

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

08 | XXIV | 2



ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

GILFREDO MARENGO

Comitato dei Consulenti:

MARC Cardinal OUELLET; ANGELO Cardinal SCOLA; CARLO Cardinal CAFFARRA; S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES; S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER; S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ; OCTAVIO ACEVEDO; CARL A. ANDERSON; DOMINGO BASSO; GEORGES CHANTRAINE; ROBERTO COLOMBO; JOHN FINNIS; LUKE GORMALLY; STANISLAW GRYGIEL; JEAN LAFFITTE; NIKOLAUS LOBKOWICZ; PEDRO MORANDÉ COURT; JOSÉ NORIEGA; BRUNO OGNIBENI; DAVID SCHINDLER; TADEUSZ STYCZEN; ANDREJ SZOSTEK; PEDRO JUAN VILADRICH; GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

Redazione:

Prof. GILFREDO MARENGO, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 535 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: direttore.editoriale@istitutogp2.it; anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
TEL. 06/698 95 535 - FAX 06/698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it

Quote:

Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Esteri)	60,00 €
Un fascicolo	24,00 €	(Esteri)	41,00 €
Annata arretrata	60,00 €	(Esteri)	90,00 €

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

Payment can be done by:

Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

– tramite bonifico bancario

Banca Popolare di Sondrio ag. 6 – Via Cesare Baronio, 12 - ROMA

Codice IBAN: IT22 X056 9603 2060 0000 4100 X40

Codice SWIFT (=BIC): POSOIT22

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II

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

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi:

Dott.ssa Marinella Federici, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 698 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

NOTA REDAZIONALE 273

Articoli

PERRY J. CAHALL, *Toward Understanding the Holy Family of Nazareth
as the Model of Married and Family Life* 275

ANTONIO LOPEZ, *Sull'inquietudine* 313

LIVIO MELINA, *Uomo-donna: l'archetipo dell'amore* 343

HELMUT MOLL, *Heilige Ehepaare in Vergangenheit und Gegenwart.
Zur Seligsprechung der französischen Eheleute Louis und
Marie Zélie Martin* 359

WILLIAM NEWTON, *John Paul II and Gaudium et Spes 22:
his use of the text and his involvement in its authorship* 375

JUAN FERNANDO SELLÉS, *La familia como origen y fin de la solidaridad* 413

OWEN VYNER, *Whoever Receives One Such Child.
A Theology of Adoption* 433

In rilievo

CAMILLO RUINI, *L'agire umano, rivelazione del volto di Dio.
Presentazione del libro "Camminare nella luce dell'amore"* 449

Vita dell'Istituto	461
---------------------------	-----

Indice dell'annata 2008	491
--------------------------------	-----

NOMINE

*Il 9 febbraio 2008
il Santo Padre ha nominato*

il Rev. Sac. CARLOS SIMON VASQUEZ

Sotto-Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia,
e quindi membro del Consiglio Superiore del Pontificio Istituto Giovanni
Paolo II.

*Il 7 giugno 2008
il Santo Padre ha nominato*

S. Em.za il Card. ENNIO ANTONELLI

Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia
e quindi membro del Consiglio Superiore del Pontificio Istituto Giovanni
Paolo II.

*Il 27 giugno 2008
il Santo Padre ha nominato*

S. Em.za il Card. AGOSTINO VALLINI,

Suo Vicario per la Diocesi di Roma,
e quindi Gran Cancelliere del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Il 9 luglio 2008
il Santo Padre ha nominato

S. Ecc.za P. LUIS FRANCISCO LADARIA FERRER

Segretario per la Congregazione per la Dottrina della Fede,
e quindi membro del Consiglio Superiore del Pontificio Istituto Giovanni
Paolo II.

ARTICOLI

Nota redazionale

L'Accademia conosce bene il posto tutto speciale che nella sua vita tengono le riviste scientifiche. Esse sono una delle forme più usuali che permettono a ciascun centro di ricerca e di studio di presentare se stesso, di realizzare un luogo di incontro e dibattito, di proporre alcuni dei filoni della propria produzione ritenuti meritevoli di essere comunicati, per sottoporli al paragone critico della comunità scientifica. Talune riviste, come la nostra, hanno da tempo fatto la scelta di realizzare numeri monografici: una modalità che, almeno nelle intenzioni, si propone di privilegiare l'organicità degli interventi e guadagnare in profondità di sguardo quanto si può perdere di attenzione al complesso e variegato mondo dell'indagine sull'uomo, nelle sue diverse articolazioni disciplinari.

È noto che il favore ottenuto dal lavoro di una rivista scientifica trova uno spazio di verifica nel dialogo che essa è in grado di stabilire con altre realtà e con i suoi lettori più fedeli. Un segnale importante è rappresentato dal numero, significativo per quantità e qualità, di articoli ed interventi che, seppure non sollecitati, giungono alla redazione.

Non sempre la forma monografica dei fascicoli della rivista dà modo di accogliere tali proposte, pur meritevoli di essere pubblicate, non appena per significare la gratitudine per la stima e l'interesse attestati, ma soprattutto per lo spessore scientifico che le caratterizzano. D'altro canto il creare una singolare «lista d'attesa» che permetta di attingere materiali omogenei alle scelte monografiche da questa preziosa riserva di testi, rischia di esporli ad un inevitabile «invecchiamento» che, contrariamente a quanto si dice del vino, per i frutti della ricerca accademica non sempre porta vantaggio.

Tutte queste considerazioni stanno alla base della decisione della Redazione di *Anthropotes* di mutare in parte i criteri di composizione dei propri fascicoli. Dall'annata in corso (2008), il primo continuerà ad essere di struttura monografica, mentre il secondo (che qui viene presentato) assumerà un carattere miscelaneo.

L'auspicio è che questa nuova impostazione della rivista la renda possibilmente sempre più adeguata alle attese dei suoi lettori, con la speranza di poterne raggiungere di nuovi; contemporaneamente siamo fiduciosi che accogliere in maniera più agevole proposte e contributi di quanti ci seguono con interesse ed impegno, fa ben sperare che si possa ancora ampliare la platea di quanti vorranno collaborare con i frutti del loro lavoro accademico, affinché questa pubblicazione diventi sempre più internazionale e aperta al dialogo e confronto scientifico.

G.M.

Toward understanding the Holy Family of Nazareth as the model of married and family life

PERRY J. CAHALL *

1. INTRODUCTION

On the Feast of the Holy Family in 2002, John Paul II said that the Holy Family of Nazareth is «a wonderful model of human and supernatural virtues for all Christian families», and «we can find in it values and teachings which today are more indispensable than ever to give human society sound and stable foundations»¹. These words can be seen as an invitation to deeper reflection on the Holy Family of Jesus, Mary, and Joseph. Reference to the Holy Family as a realistic model for daily family life, however, seems to be lacking in Catholic piety today. If the Holy Family

* Associate Professor of Historical Theology at the Pontifical College Josephinum, Columbus, Ohio, USA.

1. This paper was originally delivered in an abbreviated form as part of the *Building Spiritual Bridges to the Community* lecture series at the Pontifical College Josephinum. I would like to thank Mrs. Beth Palmer, Fr. Joseph Murphy, Deacon Michael Ross, Deacon James Keating, Dr. Michael Dougherty, and Mrs. Gina Switzer for reading earlier drafts of this paper and providing me with many helpful revisions and comments. Their input resulted in a much improved manuscript. I also owe additional thanks to Mrs. Beth Palmer, theology research assistant at the Josephinum, for her assistance in compiling the research for this paper.
JOHN PAUL II, "The Christian family: good news," Angelus Message 29 Dec. 2002, in *L'Osservatore Romano* (1 Jan. 2003), 6.

does play a role in the devotional life of believers, it is often reduced to a sterile image lacking humanity or emotion, and depicting instead a stoic piety. From the perspective of this piety, it is hard to see the Holy Family as a realistic guide to Christian living, as John Paul II proposed.

We might also be tempted to ask, how can the Holy Family truly be a guide for all families? After all, what can the average family have in common with a family composed of a child who is truly God and truly human, a mother and wife who is immaculate, and a father and husband who excels in virtue as the “just man”? In contemplating such a family we are contemplating a household in which at least two of the three members are completely untouched by sin. How can this family, which «is a unique phenomenon in the history of the world»², possibly be a model for other families?

If the Holy Family is to serve as a model of married and family life, then Jesus, Mary, and Joseph must be seen as a truly human family founded upon *the* truly human marriage. We must enter through the doorway of the household at Nazareth and observe this family in all its earthiness, attending to the preeminent way in which grace is at work in it. As we stand at that doorway, we need to allow the light that emanates from the hearth at Nazareth to enlighten our understanding of the mission and vocation of the Christian family. As John Paul II pointed out, we must challenge ourselves to exert the effort to understand how as part of his work of redemption Christ has redeemed married and family love, beginning with his own family at Nazareth³. We must retrieve a theological vision of the Holy Family that accurately depicts its life, yet speaks to the family of today.

Achieving this vision is admittedly an exercise in speculative theology. I do not intend to present a dogmatic treatise based upon the precious little biblical data we have on the Holy Family as a family unit; but along with the limited biblical data, I will utilize the teachings and exhortations of modern popes, especially those of Pope John Paul II, to present a speculative theology. This essay is the vision of a Catholic

2. R. KERESZTY, *Jesus Christ: Fundamentals of Christology*, Alba House, Staten Island NY (2002), 84.

3. See PAUL VI, “Christian Witness in Married Life: Address of Pope Paul VI to the Teams of Our Lady”, in *The Pope Speaks* 15 (1970), 122.

layman who has attempted to stand at the doorway at Nazareth in order to enter more deeply into his own vocation as a husband and a father. This theological vision of the Holy Family will not provide a domestic self-help program, a marriage handbook, or a how-to manual for family living, but instead it will be an invitation to prayer and meditation. The Holy Family beckons us into a mystery of transformation in grace. In what follows, I hope to retrieve a theological vision of the Holy Family of Nazareth as the archetype of married and family life.

2. BRIEF HISTORY OF DEVOTION TO THE HOLY FAMILY

Given that the Holy Family of Nazareth is the foremost Christian model of married and family life, it may surprise some to realize that devotion to the Holy Family did not emerge in a significant way until the fourteenth century. Scholars have noted that the devotion developed only after the common life shared by Jesus, Mary, and Joseph became a focus of interest as opposed to a focus on each of them as individuals⁴. For this to happen there had to emerge an appreciation for the role of Joseph in salvation history⁵. Joseph had to «be seen as an active, full-fledged participant in the Holy Family before it [was] possible to consider Jesus, Mary, and Joseph as forming an integral and credible family unit»⁶. This did not occur in a significant way until the late Middle Ages⁷. «The Franciscan preacher St. Bernardine of Siena (1380–1444) seems to have been the first to use the term ‘Holy Family’»⁸. It did not enter common usage until centuries later, however. This was due to the fact that until the seventeenth and eighteenth centuries the notion of “family” was used to refer to extended families or households rather than the nuclear family of

4. J. F. CHORPENNING, “The Holy Family as icon and model of the civilization of love: John Paul II’s Letter to Families”, in *Communio* 22 (Spring 1995), 84.

5. *Ibid.*, 96.

6. *Id.*, “‘The Guidance and Education of His Divine Infancy’: The Holy Family’s Mission in St. Francis De Sales”, in *The Holy Family in Art and Devotion*, ed. Joseph Chorpenning, Saint Joseph’s University Press, Philadelphia 1998, 39.

7. In fact, there were distortions in piety that saw Joseph as merely providing a respectable legitimacy to Jesus’ birth while remaining aloof from Mary (see KERESZTY, 81).

8. CHORPENNING, “The Holy Family as icon...” cit., 84, fn. 6.

father, mother, and children⁹. It was early modern saints such as Teresa of Avila (1515–1582) and Francis de Sales (1567–1622) who showed great devotion to Jesus, Mary, and Joseph, by stressing their inseparability¹⁰. Since the emergence of this devotion in the late Middle Ages, it has been «strongest in those periods in history when the family is in distress»¹¹.

During the nineteenth and twentieth centuries the popes have recommended the Holy Family as a model for modern families, because it underwent many of the same experiences that families do today: uncertainty about the future, poverty, homelessness, the threat of violence, being refugees in an alien and hostile country, the struggle to preserve a stable home environment, [and] the loss of a child¹².

Pope «Leo XIII was one of the first popes who officially encouraged devotion to the Holy Family», instituting the feast of the Holy Family in 1893¹³. Leo «ushers in the modern era of devotion to the Holy Family»¹⁴ in an age that began to see the family

threatened by the state,... [and by] selfish individualism which equated freedom with license to do absolutely anything that was pleasing or useful and which denied that any demands can be made on the individual in the name of objective truth¹⁵.

«Beginning with Leo XIII, the popes have consistently urged modern families to find their sure ideal and vitality in the Holy Family»¹⁶. In 1921, Pope Benedict XV made the feast of the Holy Family obligatory for the Universal Church¹⁷. Pope Paul VI, as we shall see, recommended several lessons be learned from the Holy Family. John Paul II

9. Ibid., 84–85, fn. 6.

10. Ibid., 85–86.

11. Ibid., 94. For a good overview of the history of devotion to the Holy Family, see J. F. CHORPENNING, «Icon of Family and Religious Life: The Historical Development of the Holy Family Devotion», in *The Holy Family as Prototype of the Civilization of Love: Images from the Viceregal Americans*, Saint Joseph's University Press 1996.

12. Ibid., 95.

13. Ibid.

14. CHORPENNING, «Icon of Family and Religious Life...» cit., 26.

15. Ibid., 24.

16. Ibid., 32.

17. CHORPENNING, «The Holy Family as icon...» cit., 95.

has contributed the most important theological insights in developing a theology of the Holy Family by seeing in it a remedy to the crisis of the family that we face at the dawn of the third millennium¹⁸. Finally, Benedict XVI, as will be discussed later, has already turned his attention to the Holy Family of Nazareth, presenting it as a model for the modern world.

Even though these modern popes have re-proposed to the faithful the Holy Family of Nazareth as the model of married and family life, few theologians have taken it up as an issue¹⁹. Following the lead of the modern popes, and relying heavily on the insights of Pope John Paul II, what follows is an attempt to further retrieve a theological understanding of the Holy Family as the model of married and family life.

3. MARY AND JOSEPH AS MODEL OF MARRIED LIFE

Before discussing the Holy Family of Nazareth, I would first like to address the union of Mary and Joseph as the model marriage. This only makes sense, since, «The communion (the ‘I’ / ‘thou’ relationship) between husband and wife in the conjugal covenant is the origin of a community of persons (‘we’), the family, which is the first human society»²⁰. Thus any discussion of the family life of the household at Nazareth is most enlightening when it is preceded by a clear understanding of the marriage of Mary and Joseph.

18. Ibid., 96. Regarding Pope John Paul II's contributions, JOSEPH CHORPENNING has written, «No pontiff has offered as extensive, developed, and incisive a theological reflection on the ‘special mystery’ of the Holy Family of Jesus, Mary, and Joseph as has Pope John Paul II» (“John Paul II’s Theology of the Mystery of the Holy Family”, in *Communio* 28 (Spring 2001), 140).

19. In researching this essay I found that some of the only significant scholarly work (in English) on the topic of the Holy Family in the past ten years has been produced by Fr. Joseph F. Chorpenning, whose fine work is quoted and referenced in this piece. Chorpenning has undertaken the work of tracing the historical development of devotion to the Holy Family. He has also dealt with the theology of the Holy Family in the thought of Pope John Paul II.

20. CHORPENNING, “The Holy Family as icon...” cit., 81.

3.1 *The Nature of conjugal love and its relationship to marriage*

As a preliminary to discussing the marriage of the Blessed Mother and Saint Joseph as the model marriage, it is first necessary to outline briefly the essence and distinctiveness of married or conjugal love. Among all of the loves that two human persons can share, conjugal love, which is the kind of love that can lead to marriage, is a unique form that can be shared only by a man and a woman. As the *Catechism of the Catholic Church* tells us:

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 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*²¹.

This definition shows us that the uniqueness of conjugal love is found in a total mutual giving of self²². It involves a handing over and a receiving of the entire person, one to the other²³. This complete giving is typified by three inseparable qualities – permanence, fidelity, and fruitfulness. This triune structure of conjugal love flows from its essence of complete mutual self-giving. To give oneself completely to another implies that this total gift desires permanence. If total mutual self-giving desires permanence, it also desires exclusivity precisely because the mutual self-giving of *this* man and *this* woman is a unique and unrepeatable union of two unrepeatable persons. Perhaps the most distinctive feature of conjugal love is its desire for superabundance, a desire to be fruitful. The desire for fecundity is a desire to pour oneself out completely to the other to the point that one wants this love to become literally personified. John Paul II reminds us that «[f]ecundity is the fruit and the sign of

21. *Catechism of the Catholic Church*, Libreria Editrice Vaticana, 1997, n. 1643. See also *Code of Canon Law*, Canon Law Society of America, Washington D.C. 1983, can. 1055-56.

22. D. VON HILDEBRAND, *Marriage: The Mystery of Faithful Love*, Sophia Institute Press, Manchester NH 1991, 7-8.

23. *Ibid.*, 8.

conjugal love, the living testimony of the full reciprocal self-giving of the spouses»²⁴.

This unique type of complete mutual giving and receiving that desires indissolubility, fidelity, and fruitfulness is only made possible in the created order by the unique complementarity that exists between a man and a woman²⁵. This complementarity is instituted in the beginning when God made man in His image, male and female (Gen 1:27). The unique reciprocal complementarity of man and woman is evidenced by the fact that only a man and a woman can enter into a one-flesh union (Gen 2:24) that is capable of bringing forth new life into the world. Furthermore, this complementarity is both physical *and* spiritual. Only a man and a woman can hand themselves over totally to each other, body and soul. In an address delivered on May 4, 1970, Pope Paul VI warned us not to reduce conjugal love

to physical desire and genital activity, but to discover ... the complementary values of man and woman, the grandeur and frailty of conjugal love, its fruitfulness and its openness to the mystery of God's loving design²⁶.

This design that encompasses the entire person, Pope Benedict XVI reminds us, is the essential foundation for our understanding of the human person²⁷.

In accord with His design for human love, God instituted marriage at the beginning of creation (Gen 2:24). This first marriage, and every marriage, comes into existence as a result of a free giving of self and a receiving of the other between a man and a woman (see Gen 2:23). Conjugal love may lead to marriage, but it is through the free act of self-surrender expressed through mutual consent that a couple achieves

24. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio* (The Role of the Christian Family in the Modern World), Apostolic Exhortation, St. Paul Books and Media, Boston 1981, no. 28.

25. See the discussion in VON HILDEBRAND, *Marriage: The Mystery...* cit., 13-15. See also JOHN PAUL II, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, St. Paul Books and Media, Boston 1997, 45-51, 60-63.

26. PAUL VI, *Christian Witness in Married Life...* cit., 120-121.

27. BENEDICT XVI, "Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Ecclesial Diocesan Convention of Rome," 6 June 2005, [online], available from http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/ and then by following the link for "speeches".

the objective state of marriage²⁸. Moreover, it is the objective bond of marriage that allows conjugal love to realize its desire of total mutual self-donation marked by permanence, fidelity, and openness to bearing fruit.

