti a capire che la vita è più grande della nostra vita, la storia è più grande della nostra storia, l'esperienza è più grande della nostra esperienza e Dio è più grande del nostro Dio⁷³.

Soltanto l'umile, colui che conosce sé stesso e conosce i propri limiti, può entrare veramente in relazione con gli altri. Egli non ha niente da perdere e non ha niente da nascondere e difendere. In questo modo, la persona è pronta ad accogliere e ad ascoltare l'altro, senza giudicarlo. La malattia, e l'accettazione di essa, ha fatto sì che il *Parroco di Campagna* cresca a tal punto nella sua umiltà che può andare a visitare Louis Dufréty, il suo compagno che ha lasciato il sacerdozio, fermandosi anche a dormire nella sua casa. Anche se non è

⁷² «Hospitality, therefore, means primarily the creation of a free space where the stranger can enter and become a friend instead of an enemy; [...] not to change people, but to offer them space where change can take place». H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out*, 71.

⁷³ «But when we are willing to detach ourselves from making our own limited experience the criterion for our approach to others, we may be able to see that life is greater than our life, history is greater than our history, experience greater than our experience and God greater than our God». Ibid., 107.

stato d'accordo con la sua scelta, lo ha amato così tanto, che prima di morire sta pensando come poterlo aiutare. Louis riconosce quest'amicizia nella sua ultima lettera: «La visita del mio amico era stata davvero per me un piacere. Il legame che ci univa [...] era di quelli che non temono le ingiurie del tempo»⁷⁴.

2.3 Nella relazione con Dio

Quando l'uomo si sente solo, percepisce il desiderio di approfondire e capire di più questo suo sentire (relazione con sé stesso). Allo stesso tempo scopre la sua chiamata di aprire il cuore verso il fratello (relazione con l'altro). Anche se uno riesce a vivere queste esperienze con coraggio anziché con paura (isolamento e ostilità), l'uomo continuerà a sentire il vuoto nel suo cuore. Questo vuoto esistenziale è il segno che: «la solitudine e l'ospitalità possono dare frutto soltanto quando sono inquadrare in un contesto più ampio, più profondo e più alto, da dove possano ricevere la loro vitalità»⁷⁵.

Ognuno sa che dovrà morire ma allo stesso tempo desidera l'immortalità. Questa verità porta con sé paura nel cuore e fa sì che l'uomo cerchi una risposta di senso per la vita. La persona da sola, però, non potrà mai trovare una risposta totalmente soddisfacente. Quando questa ricerca è motivata dalla paura e dall'impazienza, si trova una soluzione frettolosa, un'illusione. Invece, chi vive questa ricerca sofferta con coraggio e pazienza potrà incontrare veramente Dio nella preghiera.

2.3.1 Paura: illusione e idolatria

Quando la persona viene in contatto con la precarietà e la fragilità della vita si accorge che, in verità, si trova sola. Le sfide più grandi della vita, per

⁷⁴ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 269.

⁷⁵ «Solitude and hospitality can only bear lasting fruits when they are embedded in a broader, deeper and higher reality from which they receive their vitality». H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out*, 113.

esempio la malattia e la morte, uno le vive da solo. Nessuna compagnia potrà mai eliminare la sofferenza e dare senso a quei momenti, tanto che l'uomo spesso entra in crisi quando vive esperienze che appaiano e sono percepite come insensate. D'altra parte la società fa di tutto per distogliere l'uomo dalla sua verità fondamentale, cioè che la vita terrena va verso una fine. È molto facile che uno si lasci alienare dal mondo al punto di cominciare a vivere in una illusione⁷⁶.

La società consente all'uomo di coltivare il sogno di essere l'unico artefice della sua esistenza e gli dà l'illusione di essere proprietario della sua vita. E anche se arriva a capire che quest'illusione è una menzogna, non è facile che la abbandoni. L'uomo preferisce vivere nell'idolatria dei suoi sogni. La causa di tale reazione risiede nel fatto che la vita si converte in una delusione continua, un circolo vizioso accompagnato dalla tristezza e dalla violenza⁷⁷.

L'idolo dà soluzioni immediate, sentimenti forti, che illudono gli essere umani. Uno cerca l'idolo per paura del fallimento e della delusione derivanti dalla percezione di una vita senza senso. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* descrive l'idolatria dicendo:

L'idolatria non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo. Rimane una costante tentazione della fede. Consiste nel divinizzare ciò che non è Dio. C'è idolatria quando l'uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dei o dei demoni (per esempio il satanismo), del potere, del piacere, della razza, degli antenati, dello Stato, del denaro⁷⁸.

Di fronte alla crisi o all'esperienza della delusione, la persona può scoraggiarsi e chiudersi alla scoperta di Dio, rimanendo facilmente vittima dell'ateismo. La *Gaudium et spes* spiega che: «L'ateismo ha origine, sovente, o dalla protesta violenta contro il male nel mondo, o dall'aver attribuito indebitamente i

⁷⁶ Cf. V. ALBISETTI, *La relazione*, 44-45.

⁷⁷ Cf. H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out*, 113-121.

⁷⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), Città del Vaticano 2017, 2113.

caratteri propri dell'assoluto a qualche valore umano, così che questo prende il posto di Dio»⁷⁹.

Si vede, dunque, che l'esperienza della delusione è importante, perché essa porta con sé la possibilità di purificare l'immagine sbagliata che uno ha di Dio. Nessuno è liberato dal rischio dell'idolatria. Infatti Papa Francesco, nel suo discorso alla Curia Romana, ha presentato il rischio di una malattia che allontana la persona (anche quella di Chiesa) dal vero Dio. Egli la chiama nel seguente modo.

La malattia dell'«Alzheimer spirituale»: ossia la dimenticanza della propria storia di salvezza, della storia personale con il Signore. [...] Si tratta di un declino progressivo delle facoltà spirituali che in un più o meno lungo intervallo di tempo causa gravi handicap alla persona. [...] Lei vive in uno stato di assoluta dipendenza dalle sue vedute spesso immaginarie [...] diventando, sempre di più, schiava degli idoli che ha scolpito con le sue stesse mani⁸⁰.

Papa Francesco spiega che la risposta a questa difficoltà si trova nella preghiera. «Non perdetevi la preghiera. [...] Pregate come potete, e se vi addormentate davanti al tabernacolo, benedetto sia. Ma pregate. [...] Il tabernacolo è freddo, non è un televisore. Ma l'amore è lì»⁸¹.