This mutual consent of marriage is an act of true freedom, since, as Pope Benedict reminds us, true freedom is «the capacity to choose a definitive gift in which freedom, in being given, is fully rediscovered»²⁹. Thus an understanding of conjugal love and its relationship to marriage allows us to understand the modern Rite of Marriage in the Roman Catholic Church. In the statements of intention immediately preceding their vows, the couple is asked whether they desire a union that is permanent, faithful, and open to children³⁰. We can see this part of the rite of marriage as the Church prompting the couple to examine whether they truly are willing to pledge conjugal love to each other. It is only after the couple expresses a desire for such a union that they then exchange the vows that constitute a definitive mutual self-surrender. The man and the woman then freely enter into a union that «differs radically from every other human association ... a truly singular reality ... grounded on the mutual gift of self to one another»³¹. They have given «of one another so as to give together»³².

3.2 *The marriage of Mary and Joseph as fulfillment of conjugal love*

As Pope John Paul II pointed out, everyone is called to experience conjugal love «expressed through the total gift of oneself»³³. This total gift of self, through which the human person realizes the fullness of his or her humanity, can be realized in two ways: marriage or consecrated celibacy. Each of these vocations is a response of love, one on the horizontal plain

28. D. VON HILDEBRAND, *Marriage: The Mystery ...* cit., 20-21.

29. BENEDICT XVI, "Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Ecclesial Diocesan Convention of Rome", cit.

30. *The Rite of Marriage*, Catholic Book Publishing Company, New York 1970, 29,42.

31. PAUL VI, "Courage in Proclaiming the Truth: Address of Pope Paul VI to the College of Cardinals," in *The Pope Speaks* 15 (1970), 121.

32. Ibid.

33. JOHN PAUL II, *Theology of the Body...* cit., 277.

and one on the vertical plain, as a nuptial gift of self³⁴, and these responses should be seen as complementary ways of realizing the person as gift. Perhaps a reason married couples have trouble seeing how the marriage of Mary and Joseph relates to their own marriages is because Mary and Joseph were called to live the mystery of conjugal love in both its married and virgin forms³⁵. As John Paul II noted,

The marriage of Mary and Joseph ... conceals within itself, at the same time, the mystery of the perfect communion of the persons, of the man and the woman in conjugal pact, and also the mystery of that singular continence for the kingdom of heaven³⁶.

Because Mary and Joseph were given the vocation of raising God the Son, we should expect their union to be unique. It is in coming to know that their marriage was perfectly continent that we perhaps arrive at a stumbling block. It is interesting to note that the early Fathers of the Church saw evidence of the virginal nature of the marriage of Mary and Joseph in the canonical Gospels. In Luke's Gospel we find the account of the Annunciation of Gabriel to Mary. In this encounter, after Gabriel has revealed to Mary that she is to bear the «Son of the Most High»³⁷ (Lk 1:32), Mary asks, «How can this be, since I have no relations with a man?» (Lk 1:34). St. Augustine noted that at the moment Mary asks this question she is betrothed to Joseph and should expect to have marital relations with him in the near future. It is important to note that in the first century,

According to Jewish custom, marriage took place in two stages: first, the legal, or true marriage was celebrated, and then, only after a certain period of time, the husband brought the wife into his own house. Thus, before he lived with Mary, Joseph was already her 'husband'³⁸.

34. Ibid., 60-66.

35. This is why vowed religious like St. Theresa of Avila looked to Mary and Joseph as the model of religious life (see CHORPENNING, *Icon of Family and Religious Life...* cit., 9).

36. JOHN PAUL II, *Theology of the Body...* cit., 268.

37. All biblical citations are from the New American Bible (NAB) translation.

38. JOHN PAUL II, *Redemptoris Custos*, Apostolic Exhortation, St. Paul Books and Media, Boston 1989, n. 18. In this passage John Paul II outlines the Jewish marriage ritual that

This reality must be understood when we read in Matthew's Gospel that, «When his mother Mary was *betrothed* to Joseph, but before they lived together, she was found with child through the Holy Spirit» (Mt 1:18). Hence, Augustine notes that Mary's question to the angel, in Luke 1:34, reveals that she and Joseph have already pledged to live a continent marriage³⁹. Otherwise, Augustine notes, her question would not make sense since she would have assumed that she would become mother of the "Son of the Most High" through normal marital relations with her betrothed husband.

It is also possible that the question that Mary poses to Gabriel in Luke 1:34 does not imply what Augustine and other Fathers and Doctors of the Church inferred. It is possible that at the moment of Gabriel's annunciation to Mary, while she was betrothed to Joseph but before they "knew" each other, the couple intended to consummate their marriage once Joseph did take his new bride into his home. In this scenario, it is the angelic appearances, first to Mary and then to Joseph, that changes everything as far as their marriage is concerned. As it did with all human events and all of human history, the Incarnation radically reoriented the lives of those who were most intimately touched by it. Mary and Joseph would have intuitively understood their call to perpetual continence out of reverence for the work that the Lord of Hosts had worked in the womb of Mary.

Whether or not Mary and Joseph had already committed to a continent marriage before the Annunciation, Joseph must have felt unparalleled bewilderment upon realizing that his wife was with child due to

Mary and Joseph would have followed. See also, R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Garden City NY 1977, 123-124.

39. AUGUSTINE, *De sancta virginitate*, IV. St. Thomas Aquinas, following Augustine, reads Lk 1:34 as showing that Mary and Joseph must have mutually consented to take a vow of virginity (see *Summa Theologica*, Pt. III, Q. 28, A. 4). St. Bernard of Clairvaux (1090–1153) and St. Francis de Sales (1567–1622) share Aquinas' position (see JOSEPH F. CHORPENNING, "The Guidance and Education of His Divine Infancy", in *The Holy Family in Art and Devotion*, ed. Chorpenning, 43). Modern biblical scholars, however, tend to dismiss the treatment of Luke 1:34 by Augustine, et al. For an example see R. E. BROWN, *Birth of the Messiah*, Yale University Press, New Haven 1999, 303-309.

an agent other than himself⁴⁰. As the “just man”, however, his love for Mary was so great that he sought to “divorce her quietly” (Mt 1:19) so Mary would not be subjected to the penalty of death by stoning that was required of a betrothed woman who committed adultery (Deut 22:20–21, 23–24). We may surmise what reverence and awe for this Jewish maiden must have filled Joseph, when an angel revealed to him that his betrothed had conceived of the Holy Spirit, reassuring him that he should not fear to take her into his home (Mt 1:20). John Paul II notes,

Joseph, in obedience to the Spirit, found in the Spirit the source of love, the conjugal love which he experienced as a man. And this love proved to be greater than this ‘just man’ could ever have expected within the limits of his human heart⁴¹.

Far from thwarting Joseph’s gift of conjugal love to Mary, the Holy Spirit gifted Joseph with a vocation that required a complete gift of self to God and his bride.

Through his complete self-sacrifice, Joseph expressed his generous love for the Mother of God, and gave her a husband’s ‘gift of self.’... Joseph obeyed the explicit command of the angel and took Mary into his home, while respecting the fact that she belonged exclusively to God⁴².

In order to understand the continent marriage of Mary and Joseph we must understand that the conjugal act is not the essence of marriage and cannot be equated with married/conjugal love. We must recall that conjugal love «aims at a deeply personal unity, a unity that, beyond union in one flesh, leads to forming one heart and soul»⁴³. The conjugal act is the expression of the mutual consent of the spouses through their bodies. Only spouses have a right to this act, because only spouses

40. It is possible that Joseph’s bewilderment and his desire to divorce Mary quietly were due not to a suspicion that Mary had conceived through an adulterous affair, but to the possibility that he feared «getting involved with a divine mystery the presence of which Joseph sensed» in Mary (KERESZTY, 83).

41. Ibid.

42. Ibid., n. 20.

43. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1643.

have consented to mutually donate themselves to each other. A union of bodies can only legitimately occur because a husband and wife have already entered into a union of hearts⁴⁴. Spouses, however, can mutually agree to forego the rights to each others' bodies that they gain through exchanging marital consent. St. Paul counsels such continence for the sake of prayer in 1 Corinthians 7:5. Following St. Augustine⁴⁵, St. Thomas Aquinas explained, «the form of matrimony consists in a certain inseparable union of souls, by which husband and wife are pledged by a bond of mutual affection that cannot be sundered»⁴⁶. Therefore, Aquinas noted:

[M]arriage is not essentially carnal union itself, but a certain joining together of husband and wife ordained to carnal intercourse ... in so far as they each receive power over the other in reference to carnal intercourse, which joining together is called the nuptial bond. Hence ... to consent to marry is to consent to carnal intercourse implicitly and not explicitly⁴⁷.

Commenting on the union of Mary and Joseph, Aquinas said that they were truly married «because both consented to the nuptial bond, but not expressly to the bond of the flesh, save on the condition that it was pleasing to God»⁴⁸.

The comments of Monsignor Peter Elliott, former member of the Pontifical Council for the Family, are also helpful in explaining the relationship between the conjugal act and the nuptial bond that results from marital consent. He explains:

[A]s in the Marriage of Our Lady and Saint Joseph, a man and woman, by mutual consent, can refrain from consummation and any spousal union in their Marriage.... Our common calling is to give ourselves completely to

44. See CHORPENNING, *Icon of Family and Religious Life...* cit., 14, where he notes that «an indissoluble union of hearts» was stressed as the essence of marriage by St. Francis de Sales, who followed both Augustine and Aquinas in this emphasis.

45. AUGUSTINE, *Sermo* 51, 21; *De Consensu Evangelistarum* II, 1, 2.

46. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, Pt. III, Q. 29, A. 2, trans. Fathers of the English Dominican Province, vol. 4 (Allen, TX: Christian Classics, 1981).

47. ID., *Summa Theologica*, Supplement, Q. 48, A. 1.

48. ID., *Summa Theologica*, Pt. III, Q. 29, A. 2.

God. Within that universal vocation we may discern two specific vocations: the chaste self-giving of marriage, and the chaste self-giving of virginity. Our Lady and Saint Joseph combined both vocations. They gave themselves to one another by mutual nuptial consent, and by a mutual consent they shared the gift of their virginity, offering themselves to God. That gift was embodied, in shared lives lacking only spousal union, but imbued with tender love. This way of love by consenting not to exercise that mutual right over one another for spousal union is understood well today by many couples using natural means of planning their families. They share in something of the love between Our Lady and Saint Joseph, a love which points to the ultimate nuptial meaning of our bodies, union with God forever in his Kingdom⁴⁹.

At this point a few questions might be helpful. Could it be possible that any two spouses could love each other more than Mary and Joseph did? Could it be possible that any wife could love her husband more than the New Eve could love her bridegroom? Could it be possible that any husband could love his wife more truly than the “just man” could love his bride? Could it be possible that any couple’s love could equal that of the couple through whom Christ began his work of redeeming marriage? St. Francis De Sales highlighted the marriage of Mary and Joseph as a profound union of hearts when he wrote that they «had but one soul, but one heart, and but one life»⁵⁰. Mary and Joseph could have held nothing back from each other in selfishness and would have experienced the deepest personal intimacy. In a perfectly continent marriage they were complete gift to each other and together offered their union as gift in loving service to Christ and His Kingdom. For all couples Christ is the source of truest intimacy. In the case of Mary and Joseph, they were united to each other through Christ in an unparalleled manner.

In other human couples it is the mutual love of husband and wife expressed in their vows and consummated in sexual relations that creates

49. P. ELLIOTT, *What God Has Joined... The Sacramentality of Marriage*, Alba House, New York 1990, 157.

50. FRANCIS DE SALES, *Treatise on the Love of God*, translated by John K. Ryan, 2 vols. (1963; Rockford: Tan Books, 1974-1975), 2:49 (Bk. 7, ch.13), quoted in JOSEPH F. CHORPENNING, *The Guidance and Education of His Divine Infancy...* cit., 40.

their unity and brings forth the child.... In the case of the Holy Family, the child himself (who is God's gift to Mary first and then along with Mary to Joseph) brings about the close intimacy between Mary and Joseph⁵¹.

If continence in marriage strikes us as somehow offensive, we are falling prey to the arithmetic that equates love with sex. The essence of marriage is not reducible to sexual acts; instead it involves self-donation through conjugal love, and it is the marriage of Mary and Joseph that reveals this truth in its full opacity. To exist in a state of self-donation toward my spouse does not mean that we must engage in sexual intercourse. In fact, in some instances it means that we should not.⁵² If spouses are honest, they will admit that some of the most intimate moments with each other did not involve the conjugal act. The truth is that true love can be experienced only when earthly passions are crucified to themselves (Gal 5:24). Pope Benedict XVI, in his first encyclical, has noted that as love is purified it increasingly seeks the good of the beloved and in doing so embraces renunciation and sacrifice⁵³. Thus the fact that the marriage of Mary and Joseph was perfectly continent, while

51. KERESZTY, *Jesus Christ: Fundamentals...* cit., 84.

52. It is interesting to note that canon law allows for the possibility of continent marriages. While stating that a non-consummated marriage «can be dissolved by the Roman Pontiff for a just cause» at the request of one or both parties (can. 1142), the code does not say that a non-consummated marriage is invalid. In fact, such a union is called a “ratified” marriage (can. 1061), assuming that valid consent was exchanged. It should be noted, however, that a mutual pledge to live a continent marriage on the part of the spouses cannot be presented as a pre-condition by one or both spouses for entering into marriage. This means that the couple must understand that through their marital vows they are handing themselves over to each other body and soul. At the point of the valid exchange of consent the couple is married and they have given rights to their own bodies to each other. They may mutually decide not to exercise these rights over each other for a period of time or perpetually, but if after making a mutual personal pledge of continence one of the spouses could not live out this pledge, the other spouse would be obligated to consummate the union because their vows take precedence. It must also be noted that a desire to live a continent marriage must not bespeak a lack of openness to children, but could conceivably only be done to devote themselves to prayer (1 Cor 7:5). I thank Sr. Elizabeth McDonough, Bishop Griffin Chair of Canon Law at the Pontifical College Josephinum, for discussing these canons with me and providing me with some helpful insights.

53. BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est* (On Christian Love, 2005), no.6, available online at http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/ and then by following the link for “encyclicals”.

a unique call, takes nothing away from their experience of the conjugal love and intimacy that they shared in the union of their hearts and souls. They ordered their passions in perfect continence to see each other as complete gift.

In fact, it is in contemplating the virginal nature of the marriage of Mary and Joseph that a consecrated aspect of married love is revealed to us. The Second Vatican Council spoke of a consecration that spouses receive in the sacrament of matrimony⁵⁴. The common goal of spouses, and the individual goal of every human person, is a complete giving of themselves to God⁵⁵. Thus each and every human person is called to consecrate his or her life to God, whether married or not. Mary and Joseph lived the consecrated aspect of marriage to its fullness and thus accomplished the goal of marital giving, which is mutual sanctification and salvation. They jointly consecrated their marriage in undivided service to the Word made Flesh. As a result of this radical consecration, Mary, through her virgin motherhood, and Joseph, through his continent spousehood, partook in a fruitfulness of redemption that was different from the fruitfulness of mere flesh⁵⁶. Their continence was perfectly fruitful, experiencing the Incarnation of Love Himself in their midst.

«Mary and Joseph entered the realm of fairest love by the gift of self that they made in service of the Incarnation and Redemption»⁵⁷. «Mary was the first to enter this realm, and she introduced her husband Joseph into it. Thus they became the first models of that ‘fairest love’»⁵⁸. Moreover, as John Paul II observed, «The contemporary family, like families in every age, is searching for ‘fairest love’»⁵⁹. Mary and Joseph gave themselves to each other completely in marital consent and thus experienced fairest love⁶⁰. By mutual consent they shared their virginity, offering themselves completely to God⁶¹. They desired only to help

54. VATICAN COUNCIL II, *Gaudium et Spes* (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, 1965), nn. 48.2, 49.2.

55. ELLIOTT, *What God Has Joined...* cit., 157.

56. JOHN PAUL II, *Theology of the Body...* cit., 268-269.

57. CHORPENNING, *The Holy Family as icon...* cit., 88.

58. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, 1994, n. 20.

59. *Ibid.*, n. 13.

60. See *ibid.*, no. 20.

61. ELLIOTT, *What God Has Joined...* cit., 157.

each other fulfill God's will for their lives. The fact that they remained continent was not selfish. Instead, they gave the totality of themselves to each other for the purpose of assisting each other to grow in union with Christ. As a result of this total mutual self-giving, their marriage participated fully in the triune marital good of fidelity, indissolubility, and fruitfulness. This was noted by Saint Augustine⁶², who saw the marriage of Mary and Joseph as a true Christian marriage⁶³ possessing the fullness of conjugal love⁶⁴.

3.3 *The marriage of Mary and Joseph as fulfillment of the "Great Mystery"*

Jesus tells us, «When people rise from the dead, they neither marry nor are given in marriage but live like angels in heaven» (Mt 22:30; Mk 12:25; Lk 20:34-35). John Paul II reminds us that these words of Jesus do not mean that we will lose our masculine or feminine identities, since that would invalidate any talk about a bodily resurrection⁶⁵. Instead, in the resurrection our bodies will be reunited with our souls and we will be perfected in the image and likeness of God as male and female; yet, *marriage* between man and woman will not exist⁶⁶. In eternity marriage is no longer needed, not only because the time for achieving the temporal goal of multiplying and filling the earth (Gen 1:28) with new little images and likenesses of God is over⁶⁷, but also because the supernatural goal of earthly marriage has been achieved – namely, sanctification and salvation. In the resurrection God will gift Himself fully to man and woman, and in return man and woman will fully gift themselves to God⁶⁸. While participating in Trinitarian communion we will simultaneously experience the fullness of natural communion with other human persons in the fulfillment of our bodily state⁶⁹. This means that the natural communion,

62. AUGUSTINE, *De nuptiis et concupiscentia*, I,11,13.

63. *Ibid.*, I,11,12.

64. *Id.*, *Sermo* 51,21.

65. JOHN PAUL II, *Theology of the Body*... cit., 239. What follows is an application of the theology of the resurrection presented by John Paul II in *Theology of the Body*.

66. *Ibid.*, 238-239.

67. *Ibid.*, 238.

68. *Ibid.*, 244.

69. *Ibid.*

typified by conjugal love, that husbands and wives share in this life will be transformed and perfected in the next.

Experiencing the fullness of conjugal love, the marriage of Mary and Joseph is a foreshadowing of what our conjugal love will be transformed into in the resurrection. In the resurrection we will experience the perfection of the conjugal love we had for our earthly spouse. This perfect knowing of the other, however, will not involve sexual intercourse. Our love will be perfectly subordinated to the One Spouse who alone can perfect our love for each other. We will see the other as God sees them. The fullness of their mystery will be laid bare before our eyes, illuminated by the ineffable light of the Beatific Vision. We will see our beloved as we never saw them before and know them in a way that we cannot now fathom. We will reverence them in the Lord and eternally thank God for the beauty that they embody. God's radiance shining through us to the other will be the greatest and only gift we can have a part in giving to the other in eternity where God will be all in all (1 Cor 15:28). The conjugal love of spouses will be fulfilled, as they will finally be able to be fully and definitively gift for each other in the Lord, realizing that each belongs totally to Him. In the resurrection the only nuptial union that will exist is that between us and God, a union that is signified by earthly marriage. In heaven this one nuptial union with God marked by permanence, fidelity, and infinite spiritual fecundity will be shared in communion with others. In the resurrection the mutual interchange of love between earthly spouses will have a uniqueness about it (as does any love between two unique individuals), but in eternity their love will be subsumed into the one marriage between the Triune God and the communion of saints. Earthly spouses will see each other anew through the One Heavenly Spouse.

In their earthly marriage, Mary and Joseph gave themselves completely to each other through Christ, thus fulfilling conjugal love and foreshadowing the resurrected existence in the communion of saints. As continent spouses they anticipated in their «flesh the new world of the future resurrection»⁷⁰ in which we will all exist in virginal union with

70. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, no. 16.

God and each other⁷¹. In the continent marriage of Mary and Joseph there is a double mystery⁷². As married they are a sign of the heavenly marriage of God with us. As virgin they already participate in the heavenly marriage with the One Bridegroom. In a unique way, the marriage of Mary and Joseph laid the foundation for «the communion of persons in the family [that] should become a preparation for the communion of saints»⁷³. Mary and Joseph are thus clear evidence that it is «the mystery of the Incarnation which elevates our human potentialities by penetrating them from within»⁷⁴. In the marriage of Mary and Joseph eternity has truly broken into time.

This elevation of the marriage of Mary and Joseph to the level of a preeminent eschatological sign means that Mary and Joseph present us with the archetype of marriage. They embody and fulfill what St. Paul calls the “great mystery” (Eph 5:32) of marriage as a sign of Christ’s union with his Church. John Paul II noted, «What St. Paul will call the great mystery found its most lofty expression in the Holy Family»⁷⁵. The ability of Mary and Joseph to express the great mystery in the most exalted manner is due to the special graces that the Lord endowed each of them with individually. Mary as “full of grace” (Lk 1:28) possesses a plenitude of God’s love from the first moment of her existence that makes her free from any trace of sin and makes her the most perfect creature that God has created. This is the doctrine of the Immaculate Conception⁷⁶. Joseph, while not equal to Mary in fullness of grace, is poignantly referred to in Sacred Scripture as “the just man” (Mt 1:19). St. John Chrysostom pointed out succinctly that this title means that St. Joseph was “virtuous in all things”⁷⁷. Pope Leo XIII in his encyclical on St. Joseph, *Quamquam Pluries* (1889), said of Joseph,

71. JOHN PAUL II, *Theology of the Body...* cit., 244.

72. C. WEST, *The Good News About Sex and Marriage: Answers to Your Honest Questions about Catholic Teaching*, Servant Publications, Ann Arbor MI 2000, 166.

73. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 14.

74. PAUL VI, *Christian Witness in Married Life...* cit., 123.

75. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 20.

76. *Catechism of the Catholic Church*, n. 491.

77. JOHN CHRYSOSTOM, “Homily IV on The Gospel of Matthew”, 7, in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, Hendrickson, Peabody MA 1994, 1st ser., vol. 10;

«there can be no doubt that more than any other person he approached that supereminent dignity by which the Mother of God is raised above all created natures»⁷⁸. Thus God has gifted these two individuals with the grace necessary to realize the “great mystery” in a preeminent way in their marriage.

Being the most lofty expression of the “great mystery,” however, does not mean that the marriage of Mary and Joseph was a sacrament⁷⁹. In fact, it is interesting that I could find no magisterial text that refers to the marriage of Mary and Joseph as the first example of the sacrament of Christian marriage⁸⁰. This is obviously not because Mary and Joseph experienced something less than the sacrament of marriage; on the contrary, it is because they experienced something more. Mary and Joseph realized the “great mystery” of marriage in a way that surpasses the realization of the mystery of Christ’s union with his Church in the efficacious sign of the sacrament of matrimony. The sacrament of matrimony, which Christ gave to the Church, is an effective sign

78. Quoted in CHORPENNING, *The Holy Family as icon...* cit., 97.

79. I thank Fr. Joseph Murphy, S.J., Associate Professor of Moral and Systematic Theology at the Pontifical College Josephinum, for prompting me to consider this point.

80. There are theologians who maintained that the marriage of Mary and Joseph was in some sense a sacrament, like Hugh of St. Victor (ca. 1096–1141) (see ELLIOTT, *What God Has Joined...* cit., 87–88), Jean Gerson (1363–1429) (see CHORPENNING, *Icon of Family and Religious Life...* cit., 14), and St. Thomas Aquinas (ca. 1225–74) (see ELLIOTT, *What God Has Joined...* cit., 94–95). In the case of Hugh of St. Victor and Thomas Aquinas, it is interesting to note that they thought a non-consummated marriage is a sign of Christ’s union with the soul, which happens through grace, while a consummated marriage is a sign of Christ’s union with the Church, which occurs as a result of the Word becoming enfleshed. This would seem to answer the question of what a current non-consummated sacramental marriage would signify. Furthermore, St. Thomas considered the non-consummated marriage to be dissolvable, since the union of Christ and the soul can be broken by sin, while he considered the consummated union to be indissoluble, since Christ has indelibly united himself with the Church in one flesh. This seems to be a way to provide a theological justification for the possibility of the dissolution of a non-consummated marriage as provided by canon law (can. 1142). It does not, however, seem appropriate to say that the marriage of Mary and Joseph could theoretically be dissolved since they were called together and united in a unique way by Christ. It also does not seem appropriate to call the marriage of Mary and Joseph a sacrament, since their marriage seems to go beyond presenting us with just a sign of Christ’s union with the soul or his union with the Church. For Mary and Joseph the distinction between the outward sign and the inner spiritual reality that is proper to the sacrament of matrimony does not seem to hold; in fact they seem to be one and the same reality. In this way, their marriage seems to be a foretaste of the resurrection as was stated above.

of Christ's love for the Church, through which Christ empowers the spouses to love as he loves and thus allows them to experience union with him through each other and union with each other through him. Mary and Joseph experienced this presence of Christ in their union in a way that is unparalleled. Their marriage is a reality above that of a sacrament because in their union Christ is uniquely present, giving them a foretaste in this life of resurrected life with him. There can be no earthly marriage that approaches that of Mary and Joseph, in whom marriage itself is recapitulated in Christ; yet, the paradox is that their marriage is the earthly archetype of marriage, and it is the sacrament of marriage that allows other Christian spouses to participate in the reality that they lived⁸¹. It is this reality that in turn provides the basis for the Christian family.

4. THE HOLY FAMILY AS MODEL OF FAMILY LIFE

The *Catechism of the Catholic Church* notes that «Christ chose to be born and grow up in the bosom of the holy family of Joseph and Mary»⁸². John Paul II said, «Living with Mary and Joseph, He [Jesus] restored the family to the splendor of God's original plan»⁸³. Thus the Holy Family of Nazareth «is a model family in which all the families in the world can find their sure ideal and the secret of their vitality»⁸⁴. «There is no doubt that in the house of Nazareth ... God's plan for the family shines in all its light»⁸⁵ and that the Holy Family «is therefore the prototype

81. This is similar to the way in which Christ is the archetype of humanity that cannot be replicated but in whom we are called to participate through grace. Just as each individual must strive to grow in likeness to Christ and journey into perfection (Mt 5:48) through grace, so also Christian couples are called to grow in likeness to Mary and Joseph through grace.

82. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1655.

83. JOHN PAUL II, "The Christian family is a vocation to love", Angelus reflection on the Feast of the Holy Family, 27 Dec. 1992, in *L'Osservatore Romano* (6 Jan. 1993), 9.

84. *Ibid.*

85. *Id.*, "Church needs Joseph's bold faith for new evangelization", in *L'Osservatore Romano* (22 Sept. 1993), 4.

and example for all Christian families»⁸⁶ that all families can «look to ... in order to draw the appropriate criteria for life's daily choices»⁸⁷.

4.1 *The Family as Sanctuary of Love and Life*

I begin by highlighting the fact that as the model of family life, the Holy Family of Nazareth is the most perfect realization of the “intimate community of life and love” that God has established the family to be⁸⁸. John Paul II reminded us that «the essence and role of the family are in the final analysis specified by love»⁸⁹. In his Angelus Message delivered on the Feast of the Holy Family in 1996, Pope John Paul II said, «To gather round the Bethlehem grotto contemplating there the Holy Family, enables us to appreciate the gift of *family intimacy* in a special way»⁹⁰. Elsewhere John Paul II notes, «This bond of charity was the core of the Holy Family's life»⁹¹. His

Letter to Families proffers the Holy Family as a model to be imitated by modern families in their struggle to embrace and to appropriate the fairest love which establishes and builds up the civilization of love in human society⁹².

«The reciprocity and mutuality that should be the hallmarks of relationships within the family (see *FC*, 21; *LF*, 16) are present in an exemplary way in the Holy Family of Nazareth»⁹³, making it «the icon and model of the civilization of love»⁹⁴. John Paul also said that the Holy Family «radiates genuine love and charity, not only creating an eloquent

86. ID., *Familiaris Consortio*, n. 86.

87. ID., “Let every newborn child give the world a new smile”, Angelus Message, 27 Dec. 1998, in *L'Osservatore Romano* (6 Jan. 1999), 4.

88. ID., *Familiaris Consortio*, no. 17; *Gaudium et Spes*, no. 48.

89. ID., *Familiaris Consortio*, no. 17.

90. ID., “Fidelity of husband and wife stands like a solid rock on which children's trust rests”, Angelus Message, 29 Dec. 1996, in *L'Osservatore Romano* (1 Jan. 1997): 2.

91. ID., *Redemptoris Custos*, n. 21.

92. CHORPENNING, *The Holy Family as icon...* cit., 93. See JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 20.

93. CHORPENNING, *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit., 146.

94. JOHN PAUL II, *Let every newborn child give the world a new smile...* cit.

example for all families, but also offering the guarantee that such love can be achieved in every family unit»⁹⁵. For this reason, «The Holy Family may be regarded as the prototype of the civilization of love because it perfectly enflashes and models the scale of values of this God-centered culture of persons»⁹⁶.

Being a loving communion of persons means that «the fundamental task of the family is to serve life»⁹⁷. Pope Benedict XVI noted the inseparability of life and love in the vocation of the family when he stated that

in the begetting of children marriage reflects its divine model, God's love for man. In man and woman, fatherhood and motherhood ... life is entirely given only when, by birth, love and meaning are also given, which makes it possible to say yes to this life⁹⁸.

We learn this truth of the human family as communion of life and love most fully by contemplating the household at Nazareth.

On the Feast of the Holy Family in 2003, Pope John Paul II said, «At the school of Nazareth every family learns to be a workshop of love, unity and openness to life»⁹⁹. Mary and Joseph must have loved their Divine Son with a love unequalled by any other human parents. They accepted him as the Ultimate Gift to them and the entire world. Mary leaped with joy, when welcoming Emmanuel into her womb, by uttering her *fiat*. «Joseph surrendered his whole existence to the demands of the Messiah's coming into his home»¹⁰⁰. St. Francis de Sales stressed the profound “union of hearts” among the members of the Holy Family, explaining the deepest of intimate unions that existed between Mary

95. ID., “Holy Family radiates example of true love”, Angelus Message on the Feast of the Holy Family, 31 Dec. 1995, in *L'Osservatore Romano* (10 Jan. 1996), 11.

96. CHORPENNING, *Icon of Family and Religious Life...* cit., 30.

97. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, no. 28.

98. BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Eccliesial Diocesan Convention of Rome...* cit.

99. JOHN PAUL II, “Promote marriage, family with joy and courage,” Angelus Message, 26 Dec. 2003, in *L'Osservatore Romano* (31 Dec. 2003), 6.

100. ID., *Redemptoris Custos*, n. 26.

and Jesus and how, through his love for Mary, Joseph was drawn into intimate union with Jesus¹⁰¹.

«Joseph's response [to the arrival of the Messiah] models what should be the response of every father to pregnancy, birth, and parenthood»¹⁰². He should surrender himself to the demands of the child who is coming into his home and rejoice in humble reverence for the wonder that God has worked in his wife. He should be attentive to his wife in a new way, seeking to learn what he must be as a father to her child. He must give himself completely to safeguard and protect this wonder that he sees before him, first as the child grows inside his bride, and then as she bears the child forth into the world. He must see himself as unworthy of such a gift and implore the grace to be able to fulfill the role of "abba", "father", that is meant to reflect the love of our heavenly Father.

Together Mary and Joseph safeguarded Jesus' life and nurtured him in love. The Holy Family was typified by the word "gift". Because of their reception of each other as gifts and their offering of themselves as gifts back to the God who gave them to each other, as individuals and as a family they were *truly and fully* human. They are the models of fairest love¹⁰³. This model is desperately needed in a day and age in which

contrary to human love, to the profound vocation of man and woman, [there occurs] the systematic closure of a union [of husband and wife] to the gift of life and even more, the suppression or manipulation of newborn life"¹⁰⁴.

In the face of this situation, «In their unreserved gift of self in the service of the Redeemer, his mother and guardian are a timeless model for Jesus' disciples in every age»¹⁰⁵.

In contemplating the model of the Holy Family at Nazareth as communion of life and love, we gaze upon a family that is an earthly model of the Love of the Trinity. Before Jesus, Mary, and Joseph were referred

101. CHORPENNING, *Icon of Family and Religious Life*... cit., 14.

102. ID., *The Holy Family as icon*... cit., 92.

103. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 21.

104. BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants*... cit.

105. CHORPENNING, *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family*... cit., 160.

to as the “Holy Family”, they were referred to as the “earthly trinity”, a term first used by Jean Gerson (1363–1429)¹⁰⁶. St. Francis De Sales noted that in the Holy Family we see

the mystery of the most holy and adorable Trinity... [I]t was a trinity on earth representing in some sort the most holy Trinity. Mary, Jesus and Joseph – Joseph, Jesus and Mary – a trinity worthy indeed to be honored and greatly esteemed¹⁰⁷.

Pope John Paul II said,

Christian families exist to form a communion of persons in love. As such, the Church and the family are each in its own way living representations in human history of the eternal loving communion of the three persons of the Most Holy Trinity¹⁰⁸.

As disciples, Christian families must believe that it is possible to become the sanctuaries of life and love and the reflections of Trinitarian Communion that God calls them to be and that the Holy Family at Nazareth was.

4.2 *Family as domestic church*

The family as a sanctuary of life and love is at the heart of our understanding of the family as “domestic church” (*ecclesia domestica*). In fact, John Paul II noted, «the family is called the Church in miniature, ‘the domestic church’, a particular expression of the Church through the

106. ID., *The Holy Family as icon...* cit., 84 and 85, fn. 6.

107. *The Spiritual Conferences of St. Francis de Sales*, trans. F. Aidan Gasquet, O.S.B., and Henry Benedict Mackey, O.S.B. (1906), Newman Press, Westminster MD 1962, 373-74, quoted in CHORPENNING, ““The Guidance and Education of His Divine Infancy””, in *The Holy Family in Art and Devotion...* cit., 41.

108. JOHN PAUL II, Address at Columbia, South Carolina, 11 Sept. 1987, in *The Wisdom of John Paul II: The Pope on Life's Most Vital Questions*, compiled by Nick Balakar and Richard Balkin, HarperSanFrancisco, New York 1995, 32.

human experience of love and common life»¹⁰⁹. Pope Benedict XVI has drawn our attention to the origin of this term, noting that

the Church is ... built up by the family, a 'small domestic church', as the Second Vatican Council called it (*Lumen Gentium*, n. 11; *Apostolicam Actuositatem*, n. 11), rediscovering an ancient Patristic expression (cf. St. John Chrysostom, *In Genesim Serm.*, VI,2; VII, 1)¹¹⁰.

«As the original domestic church (*Redemptoris Custos*, n. 7), the Holy Family evangelizes other families concerning the significance and the role of family life in God's plan of human salvation»¹¹¹.

At the heart of the domestic church at Nazareth, and every domestic church, is faith. John Paul II said:

The message that comes from the Holy Family is first of all a message of *faith*: the family of Nazareth is a home which truly centers on God. For Mary and Joseph, this choice of faith becomes concrete in their service to the Son of God entrusted to their care, but it is also expressed in their mutual love, rich in spiritual tenderness and fidelity. With their life, they teach that marriage is a *covenant between man and woman*, a covenant that involves *reciprocal fidelity* and rests upon *their common trust in God*.... When parents and children together breathe this atmosphere of faith they have a ready energy that enables them to face even difficult trials, as the Holy Family's experience shows¹¹².

This life centered on faith provided the harmonious peace and perfect love of the Holy Family of Nazareth¹¹³.

109. Ibid.

110. BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Ecclesial Diocesan Convention of Rome*... cit.

111. CHORPENNING, *The Holy Family as icon*... cit., 78. It should also be noted that the Holy Family as the original and first domestic church possesses important insights for ecclesiology, since there is an «intrinsic ecclesial nature of the mystery of the Holy Family as the prototype of the Church» (Id., *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family*... cit., 160).

112. JOHN PAUL II, *Fidelity of husband and wife*... cit.

113. JOHN PAUL II, "La Sainte Famille, exemple et modèle de la famille chrétienne", *Angelus Message*, 31 Dec. 31 1989, in *Cahiers de Joséphologie* 38 (Jan. – June 1990), 13.

Pope Paul VI, in an address at Nazareth on January 5, 1964, outlined three lessons that we can learn from the faith-filled domestic church of the Holy Family of Nazareth: the lesson of silence, the lesson of domestic life, and the lesson of work¹¹⁴. He first of all pointed to the “lesson of silence”, imploring,

O silence of Nazareth, teach us recollection, reflection, and eagerness to heed good inspirations and words of true teachers; teach us the need and value of preparation, of study, of meditation, of interior life, of secret prayer seen by God alone¹¹⁵.

Thus this lesson of silence has to do with the family as a community of faith and necessarily involves parents exercising their role as primary educators of their children, leading them into the spiritual life to enable them to commune with God. The *Catechism of the Catholic Church* reminds us that,

The Christian home is the place where the children receive the first proclamation of the faith. For this reason the family home is rightly called ‘the domestic church’, a community of grace and prayer, a school of human virtues and of Christian charity¹¹⁶.

In his 1981 Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, Pope John Paul II wrote:

By virtue of their ministry of educating, parents are, through the witness of their lives, the first heralds of the Gospel for their children. Furthermore, by praying with their children, by reading the Word of God with them and by introducing them deeply through Christian initiation into the Body of Christ – both the Eucharist and the ecclesial Body – they become fully parents, in that they are begetters not only of bodily life but

114. PAUL VI, “Reflections at Nazareth: An Address of Pope Paul VI at the Basilica of the Annunciation in Nazareth”, in *The Pope Speaks* 19.3 (1964), 286.

115. *Ibid.*

116. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1666.

also of the life that through the Spirit's renewal flows from the Cross and Resurrection of Christ¹¹⁷.

The Holy Family was the first domestic church because «for Jesus too the first true school of life was his family: from Joseph and Mary he learned the most important things: humility, fidelity, prayer, work»¹¹⁸. It must be noted that the educational task of Mary and Joseph was unique. There would have been no need for them to provide correction to the sinless Son of God. In Jesus' childhood there would have been laughter, tears, sickness, skinned knees, curiosity, questions, precociousness, high energy, and other qualities that correlate with stages of development in a boy's life. As the true man, however, lacking any sin, and with his passions undisturbed by concupiscence and perfectly ordered according to his developing reason and will, Jesus would not have exhibited willful disobedience toward his parents¹¹⁹. The focus of Mary and Joseph would have been on the positive orientation of their parenting to enable the human development of the potential already present in their Son¹²⁰. In short, their focus would have been on direction instead of correction, steering their son away from harm and teaching him so that he might grow in wisdom (Lk 2:40).

If the lack of a rebellious child in the Holy Family makes it seem irrelevant to the life of other families, we should stop and ask ourselves which task of a parent is more demanding; providing discipline (correcting), or helping one's children prayerfully discern their talents and helping them to develop in service to God and others (direction), without imposing one's own will in this discernment? Perhaps, along with providing children a model of obedience in Jesus, the Holy Family shows parents that they must focus on directing their children; because the correcting that they must do, if that is all they do, will not enable their

117. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 39.