2.3.2 Coraggio: preghiera e fede

L'idolatria è chiamata a convertirsi in fede: in tal modo l'illusione si muterà in preghiera. Di fronte alla solitudine esistenziale, alcune persone non si fermano all'illusione che il mondo offre loro, ma cercano il Dio di Gesù Cristo. Questo cammino verso Dio non è soltanto un atto della volontà, prima di tutto è un dono. Il *Catechismo della Chiesa* conferma questa realtà.

⁷⁹ CONC. ECUM. VAT. II, Cost. *Gaudium et spes*, 19.

⁸⁰ FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana* (22 dicembre 2014).

⁸¹ D. FARES, *Dieci cose che papa Francesco propone ai sacerdoti*, Milano 2018, 29.

La fede è un dono di Dio, una virtù soprannaturale da lui infusa. «Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”»⁸².

Questo significa che Dio è stato quello che ha cercato per primo l'uomo. Gesù Cristo conferma ciò: Egli, infatti è entrato nella vita dell'uomo in un modo molto intimo, perché così l'uomo possa entrare nella sua. La preghiera è la comunione tra l'uomo e Dio⁸³.

La preghiera e la fede non sono un percorso facile. Chi prende sul serio il suo cammino di fede, passa attraverso momenti di desolazione, quando Dio è percepito lontano, che lasciano nel suo cuore un sofferente senso di vuoto. A differenza dell'illusione e dell'idolo, la fede non offre risposte facili ed immediate, perché presenta Dio nella sua verità: Dio che è inafferrabile.

Anche se vive momenti difficili di vuoto, la persona di fede trova il suo sostegno e la sua forza nella preghiera. Ciò fa sì che tutta la sua esistenza, tutti i pensieri e gli affetti si riempiano di Dio. Questa è la preghiera vera. Le qualità centrale dell'uomo di fede sono la pazienza e la capacità di aspettare con gioia l'avvento del Signore⁸⁴.

Il diario del *Parroco di Campagna* testimonia che questo prete, nella sua sofferenza, comunque stava maturando nel suo cammino di fede e di preghiera. L'ultima frase che scrive nel suo diario testimonia questa crescita: «È facile odiarsi, più facile di quanto si creda. La grazia è dimenticarsi. Ma quando ogni orgoglio fosse morte in noi, la grazia delle grazie sarebbe amare sé stessi umilmente, come una delle membra sofferenti di Gesù Cristo»⁸⁵. Anche

⁸² CCC, 153.

⁸³ Cf. H.J.M. NOUWEN, *Reaching Out*, 125-126.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 126-131.

⁸⁵ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, 268.

le ultime parole che pronuncia prima di morire sono parole forti che mostrano una grande profondità di fede: «Cosa importa? Tutto è grazia»⁸⁶.

CONCLUSIONE

Da quest'analisi possiamo affermare che tutti gli esseri umani fanno l'esperienza della solitudine e che, pertanto, anche il presbitero vive questa realtà. Dunque, non sono la vita e l'identità sacerdotale che creano il senso di solitudine nel cuore del presbitero. Abbiamo visto che ogni persona interpreta e vive tale esperienza in un modo diverso. La percezione profonda del proprio stato può concretizzarsi in isolamento, in un'esperienza negativa, oppure in una relazione autentica con gli altri e con Dio, dunque in un'esperienza positiva. Il presbitero nel suo ministero scopre la sua solitudine e, maturando come uomo di fede, impara a trasformare in opportunità l'esperienza del vuoto esistenziale tramite una vita ministeriale autentica e feconda.

⁸⁶ Ibid., 270.

MAXIMILLIAN GRECH*

LA SACRA SINDONE E IL MIRACOLO EUCARISTICO DI LANCIANO:

LE ANALISI SCIENTIFICHE DEI RESIDUI EMATOLOGICI SULLA SACRA SINDONE DI TORINO E DEL REPERTO ANATOMICO CARDIACO DEL MIRACOLO EUCARISTICO DI LANCIANO PER APPROFONDIRE IL SENSO TEOLOGICO DEL “SANGUE EFFUSO” DAL CUORE DEL CROCFISSO

INTRODUZIONE

Questo volto, queste mani e questi piedi, questo costato, tutto questo corpo parla, è esso stesso una parola che possiamo ascoltare nel silenzio. Come parla la Sindone? Parla con il sangue, e il sangue è la vita! La Sindone è un'Icona scritta col sangue; sangue di un uomo flagellato, coronato di spine, crocifisso e ferito al costato destro. L'immagine impressa sulla Sindone è quella di un

* **Msgr. Maximillian Grech** is a priest of the diocese of Gozo hailing from Victoria, Gozo. He studied philosophy and theology at the Sacred Heart Major Seminary (Gozo) and graduated S.Th.B (Angelicum) in 2010. He furthered his studies in Sacred Theology at the Pontifical Gregorian University in Rome earning a licentiate and a doctorate in Fundamental Theology in 2012 and 2015 respectively. From 2012-2015 he was also a student at the Pontificia Ecclesiastica Academia successfully finishing his training to serve in the diplomatic corps of the Holy See. He was posted at the Apostolic Nunciature in Teheran, Iran between 2015-2018 and at the Apostolic Nunciature in Dakar, Senegal between 2018-2021. Currently he is working in the Section for Relation with States of the Secretariat of State.

morto, ma il sangue parla della sua vita. Ogni traccia di sangue parla di amore e di vita. Specialmente quella macchia abbondante vicina al costato, fatta di sangue ed acqua usciti copiosamente da una grande ferita procurata da un colpo di lancia romana, quel sangue e quell'acqua parlano di vita¹.

Venerando la Sacra Sindone nell'oscurità del Duomo di Torino, il Papa Emerito Benedetto XVI confessò che col passare degli anni è diventato ancor più sensibile e attento al messaggio eloquente – *scritto in sangue* – di questa straordinaria Icona. Come disse Giovanni Paolo II:

Il segno del “sangue effuso”, come espressione della vita donata in modo cruento a testimonianza dell'amore supremo, è un atto della condiscendenza divina alla nostra condizione umana. Dio ha scelto il segno del sangue, perché nessun altro segno è così eloquente per indicare il coinvolgimento totale della persona².

Questo nostro breve lavoro persegue una doppia finalità. Innanzitutto ha voluto essere una sintesi semplificata delle analisi scientifiche compiute – senza alcuna pretesa di essere esaustivi – sui residui ematologici sulla Sacra Sindone di Torino e sul reperto anatomico cardiaco del Miracolo Eucaristico di Lanciano. In secondo luogo, partendo da tali conclusioni scientifiche, abbiamo voluto approfondire teologicamente come questo “sangue effuso” dal Cuore del Crocifisso - quale Cuore si presenta nel Miracolo Eucaristico di Lanciano – sgorga da un Cuore «ferito, trafitto»³, sempre vivente e che ama appassionatamente.