118. Id., "Jesus is model of obedience to parents," Address to Children at the Holy House of Loreto Shrine, 10 Sept. 1995, in *L'Osservatore Romano* (4 Oct. 1995), 5.

119. Because Jesus' human reason and will would have developed in a normal manner, however, we can allow for innocence errors, which are not sins, in the growing Son of God as his faculties matured.

120. CHORPENNING, *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit., 148.

children to flourish and to grow in the knowledge of God's plan for their lives.

In educating children in the faith, parents should seek to train children in truth and freedom to enable them to offer themselves back to God by responding to their particular vocation. It should not be forgotten that while growing up, Jesus obeyed Mary and Joseph (Lk 2:51), and through this obedience he received a preparation to accomplish his mission on earth, which entailed his personal offering of sacrifice to the Father¹²¹. Furthermore, it should not go unnoticed that Joseph and Mary could not have provided this preparation to assist Jesus in embracing his Father's will if they were not models of the obedience of faith that entailed self-emptying and a generous gift of self to fulfill their own vocations¹²². Mary uttered her *fiat* (Lk 1:38) to enable the Word to become flesh within her, and Joseph "did as the angel of the Lord commanded him" (Mt 1:24), accepting his vocation as husband of the Virgin Mary and foster father of Jesus¹²³. Their personal submissions to their respective angelic annunciations marked the beginning of their pilgrimage of faith together¹²⁴.

The education in faith that takes place according to the lesson of silence, however, is not «one-way ... [but] ... is mutual, for this process involves a reciprocal giving and receiving between parents and children».¹²⁵ Thus it is true that while parents «are teachers of humanity for their own children, they learn humanity from them»¹²⁶. This is obviously true of the Holy Family of Nazareth, and nowhere is it more clear than in the episode of Luke's Gospel that recounts Joseph and Mary

121. JOHN PAUL II, *La Sainte Famille...* cit., 13.

122. CHORPENNING, *The Holy Family as icon and model...* cit., 90-92. In these pages Chorpenning sums up John Paul II's insights into Joseph's response to his vocation in his Apostolic Letter *Redemptoris Custos*.

123. For a discussion of the parallel responses of Mary and Joseph to the angelic invitations and the distinctive quality of Joseph's response, see CHORPENNING, *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit., 145-146.

124. CHORPENNING, *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit., 150.

125. ID., *The Holy Family as icon and model...* cit., 83. St. Francis de Sales notes this dynamic of education in the Holy Family (see ID., *The Guidance and Education of His Divine Infancy'...* cit., 46-47).

126. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 16.

finding Jesus in the Temple in Jerusalem (Lk 2:41-52)¹²⁷. “[T]heir lack of understanding of Jesus’ statement, ‘Did you not know that I must be in my Father’s house?’ (Lk 2:49), reveals that ‘even his Mother, to whom had been revealed most completely the mystery of his divine sonship, lived in intimacy with this mystery only through faith!’ (*Redemptoris Mater*, n. 17)”¹²⁸. Mary and Joseph serve as the models for all parents by showing them that they grow in our own humanity by being reverentially attentive to their children, seeking to see the world through their eyes and to be attentive to the unique gifts God has given them. By doing so, parents come to a deeper knowledge of their children and of their own vocation as parents. One thing they most assuredly learn is that they must become like their children (Mt 18:3-4) in entrusting themselves whole-heartedly to the Providence of the Father of all, embracing and obeying His will above their own.

Beyond the “lesson of silence” learned from the Holy Family of Nazareth as a community of faith, Pope Paul VI also drew attention to the “lesson of domestic life”, asking,

may Nazareth teach us the meaning of family life, its harmony of love, its simplicity and austere beauty, its sacred and inviolable character; may it teach us how sweet and irreplaceable is its training, how fundamental and incomparable its role on the social plane¹²⁹.

Indirectly pertaining to this lesson, John Paul II emphasized that, «We believe in Jesus Christ, who sanctified family life through 30 years

127. Some might attempt to analyze the episode of the finding of the boy Jesus in the Temple in order to gain insight into the dynamics of the Holy Family. I am hesitant to do this since I think the main purpose of Lk 2:41-52 is to show us that Jesus was aware of his unique relationship to the Father throughout his life and to show us that Mary and Joseph had to grow in their understanding of their Son through faith. The proposal that the boy Jesus had deliberately stayed behind in Jerusalem when he knew his parents were departing is implausible to me, since it would involve at least a venial sin of disobedience on the part of Jesus. Travel practices of the day involving caravans (see Lk 2:44) would have made it easy for the Holy Family to become separated due to no one’s fault.

128. CHORPENNING, *The Holy Family as icon and model...* cit., 89.

129. PAUL VI, *Reflections at Nazareth...* cit., 286.

of living in the home of Nazareth»¹³⁰. This lesson means that we must strive to be attentive to the simple and austere beauty of the seemingly most mundane aspects of domestic life. This daily existence in the household does not often provide us with the opportunity to achieve extraordinary accomplishments to great acclaim, but instead it provides constant opportunities to perform ordinary and hidden acts of service to the family with extraordinary love. It is these ordinary acts of loving service for the good of the household that provide training for building a larger civilization of love.

In fact, the domestic church of the family is also the basic unit of society and «the original cell of social life»¹³¹, because the lessons that are necessary to build a stable, free, and virtuous society are learned through the lesson of domestic life. This is why the *Catechism* tells us that «Family life is an initiation into life in society»¹³². Thus the lesson of domestic life includes learning implicitly and explicitly that the family cannot be self-enclosed. There are two brief episodes in the Gospels that show us the love of the Holy Family extending beyond its members. When Mary visits her pregnant cousin Elizabeth to stay with her for three months, even after she herself has already conceived Jesus in her womb, we are given a poignant example of love of neighbor (Lk 1:39-56). The generosity of the Holy Family is further evident when Mary asks her Son to work his first public miracle at a wedding feast in Cana, even at the cost of revealing her Son (Jn 2:1-11). Beyond these two particular Gospel accounts we can also surmise that the Holy Family of Jesus, Mary, and Joseph interacted on a daily basis or perhaps even lived under the same roof with their extended family members (which would have been common in their day), referred to in the New Testament as the “brothers and sisters” of the Lord (Mk 3:31-35, 6:3; Jn 2:12, 7:3-9; Gal 1:19; 1 Cor 9:5)¹³³.

130. JOHN PAUL II, Homily for the Solemn Eucharist, 9 Oct. 1994, in *L'Osservatore Romano* (Oct. 12, 1994) quoted in CHORPENNING, *The Holy Family as icon and model...* cit., 87, fn. 11.

131. *Catechism of the Catholic Church*, no. 2207.

132. *Ibid.*

133. I am aware of the tradition having its origins in the second century of the Church, which holds that these brothers and sisters of Jesus were Joseph's children from a previous marriage (see Kerestzy, 78-79). If this is true, it would not impinge upon the point

It should not go unnoticed that the “lesson of domestic life” includes within it a lesson of the cross. John Paul II noted that the Holy Family «had to endure many painful trials»¹³⁴ and that the life of «the Holy Family ... was not without the cross»¹³⁵. There was uncertainty and difficulty in the life of the Holy Family from the very beginning, yet Mary and Joseph persevered in faith even in the face of these trials. There was the uncertainty Mary faced as the Angel announced to her that she would bear a Son even though she did not “know man”. There was the uncertainty of Joseph upon realizing that his own betrothed was with child. There was the difficulty of the «poverty and the homelessness in which Jesus was born in Bethlehem»¹³⁶, a king enthroned in an animal trough. There was continuing poverty evident in the offering of the two turtledoves at the presentation of Jesus in the Temple (Lk 2:24), an «offering usually made by the destitute»¹³⁷. There was the uncertainty and fear that the Holy Family faced as they fled the murderous plot of Herod (Mt 2:13-18). There followed the difficulty of exile and living as «refugees in the hostile, alien, and pagan land of Egypt»¹³⁸. There was also the panic that Mary and Joseph must have felt at not being able to find their Son for three days after having made a trip to Jerusalem (Lk 2:41-52). Amidst all of this, Mary and Joseph believed, «Nothing is impossible for God» (Lk 1:37).

Saint Therese of Lisieux said:

How charming it will be in heaven to know everything that took place in the Holy Family!... What does me a lot of good when I think of the Holy Family is to imagine a life that was very ordinary ... everything in their life was done just as in our own. How many troubles, disappoint-

I am making about the Holy Family being open to others. This tradition, while not rejected by the Church, has by no means ever received universal acceptance. Could it be possible that this tradition arose out of a distorted desire to “protect” Mary’s purity from Joseph, since the presumption would be that Joseph would be more likely to live in continence with Mary if he had already been married previously?

134. JOHN PAUL II, “Eucharist: Strength for all Christian families”, Angelus Message, 26 Dec. 2004, in *L’Osservatore Romano* (Jan. 5, 2005), 2.

135. ID., *The Christian family is a vocation to love...* cit.

136. CHORPENNING, *John Paul II’s Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit., 153.

137. ID., *Icon of Family and Religious Life...* cit., 7.

138. ID., *John Paul II’s Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit. 145-146.

ments!... Oh! How astonished we would be if we only knew how much they had to suffer!¹³⁹.

The Holy Family reminds us that no family can escape the cross in this life if it hopes to experience the resurrection.

Pope Paul VI noted of spouses that,

‘With fear and trembling’, (Phil 2:12) but also with wonder and joy, they discover that in their marriage, as in the union of Christ and the Church, the Paschal mystery of death and resurrection is being accomplished¹⁴⁰.

Families must learn and embrace the truth that the mark of «genuine human love is self-giving and it cannot exist if it seeks to detach itself from the Cross»¹⁴¹. Thus the harmony of the domestic life of any family is the result of each member of the family striving to exist for the others, embracing the cross of self-denial. The Holy Family provides us with the prototype of self-donation. In instances where families are prone to enter into conflict and jeopardize the harmony of love that should reign in the home, they should look to the Holy Family as an example of how to avoid conflict. Conflict can be avoided when each family member strives to overcome self-righteousness, self-centeredness, and selfishness. This process of dying to self involves embracing the cross for the sake of the rest of the family, so that everyone may experience the peace and joy that Christ wants to bestow upon the home.

Beyond the “lesson of silence” and the “lesson of domestic life,” Pope Paul VI pointed further to the “lesson of work” to be learned from the Holy Family. He noted that the home at Nazareth teaches us “the austere and redeeming law of human labor», prompting us «to restore the consciousness of the dignity of labor ... that work cannot be an end in itself, and that it is free and ennobling in proportion to the values -

139. THERESE OF LISIEUX, *Her Last Conversations*, trans. John Clarke, ICS Publications, Washington D.C. 1977, 159. quoted in CHORPENNING, *John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family...* cit., 156.

140. PAUL VI, *Christian Witness in Married Life...* cit., 127.

141. BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Eclesial Diocesan Convention of Rome...* cit.

beyond the economic ones – which motivate it»¹⁴². John Paul II, who wrote much about the dignity of human labor¹⁴³, noted, «The Son of God prepared himself to carry out his redeeming mission, living a hard-working and hidden life in the holy house of Nazareth»¹⁴⁴. He also noted that, «Work was the daily expression of love in the life of the Family of Nazareth»¹⁴⁵, leading to a «sanctification of daily life»¹⁴⁶. All Christian families can find such ennobling value in their daily work. They should further realize that any work done outside the home must be at the service of the household. Surely this is how St. Joseph went about his labor. Spouses should see in the example of the Holy Family at Nazareth that any work undertaken outside the home should be performed within the context of their primary vocation as spouses and parents and should be at the service of the human development of all the members of the household.

In discussing the role and witness of the family as domestic church, it is appropriate to quote Pope Paul VI, who said,

A man and woman who love each other, the smile of a child, the peace of a home: it is a sermon without words, but astonishingly effective. In it every human being can glimpse quite transparently the reflection of another love and its infinite appeal¹⁴⁷.

Paul VI implored families,

you are living cells of the Church. Through your homes the Church gives experiential proof of the power of redeeming love, and bears its fruit of holiness. Happy, faithful and tested, your homes are preparing a new springtime for the Church and the world¹⁴⁸.

142. PAUL VI, *Reflections at Nazareth...* cit., 286.

143. See especially his encyclical letter *Laborem Exercens* (On Human Work, 1981).

144. JOHN PAUL II, *Eucharist: Strength for all Christian families...* cit.

145. ID., *Redemptoris Custos*, n. 22.

146. ID., *Redemptoris Custos*, n. 24.

147. PAUL VI, *Christian Witness in Married Life...* cit., 128.

148. Ibid.

One can only ask, do Christian families today believe in such a mission? If they do, do they believe that it is a mission that can be fulfilled?

5. CONCLUSION

John Paul II prompted us to take seriously the Holy Family of Nazareth as the model for married and family love when he said,

How lovely it is for spouses to be reflected in the Virgin Mary and her husband Joseph! How comforting for parents, especially if they have a small baby! How enlightening for engaged couples, struggling with their plans for life!¹⁴⁹.

He encouraged us that «all that we can say of every human family, its nature, its duties, its difficulties, can be said also of this sacred Family»¹⁵⁰. He said the Holy Family aids «each family unit to grow in understanding of its particular mission in society and the church by hearing the Word of God, by prayer and by a fraternal sharing of life»¹⁵¹.

John Paul II also reminded us that because Jesus was «united by his Incarnation with every man and woman (cf. *Gaudium et Spes*, n.22), he was able to sanctify human families»¹⁵². Thus we must conclude by noting that the Holy Family of Nazareth is more than just a model for married and family life, since «in the mystery of the Holy Family ... the divine bridegroom brings about the redemption of all families»¹⁵³. As John Paul II noted,

the mystery of the Incarnation and, together with it, the mystery of the Holy Family, come to be profoundly inscribed in the spousal love of hus-

149. JOHN PAUL II, *Fidelity of husband and wife*... cit.

150. ID., "Love and respect for nascent life", General Audience Address, 3 Jan. 1979, in CHORPENNING, *The Guidance and Education of His Divine Infancy*'... cit., 38.

151. ID., *Letter to Families*, n. 23.

152. ID., *Eucharist: Strength for all Christian families*... cit.

153. ID., *Letter to Families*, n. 23.

band and wife and, in an indirect way, in the genealogy of every human family¹⁵⁴.

He points out that, «The history of ‘fairest love’ is, in one sense, the history of man’s salvation»¹⁵⁵. The fairest love that our first parents experienced but lost through original sin, is once again made possible by Christ who comes to «renew ... everything ... that is eternally good and beautiful [in man], everything that forms the basis of ‘fairest love’»¹⁵⁶. Christ comes to purify and renew marriage and married love¹⁵⁷. «The Holy Family is the beginning of countless other holy families»¹⁵⁸. «The Savior began the work of salvation by this virginal and holy union, wherein is manifested his all-powerful will to purify and sanctify the family – that sanctuary of love and cradle of life»¹⁵⁹.

Thus the Holy Family of Nazareth is the model of married and family life as Jesus is the model of humanity. Both are archetypes that we are able to participate in through grace. The holiness of the Holy Family can never be replicated, just as the holiness of Jesus cannot be replicated. Nonetheless, just as all Christians are called to overcome sin, become more perfect, and grow in likeness to Christ, so also Christian families are called to overcome sin, become more perfect, and grow in likeness to the Holy Family. This transformation is possible through grace, which allows fairest love to reign in the home.

«If love is truly to be ‘fairest love’, a gift of one person to another, it must come from the One who is himself a gift and the source of every gift»¹⁶⁰. «All that a husband and wife promise to each other – to be ‘true in good times and in bad, and to love and honor each other all the days of their life’ – is possible only when ‘fairest love’ is present»¹⁶¹. When this love is present, the spouses discover the fullness of their humanity¹⁶².

154. Ibid., n. 20.

155. Ibid.

156. Ibid.

157. Id., *Redemptoris Custos*, n. 7.

158. Id., *Letter to Families*, n. 23.

159. Id., *Redemptoris Custos*, n. 7.

160. Id., *Letter to Families*, n. 20.

161. Ibid.

162. Ibid.

«He has poured forth this love not only in the hearts of Mary and Joseph but also in the hearts of all married couples who are open to hearing the word of God and keeping it (cf. Lk 8:15)»¹⁶³.

For love to be truly 'fairest', it must be a gift of God, grafted by the Holy Spirit onto human hearts and continually nourished in them (cf. Rom 5:5). Fully conscious of this, the Church in the sacrament of marriage asks the Holy Spirit to visit human hearts¹⁶⁴.

Through the sacrament of matrimony,

The love of God ... molds - in a completely unique way - the love of husband and wife, deepening within it everything of human worth and beauty, everything that bespeaks an exclusive gift of self, a covenant between persons, and an authentic communion according to the model of the Blessed Trinity¹⁶⁵.

Through the sacrament of matrimony Christ himself is present in the Christian family and transforms the flesh and blood love of the partners into an unconditional self-giving, so that, gradually, their love for each other will lead them close to Christ himself¹⁶⁶.

It is simply and profoundly true that «The history of mankind, the history of salvation, passes by way of the family»¹⁶⁷. Human history began with our first parents in the Garden of Eden, and our salvation was brought to us through the family at Nazareth. The shape of the rest of human history will be determined by how well families actualize their identities as communities of life and love and as domestic churches. Truly,

the family is placed at the center of the great struggle between good and evil, between life and death, between love and all that is opposed to

163. Ibid.

164. Ibid.

165. ID., *Redemptoris Custos*, n. 19.

166. KERESZTY, *Jesus Christ: Fundamentals...* cit., 85.

167. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 23.

love. To the family is entrusted the task of striving, first and foremost, to unleash the forces of good, the source of which is found in Christ the Redeemer of man¹⁶⁸.

In this struggle and along our journey, Jesus, Mary, and Joseph «accompany us all with their constant protection»¹⁶⁹. May we join Pope John Paul II in praying, «May the Holy Family, icon and model of every human family, help each individual to walk in the spirit of Nazareth»¹⁷⁰. May we join Pope Benedict XVI in praying, «may the Family of Nazareth be for our families and our communities the object of constant and confident prayer as well as their life model»¹⁷¹.

SOMMARI

Nell'attuale spiritualità cattolica sembra mancare il riferimento alla Santa Famiglia di Nazaret come modello realistico per la vita della famiglia di oggi. Il ruolo che la Santa Famiglia gioca nella vita dei credenti si riduce spesso a un'immagine sterile, che manca di umanità o dell'aspetto emotivo, rimandando, piuttosto, a una pietà stoica. Da quest'ultimo punto di vista, risulta difficile vedere la Santa Famiglia come una reale guida della vita cristiana. Questo articolo è un tentativo di offrire una visione teologica della Santa Famiglia di Nazaret come archetipo della vita della coppia e della famiglia.

Reference to the Holy Family of Nazareth as a realistic model for daily family life seems to be lacking in Catholic piety today. If the Holy Family does play a role in the devotional life of believers, it is often reduced to a sterile image lacking humanity or emotion, and depicting instead a stoic piety. From the perspective of this piety, it is hard to see the Holy Family as a realistic guide to Christian living home might even be tempted to ask how the Holy Family truly can be a guide for all families? If the Holy Family is to serve as a model of married and

168. Ibid.

169. Ibid.

170. Ibid.

171. BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants...* cit.

family life, then Jesus, Mary, and Joseph must be seen as a truly human family founded upon the truly human marriage. This article represents an attempt to retrieve a theological vision of the Holy Family of Nazareth as the archetype of married and family life.

L'actuelle spiritualité catholique semble souffrir d'un manque d'une référence à la Sainte Famille comme modèle réel pour la vie de la famille d'aujourd'hui. Le rôle que peut jouer la Sainte Famille dans la vie des croyants se réduit à une image stérile, qui manque d'humanité ou d'émotion, demeurant ainsi plutôt une piété stoïque. D'après cette conception, il est très difficile de considérer la Sainte Famille comme un réel guide de la vie chrétienne. Cet article est un essai pour offrir une vision théologique de la Sainte Famille de Nazareth comme archétype de la vie du couple et de la famille.

En la actual espiritualidad católica parece faltar la referencia a la Sagrada Familia de Nazareth como modelo real para la vida de familia de hoy. El papel que la sagrada Familia juega en la vida de los creyentes se reduce con frecuencia a una imagen estéril, que carece de humanidad o del aspecto emotivo, conduciendo, con frecuencia, a una piedad estoica. Desde este último punto de vista, resulta difícil ver la Sagrada Familia como una guía verdadera de la vida cristiana. Este artículo intenta ofrecer una visión teológica de la Sagrada Familia de Nazareth como arquetipo de la vida de la pareja y de la familia.

Na atual espiritualidade católica parece faltar o referimento à santa Família de Nazaré como modelo realístico para a vida familiar de hoje. O papel que a Santa Família desenvolve na vida dos crentes se reduz frequentemente a uma imagem estéril, que falta de humanidade ou de aspecto emotivo, reenviando, ao invés, a uma piedade estoica. Deste último ponto de vista, resulta difícil ver a Sagrada Família como uma real guia da vida cristã. Este artigo é uma tentativa de oferecer uma visão teológica da Santa Família de Nazaré como arquetipo da vida dos casais e da família.

Sull'inquietudine

ANTONIO LÓPEZ, F.S.C.B. *

Le Scritture narrano che quando portò a termine la creazione, Dio si riposò per gioire di essa (Gn 2,2-3; Sal 149). Ci dicono anche che comandò all'uomo il riposo (Es 16,29-30; 20,8-11), così che potesse contemplare la grandezza della vocazione sponsale a cui è chiamato (Os 2,18-20; Ef 5,32). Inoltre, questo comando contiene la promessa fatta all'uomo, il quale potrà finalmente partecipare dello stesso riposo di Dio (Es 33,14; Dt 3,20; Gs 21,44) e trovarvi la sua pace (*quies*) permanendo nel Suo amore (Gv 15,1-17)¹. D'altra parte, si può anche dire che Dio stesso non conosce riposo. Dio accompagna l'uomo, chiedendogli di seguirLo verso un luogo sconosciuto (Is 55,8-11; Lc 16,22-23; Gv 21,18). Come ci mostrano le vite di Abramo e di Mosè, Dio spinge l'uomo fuori dalla sua terra natia, gradualmente seppur incessantemente, fuori dalla sua visione del mondo ben stabilita e compie davanti ai suoi occhi la promessa fatta quando, nel Figlio, il Padre chiama ciascuna creatura ad esistere: la promessa di riconciliare tutte le cose con il Figlio (Ef 2,16; Col 1,20). Dio è sempre presente e legato all'uomo. Egli è sempre al "lavoro" (Gv 5,17). Eppure, questa compresenza in Dio di riposo ed inquietudine non è una successione eterna di momenti di lavoro e di quiete. Dal momento in cui

* Professore assistente di teologia presso l'Istituto Pontificio John Paul II per gli Studi sul Matrimonio e la Famiglia - Catholic University of America di Washington, D.C.

1. GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 11-12.

Cristo ha rivelato che Dio è l'amore assoluto (1 Gv 4,8), l'inquietudine non può essere "l'incessante processo di superamento" dell'Assoluto². Piuttosto, essa esprime la forma stessa di Dio come amore, in sé stesso (che genera e che spira) e per l'uomo (creandolo, redimendolo)³. L'esistenza dell'uomo, creato *ex nihilo* ad immagine stessa di Dio (Gn 1,27; Gv 1,3; Col 1,16), riflette la struttura ontologica del riposo e dell'inquietudine propria dell'amore trino. Tuttavia, ciò accade analogicamente.

Le pagine seguenti offrono una descrizione di come l'esistenza umana rifletta la presenza dell'inquietudine nel riposo. Infatti, la chiamata all'incorporazione in Cristo è una crescita (permanentemente inquieta, eppure costantemente nel riposo) dentro l'uomo di Cristo stesso, il quale viene per abitare con il Padre e lo Spirito Santo e, attraverso questi, dell'uomo in Cristo, il solo mandato dal Padre. Il presente articolo, suddiviso in tre sezioni, inizialmente esamina l'accezione negativa di inquietudine e propone invece un'interpretazione alla luce delle virtù teologali. Dal momento che partecipare del riposo eterno del Padre è reso a noi possibile solo attraverso l'obbedienza di Cristo, la seconda parte, servendosi dalla descrizione di San Massimo il Confessore dell'agonia di Cristo, mostra come Egli riveli questa possibilità di partecipazione in un modo totalmente umano e totalmente divino. Ciò ci aiuterà a comprendere come possa essere interpretata l'inquieta preoccupazione di Dio nei riguardi della salvezza dell'uomo. La sezione conclusiva offre una delucidazione, grazie a Gregorio di Nissa, del senso in cui un'antropologia teologica che vuole dare un'accurata descrizione dell'essere umano possa impossessarsi del significato positivo del movimento contenuto nell'"inquietudine".

2. G. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, no. 805; J.-L. NANCY, *Hegel, l'Inquietudine del negativo*, Feltrinelli, Milano 2002.

3. Mt 11,27; Gv 17,24-26; Gv 3,16. Se, come sostiene S. Tommaso d'Aquino, la missione del Figlio e dello Spirito Santo coincide con lo sviluppo divino ed eterno, dunque il lavoro del Padre a cui Cristo allude ha a che fare sia con sé stesso che con la creazione e l'economia della salvezza. Vedi *ST*, I, q. 43; *DPD*, q. 10, a. 1; *ST*, I, qq. 44-45.

1. ULTIMAMENTE ORFANI

La civiltà occidentale, attraverso un lavoro etico che mira a definire il successo materiale come principio che governa la vita ed attraverso una concezione sempre più forte del progresso scientifico che rivendica la sua supremazia sull'inizio e sulla fine dell'esistenza umana, è giunta ad adottare una nozione di inquietudine apparentemente positiva, sebbene superficiale. Il lavoro, stimato quasi esclusivamente nell'interesse di un ricavo, richiede tutte le energie dell'uomo. Parlando da un punto di vista strettamente culturale, il lavoro dà forma al tempo e allo spazio dell'uomo. L'uomo poi è ancor più tentato dall'idea di promozione ed avanzamento, lasciando la porta aperta ad eventuali cambiamenti di lavoro, città, paese che gli possono venir richiesti. Mantenere lo stesso lavoro per tutta la vita, così com'erano abituati a fare i nostri genitori o nonni, è ora considerato illogico, immobilizzante. Cambiare va bene; è segno di giovinezza. Uno deve andare avanti, trasformando "l'anzianità" in una sorta di adolescenza incapace di vedere la sua mortalità. Tale incessante, spasmodica ricerca di novità sempre più eccitanti è un chiarissimo segno dell'assenza dell'uomo da sé stesso⁴. Avendo svuotato il suo proprio Io, l'uomo non riesce più a trovare un luogo in cui risiedere, dove il tempo e il senso vengano riconciliati, un luogo, cioè, ove egli possa essere totalmente presente a sé stesso e agli altri e dunque riposarvi. Come spiega chiaramente Pieper, tale concezione di inquietudine, dominante nel mondo postmoderno, non solo impedisce la formazione della cultura e la costituzione della vita umana ma, in modo ancor più grave, trova origine in un'esistenza umana che è radicalmente sganciata da sé stessa e dalla storia⁵. Tuttavia, affermare che uno è sganciato da sé stesso significa che questa inquietudine deriva soprattutto dal rifiuto della propria condizione di figliolanza.

L'essere umano, che in questo modo si concepisce orfano, cerca di possedere beni oltre misura oppure vaga nell'ostinata ignoranza delle sue stesse origini paterne. San Tommaso d'Aquino ci dice che l'inquietudine

4. Vedi, tra gli altri, M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di G. Galli, Rizzoli, Milano 1997; D. BANDOW e D. L. SCHINDLER, ed., *Wealth, Poverty, and Human Destiny*, ISI Books, Wilmington Del. 2003; L. GIUSSANI, *L'io, il potere, e le opere*, Marietti, Genova 2000.

5. J. PIEPER, *Leisure, the Basis of Culture*, St. Augustine's Press, South Bend Ind. 1998.

è frutto marcio di uno dei vizi capitali: la cupidigia (*avaritia*), quell'«immoderato amore per il possesso (*amor habendi*)»⁶. L'avarizia è un male che impedisce all'uomo il riposo (*quies*) nel senso che lo fa essere oltremodo preoccupato per cose superflue⁷. In questo modo, il cuore inquieto dell'uomo diventa eccessivamente ansioso di possedere “beni materiali”, cercando “concupiscente piacere nei sensi”, e non permette alla sua volontà di seguire alcun ordine esterno⁸. È interessante notare come San Tommaso d'Aquino consideri la vita fondata sui consigli di povertà, castità ed obbedienza come l'esatto contrario di un atteggiamento inquieto. Con ciò, San Tommaso non si vuole scagliare contro l'amore per il cosmo o per i beni posseduti, per disprezzare i sensi o per diventare schiavo di altro. Piuttosto, egli sostiene che l'esistenza umana ha bisogno di essere accolta e trasformata gradualmente dall'amore divino. In tal senso, possiamo dire che l'esistenza umana diventa sé stessa quando abbraccia la forma filiale dovuta al suo essere stato creato nel Figlio. Il contrasto tra il cuore inquieto, ansioso ed il cuore pervaso dall'amore chiarifica il motivo per cui l'*inquietudo* può essere collegata all'acedia (*acedia*). In tal senso, l'inquietudine trova origine nell'*acedia*, quella “tristezza gravosa, sconcertante” che, a differenza della carità (*caritas*), è incapace di gioire per il bene che è Dio⁹. San Tommaso d'Aquino afferma che questo tipo di tristezza è un rifiuto dell'amore che Dio è, e della partecipazione propria e degli altri a tale amore. Il rifiuto di amare il bene dell'altro genera, inoltre, una “*evagatio mentis*” (vagare della mente), poiché “nessuno può indugiare nella tristezza” troppo a lungo¹⁰. In base a questa seconda accezione, come già accennato, l'inquietudine si tramuta in ansia per le cose, poiché l'uomo cerca, lontano da sé stesso e dalla vera natura di ciò che lo attrae, quell'Origine che, in fondo, non vuole trovare. L'inquietudine, dunque, diventa essenzialmente una ricerca esistenziale di null'altro che una novità in quanto mera novità. Purtroppo, l'incapacità a riconoscere il proprio rapporto di figliolanza con il Padre come vera fonte di novità,

6. TOMMASO D'AQUINO, *ST*, II-II, q. 118, a. 1; *De Malo*, q. 13, a. 3.

7. *Ibid.*, q. 118, a. 7.

8. *Ibid.*, q. 186, 7.

9. *Ibid.*, q. 35, aa. 1-2. Sebbene Aquino citi solamente l'*inquietudo* tra i frutti dell'*avaritia*, questo significato è legittimo, come dimostrato da Pieper.

10. *Id.*, *De Malo*, q. 11, a. 4; PIEPER, *Leisure, the Basis ... cit.*, 27-36.

conduce al bisogno angosciato di possedere sempre più cose, con il solo scopo di dimenticare l'unico che realmente ed ardentemente si desidera dentro tutti questi beni finiti¹¹. L'uomo inquieto fugge da quella Bellezza dalla quale "l'essere giunge a tutte le cose esistenti", ed insaziabilmente cerca il "nuovo"¹². L'uomo ambisce gelosamente alla novità poiché, come spiegato da Ratzinger, così «rimpiazza la perdita dell'infinita meraviglia (*surprise*) dell'amore divino»¹³.

La concezione negativa di inquietudine riguarda dunque la percezione di sé stessi e del mondo propria di colui che vive slegato dal suo io e dal mondo. Tale distacco nasce in seguito al rifiuto della bontà originale della creazione e, conseguentemente, della sua origine, il Padre. Il cuore inquieto, che non desidera vedere né conoscere la sua stessa figliolanza, diventa incapace di lavorare e di usare la realtà per ciò che essa è, e dunque cerca in modo disordinato di possedere cose finite, nella speranza di assicurarsi una sua idea di pace. Il fatto che tale inquietudine riveli una mancanza di fede viene confermata dalla correzione che Cristo fa ai suoi apostoli, preoccupati per il futuro¹⁴. Cristo li esorta ad abbandonare tutte le loro preoccupazioni (*merimnáu*) circa quello che mangeranno,

-
11. Il desiderio di Bellezza eterna è ciò che definisce la concezione religiosa di inquietudine in San Agostino. Vedi AGOSTINO, *Le confessioni*, I, 1. Vedi inoltre A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di Sant'Agostino*, Abete, Roma 1964; D. ROPS, *Notre Inquiétude. Essais*, Perrin, Paris 1953; J. GUITTON, *Perspectives sur l'inquiétude religieuse*, Editions Provençales, Aix-en-Provence 1947; F. NUVOLI, *Il mistero della persona e l'esperienza cristiana. Saggio sulla teologia di Jean Mouroux*, Jaca Book, Milano 1989, 113-155.
 12. Pseudo Dioniso continua, affermando che «ogni amicizia, ogni comunione è grazie a questa bellezza. Il Bello è all'origine di tutte le cose, come Causa creatrice, sia mettendo in moto l'universo che mantenendolo unito attraverso l'amore della stessa Bellezza; è fine di tutte le cose ed amata sia come causa finale, poiché tutto esiste per amore del Bello, sia in quanto causa esemplare, poiché tutto è determinato secondo essa». (*Nomi Divini*, IV, 7 [PG 3, 701]). Vedi PLOTINO, *Enneadi* I, 6, Mondadori, Milano 2002.
 13. J. RATZINGER, *To Look on Christ. Exercises in Faith, Hope, and Love*, trans. Robert Nowell, Crossroads, New York 1991, 74. Traduzione Italiana: ID., *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 2005.
 14. È fondamentale notare come, in quest'ottica, "l'inquietudine" non è un malessere psicologico (sebbene lo possa diventare): essa è piuttosto un vizio e conseguentemente il rifiuto di un bene. Il termine "inquieto" (*ákatástaton*) appare in Gc 1,8; 3,8 per indicare che «la lingua è un male che nessun uomo può addomesticare». Inoltre, può significare disordine o insurrezione (*ákatastásias*) come in Lc 21,9; 2 Cor 6,5. Il significato di smarrimento od inattività (*átákws*), *evagatio mentis*, a cui allude San Tommaso si ritrova in 2 Ts 3,7 e 1 Ts 5,14.

berranno o indosseranno il giorno seguente (Mt 6,25-34). Non occorre che si affliggano riguardo a cosa e come rispondere nel momento in cui saranno chiamati a dare le ragioni della loro fede (Mt 10,19; Lc 12,11). Così come Cristo dice a Marta, non dobbiamo preoccuparci per molte cose (Lc 10,41); ossia, dobbiamo osservare le preoccupazioni del mondo dall'alto della prospettiva "della cosa più importante". Ancor più radicalmente, ciò significa che Cristo ammonisce i suoi discepoli a non permettere che l'ansia per le preoccupazioni mondane (μεριμνῶν) li soffochi (Mt 13,22; Mc 4,19; Lc 21,34)¹⁵. Ovviamente, Cristo non esorta l'uomo a vivere senza pensare al futuro o al mondo. Piuttosto, Egli afferma che la preoccupazione per sé stessi, sempre rivolta al proprio futuro, manca di autenticità nel momento in cui essa è inconscia che l'origine della vita dell'uomo e della realtà è un Padre benevolente e provvido e non una divinità ostile e gelosa¹⁶. In altre parole, Cristo rende chiaro come l'attenzione rispetto al futuro deve trattenere la memoria della predilezione del Padre verso l'esistenza creata dell'uomo e per la promessa escatologica di compimento eterno fatta all'uomo attraverso i patriarchi, i re e i profeti d'Israele. Cristo desidera che l'uomo impari a guardare al mondo e a sé stesso con i suoi stessi occhi. Solo in questo modo l'uomo sarà capace, come Cristo, di vedere dentro tutte le cose che il Padre è la consistenza della realtà (1 Cor 2,16; Gv 1,3). È proprio nel momento in cui quest'ansia per il futuro dimentica o nega la preoccupazione concreta ed eterna che il Padre nutre nei suoi confronti che l'uomo diventa inquieto, inizia a cercare disordinatamente, confonde il piacere con la gioia della bellezza, e trasforma l'affermazione di sé in una mera istintività nichilista. Ciò accade poiché l'uomo, nel considerare sé stesso e la sua vita nel mondo, resta incline a credere che Dio lo vuole ingannare (Gn 3,1). L'uomo sospetta e teme che Dio, in ultima istanza, non desideri il suo bene. È così si trova a dover gestire la sua propria esistenza, a pianificare il futuro e ad accertarsi delle cose, di modo che, qualsiasi cosa accada, non gli si ritorca contro.

15. Questo è il significato negativo di preoccupazione (*merimnáu*); vedi anche Lc 12,22-26. Nella sezione finale si arriverà alla concezione positiva.

16. Vedi la definizione di *merimnáu* data da Bultmann in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1932-1979, vol. 4, 593-598.

Parlando delle “preoccupazioni mondane”, Cristo corregge una percezione dell’Io e della storia secondo la quale l’uomo si considera orfano. Potremmo dire, utilizzando la terminologia della mitologia greca, che Cristo capovolge la concezione per cui Zeus è destinato a restare orfano uccidendo il padre Crono in modo da assicurarsi l’immortalità. Al contrario, è il Dio Padre che desidera che l’uomo diventi parte della sua eternità. Dunque, Cristo esorta l’uomo ad abbandonare l’immagine falsa di Dio come solitudine impersonale, immobile. Egli distrugge l’idea di Dio come un solitario Uno che non ha né bisogno né desiderio di coinvolgersi con i problemi umani, un Dio la cui eternità, diversamente dal tempo umano, è immobilità perfetta¹⁷. Al contrario, Dio è una trina comunione d’amore, la cui accettazione filiale è l’unica possibilità che l’uomo ha di vedere chiaramente¹⁸. Tale capacità di vedere (fede), resa possibile e suscitata dal divino amore incarnato, dà all’uomo un senso di aspettativa totalmente nuovo rispetto al futuro, una speranza che non è semplicemente il desiderio che accada qualcosa di buono. Al contrario, questa speranza è una certezza per il futuro, una certezza che procede dalla presenza del Padre, il quale concede che la sua gloria si veda nella persona di Cristo (Eb 1,3)¹⁹. La presenza di Cristo non allontana l’uomo dal tempo o dalle sue preoccupazioni mondane. Piuttosto, purifica lo sguardo debole dell’uomo dalla paura falsa che Dio lo abbia dimenticato o che non lo voglia più rendere partecipe di quell’amore eterno che è Dio. Dunque, da questo punto di vista, Cristo riesce a ristabilire nell’uomo quella fede che riconosce la grandezza della sua figliolanza, e ristabilisce anche la speranza che sa ricevere ogni cosa dall’amore sempre

17. Vedi PLATONE, *Timeo*, BUR, Milano 2006; PLOTINO, *Enneadi III*, Mondadori, Milano 2002; ARISTOTELE, *Fisica*, IV, Mimesis, Milano 2007, 10-14; e, A. LÓPEZ, “Restoration of Sonship: Reflections on Time and Eternity”, in *Communio: International Catholic Review* 32 (2005), 682-704.