¹ BENEDETTO XVI, *Venerazione della Santa Sindone. Meditazione durante la visita pastorale a Torino*, 02 maggio 2010, (online): https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html (accesso: 05.02. 2017).

² GIOVANNI PAOLO II, *Udienza ai partecipanti al pellegrinaggio giubilare dell'Unione 'Sanguis Christi' ed altri pellegrinaggi*, 01 luglio 2000, (online): https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000701_sanguis-christi.html (accesso: 05.02.2017).

³ Cf. G. BERBENNI, *Il Miracolo eucaristico di Lanciano e la Sacra Sindone. Dati scientifici e teologico-pastorali per una rinnovata devozione al Sacro Cuore*, (online): http://www.mondosindone.com/Site/documenti/DSS001_11%20-%20Sindone%20e%20Miracolo%20di%20Lanciano.pdf (accesso: 20.01.2017).

1.1 La Sacra Sindone di Torino - i dati basilari del reperto

La moderna ricerca scientifica sulla Sacra Sindone di Torino viene datata a partire dal 1898, anno delle famose foto scattate dall'avvocato torinese Secondo Pia⁴, che per la prima volta rivelarono il comportamento di negativo fotografico dell'immagine sindonica.

La *Sindone di Torino*⁵ – secondo i dati forniti dal documento ufficiale dell'*Ente nazionale per le nuove tecnologie, l'energia e lo sviluppo economico sostenibile* (ENEA) – è un tessuto di lino, lungo 441 cm circa e largo 113 cm, che reca una doppia immagine – frontale lunga 195cm e dorsale 202 cm, separata dalla prima da una zona priva di immagine lunga 18cm – di un cadavere di un uomo flagellato, incoronato di spine e crocifisso. Non si tratta di un'immagine né dipinta, né stampata, né ottenuta tramite riscaldamento. La sua colorazione «risiede nella parte più esterna e superficiale delle fibrille che costituiscono i fili del tessuto di lino»⁶ e deriva da un evento sconosciuto,

⁴ «Nei giorni fra il 25 e il 28 maggio 1898, durante l'ostensione che doveva ricordare le nozze di Vittorio Emanuele (III) di Savoia con Elena di Montenegro, l'avvocato Secondo Pia scattò nel duomo del capoluogo piemontese le prime fotografie della Sindone di Torino. Al momento dello sviluppo delle lastre Pia si rese conto che sul negativo fotografico che gli stava davanti l'immagine aveva carattere positivo (rendendo con tonalità chiara i punti chiari della realtà e con tonalità oscura i punti oscuri), mentre sull'originale sindonico e sul positivo fotografico essa aveva carattere negativo (invertendo le tonalità chiare e oscure della realtà)» (G. GHIBERTI, *Dalle cose che patì (Eb 5,8). Evangelizzazione con la Sindone*, Torino 2004, 69).

⁵ «Il nome latino che ha accompagnato la presenza in Occidente di questo telo è quello di *Sacrosancta Sindon Domini Nostri Jesu Christi*, da cui deriva l'italiano "Sindone", termine tecnico, perché non abitualmente applicato ad altri teli o lenzuola. Questo termine è appunto uno di quelli presenti nei tre vangeli sinottici (Mt, Mc e Lc) per indicare il telo (o un telo) usato per la sepoltura di Gesù. Nel racconto giovanneo non si parla più di «sindone», e al suo posto si nominano "teli" (*othónia*) e poi un "sudario" (*soudáron*)». GHIBERTI, G., «Sindone di Torino», in *Documentazione interdisciplinare di Scienza e Fede (online)*: <http://disf.org/sindone> (accesso 20.01.2017).

⁶ P. DI LAZZARO – D. MURRA – A. SANTONI – E. NICHELETTI – G. BALDACCHINI (ed.), *Colorazione simil-sindonica di tessuti di lino tramite radiazione nel lontano ultravioletto*, Ente nazionale per le nuove tecnologie, l'energia e lo sviluppo economico sostenibile (Enea), Frascati, 2012, 7.

«conseguenza di un processo di invecchiamento accelerato del lino»⁷. Le fibre colorate sono più fragili di quelle non colorate, e la sfumatura del colore contiene informazioni tridimensionali del corpo. L'immagine è assente sul retro del lino e "si comporta" come un negativo fotografico.

Sul tessuto vi sono infine macchie di sangue – sotto le quali non vi è alcuna immagine – e altri segni dovuti al fuoco, all'acqua e alle piegature che disturbano parzialmente l'osservazione della doppia immagine corporea.

Dopo l'analisi scientifica della Sacra Sindone nel 1978, la *Shroud of Turin Research Project* (STURP) concluse che una spiegazione plausibile consiste nell'affermare che l'immagine si è formata come se fosse stata causata dall'esposizione ad una breve ma intensa sorgente di energia proveniente dall'interno del corpo umano avvolto nella Sindone⁸.

Il rapporto ENEA conclude che «oggi la Scienza non è in grado di spiegare come si sia formata l'immagine corporea sulla Sindone»⁹, aggiungendo che «alla luce di queste elevate difficoltà tecnologiche e scientifiche, l'ipotesi di un falsario medievale non sembra ragionevole»¹⁰. Finora questa immagine risulta ancora irriproducibile perché non si sono riusciti ad ottenere risultati sperimentali capaci di riprodurre contemporaneamente tutte le caratteristiche riscontrate nell'immagine impressa sulla Sindone, scoperte con analisi molto raffinate.

⁷ *Ibid.* 8.

⁸ Cf. E. J. JUMPER - A. D. ADLER - J. P. JACKSON - S. F. PELLICORI - J. H. HELLER - J. R. DRUZIK, «A Comprehensive Examination of the Various Stains and Images on the Shroud of Turin», *Archaeological Chemistry III*, 205 (1984), 447-476; L. A. SCHWALBE - R. N. ROGERS, «Physics and Chemistry of the Shroud of Turin. A Summary of the 1978 Investigation», *Analytica Chimica Acta*, 135 (1982), 3-49.

⁹ P. DI LAZZARO - al., *Colorazione simil-sindonica...*, 20.

¹⁰ *Ibid.*, 20.

1.2 Studio e analisi delle macchie rosse della Sindone

Le prime analisi delle macchie rosse – delle presunte macchie di sangue – furono condotte nel 1973 dai membri della commissione scientifica nominata dall'allora cardinale arcivescovo di Torino Michele Pellegrino. I test condotti da Giorgio Frache, Eugenia Mari Rizzati ed Emilio Mari su due fili di tessuto sindonico diedero risultati negativi¹¹. Loro però si premurarono di precisare che la presenza di sangue non fu esclusa con certezza: «La risposta negativa fornita dalle analisi condotte non ci permette di dare un giudizio assoluto dell'esclusione della natura ematica del materiale esaminato»¹². Ulteriori esami microscopici effettuati da Guido Filogano e Alberto Zina non rilevarono la presenza di globuli rossi o di altri corpuscoli del sangue¹³. Sia Frache che Filogano trovarono dei granuli di materiale colorante¹⁴.

Nel 1978 il cardinale Anastasio Ballestrero autorizzò il prelievo di nuovi campioni per eseguire nuove analisi indipendenti: negli USA, da parte di Walter McCrone e da John Heller e Alan Adler, membri dello STURP; e in Italia, da Pierluigi Baima Bollone.

Il consulente dello STURP Walter McCrone, sulla base delle osservazioni microscopiche, annunciò di aver rinvenuto tracce di ocre rosse, cinabri (solfuro di mercurio, un colorante rosso molto diffuso nel Medioevo) e alizarina (un pigmento rosato di origine vegetale¹⁵). Pertanto secondo lui, i suoi studi proverebbero che la Sindone è un dipinto¹⁶.

¹¹ G. FRACHE - E. MARI RIZZATI - E. MARI, «Relazione conclusiva sulle indagini d'ordine ematologico praticate su materiale prelevato dalla Sindone», *La Santa Sindone. Ricerche e studi della commissione di esperti nominata dal Card. Michele Pellegrino nel 1969 (Supplemento)* – *Rivista Diocesana Torinese*, (Gennaio 1976), 49-54.

¹² G. FRACHE - E. MARI RIZZATI - E. MARI, *Relazione conclusiva sulle ...*, 53.

¹³ L. GARLASCHELLI, *Processo alla Sindone*, Grottaferrata-Roma 1998, 77.

¹⁴ L. GARLASCHELLI, «Perché la Sindone è un falso», *Micromega* 4 (2010), 27ss.

¹⁵ Cf. W. C. MCCRONE - C. SKIRIUS, «Light microscopical study of the Turin 'Shroud' I», *The Microscope* 28/3 (1980), 105-113; W. C. MCCRONE, «Light microscopical study of the Turin 'Shroud' II», *The Microscope* 28/4 (1980), 115-120; W. C. MCCRONE, «Light microscopical study of the Turin 'Shroud' III», *The Microscope* 29/1 (1981), 19-39.

¹⁶ Cf. W. C. MCCRONE, «Shroud image is the work of an artist», *The Skeptical Inquirer*

I membri dello STURP John Heller e Alan Adler, ma non solo¹⁷, respinsero inseguito – con spiegazioni esaurienti – le conclusioni di Mc Crone. Infatti, per evitare di ottenere risultati falsamente negativi come si riscontrò durante le analisi del 1973 – consapevoli del fatto che il campione su cui dovevano eseguire le analisi fosse molto antico e fortemente denaturato – valutarono a lungo come il materiale in esame potesse essere adeguatamente solubilizzato. Pertanto essi scelsero un test molto specifico: «l'uso della conversione dell'ipotetico gruppo eme in porfirina, riscontrabile dalla sua caratteristica fluorescenza rossa eccitabile nella banda di Soret (la banda di Soret è un assorbimento molto forte a 410 nanometri¹⁰ dovuto alla porfirina dell'eme)»¹⁸. Essi ottennero risultati positivi¹⁹.

Oltre ai derivati dell'eme – in particolare emoglobina – Heller and Adler individuaron con i test chimici e fisici, la presenza della proteine del tipo del siero (albumina) e pigmenti di bile (bilirubina). Ciò rivela che c'era sangue intero sul tessuto e non solo proteine dell'eme. Essi trovarono inoltre aloni di siero ai margini dei coaguli di sangue²⁰.

6/3 (1982), 35-36; W. C. McCrone, «*The Shroud of Turin: blood or artist's pigment?*», *Accounts of Chemical Research, American Chemical Society* 23 (1990), 77-83; W. C. McCrone, «*Shroud 1999*», *The Microscope* 47/1 (1999), 55- 61; W. C. McCrone, «*The Shroud Image*», *The Microscope* 48/2 (2000), 79-85.

¹⁷ Ebbe anche una confutazione completa da David Ford, il quale dimostrò le contraddizioni di McCrone riguardanti le dimensioni, la forma ed il colore dell'ossido di ferro, del solfato di mercurio e delle particelle della Sindone. Cf. D. FORD, «*The Shroud of Turin's 'blood' images: blood, or paint? A history of science inquiry*» (online): <http://www.shroud.com/pdfs/ford1.pdf> (accesso 20.01.2017).

¹⁸ C. BRILLANTE – G. FANTI – E. MARINELLI, «*Caratteristiche delle macchie di sangue da considerare in una ricostruzione in laboratorio della Sindone di Torino*», IV Symposium Scientifique International du CIELT, Paris (25-26 Aprile 2002) (online): <http://www.sindone.info/BRILLAN1.PDF> (accesso: 13.01.2017).

¹⁹ Cf. J. H. HELLER - A. D. ADLER, «*Blood on the Shroud of Turin*», *Applied Optics* 19/16 (1980), 2742-2744.

²⁰ Cf. J. H. HELLER - A. D. ADLER, «*A chemical investigation of the Shroud of Turin*», *Canadian Society of Forensic Sciences Journal* 14/3 (1981), 81-103. Vedi anche: C. BRILLANTE – G. FANTI – E. MARINELLI, *Caratteristiche delle macchie...*

Le analisi compiute da Baima Bollone dimostrarono che le macchie rosse sulla Sindone sono macchie di sangue²¹, che questo è inoltre sangue umano²², e riuscì a determinare il gruppo sanguigno come gruppo AB²³.

1.3 Sintesi delle caratteristiche delle macchie di sangue

Innanzitutto le macchie di sangue umano, appartenente al gruppo sanguigno AB, presenti sulla Sacra Sindone sono di due tipi differenti. C'è il sangue vitale che uscì quando l'uomo era ancora in vita, come quello che sgorgò dalle ferite della flagellazione, dalle ferite causate dalla corona di spine e dalle ferite ai polsi che si trasse sul lenzuolo mediante un processo di *fibrinolisi*²⁴.