18. Nel suo *Tractatus de gradibus caritatis*, Riccardo di San Vittore afferma, seguendo Agostino, che “l’Amore deve osservare ciò che ama, dal momento che l’amore è come un occhio ed amare è come guardare (amor oculus est, et amare videre est)” (PL 196:1203b).

19. Circa la fede come incontro, vedi BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 1, 28; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estetica teologica*, Vol. 1: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971; J. MOURoux, *Io Credo in Te: struttura personale della fede*, Morcelliana, Brescia 1950. Per un’ulteriore riflessione su questa definizione di fede, vedi RATZINGER, *Guardare Cristo*; L. GIUSSANI, *Si può vivere così? Uno strano approccio all’esistenza cristiana*, BUR, Milano 1994, 147-212.

sorprendente di Dio. È qui che inizia ad apparire il significato positivo di inquietudine. Cristo insegna all'uomo che può riposare, come Cristo stesso fa, nel seno del Padre. Nondimeno, come è per Lui che procede eternamente dal Padre, l'unità con il quale è una terza persona, così il "riposo" dell'uomo è, contemporaneamente, un'instancabile relazione d'amore secondo la quale più ad uno viene dato, più desidera ricevere e nuovamente donare (Lc 3,22; Gv 10,17; 14,31).

Tuttavia non si può entrare nel riposo del Padre (Sal 95; Eb 4,6) a meno che il "no" dell'uomo a Dio (Gv 1,10-11), vale a dire, l'affermazione della sua condizione di orfano su quella di figlio, sia sciolta dall'interno. Tale "no" dell'uomo al dialogo nuziale che Dio vuole stabilire con lui fin dal principio, è ciò che gli dà l'illusione di essere rimasto orfano e lo getta in uno stato di ansiosa inquietudine circa la bellezza della sua attuale esistenza e circa la sua salvezza eterna. La speranza non può tramutare l'inquietudine dell'uomo da un'agitazione disperata ad un dimorare nell'amore eterno che gratuitamente cerca una risposta sempre nuova d'amore (e che dunque non è vera speranza), a meno che i peccati dell'uomo e la morte vengano privati del loro potere di governare la realtà presente e il suo destino. Pertanto, in ultima istanza, affermare che la radice dell'inquietudine peccatrice dell'uomo è una distorsione e un rifiuto dell'amore (e quindi dell'amore del Padre) ha a che fare con la paura della morte. Non è paura del decadimento fisico del corpo. Piuttosto, è paura della morte intesa come menzogna sottesa all'ingannevole promessa nel ripudio della figliolanza: la rottura definitiva della comunione con il Padre eterno²⁰. Solo l'obbedienza umana e divina di Cristo, il suo "sì" filiale e storico al Padre (Eb 6,19-20) può trasformare il pavido, inquieto e calcolatore sguardo che l'uomo ha su sé stesso, verso Dio e verso il mondo, dal quale deriva la sua mancanza di fede e il suo disperato rifiuto di carità, nell'inquieta risposta dell'amato che desidera rimanere sempre più veramente in Colui che ama. Ciò è possibile perché essa è la conferma che i peccati passati dell'uomo e la morte futura non definiscono il suo destino (Ger 14,7-8). Al fine di condurre l'uomo al suo riposo eterno, il Dio dell'amore

20. Vedi H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, Jaca Book, Milano 1987; S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia: la malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1991.

che lo creò ha bisogno di “perdonarlo”, ossia, di “riposare” in lui, in un modo tale per cui Dio renda possibile all'uomo di rispondere in modo libero e reciproco al suo amore eterno²¹. A questo punto dobbiamo osservare più da vicino questo mutuo dimorare.

2. L'INFALLIBILE AMORE DEL PADRE

L'intera esistenza umana di Cristo, dal suo inizio alla fine, è un “sì” al Padre (Gv 6,38). Egli, la cui esistenza eterna è relazione con il Padre, vive la vita da, con e per il Padre in ogni momento della sua storia umana²². Gesù Cristo, vivendo dentro la storia questo dialogo d'amore con il Padre, nello Spirito Santo, insegna all'uomo, con ogni parola ed azione, a ritrovare il suo stesso centro nel Padre e a ricercare in ciò che compiace il Padre il compimento totale dei suoi desideri (Gv 15,11; 16,24). L'obbedienza di Cristo può essere così completa poiché è espressione storica del suo essere eterno. Quando Gesù, svelando la coscienza di Sé, si presenta come Colui mandato dal Padre (Gv 6,57) ed invita l'uomo a rapportarsi al Padre così come Lui fa (Mt 5,45; 6,9ss.), evoca le parole eterne rivolte a Lui dal Padre: «Questi è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto» (Mt 3,17; 17,5; Lc 20,13). L'unica preoccupazione di Cristo è dunque quella di essere con l'uomo in rapporto con il Padre. Essendo uno come noi, Egli rivela che la grandezza dell'uomo, come si vede nella figura di Maria, è ricevere da Lui tutto, di esistere per il Padre, per Colui dal quale procedono tutta la luce e la conoscenza. Questa è la ragione per cui, invece di pensare al futuro come tutti gli uomini fanno, Gesù si rivela nella sua natura

21. «Ringrazio il Signore nostro Dio, che nella natura ha fatto un lavoro tale per cui vi può trovare riposo. Egli ha fatto i Cieli e non leggo che si sia riposato. Egli ha fatto la terra e non leggo che si sia riposato. Egli ha fatto il sole, la luna e le stelle. E neppure lì vi si è riposato. Il Signore invece ha fatto l'uomo e ha trovato riposo in uno a cui rimetterà i peccati». (St. AMBROGIO, *Esamerone*, VI 10, 76, Città Nuova, Roma 2002).

22. Questa è probabilmente l'idea principale della Cristologia di RATZINGER. Vedi la sua *Introduzione al cristianesimo; lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005; ID., *Behold the Pierced One. An Approach to a Spiritual Christology*, trad. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1986. Traduzione Italiana *Guardare al crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Jaca Book, Milano 1992; ID., *Guardare Cristo*.

umana in quanto attende che il Padre gli riveli quando giungerà la sua ora (Gv 2,4; Mt 24,36; Gv 12,23)²³.

L'umanità di Gesù si può notare in vari momenti, in particolar modo quando il suo sguardo rivela all'uomo la consistenza del suo cuore (Mc 8,37; Lc 24,32), ciò che in esso risiede (Lc 19,5-8; Gv 12,20-23; Gv 8,44-45) e con quale ineffabile e decisa tenerezza il Padre lo ama (Gv 17,3; Lc 22,15; Gv 14,16-20) e lo attende (Mt 26,69-75; Gv 21,15-19). Oltre alle volte in cui Gesù si stupisce davanti alla fede della gente (Mt 8,10; Lc 7,9), si arrabbia per la loro incredulità (Mc 6,6), o piange a causa del loro rifiuto (Lc 19,41), c'è un momento che rivela più di tutti la sua umanità e la sua divinità. L'offerta finale di Cristo al Padre nel Getsemani e sul Calvario è capace di trasformare l'inquieta esistenza dell'uomo in una risposta grata al Padre poiché quell'offerta è simultaneamente un "sì" divino ed umano. Considerare questo momento è fondamentale per comprendere meglio il significato positivo di "inquietudine". Le Scritture ci dicono che, quando giunse l'ultima ora, «Egli cominciò a provare tristezza ed angoscia...fino alla morte» (Mt 26,36-38), e che Egli «offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a Colui che poteva liberarlo dalla morte» (Eb 5,7). Cristo sperimentò una radicale agonia interiore. «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Mt 26,39; Lc 22,43-44; Gv 12,27). Al contrario di ciò che potrebbe sembrare, la passione interiore di Cristo al Getsemani, provocata dalla sua morte imminente, è una conferma che la vera inquietudine non è null'altro che l'amore per una reciprocità sempre nuova: l'inquieto amore di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio.

Le bellissime meditazioni di Massimo il Confessore circa il mistero dell'agonia di Cristo chiariscono che la richiesta di Gesù affinché il Padre "allontani questo calice" da Lui e, successivamente, che sia fatto di Lui secondo la volontà del Padre, non indica né una volontà divina che opprime l'umana richiesta di Gesù, né un disaccordo interiore. Il dramma umano di Cristo al Getsemani può essere compreso solo alla luce della

23. H. U. VON BALTHASAR, *A Theology of History*, Ignatius Press, San Francisco 1994, 29-50; L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, BUR, Milano 2003.

Trinità, ossia nel suo rapporto con il Padre²⁴. Massimo il Confessore afferma che in Cristo coesistono una volontà umana e divina, unite in armonia senza alcuna confusione né separazione nella persona del Verbo Incarnato; entrambi dicono il loro “sì” al Padre²⁵. Non c’è alcun grido di scandalo se Cristo, che “venne principalmente per redimere e non per soffrire”, ha vissuto una terribile inquietudine di fronte alla sua morte²⁶. Dunque, perché tanta agonia? L’uomo trema davanti alla morte incombente, “è proprio della sua stessa natura”. Il fatto che Cristo riveli questa debolezza è fondamentale poiché, in questo modo, ci mostra come la Sua Passione non sia una mera somiglianza, che «la sua sofferenza non era apparente»²⁷. Inoltre, Egli rivela anche che l’uomo può vedere che la sua sofferenza non è un’obiezione alla promessa di eternità e di fecondità fatta dal Padre (Gn 3,15; Ez 37,1-14). In sostanza, rivelando la sua debolezza, «Egli mostra la realtà della sua natura umana». Eppure, a differenza della nostra debolezza, quella di Gesù non è segno di una condizione di peccato. Non si può infatti perdere di vista il fatto che è proprio a motivo di tale unione ipostatica che la volontà umana di Cristo si armonizza perfettamente con il suo volere divino. La sua volontà naturale (*physiche thélema*) “è stata totalmente deificata” e, come tale, non si oppone al volere del Padre²⁸. Ovviamente, ciò non significa che non è più umana. Piuttosto, indica che la libertà umana non è più capace di sfuggire dalla bellezza che veramente desidera; è difatti liberamente legata alla verità²⁹. Cristo non si oppone al volere del Padre dopo un deliberato calcolo sulla sua morte imminente. Non c’è alcun tipo di opposizione tra la volontà del Padre e quella del Figlio. Se così fosse

24. Oltre all’asse verticale Padre-Incarnazione-Verbo, vi è anche un asse orizzontale rappresentato dalla relazione di Gesù con i suoi discepoli, incapaci, questa volta, di accompagnarLo.

25. MASSIMO IL CONFESSORE, “*Opusculum 6: On the Two Wills of Christ in the Agony of Gethsemane*,” in *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, tradotto da Paul M. Blowers e Robert L. Wilken, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood N.Y. 2003, 173-176 (PG 91, 65-70).

26. ID., *Opusculum 3*, in Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge, London and New York 1996, 192-198, 194 (PG 91, 45-56). La traduzione dell’*Opusculum 7* è inoltre presa da questo volume, 180-191.

27. ID., *Opusculum 3*, 194; vedi anche *Opusculum 15* (PG 91, 153-184) e *Opusculum 16* (PG 91, 183-212).

28. ID., *Opusculum 3*, 195; vedi anche *Opusculum 24* (PG 91, 267-270).

29. GREGORIO DI NISSA, *L’uomo XII*, Città Nuova, Roma 2000.

Dio non sarebbe più Dio³⁰. D'altra parte, la sua volontà naturale, umana, sussiste nella persona del Verbo e, di conseguenza, il suo desiderio divino concorre con il volere del Padre, senza alcuna violenza³¹. Dunque, la volontà umana di Cristo non viene né sopraffatta né eliminata dalla sua volontà divina. Questo è il motivo per cui, come spiega Massimo il Confessore, nel momento in cui ha mostrato la realtà della sua umanità, Egli dichiara, con tutta la sua umana libertà, "sia fatta la tua volontà". Se Cristo non avesse avuto questa volontà umana, non avrebbe umanamente desiderato la salvezza dell'uomo. Massimo il Confessore propone questa bellissima prospettiva per cui «pure da uomo il volere [di Gesù] era quello di compiere la volontà del Padre»³². Al Getsemani, la persona del Verbo pronuncia un "sì" umano al Padre e dunque entrambi trovano "riposo" l'uno nell'altro. Tuttavia, come la storia ci testimonia, questo riposo non è nient'altro che l'occasione per un ulteriore dare e ricevere, di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio.

Le riflessioni di Massimo il Confessore, che difendono la diversità e l'inseparabilità della libertà divina e umana in Cristo, ci permettono di notare che questo "inquieto riposo" dell'amore di Dio e dell'amore dell'uomo a Dio è un dimorare reciproco l'uno nell'altro. La natura umana è veramente sé stessa quando riconosce di essere creata e che continua ad essere creata, cioè che sempre deriva da Dio ed è quindi di natura "filiale". Al tempo stesso, ciò che più corrisponde ad essa è l'essere "per" il Padre, come mostra Cristo nel Getsemani. Eppure, anche questo "essere-per" è l'espressione del libero dimorare di Dio nell'uomo, che liberamente lo accoglie, anche nella più completa oscurità. Di conseguenza, ciò significa

30. MASSIMO, *Opusculum* 6.

31. Nell'*Opusculum* 7, MASSIMO IL CONFESSORE dice che Gesù «possiede una volontà umana, secondo questo divino maestro [San Gregorio Nazareno], solo che non era in opposizione a Dio. Tuttavia, questa volontà non è affatto deliberativa (*gnōmikon*), ma totalmente naturale, eternamente formata e mossa dalla sua essenziale natura divina verso il compimento dell'economia. Essa è totalmente e precisamente deificata dalla sua intesa ed accordo con il volere del Padre ed inoltre si può correttamente affermare che sia veramente divenuta divina in virtù dell'unione ma non per natura (187). Lo "gnomico" *thélema* (volere), per Massimo il Confessore, è identico al *liberum arbitrium*. Esso appartiene alla persona e non alla natura, come invece fa il *thélema physikón*. Dato che la natura umana consiste nella persona del Verbo, può esserci solo una volontà gnomica. Per questo motivo, la deliberazione non avviene tra la volontà umana e quella divina in Cristo. Il Getsemani è un dialogo trinitario tra Cristo e il Padre».

32. MASSIMO, *Opusculum* 6, 176.

innanzitutto che l'essere umano esprime una mutua permanenza: in primo luogo di Dio nell'uomo e quindi dell'uomo in Dio. «Rimanete in me ed io in voi» (Gv 15,4) definisce la consistenza della persona. La classica concezione del significato della persona come relazione, e relazione d'amore, raggiunge la sua profondità nel momento in cui questa relazione, "essere da e per l'altro" è visto come un dimorare, che è assoluto in Dio e di partecipazione nell'uomo³³. A questo proposito, l'amore sponsale umano testimonia il fatto che l'unità, ancor più che una mera contiguità fisica, è la presenza reciproca dell'amato in colui che ama. Come indica il loro stesso frutto, questa presenza reciproca è una forma più grande di loro. Da un lato, come commenta Ratzinger, il fatto che Dio desideri salvare l'uomo in quanto uomo, significa che «il Verbo si umilia fino al punto di adottare il volere umano come suo e si rivolge al Padre con l'Io dell'essere umano; egli trasferisce il suo stesso Io a questo uomo e quindi trasforma i discorsi umani in Parola eterna, compresa nel suo santo 'Sì, Padre'»³⁴. Dall'altro lato, ciò significa anche che la dignità dell'uomo coincide con il dimorare in Dio permettendo al Dio trino di permanere in lui. Dunque, da questo punto di vista, l'inquietudine non è la preoccupazione per le cose del mondo o la paura davanti alla morte che sembra essere la definitiva separazione dal Padre ma piuttosto la permanenza e la reciprocità proprie dell'amore; è quel "sì" virginale all'altro che rappresenta una novità costante ed è desideroso che l'altro sia compiuto e accolto dentro di sé. Quindi, si tratta di una reciprocità che desidera una partecipazione sempre più grande e più intensa all'amore di Dio.

La riflessione espressa da Massimo il Confessore può essere ulteriormente approfondita ed estesa. Se guardiamo alla vita di Cristo nella sua totalità, risulta evidente che Egli è venuto per quest'ora. Lo aveva predetto ai suoi discepoli (Mc 9,31; 10,32-34), li aveva aiutati ad accettarla (Lc 22,32; Gv 17) e a vivere in funzione di essa (Lc 14,27; Mc 13,9-13; Mt 10,29-30). Inoltre, ne aveva anche spiegato il significato. Egli, che aveva sempre inteso la sua esistenza terrena come dono del

33. Questa partecipazione dev'essere intesa da un punto di visto sia ontologico che sacramentale: infatti, il battesimo è la creazione di una nuova creatura (Gal 2,20). Il tema verrà approfondito nella prossima sezione.

34. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, 41.

Padre all'uomo (Mc 10,45; Gv 13,1-11), spiega durante l'ultima cena che la sua stessa morte coincide con il culmine del suo amore per essi: il suo corpo e il suo sangue saranno offerti in sacrificio "per voi" (Lc 22,19-20; Mt 26,28). Dopo la Resurrezione, Cristo spiega loro che tutto ciò doveva accadere affinché essi possano vivere in Lui (Lc 24,32) la stessa vita che lui gode nel Padre (Gv 3,16; 20,30). Ora, come possiamo noi capire cosa Egli intenda nel Getsemani per "calice"?

Se, alla luce di quanto detto prima riconosciamo che la kenosi del Logos indica il fatto che Cristo si concepisce come Colui che è per il Padre e per l'uomo e che egli stesso spiegò il mistero pasquale come atto d'amore incondizionato, allora il "calice" significa anche che il suo dolore riguardava la salvezza dell'uomo e la sua relazione con il Padre. L'agonia di Cristo dev'essere intesa entro un contesto trinitario e cristologico. Colui che soffre non è solo uomo: Gesù di Nazareth è essere umano nella persona del Verbo. Dunque, quest'angoscia è espressione del dolore di Dio³⁵. Non è una sofferenza di Dio stesso, ma una sofferenza divina in rapporto con l'umanità. Quello che noi qui vediamo è un misterioso e reale coinvolgimento di Dio nella storia della salvezza³⁶. Questo coinvolgimento è quello del Figlio incarnato nell'uomo, nello Spirito (Eb 9,14) con il Padre. Il fatto che Cristo soffra "per l'uomo" può essere interpretato in due modi. In primo luogo, l'angoscia di Cristo esprime la sua preoccupazione affinché l'uomo non condanni sé stesso per l'eternità rifiutando l'amore del Padre³⁷; in secondo luogo, fatto ancor più importante al fine della nostra indagine, l'agonia di Gesù al Getsemani è anche una prova di speranza. Egli sa che, sebbene tutti si disperderanno, non sarà solo, dal momento che il Padre è con Lui (Gv

35. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in Misericordia*, V, 7. Senza dubbio, il calice rappresenta anche l'ira di Dio. Questo significato però è solamente presupposto e non viene ulteriormente sviluppato in questo contesto. Vedi, tra gli altri, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*. vol 4: *The Action*, trans. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1994, 338-351. Traduzione Italiana: HANS URS VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Vol. 4, *L'Azione*, Jaca Book, Milano 1986.

36. Vedi M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, Vol. 2: *Gesù al fondamento della Cristologia*, Herder-PUL, Roma 1985, 458-464; X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte: Gesù e Paolo*, Elle Di Ci, Torino 1982.