²¹ P. L. BAIMA BOLLONE, «*Indagini identificative su fili della Sindone*», *Giornale della Accademia di Medicina di Torino*, 1-12 (1982), 228-239.

²² P. L. BAIMA BOLLONE - M. JORIO - A. L. MASSARO, «*La dimostrazione della presenza di tracce di sangue umano sulla Sindone*», *Sindon* 30 (1981), 5-8.

²³ P. L. BAIMA BOLLONE - M. JORIO - A. L. MASSARO, «*Identificazione del gruppo delle tracce di sangue umano sulla Sindone*», *Sindon* 31 (1982), 5-9.

²⁴ Per una rapida panoramica del processo della coagulazione del sangue vitale sulla pelle dell'uomo crocifisso e la successiva trasposizione del sangue sul lenzuolo, riproduco per intero la sintesi delle tappe presentata durante il *IV Symposium Scientifique International du CIELT*: **a) Formazione del coagulo:** è un meccanismo biologico complesso che trasforma il sangue liquido in una sostanza solida, soffice, umida, simile alla gelatina, in 5-10 minuti. Il coagulo si forma perché il fibrinogeno, una sostanza disciolta nel sangue, cambia in una sostanza solida, la fibrina, che intrappola nelle sue reti i globuli rossi. **b) Ritiro del coagulo:** il coagulo si ritira ed essuda la sua parte liquida, il siero (un fluido giallo chiaro) in 20-45 minuti. **c) Essiccamento del coagulo:** il coagulo perde la sua umidità e diventa duro e come una crosta. Il tempo necessario per questo fenomeno dipende da fattori fisici quali la dimensione del coagulo, la temperatura, le correnti d'aria, l'umidità *etc.* P. Barbet notò che il sangue della ST (Sindone di Torino) ha l'aspetto dei coaguli di sangue formati sulla pelle (Cfr. P. BARBET, «*La prova della autenticità della Sindone nelle sue macchie di sangue*», *Sindon* 14-15 (1970), 21-43). Quei coaguli di sangue hanno una zona interna pallida, contorni marcati e netti ed un alone pallido di siero; sono depressi al centro e crescenti verso i bordi. Lavoie aggiunse che i coaguli si sono formati sul corpo di un uomo che morì nella posizione della crocifissione (G.R. LAVOIE - B. B. LAVOIE - V. J. DONOVAN - J. S. BALLAS, «*Blood on the Shroud of Turin: Part II - The importance of time in the transfer of blood clots to cloth as distinctive clot images*», *Shroud Spectrum International* 8 [1983], 2-10). **d) Ri-discioglimento del coagulo e formazione delle macchie di sangue:** questo processo è responsabile della formazione delle macchie di sangue sulla ST. Secondo Barbet, fu sufficiente un'atmosfera umida per

C'è poi quello post-mortale che defluisce dal corpo dopo la morte dell'uomo crocifisso, in particolare quello che uscì dalla ferita al costato, dopo l'avvenuta separazione del sangue in una componente corpuscolata (globuli, piastrine ecc.) ed una componente sierosa (alcune tracce solo visibili con la luce ultravioletta).

Il Prof. Gianfranco Berbenni si sofferma su questa "suddivisione del sangue post-mortale". Innanzitutto afferma che questa suddivisione netta in parte sierosa e corpuscolata è segno inequivocabile che l'Uomo avvolto nella Sindone era morto²⁵. Inoltre, il dato del sangue post-mortale fuoriuscito in grande quantità dalla ferita della lancia nella zona del costato porterebbe alla conclusione che il Soggetto della Sindone morì di infarto²⁶.

Giovanni l'Evangelista, quando nel suo Vangelo parla del colpo di lancia del centurione, rispetta il dato ematologico che prima fuoriuscì la parte

inumidire i coaguli, ma la fibrinolisi (liquefazione della fibrina) giocò un ruolo importante nel trasferimento dei coaguli sulla ST (Cf. C. BRILLANTE, «La fibrinolisi nella genesi delle impronte sindoniche», in AA.VV., *La Sindone, Scienza e Fede. Atti del II Convegno Nazionale di Sindonologia, Bologna 27-29 Novembre 1981*, Bologna 1983, 239-241). Il sistema coagulativo e quello fibrinolitico sono in equilibrio dinamico fra loro. Il primo forma la fibrina, il secondo la rimuove. Il fenomeno della lisi deve essere avvenuto in un tempo relativamente breve, dalle 3-4 ore dopo la morte alle 24-36 ore al massimo dopo la morte. Il fenomeno fibrinolitico segue leggi definite in accordo con il tempo di contatto. Se non si supera un certo numero di ore, il trasferimento non avviene, o avviene in modo rudimentale; se invece si eccede quel numero di ore, il sangue fa sbavature sul lenzuolo (e pertanto non avviene il trasferimento) a causa della maggiore friabilità dei coaguli di sangue. Questa è una delle osservazioni fondamentali che confermano l'innegabile relazione esistente fra la fibrinolisi e le macchie ematiche sulla ST. La ST evidenzia che la fibrinolisi iniziò e cessò in un tempo non ancora noto, probabilmente non maggiore di 36-40 ore, a causa della fine del contatto fra il corpo e la ST, poiché le tracce ematiche sono perfettamente trasferite e delineate. **e) Ritiro del coagulo:** alla fine le macchie di sangue, trasposte sul lenzuolo a causa del processo di fibrinolisi, si essicarono sulla ST» C. BRILLANTE – G. FANTI – E. MARINELLI, *Caratteristiche delle macchie...*

²⁵ Cf. G. BERBENNI, *Il Miracolo eucaristico di Lanciano...*, 6.

²⁶ *Ibid.* 6-8. Sivede anche: F. FIORISTA – L. FIORISTA, *Ma Gesù morì di infarto?*, (online): http://www.giornaledicardiologia.it/r.php?v=580&a=6864&l=9508&f=allegati/00580_2009_09/fulltext/2009-09_06%20602-608.pdf (accesso 30.01.2017).

corpuscolata depositata e poi il plasma sanguigno, ossia la parte sierosa e leggera: «subito uscì sangue ed acqua» (Gv 19, 34b). L'Evangelista dovette restarne talmente colpito da narrare il fenomeno non solo nel suo Vangelo ma pure nella sua Prima Lettera (Cf. 1Gv 5, 6).

Nei laboratori si può ottenere, in pochi secondi, una netta separazione tra la parte corpuscolata (che si depositano sul fondo della provetta) e la parte sierosa (il liquido giallo paglierino che sovrasta la parte corpuscolata) grazie all'azione sedimentante della forza centrifuga. Sulla Croce questa separazione avvenne in modo naturale nella sottile, ma resistente membrana che circonda il cuore, il pericardio. L'infarto avrebbe provocato la fuoriuscita del sangue dalla parete cardiaca, il quale si è raccolto²⁷ e in seguito sedimentato²⁸ nel sacco pericardio. Una volta forato con il colpo di lancia, dal pericardio sgorga “*sangue e acqua*” sedimentato:

Al momento della morte per infarto, la parete cardiaca presenta soltanto la ferita che ha fissurizzato il miocardio. Da tale pertugio il sangue defluisce dal cuore e dal sistema circolatorio superiore, e invade gradualmente, allargandolo, il resistente ‘foglio’ pericardico. Dopo qualche decina di minuti, la sedimentazione dei globuli e delle piastrine è completata. Quanto l'esperto soldato romano vibra il ‘colpo di grazia’ con un gesto di ginnastica militare molto apprezzato nell'esercito imperiale, dalla ferita esce in modalità che impressiona gli astanti, una quantità notevole di sangue scuro e sangue trasparente o siero o plasma²⁹.

Infine, che l'uomo della Sindone abbia patito e sofferto terribilmente viene rilevato non soltanto dall'immagine corporea e dai segni rossi visibili sulla Sindone ma viene confermato anche dal tasso straordinariamente alto di bilirubina trovato nel sangue³⁰. L'esistenza di un contenuto di bilirubina molto

²⁷ Il linguaggio medico definisce questo fenomeno come ‘*pericardio ematico*’.

²⁸ Gianfranco Berbenni descrive questa sedimentazione come «un ematocrito naturale» (G. BERBENNI, *Il Miracolo eucaristico di Lanciano...*, 7).

²⁹ G. BERBENNI, *Il Miracolo eucaristico di Lanciano...*, 8.

³⁰ Cf. A. D. ADLER, «*The origin and nature of blood on the Turin Shroud*» in AA. VV., *Turin*

alto nelle macchie di sangue della Sindone potrebbe anche spiegare il perché del colore rosso vivo di tali macchie³¹, anche se altri spiegano la conservazione del colore del sangue a causa della presenza di materiali conservativi quali l'aloe e la mirra³².

2.1 Il miracolo di Lanciano

Circa gli anni del Signore Settecento in questa chiesa allora sotto il titolo di san Legutiano de' monaci di san Basilio dubitò un monaco sacerdote se nell'hostia consecrate fusse veramente il corpo di N.S., se nel vino il Sangue. Celebrò messa e dette le parole della consacrazione vidde fatta carne l'hostia e sangue il vino. Fu mostrata ogni cosa a' circostanti ed indi a tutto il popolo. La carne è ancora intiera ed il sangue diviso in cinque parti disuguali che tanto pesano tutte unite quanto ciascuno separate³³. Si vede oggidi nello stesso modo in questa cappella fatta da Giovanni Francesco Valsecca a sue proprie spese l'anno del Signore MDCXXXVI.

Questa è l'iscrizione marmorea del XVII secolo che accoglie i pellegrini che si recano a visitare "Il miracolo eucaristico di Lanciano". Il miracolo eucaristico in questione risale all'VIII secolo (tra il 730 e il 750) e accade nella piccola città abruzzese di Lanciano, esattamente nella Chiesa dei Santi Legonziano e Domiziano, durante la celebrazione eucaristica presieduta da un monaco basiliano in rito latino. Egli, al momento della consacrazione, dubitò la

Shroud – Image of Christ? Proceedings of the Symposium of Hong Kong, 3-9 March 1986, Hong Kong 1987, 57-59; P. L. BAIMA BOLLONE - C. MARINO - G. PESCARMONA, «Il significato del colore delle macchie di sangue della Sindone ed il problema della bilirubina», Sinda Nuova Serie 15 (2001), 19-29.

³¹ Cf. P. L. BAIMA BOLLONE - C. MARINO - G. PESCARMONA, *Il significato del colore...*, 19-29.

³² P. L. BAIMA BOLLONE, «La presenza della mirra, dell'aloe e del sangue sulla Sindone», in AA.VV., *La Sindone; Scienza e Fede. Atti del II ^{Convegno} Nazionale di Sindonologia, Bologna 27-29 novembre 1981*, Bologna 1983, 169-174.

³³ «Durante la ricognizione del 1574, l'arcivescovo Rodriguez constatò che il peso totale dei cinque sassolini di sangue equivaleva al peso di ciascuno di essi. Questo fatto straordinario non fu verificato ulteriormente. Il peso attuale complessivo di sassolini è di g. 16,505, quello di ciascuno di essi è di g. 8; di g. 2,45; di g. 2,85; di g. 2,05 e di g. 1,15. Bisogna aggiungere mg. 5 di polveredi sangue» S.A., *Il Miracolo Eucaristico di Lanciano (VIII)*, (online): <http://www.floscarmeli.net/modules.php?name=News&file=article&sid=392> (accesso 01.02.2017).

presenza vera e reale di Gesù sotto le specie eucaristiche. Fu allora che sotto gli occhi dell'esterrefatto monaco e dell'intera congregazione dei fedeli, l'ostia si mutò in un pezzo di carne e il vino consacrato in vero sangue. Quest'ultimo si coagulò in breve tempo in cinque sassolini di forma e di grandezza differenti di color giallo-marrone³⁴.

Ci sono diversi scritti e documenti antichi che attestano sia il miracolo e sia la devozione popolare sviluppata e tramandata lungo i secoli. Essi risalgono tuttavia al secolo XVI e XVII - cioè 800 anni dopo l'avvenuta del fatto - giacché un'antichissima pergamena che esponeva il fatto del miracolo eucaristico fu trafugata nella prima metà del secolo XV da due monaci basiliani³⁵.

Dal 1923 le reliquie del miracolo eucaristico sono esposte in un reliquario d'argento posto dietro l'altare maggiore della chiesa che oggi è dedicata a San Francesco. Il reliquario comprende una parte superiore ove in un ostensorio rotondeggiante, fra due vetri, è conservata l'ostia mutata in carne; nella parte inferiore, in un calice con coperto è contenuto il vino mutato in Sangue.