37. Questa è, ad esempio, l'interpretazione di Pio XII nel suo *Miserentissimus Redemptor*, AAS, XX, 1928.

16,32)³⁸. Eppure, attraverso la sofferenza (Eb 5,8-9), Cristo lascia che il Padre usi la sua morte sacrificale per compiere la promessa della salvezza dell'uomo. In questo senso, il sacrificio che Gesù accetta è quello di permettere al Padre di determinare il tempo e il modo in cui la sua morte possa dare frutti. Il "sì" di Cristo al Padre è totalmente divino ed umano, non solo perché Egli, il Verbo Incarnato, lo pronuncia da uomo, ma anche perché lo pronuncia gratuitamente, ossia rispettando la libertà di coloro dai quali è stato mandato. Più precisamente, Cristo affida al Padre l'ardente desiderio che l'uomo condivida la sua stessa gioia con il Padre, un desiderio che lo ha portato a sacrificarsi fino alla morte, in modo che tale desiderio possa essere compiuto, come il Padre desidera. Il fiducioso abbraccio di Cristo al calice rivela che il suo sacrificio di affidarsi e la sua missione verso il Padre (e dunque anche ciascun sacrificio umano che lo precede e lo segue, dal momento che tutto trova compimento nel mistero pasquale) non sono una negazione della vita ma piuttosto il modo in cui l'amore conduce alla resurrezione, ossia l'ultima e definitiva conferma d'amore. Solo in questo modo, come afferma Giovanni Paolo II, la giustizia è effettuata dalla croce, una giustizia che nasce e ritorna al Padre misericordioso. La totale fiducia di Cristo nel Padre anche quando, dalla Croce, sembra che lo abbia abbandonato (Mt 27,46), gli permette di sopportare entrambe le agonie (nel Getsemani e sulla Croce) e rimanere libero ed obbediente, di desiderare (*eros*) la salvezza dell'uomo e contemporaneamente permettere che essa sia gratuita (*agape*).

Che Cristo permetta che si compia il desiderio del Padre di salvare l'uomo non significa solo che Egli gli conceda di determinare la forma e il tempo della salvezza dell'uomo. Il suo umano e divino "sì" così ardentemente desiderato, significa anche ritornare al Padre e consegnare a Lui il suo Spirito. In questo modo, lo Spirito Santo, l'amore per il Padre e per il Figlio, può donare all'uomo la stessa comunione divina e il Dio trino può dimorare nell'uomo e permettergli di godere liberamente della sua ineffabile vita divina. Quindi, il "sì" di Cristo comprende l'instinguibile "sete" perché l'uomo partecipi alla sua vita divina³⁹. Sulla Croce, una

38. È secondo questa prospettiva che leggiamo Lc 22,43-44, un testo che Massimo il Confessore non usa nelle sue riflessioni sull'agonia di Gesù.

39. Il *fiat* di Maria è segno della sete di Dio perché l'uomo partecipi alla sua stessa salvezza che, al tempo stesso, è un'assoluta iniziativa divina. Vedi BALTHASAR, *The Action*, 351-361.

volta che tutto è compiuto, Cristo dice «Ho sete» (Gv 19,28). Oltre al significato letterale della sua sete che, come spiegano i Padri della Chiesa, dimostra la realtà dell'Incarnazione, è possibile individuare un significato spirituale ben più profondo. Tra le molteplici interpretazioni di questa frase, in questa circostanza sembra essere particolarmente rilevante quella di Ignace de la Potterie. Dicendo che “ha sete” Cristo, sta certamente implorando la salvezza dell'uomo. Tuttavia, de la Potterie spiega che, come succede in altri passaggi del Vangelo di Giovanni (Gv 4,14; 7,37-38), quando Cristo dichiara di avere sete indica anche il desiderio di dare il suo Spirito, lo Spirito del Padre, il Santo Spirito, così che l'uomo possa vedere ed accogliere l'amore del Padre donato attraverso Cristo (Gv 14,26; 16,7). Dal momento che Colui che è assetato è lo stesso che ardentemente desidera donare il suo Spirito, dopo aver espresso il suo desiderio (un desiderio mal interpretato dai soldati), Cristo consegna lo Spirito⁴⁰.

Cristo emette il suo Spirito dalla Croce, non solo perché in tal modo la fede sia in Lui possibile, ma anche perché la speranza dell'uomo possa germogliare dall'incontro con il Signore crocifisso e risorto⁴¹. In questa prospettiva, grazie al dono dello Spirito, la speranza rappresenta l'introduzione del tempo storico, lineare dell'uomo nel movimento circolare ed eterno dell'amore divino. La speranza dunque è di guardare a sé stessi, al mondo e a Dio così come Dio stesso fa, e di dimorare, grazie allo Spirito Santo, nella comunione dell'amore venuto per dimorare in colui che crede. La speranza, quindi, rappresenta l'ingresso dell'uomo nel movimento katalogico di Dio, attraverso cui Dio dona unità alla vita umana e la riconduce a sé. Attraverso lo Spirito Santo, l'uomo impara che dimorare e corrispondere all'amore divino (ciò che qui abbiamo definito come inquietudine) coincide con una prontezza inesauribile a ricevere il suo compimento in Cristo dall'amore libero, sovrano e sempre sorprendente del Padre. Dunque, se la nostra indagine cristologica e trinitaria è accurata, il “compimento” dell'uomo non può essere inteso come il raggiungimento di un'immobilità assoluta, poiché

40. I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, San Paolo, Torino 1996.

41. A tale proposito, si veda S. AGOSTINO, *Lo Spirito e la Lettera*.

ciò significherebbe ricadere nel significato errato di inquietudine secondo il quale ciascuno desidera rimanere solo con il Solo. Il compimento che Cristo porta è la gioia di un amore più grande, quella vita trinitaria per la quale più uno riceve, più desidera ricambiare, liberamente e gratuitamente.

3. SODDISFATTI EPPURE MAI SAZI

Abbiamo iniziato la nostra analisi del carattere positivo di inquietudine correggendo una diffusa ed errata concezione di tale termine: spesso, infatti, esso viene usato per indicare quello che possiamo chiamare come lo stato in cui l'uomo si ritrova nel momento in cui rifiuta la sua condizione di figliolanza. Abbiamo dopo suggerito di comprendere il senso dell'inquietudine alla luce delle virtù teologiche. In seguito, abbiamo visto come, al fine di ricondurre l'uomo a una modalità corretta di vedere, desiderare ed amare, il Padre ha mandato il suo amatissimo Figlio così che, attraverso il sacrificio della sua morte, la gloria raggianti e meravigliosa del Padre venisse rivelata nel corso della storia. Dunque, il Figlio ha accettato l'agonia al fine di ristabilire l'uomo in comunione d'amore con il Padre e ha mandato lo Spirito dalla Croce così che quell'amore personale e trino potesse entrare a dimorare in colui che crede. In questo modo, Dio gradualmente genera nell'uomo la certezza che non verrà mai abbandonato dall'Eterno. Così, da sguardo tormentato dal pensiero della morte od oppresso dalla presenza di un bene sgradito, non voluto, l'inquietudine umana cambia e si trasforma in un'infinita crescita nell'amato: una crescita che spera, desidera ed aspetta di ricevere la presenza infinita e sempre nuova di questo amato. Gregorio di Nissa si chiede: «Cosa c'è di più divino che rimanere nell'amato ed accogliere Colui che ciascuno desidera in sé stesso?»⁴² Quello che sembra essere un punto d'arrivo (*telos*) è sempre un nuovo inizio (*archè*); uno non smette mai di spostarsi «di gloria in gloria» (2 Cor 3,18)⁴³. Per l'uomo quindi, l'inquietudine

42. GREGORIO DI NISSA, *Commentary on the Song of Songs*, VI, Hellenic College Press, Brookline Mass. 1987, 130, da qui in poi CSS.

43. «Colui che sempre guarda alla bellezza divina ed invisibile la scoprirà sempre nuova dal momento che lui la vedrà come qualcosa di più nuovo e meraviglioso di quello

rappresenta la vita della speranza, stimolata dalla fede e pervasa dalla carità. Tuttavia, la tesi che qui si presenta sembra dare un peso eccessivo al concetto di moto ed *ekstasis*, trascurando quello di riposo ed *enstasis*. Non avremo per caso riflettuto sul tema del “riposo” troppo frettolosamente? Non staremo forse riducendo la sostanza al cambiamento? Vogliamo considerare brevemente una delle intuizioni fondamentali di Gregorio di Nissa, ossia la sua concezione di cambiamento (*tropé*), la quale ci permetterà di vedere che non è questo il caso e che il duplice ritmo di *enstasis* ed *ekstasis* è l’espressione ontologica dell’amore che si è rivelato come dono imperituro⁴⁴. Questo ci darà le basi per concludere dimostrando che la forma determinata da questa concezione positiva di inquietudine è, innanzitutto, eucaristica.

Il Platonismo che ha dominato il mondo di Gregorio di Nissa guardava con sospetto al cambiamento del mondo (*alloiosis*) e lo considerava come un’imperfezione. Ciò che resta, l’intelligibile, è il suo esatto opposto: esso è vero ed eterno. In quest’ottica, l’esistenza dell’uomo sembra essere una sorta di caduta dallo stato di perfezione. Conseguentemente, egli affronta il compito di un attento ritorno ad un’origine sconosciuta, un’origine che non è percepita come un “tu” per l’uomo. Una volta che la conversione all’origine è completa, l’uomo può recuperare una pace e un riposo perfetti, così distanti dall’esistenza finita. Se si segue questo modello, allora la visione beatifica viene concepita come pura immobilità e come la radicale negazione del tempo⁴⁵. In questo modo, uno può affermare, senza volerlo, l’idea platonica del cambiamento come decadimento, dunque come una specie di male, e che di conseguenza

che aveva già intuito. Egli continua a meravigliarsi della continua rivelazione di Dio; non esaurisce mai il suo desiderio di vedere di più poiché ciò che aspetta è sempre più magnifico e divino di qualsiasi altra cosa che ha già visto... essa [l’anima] non cessa mai di desiderare una nuova visione» (CSS, XI).

44. Le riflessioni seguenti godono del supporto delle opere classiche di Daniélou e Balthasar. Vedi J. DANIELOU, *L’essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica, Roma 1991; ID., *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944; ID., “The Dove and the Darkness in Ancient Byzantine Mysticism,” in *Man and Transformation. Papers from the Eranos Yearbooks*, ed. Joseph Campbell, Pantheon Books, New York 1964, 270-296; ID. (ed.), *Di gloria in gloria. Gregorio di Nissa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004; H. U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought. An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, Ignatius Press, San Francisco 1995.

45. DANIELOU, *The Dove and the Darkness...* cit., 280.

l'immobilità e la sazietà sono l'unico bene. Anche Gregorio di Nissa riconosce che il cambiamento è parte dell'esistenza finita. Tuttavia, la rivelazione insegna che il mondo finito è creato e non un frammento caduto da un infinito perfetto. Egli quindi sostiene che il cambiamento (*tropé*) è una perfezione della creatura e quindi è chiamato a permanere. Infatti, se la creazione non consiste nel decadimento, il suo giungere ad esistenza dal nulla è un movimento (*kínesis*) ed un cambiamento (*alloiosis*), la cui positività è preservata nella mutabilità (*tropé*) affine al movimento della creazione⁴⁶. Se la creatura perde questo movimento, «certamente la sua esistenza terminerà»⁴⁷. Proprio questa mobilità indica la differenza ontologica tra Dio e la creatura. Nonostante il Creatore non muti mai, la permanenza nell'essere degli esseri finiti è una nascita perpetua⁴⁸.

Secondo Gregorio di Nissa, il movimento non è una categoria astratta, assoluta. Gregorio di Nissa non è Eraclito. Il movimento comincia con la bellezza, da essa è stimolato e ad essa tende. In questo contesto, il movimento dell'essere di cui egli parla è il movimento di un essere spirituale, finito, il cui attributo più importante è la libertà. È importante notare che, secondo lui, l'analisi di questo movimento è ontologico e non semplicemente "spirituale". Infatti, l'esistenza umana cerca la virtù perfetta, che è contemporaneamente un impegno "morale" e la definizione di Dio e di Cristo stesso. Le "virtù teologiche" sono, quindi, il modo proprio di essere dell'uomo in quanto creatura spirituale⁴⁹. L'essere umano, in quanto spirito libero e finito, può muoversi verso il bene o verso il male. In una delle sue opere più belle e mature, *La vita di Mosé*, Gregorio di Nissa spiega che «noi siamo, in qualche modo, i nostri

46. GREGORIO DI NISSA, CSS, VI, 123.

47. ID., *L'uomo*; ID., *Contro Eunomio* in *Teologia trinitaria*, a cura di G. Reale e C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.

48. «Il non-creato o Creatore degli esseri rimane sempre com'è. E rimanendo sempre sé stesso, non ammette alcun aumento o diminuzione nei confronti del bene. Il secondo aspetto prende vita attraverso la creazione e sempre rivolge lo sguardo alla causa prima. Attraverso la partecipazione al trascendente, rimane sempre fisso nel bene; in un certo senso, viene continuamente creato, mentre migliora costantemente nella crescita della perfezione» (CSS, VI, 127); Vedi anche GREGORIO DI NISSA, *The Life of Moses*, II, 25, Paulist Press, New York 1978. Da qui in poi LM.

49. Per una riflessione più approfondita sull'unione dell'essere e dello spirito, vedi C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983. Vedi anche, A. LÓPEZ, *Spirit's Gift. The Metaphysical Insight of Claude Bruaire*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006.

stessi genitori, dandoci la vita da noi stessi attraverso la nostra libera scelta, conformemente a qualsiasi cosa decidiamo di essere»⁵⁰. L'uomo, che a differenza dell'animale è libero, può diventare come un animale seguendo passioni malvagie, oppure può diventare come Dio se guarda alla divina bellezza di cui è già partecipe per il fatto di essere stato creato. Se sceglie quest'ultima modalità di vita, egli verrà continuamente trasfigurato nel bene. La libertà dell'uomo non si trova davanti alla scelta tra due opzioni ugualmente originarie. Dal momento che la creazione è partecipazione della bellezza divina, il male è la negazione della positività originale che si comunica all'essere finito. Certamente, il male può apparire come movimento. I salmi sono una testimonianza impressionante dell'ingiusto fatto che molte volte l'uomo cattivo sembra fiorire più del giusto. In realtà Gregorio di Nissa afferma che il male è come camminare sulle sabbie mobili. Il "movimento" verso il male è immobilità, un'immobilità arida che consiste nel rifiuto sia dell'essere di Dio che di quello dell'uomo stesso. La misericordia di Dio ha salvato l'uomo dal restare vincolato per sempre al male, e di scivolare conseguentemente sempre più verso il nulla, prima vestendo Adamo ed Eva con pelli provenienti dal mondo animale - pelli che indicano la sessualità, la mortalità e le passioni⁵¹. Il contrario di tale movimento negativo è la più bella manifestazione del cambiamento: la crescita nel bene, la continua trasfigurazione nelle virtù attraverso una più piena partecipazione in Dio, che è l'infinita, perfetta virtù. «La perfezione della natura umana forse consiste propriamente nella sua crescita nella bontà»⁵². Secondo Gregorio di Nissa, quindi, uno non dovrebbe opporre il movimento alla *enstasis*, il desiderio alla sazietà, ma il movimento al movimento, il desiderio al desiderio. Il movimento della creatura è, quindi, un avanzamento dentro e verso il bene e la sua perfezione non è un'immobilità non creata ma piuttosto una trasfigurazione ancor più grande nel bene.

50. GREGORIO DI NISSA, *LM*, II, 3; II, 86.

51. ID., *CSS*, XII, 215-216; DANIELOU, *The Dove and the Darkness...* cit., 272.

52. ID., *LM*, I, 10; I, 7. Mentre l'anima avanza nella virtù, e dunque viene gradualmente purificata dai suoi peccati, la libertà si fa meno attiva, a motivo della maggiore chiarezza con la quale l'anima percepisce la bellezza divina, che resta sempre una "luminosa oscurità". Vedi DANIELOU, *Platonisme...* cit., 175-307.

Il passaggio della Lettera agli Efesini 3,13-14 è forse quello più citato da Gregorio. Ricordare il contesto più ampio del passaggio ci può aiutare a comprendere l'interpretazione gregoriana di crescita spirituale. In questo capitolo, Paolo si vanta innanzitutto della sua nascita, educazione e posizione all'interno del popolo d'Israele. Tuttavia, in seguito all'incontro con Cristo (At 9,5), nulla è più prezioso per Paolo di "conoscere Lui", conoscere "il potere della Sua Resurrezione", "partecipare alle Sue sofferenze" ed "essere trovato in Lui" (Fil 3,9). Le cose che prima erano così caramente possedute e che erano oggettivamente considerate come la grazia più grande che si potesse ricevere, ora sono «considerate una perdita a motivo di Cristo» (Fil 3,7). Tuttavia, l'incontro con Cristo che potrebbe sembrare il *telos* che avrebbe messo fine al suo percorso umano, è in verità solo l'inizio: «Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso (*épekteinómenos*) verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù» (Fil 3,13-14). L'incontro con l'amore di Cristo afferra Paolo e lo controlla (2 Cor 5,14-15) ed origina in lui una inesorabile, duplice preoccupazione: correre verso Colui da cui è già stato afferrato (Gal 2,20) e manifestare alle Chiese l'amore di Cristo, che ora raggiunge gli altri attraverso la carne debole di Paolo (2 Cor 11,28). L'anima perfetta è quella che, come l'animo di San Paolo, tende continuamente verso ciò che l'ha già afferrata⁵³. «Neppure ora l'anima unita in Dio è sazia di goderne. Più se ne rallegra ed è riempita dalla Sua bellezza, più brucia questo desiderio di Lui»⁵⁴.

Come può una creatura *finita* non conoscere riposo? Ovviamente, Gregorio di Nissa non considera i desideri materiali come "infiniti". La soddisfazione e la successiva riappropriazione di tali desideri testimoniano la finitezza umana. Il "desiderio" (*eros*) che viene giustamente chiamato infinito consiste in quella tensione spirituale e permanente verso l'amato: esso è amore (*agape*) nella sua più grande tensione verso colui che si compiace nell'anima e non smette mai di cercarlo⁵⁵. L'unione corretta con l'amore (*agape*) trova la sua verità in un dimorare l'uno nell'altro ben

53. DANIELÉLOU, *Platonisme...* cit., 291-307.

54. GREGORIO DI NISSA, CSS, I, 51; VI, 127-129; XII, 217-218.

55. Id., CSS, XIII, 234.

più vero e profondo. La creatura finita non può riposare dal momento che la bontà di Dio è infinita e il suo essere incomprendibile - Dio è una “luminosa oscurità”, ossia familiare, rivelatrice ed eppure sempre altra, inafferrabile. Queste due caratteristiche dell’essere di Dio causano un’infinita crescita dell’animo che lo cerca:

Questa è veramente la visione di Dio: non sentire mai soddisfatto il desiderio di vederLo; è inevitabile che chi lo vede, per il semplice fatto che è capace di vederLo, bruci dal desiderio di vedere sempre più. Dunque, questa crescita nell’ascesa verso Dio non potrà essere interrotta da alcun limite, dal momento che al Bene non vi è alcun limite e l’aumento del desiderio per il Bene non può essere condotto a termine da alcuna sazietà⁵⁶.

L’anima che è stata afferrata dall’amore di Cristo, pur rimanendo finita, “diventa perpetuamente più grande di sé stessa”, se resta fedele alla speranza suscitata in se stessa dalla contemplazione del bene⁵⁷.