³⁴ Per maggiori informazioni sul miracolo eucaristico di Lanciano si possano visitare i seguenti siti: S.A., *Il Miracolo Eucaristico*, (online): <http://www.lanciano.it/miracolo> (accesso 01.02.2017); S.A., *Il Miracolo Eucaristico di Lanciano (VIII)*, (online): <http://www.floscarmeli.net/modules.php?name=News&file=article&sid=392> (accesso 01.02.2017). Segnaliamo inoltre i seguenti riferimenti bibliografici: B. SAMMACICIA, *Il miracolo eucaristico di Lanciano*, Lanciano 1980; P. A. GIULIANI, *Le reliquie eucaristiche del miracolo di Lanciano*, Lanciano 1997; O. LINOLI, *Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano (VIII secolo)*, Lanciano 1992; O. LINOLI, «*Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano (VIII secolo)*», *L'Osservatore Romano* (23 aprile 1982), 5; S. SOLARO, *La conversione miracolosa in carne della grande ostia che si conserva nella chiesa di San Francesco in Lanciano*, Milano 1950; J. LADAME – R. DUVIN, *I miracoli Eucaristici*, Roma 1995, 230-235.

³⁵ Cf. S.A., *Il Miracolo Eucaristico di Lanciano (VIII)*, (online): <http://www.floscarmeli.net/modules.php?name=News&file=article&sid=392> (accesso 01.02.2017).

2.2 L'esame scientifico

In novembre 1970, i Frati Francescani di Lanciano ottennero la debita autorizzazione dall'allora arcivescovo di Lanciano Monsignor Pacifico Perantoni, dal ministro provinciale dei Francescani Conventuali dell'Abbruzzo e dalla Santa Sede per sottoporre ad esame scientifico le reliquie del miracolo. Gli esami scientifici sono stati affidati al professor Odoardo Linoli, libero docente in Anatomia e Istologia Patologica, in Chimica e Microscopia Clinica, primario Direttore del Laboratorio di Analisi cliniche e di Anatomia Patologica dell'Ospedale "Santa Maria sopra i Ponti" di Arezzo, coadiuvato dal Prof. Ruggero Bertelli dell'Università di Siena. Prima dell'importante ricognizione scientifica del 1970, furono eseguite alcune analisi sommarie e ricognizioni ecclesiastiche nel 1574, nel 1637, nel 1770 e nel 1886.

Il 18 novembre 1970 il Prof. Linoli effettuò dei prelevamenti sulle sacre reliquie per avviare la sua ricerca. Lo studio era diretto a verificare: (i) la struttura istologica della presunta 'carne'; (ii) chiarire se i cinque sassolini di color giallo-marrone fossero veramente 'sangue'; (iii) stabilire a quale specie biologica appartengo la presunta carne ed il presunto sangue; (iv) determinare il gruppo sanguigno di entrambi; (v) ed indagare sui componenti proteici e minerali del sangue³⁶. Il 4 marzo 1971, a meno di quattro mesi dall'avvio delle indagini scientifiche, il professore rese pubblici i risultati ottenuti in una relazione dal titolo "*Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano*"³⁷.

Da queste indagini egli stabilì innanzitutto che la "Carne" del miracolo è veramente carne costituita da tessuto muscolare striato del miocardio (cuore) evidenziando vasi ematici arteriosi e venosi ed una duplice esile

³⁶ Cf. O. LINOLI, *Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano (VIII secolo)*, Lanciano 1992, 6-7. Per un approfondimento dei metodi d'indagine adottati dal Prof. Linoli si vede: *Ibid.*, 7-12.

³⁷ Cf. O. LINOLI, «*Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano (VIII secolo)*», *Quaderni Scalvo di Diagnostica* 7 (1971), 661-674.

ramo del nervo vago, e che le analisi cromatografiche attestano che il “Sangue” del miracolo è vero sangue. Il test immunoistochimico rivelò che sia il frammento di miocardio che il sangue appartengono alla specie umana, mentre la prova immunoematologica permise di affermare con certezza che ambedue appartengono allo stesso gruppo sanguigno AB³⁸. Questo risultato identico può indicare che la carne e del sangue provengono dalla medesima persona, senza però togliere la possibilità che entrambi possano risalire a due individui differenti con il medesimo gruppo sanguigno. Linoli evidenziò che il tracciato elettroforetico delle proteine contenute nel liquido di eluzione del sangue sono normalmente ripartite, nella percentuale identica a quella dello schema siero-proteico del sangue fresco normale, cioè come se fosse prelevato poche ore prima, da persona vivente e sana³⁹.

L'analisi istologica e chimico-fisica dei campioni prelevati dalle reliquie non hanno rilevato alcuna traccia di infiltrazioni di sali e composti conservanti, comunemente utilizzati nell'antichità per il processo di mummificazione. Inoltre, al contrario dei corpi mummificati, il frammento di miocardio è stato lasciato allo stato naturale per secoli, esposto a forti escursioni termiche, ad agenti atmosferici e biochimici e, nonostante questo, non si nota nessun accenno di decomposizione e le proteine di cui sono costituite le reliquie si sono mantenute completamente integre⁴⁰.

Infine il Prof. Linoli scartò categoricamente la possibilità che le reliquie siano un falso escogitato nel passato, giacché ciò avrebbe presupposto la conoscenza di nozioni anatomiche umane, molto più avanzate di quelle diffuse tra i medici del tempo:

³⁸ «Il gruppo sanguigno è lo stesso dell'uomo della Sindone, ed è particolare perché ha le caratteristiche di un uomo nato e vissuto nelle zone mediorientali. Il gruppo sanguigno AB degli abitanti del luogo, infatti ha una percentuale che va dallo 0,5% all'1 per cento, mentre nella Palestina e nelle regioni mediorientali è del 14-15%» S.A., *Il Miracolo Eucaristico di Lanciano (VIII)*, (online): <http://www.floscarmeli.net/modules.php?name=News&file=article&sid=392> (accesso 01.02.2017).

³⁹ Cf. O. LINOLI, *Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano (VIII secolo)*, Lanciano 1992, 13.

⁴⁰ *Ibid.*, 14.

Infatti, anche supponendo che fosse stato prelevato il cuore da un cadavere, si deve ritenere che solo una mano esperta di dissezione anatomica avrebbe potuto, e non senza serie difficoltà, ottenere da un viscere cavo una “fetta” uniforme e continua, tenendo conto che le prime dissezioni anatomiche sull'uomo si ebbero posteriormente al 1300.⁴¹

Inoltre, nel volgere di un brevissimo arco di tempo, esso avrebbe subito necessariamente una grave e visibile alterazione per deliquescenza o putrefazione.

Le conclusioni dell'indagine scientifica realizzata da Prof. Linoli suscitò un grande interesse nel mondo della scienza. Difatti, nel 1973 il Consiglio superiore dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) presso l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), designò una commissione scientifica per esaminare e accertare le conclusioni cui si è giunto il Prof. Linoli. Tale attività di verifica conclusa in 15 mesi, con l'esecuzione di un totale di 500 analisi, confermò quanto riscontrato dal Prof. Linoli, riaffermando l'incapacità della scienza di spiegare il fenomeno religioso. Un riassunto delle ricerche della detta commissione medica dell'OMS *sarebbe stato* pubblicato a New York e a Ginevra nel 1976⁴².

⁴¹ *Ibid.*, 14.

⁴² Cf. S.A., *Il Miracolo Eucaristico di Lanciano (VIII)*, (online): <http://www.floscarmeli.net/modules.php?name=News&file=article&sid=392> (accesso 01.02.2017).

CONCLUSIONE:

IL CUORE “VIVO E PALPITANTE” - “FERITO E TRAFITTO” DEL CROCIFISSO

Scienza e fede non sono in contrapposizione; i due ambiti non sono estranei l'uno all'altro, anzi entrambi possono 'illuminarsi e purificarsi' vicendevolmente⁴³.

La sintesi delle analisi scientifiche compiute sui residui ematologici sulla Sacra Sindone di Torino e sul reperto anatomico cardiaco del Miracolo Eucaristico di Lanciano – in accordo con la scienza teologica – ci rivela allora, come questo “sangue effuso” dal Cuore del Crocifisso - quale Cuore si presenta nel Miracolo Eucaristico di Lanciano – sgorga da un Cuore «trafitto, ferito»⁴⁴, sempre vivente e che ama appassionatamente.

L'Eucaristia è il luogo privilegiato della presenza sacramentale di Gesù. Egli è presente, infatti, in modo vero, reale, sostanziale: con il suo Corpo e il Suo Sangue, con la Sua Anima e la sua Divinità (cf. CCC 1373-1375). Nella celebrazione eucaristica – memoriale della passione, della morte, e della risurrezione del Signore - diventiamo contemporanei al Calvario. Superando il tempo e lo spazio, apriamo una finestra sul momento del sacrificio che Cristo ha offerto al Padre, una volta per tutte, sulla Croce in favore all'umanità. La Santa Messa è altresì un invito ad entrare nella logica del donarsi di Gesù, la logica del “*corpo offerto*” ed a immergerci nella bellezza dell'Amore infinito che arriva sino alla fine, rappresentato da quel “*Sangue effuso*” dal cuore “vivo e palpitante” - “ferito e trafitto” di Gesù.

Gesù è presente tutto e integro in ciascuna specie eucaristica (cf. CCC 1377), ma è soprattutto il cuore che si dona a noi nel Sacramento dell'Amore

⁴³ M. GRECH, *Il Contributo di Paolo VI per un dialogo efficace tra la Chiesa il Mondo Scientifico*, Roma 2016, 262.

⁴⁴ Cf. G. BERBENNI, *Il Miracolo eucaristico di Lanciano e la Sacra Sindone. Dati scientifici e teologico-pastorali per una rinnovata devozione al Sacro Cuore*, (online): http://www.mondosindone.com/Site/documenti/DSS001_11%20-%20Sindone%20e%20Miracolo%20di%20Lanciano.pdf (accesso: 20.01.2017).

divino, della condiscendenza divina verso gli uomini. L'analisi scientifica ha rivelato che la Carne del Miracolo Eucaristico è un tessuto del cuore, il quale simbolizza più di tutte le altre parti del Corpo di Cristo l'amore con cui ha amato appassionatamente l'umanità: «[Gesù,] avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13,1). Inoltre, è un "Cuore vivo e palpitante" giacché la Carne e il Sangue miracolosi di Lanciano si presentano come incorrotti e sono dunque tali quali come se fossero prelevati il giorno stesso da una persona vivente.

Il Cuore di Gesù è anche un cuore ferito dall'infarto al miocardio, provocando la prima fuoruscita di sangue *intra vitam* nel sacco pericardio. In seguito il cuore è stato trafitto dalla lancia di Longino, quale 'colpo di grazia' provocò la fuori uscita del sangue *post mortem*, evidente in modo particolare sulla Santa Sindone. Se una tale ipotesi d'infarto miocardico con rottura di cuore ed emopericardio avvenne realmente⁴⁵ – e al riguardo è stato anche fatto notare che l'ultimo grido di Gesù sulla croce verso l'ora nona, immediatamente prima della morte, è più compatibile con una morte acuta piuttosto che con una lenta asfissia – si sarebbe allora davvero verificata una profezia dell'Antico Testamento, quella del Salmo 69, 21: «L'insulto ha spezzato il mio cuore e vengo meno».

Se come il monaco basiliano, gli occhi della nostra anima sono offuscati e dubitano della presenza reale di Cristo sotto le Sacre Specie, nella reliquia del miracolo eucaristico di Lanciano possiamo vedere un Cuore "vivo e

⁴⁵ Prof. Berbenni propone una ulteriore ricerca di eventuale traccia di cedimento tissutale legato all'ipotesi di infarto sulla reliquia del miracolo di Lanciano. Non è detto tuttavia che si ritrovi alcunché; infatti l'area miocardica più esposta alla necrotizzazione infartuale si trova verso il basso. La sezione cardiaca di Lanciano, invece, appare ricavata da un'area cardiaca verso la metà del muscolo. Cf. G. BERBENNI, *Il Miracolo eucaristico di Lanciano e la Sacra Sindone. Dati scientifici e teologico-pastorali per una rinnovata devozione al Sacro Cuore*, (online): http://www.mondosindone.com/Site/documenti/DSS001_11%20%20Sindone%20e%20Miracolo%20di%20Lanciano.pdf (accesso: 20.01.2017).

palpitante” che ha tanto amato gli uomini da continuare a spezzarsi fino alla fine dei tempo per nutrirli e generarli all’Amore. Se facciamo fatica, come Tommaso chiamato Didimo (cf. Gv 20, 119-29), a trovare la strada per giungere a tale Amore, anche noi possiamo affondare la mano nel Costato trafitto di Cristo contemplando la ferita del Costato nell’Uomo della Santa Sindone, che ci parla di un Cuore “ferito e trafitto”.