Sorprendentemente, Gregorio di Nissa afferma che questa mobilità totale è, allo stesso tempo, immobilità. Alla fine del suo commento su *La Vita di Mosè*, Gregorio di Nissa spiega che Dio riempie il desiderio di Mosè di vederlo, senza tuttavia saziarlo. Egli chiede a Mosè di rimanere in un crepaccio nella roccia, che sta a significare Cristo, la virtù perfetta. In questo modo, Mosè vede Dio da dietro ma è incapace di vederne il volto. Gregorio di Nissa spiega che Mosè non è lì semplicemente a “guardare” le spalle di Dio. Dio chiede a Mosè di seguirlo verso un luogo ove desidera condurlo. Mosè non deve capovolgere il movimento per tentare di raggiungere Dio per vederlo in volto, né trasformare il suo desiderio in pretesa, né supporre che il suo intelletto possa comprendere

56. Id., *LM*, II, 239.

57. Id., *LM*, II, 225. Questo è il commento di Gregorio di Nissa sulla domanda di Mosè: «Egli è ancora assetato di ciò con cui costantemente si è nutrito e chiede di raggiungerlo, come se non vi avesse mai partecipato, implorando Dio di farsi vedere, non secondo la sua capacità di partecipazione, ma secondo il vero essere di Dio. [231] Un’esperienza tale, a mio avviso, appartiene solo all’anima che ama (*erotikè tini diathèsei*) ciò che per natura è bello (*to kalón tē physei*). La Speranza attrae sempre l’animo dalla bellezza visibile a ciò che vi è oltre, e brama di essere saziata (*emphoretēnai*) con l’unico modello dell’archetipo. [232] E la richiesta coraggiosa che scala la montagna del desiderio chiede questo: godere della Bellezza non da specchi o da riflessi ma faccia a faccia» [*LM*, II, 230-232].

totalmente il mistero di Dio. Mosè non è Dio e, in quanto creatura, deve seguirLo. Ora, continua Gregorio di Nissa, colui che ha risposto a Mosè è Colui che è venuto per compiere la legge che gli aveva consegnato. Il Verbo incarnato è Colui che chiede a quelli che vogliono stare con Lui, di seguirLo (Gv 1,38). E coloro che lo seguono, lo vedranno solo da dietro (Gv 1,37-39)⁵⁸. Contrariamente a chi cammina sulle sabbie mobili, colui che rimane “fermo” sulla roccia, nella virtù perfetta, è colui che cammina veramente, colui che raggiunge una statura sempre più grande di sé stesso (*theosis*). Chiunque accolga Cristo nella fede e permetta all'amore trino di dimorare in lui, è saldo nella verità e conoscerà un desiderio che è allo stesso tempo sempre colmato eppure mai saziato dall'amore divino.

Per completare la descrizione di “crescita” che fa Gregorio di Nissa, è necessaria un'analisi di ciò che intende per *eros* e *agape*, analisi che tuttavia ci risulta impossibile da svolgere nel presente lavoro⁵⁹. Al nostro scopo, sarà sufficiente dire che questa crescita inquieta non indica un aumento da un punto di vista quantitativo ma piuttosto una relazione sponsale tra il Dio trino e la persona umana. Secondo Gregorio di Nissa, così come spiega Daniélou, «lo spirito creato, non possedendo l'essere nella sua essenza ma piuttosto come dono, non possiede il bene nella sua essenza, ma appunto come dono, e dunque lo può perdere»⁶⁰. Di conseguenza, allo spirito finito, è dato di essere veramente partecipe di Dio. Contemporaneamente, come abbiamo visto, dal momento che è dono esso deve continuamente uscire da sé stesso per muoversi in Dio e verso Dio ossia l'“*ek*” della *epektasis* di San Paolo citata precedentemente (Fil 3,13). Ovviamente, Dio possiede il suo essere e non l'ha ricevuto come dono da un altro. Eppure, se è vero che le processioni divine sono operazioni immanenti in Dio e che Dio è amore, risulta possibile vedere che la differenza tra il Creatore e la creatura non è tanto la differenza tra immobilità e crescita perpetua quanto piuttosto una distinzione analogica e reale nell'“essere dato” che è proprio dell'amore, che è assoluto in Dio

58. ID., *LM*, II, 243-252.

59. Per approfondimenti a riguardo, vedi DANIELOU, *Platonisme...* cit., in particolare pp. 199-209. Vedi anche P. PROSPERI, *Può l'uomo vedere Dio?*, STL diss., Pontificio Istituto Orientale, Roma 2004.

60. DANIELOU, *L'être et le temps...* cit., 103.

(poiché genera e spira) e finito nell'uomo (creazione)⁶¹. Con ciò non vogliamo dire che c'è un "cambiamento" o una "crescita" in Dio, come se Dio avesse bisogno diventare sé stesso (come invece sosteneva Hegel). Più semplicemente, come suggerisce Balthasar, accade che

attraverso l'incarnazione impariamo che tutto il movimento insoddisfatto del divenire sé stessi è solo riposo e fermezza se confrontato con quel movimento immenso di amore dentro Dio: l'essere è un Super-Divenire. Quindi, sorpassando sempre sé stessi, grazie al nostro amore, ci assimiliamo a Dio molto più intimamente di quanto non avremmo potuto sospettare⁶².

Questo movimento eterno d'amore, sempre identico e sempre nuovo, è il "non ancora" dei discorsi escatologici di Gesù. In questo senso, il "non ancora" non si riferisce a cose nuove, come può suggerire un'inquietudine mondana, ma al sempre-più del "già". Lo Spirito di verità verrà e condurrà l'uomo alla pienezza della verità (Gv 16,13), la verità che è Cristo (Gv 14,6), una verità che Egli ha ricevuto dal Padre (Gv 3,35). La "verità" quindi, è questo rapporto tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo che è un amore assoluto, personale, di circumincessione. Il Padre vuole dunque donare all'uomo questo amore (che è l'essere trino in Dio) e lo fa attraverso Cristo nello Spirito Santo, di modo che l'uomo possa godere dell'amicizia stessa di Dio⁶³. Quindi, se è questo il caso, l'inquietudine è il "movimento" che porta a dimorare in Dio nel rapporto con la comunione divina, un rapporto che dilata

61. Vedi LÓPEZ, *Spirit's Gift...* cit., 152-183; H. U. VON BALTHASAR, *Theo-drama. Theological Dramatic History* vol. 5: *The Last Act*, trans. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1998, 61-109 Traduzione Italiana: H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica, Vol. 5, L'Ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986; TOMMASO D'AQUINO, *DPD*, q. 9, a. 5 and q. 10, a. 1.

62. BALTHASAR, *Presence and Thought...* cit., 153.

63. Non è un caso il fatto che Gregorio di Nissa concluda il suo commento sulla vita di Mosè definendo cos'è la vera perfezione: «non è evitare una vita malvagia perché come schiavi temiamo la punizione e neppure fare il bene perché speriamo in una ricompensa, trattando la vita virtuosa in modo professionale come se fosse un contratto d'affari. Al contrario, ignorando tutte quelle cose per cui speriamo e che ci sono state promesse, giudichiamo cosa terribile essere allontanati dall'amicizia di Dio e consideriamo la possibilità di diventare Suoi amici come unica cosa per cui vale la pena onorare e desiderare» (*LM*, II, 320).

continuamente la persona umana così che possa crescere sempre più, di gloria in gloria.

Per concludere le presenti riflessioni, vorrei sottolineare che nel momento in cui l'inquietudine è vista alla luce di una vita di speranza per una partecipazione sempre più grande nell'amore divino che l'incontro con Cristo (fede) attraverso il suo corpo sacramentale ha generato gratuitamente (una vita che è capace di un dimorare reciproco), allora è possibile vedere che la vera inquietudine umana ha una forma eucaristica. Di suddetta forma, voglio specificare unicamente due aspetti.

Il primo aspetto è che questa nuova inquietudine presuppone la sostituzione di ogni giustapposizione dualistica del lavoro e del riposo con l'assioma "*ora et labora*" di San Benedetto. Il lavoro non è solamente interrotto da momenti di preghiera e la preghiera non è semplicemente intervallata da momenti di lavoro. Se così fosse, ciascuno dei due momenti rimarrebbe in ultima istanza estrinseco dall'altro ed entrambi verrebbero svuotati dal loro significato reale. La preghiera verrebbe così ridotta a un silenzio intimistico, immobile, muto, incapace di accogliere o di produrre una sola parola. Dall'altra parte il lavoro, privato della sua dimensione estetica, diventerebbe una mera attività di auto-affermazione. Certamente, è impossibile essere dedicati sempre ed esclusivamente alla preghiera. Eppure, se la precedente trattazione di "inquietudine" è corretta, la preghiera può diventare parte interna del lavoro dell'uomo. Più precisamente, la preghiera rappresenta la dimensione permanente del lavoro (Lc 18,1), poiché consiste nella trasfigurazione del desiderio, guidato dall'amore e dalla fede, di contemplazione del volto di Colui in cui tutto consiste (Col 1,16) e di offrirGli il cosmo, trasformato dal lavoro umano. Quindi, la contemplazione e la domanda formano la struttura interna del lavoro dell'uomo, ossia la memoria e l'offerta che fanno dell'attività umana una partecipazione grata nella carità, la cui infinita fecondità creò il cosmo.

In secondo luogo, così come ci testimonia la vita stessa di San Paolo, la vita del cristiano viene accolta in Cristo e le viene affidata la stessa missione, la stessa sua sete⁶⁴. Da un lato, il fatto che uno è divenuto (Gal 2,20) e sta divenendo (Fil 3,10) uno solo con Cristo testimonia l'inesaustibile

64. GREGORIO DI NISSA, CSS, XIII, 233-236; DANIELOU, *Platonisme...* cit., 252-258.

certezza che «sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore» (Rom 14,8) e dunque condividiamo consapevolmente le Sue sofferenze (2 Cor 1,5; Col 1,24). Uno desidera rallegrarsi e ritrovarsi nelle ferite vittoriose di Cristo (1 Pt 2,24) con la speranza di sperimentare la vittoria finale della Sua Resurrezione (Rom 8,18), una Resurrezione pregustata nella gioia e la libertà che derivano dal dimorare in Cristo. Dall'altro lato, essendo uno solo con Cristo - inteso come un dimorare reciproco - l'urgenza principale della vita dell'uomo, la preoccupazione che lo muove, è che «quelli che vivono non vivano più per sé stessi, ma per Colui che è morto e resuscitato per loro» (2 Cor 5,15). Si è quindi chiamati a prendersi cura l'uno dell'altro (1 Cor 12,25; Mt 25,14-30) con la pazienza misericordiosa e la libertà gratuita di Cristo, il quale si consegnò totalmente affinché il suo Spirito, lo Spirito del Padre, potesse vincere nell'uomo sul male che lo conduce alla morte (Rom 7,24-25). Per questa ragione, sapendo che «noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta» (2 Cor 4,7), la vita è governata dalla logica della Resurrezione, in base alla quale ciò che agli occhi "inquieti" del mondo sembra una perdita, addirittura un'abiezione, è in realtà la "natura interiore" dell'uomo che «si rinnova di giorno in giorno» (2 Cor 4,16). Il mondo (Gv 17,9) considera questa vita che Paolo (e il cristiano) cerca di vivere, come vita di impostori, di sconosciuti, di uomini afflitti, poveri e moribondi (2 Cor 6,3-10). Al contrario, come fu per Cristo al Getsemani e sulla Croce, questa vita significa essere «esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale». (2 Cor 4,11). Abbracciare questa contraddizione fa parte del portare la speranza che offre l'amore inquieto e trino di Dio e la sofferenza che essa infligge, così come fu la sua stessa sofferenza, non viene svuotata né neutralizzata dalla certezza di appartenere a Dio. Così come fu per Lui, il lavoro dell'amore può essere fatto solo attraverso la sofferenza, una sofferenza causata dal bisogno di trasfigurazione che ha il mondo e ogni uomo. La possibilità di dimorare e la reciprocità propria dell'amore ci permettono di abbracciare il tempo e di riconoscerlo come il luogo del fiorire continuo, sempre sorprendente e trasfigurante dell'eterno. Il tempo (*kronos*) non è più una reiterazione lineare di momenti incapaci di sfuggire ad una fine temuta ed indesiderata, ma piuttosto un tempo favorevole, opportuno (*kairos*), in cui tutte le cose vengono adoperate

dal Padre al fine di confermare il suo amore infallibile. Quindi, la forma completa della vera inquietudine, che è vera pace e riposo, è l'esistenza eucaristica e filiale: la vita dell'uomo viene assunta da Cristo e introdotta nella comunione con l'amore trinitario; viene spezzata in modo che possa venire continuamente trasfigurata; e viene donata per la salvezza degli altri, affinché le loro vite, riunite nel *Christus totus*, possano crescere sempre di più nella sua Bellezza mentre riposano in Lui, che di esse gioisce ed in esse cerca riposo.

SOMMARI

Esistono due concezioni diverse riguardo al significato di inquietudine: una propria della cultura contemporanea e l'altra che riflette l'atteggiamento di Dio verso l'umanità. L'articolo si propone di recuperare il vero senso dell'inquietudine, che non consiste nell'ansia dell'uomo di oggi di possedere sempre di più e ottenere continui avanzamenti di carriera lavorativa: tale "inquietudine" ha come causa la mancanza del riconoscimento della figliolanza divina. L'obbedienza di Cristo, invece, offre all'uomo l'immagine della vera inquietudine, che consiste nel fatto che Dio è inquieto per salvare l'umanità, e la possibilità di ritrovare la sua grandezza, che altro non è che il ricevere tutto da Dio. Pienezza e riposo, quindi, sono collegati a inquietudine. Il riposo è donato dal "sì" di Cristo, che spinge a un ulteriore dare e ricevere: il riposo dell'amore è la gioia di un amore più grande, per cui più l'uomo riceve, più è desideroso di ricambiare e dare. L'inquietudine, di conseguenza, assume la forma eucaristica: tutta la vita diventa un'offerta al Padre e cura del prossimo, condividendo la stessa sete e inquietudine di Cristo per la salvezza dell'uomo.

Two different conceptions exist regarding the significance of anxiety, one being proper to contemporary culture and the other reflecting the attitude of God toward humanity. The article proposes to recover the true meaning of anxiety, which does not consist of the distress of today's man concerning a possessing of ever more, or of obtaining ever continuous advancements in a working career: such "anxiety" has as its cause a lack of recognition of divine sonship. Obedience to Christ, rather, offers man the image of true anxiety that consists in the fact that God is anxious to save humanity and of the possibility of finding once again his

greatness, that being nothing other than receiving everything from God. Fullness and rest, thus, are linked to anxiety. Rest is granted by the “yes” of Christ that springs forth toward a further giving and receiving: the repose of love is the joy of an even greater love, through which the more man receives, the more he desires to reciprocate and to give. Anxiety, by consequence, assumes the Eucharistic form: All of life becomes an offering to the Father and care for neighbor, sharing the same thirst and anxiety of Christ for the salvation of man.

Il existe deux conceptions différentes de la signification de l'inquiétude: celle de la culture contemporaine et celle qui reflète l'attachement de Dieu envers l'humanité. L'article tient à faire retrouver le vrai sens de l'inquiétude, qui ne consiste pas en une angoisse de l'homme d'aujourd'hui à posséder toujours plus et à obtenir de sérieux avancements pour une carrière dans leur travail: une telle “inquiétude” a pour cause le manque de reconnaissance de la filiation divine. Au contraire, l'obéissance du Christ, offre à l'homme l'image de la vraie inquiétude, qui consiste dans le fait que Dieu est inquiet pour sauver l'humanité et la possibilité de retrouver sa grandeur, qui n'est autre que recevoir tout de Dieu. Plénitude et repos, sont donc liés à l'inquiétude. Le repos est donné du “oui” du Christ qui pousse à un donner et à un recevoir ultérieur: le repos de l'amour est la joie d'un amour plus grand; plus l'homme reçoit, plus il est désireux d'échanger et de donner. Par conséquent, l'inquiétude assume la forme eucharistique: toute la vie devient une offrande au Père et soin du prochain, partageant ainsi la même soif et la même inquiétude du Christ pour le salut de l'homme.

Existen dos concepciones diversas sobre el significado de inquietud: una propia de la cultura contemporánea y la otra que refleja la actitud de Dios hacia la humanidad. El artículo se propone recuperar el verdadero sentido de la inquietud, que no consiste en el ansia del hombre de hoy de poseer siempre más y obtener continuos progresos en la carrera laboral: esa “inquietud” tiene como causa la falta de reconocimiento de la filiación divina. La obediencia de Cristo, por el contrario, ofrece al hombre la imagen de la verdadera inquietud, que consiste en el hecho que Dios está inquieto por salvar a la humanidad, y por la posibilidad de devolverle su grandeza, que no es otra que recibir todo de Dios. Plenitud y reposo, por tanto, están conectadas con la inquietud. El reposo nos viene dado del “sí” de Cristo,

que lanza a un posterior dar y recibir: el reposo del amor es el gozo de un amor más grande, que cuanto más recibe el hombre, más deseoso de devolver y de dar. La inquietud, por consiguiente, asume la forma eucarística: toda la vida se convierte en una ofrenda al Padre y en el cuidado del prójimo, compartiendo la misma sed e inquietud de Cristo por la salvación del hombre.

Existem duas concepções diversas no que diz respeito al significado de inquietude: uma própria da cultura contemporânea e a outra que reflète a postura de Deus verso a humanidade. A proposta do artigo é aquela de recuperar o verdadeiro sentido da inquietude, que não consiste na ânsia do homem de hoje de possuir sempre mais e de obter avanços continuados na sua carreira trabalhista: tal “inquietude” há como causa a falta do reconhecimento da filiação divina. A obediência de Cristo, ao invés, oferece ao homem a imagem da verdadeira inquietude, que consiste no fato que Deus é inquieto para salvar a humanidade, e a possibilidade de reencontrar a sua grandeza, que outra coisa não é que o receber tudo de Deus. Plenitude e repouso, assim são coligados à inquietude. O repouso é dado através do “sim” de Cristo, que impele a um ulterior dar e receber: o repouso do amor é a alegria de um amor maior, através do qual, mais o homem recebe mais ele deseja recambiar e dar. A inquietude, de conseqüência, assume a forma eucarística: toda a vida torna-se uma oferta ao Pai e cuidado ao próximo, dividindo a mesma sede e inquietude de Cristo para a salvação do homem.

Uomo – donna: l'archetipo dell'amore

LIVIO MELINA *

L'Enciclica inaugurale del pontificato di papa Benedetto XVI è intenzionalmente dedicata al centro stesso della fede cristiana, a ciò che ne costituisce l'essenza: all'immagine che la Rivelazione offre di Dio (*Deus caritas est*) e all'immagine dell'uomo e del suo cammino, che ne consegue. L'affermazione centrale del documento, tratta dalla prima lettera di san Giovanni: «Dio è carità» (*I Gv* 4, 16) riscuote immediatamente un consenso generale, ma forse anche così facile da risultare persino equivoco: rischia così paradossalmente di diluirne il significato e di compromettere l'identità del cristianesimo. Nel contesto culturale in cui ci troviamo, infatti, tale consenso generalizzato all'idea che Dio sia amore esprime talvolta un'insofferenza per il contenuto dottrinale e morale della fede cristiana e per la sua forma ecclesiastica, anzi una tendenza a ricondurla ad una religione puramente interiore ed invisibile, priva di qualsiasi riferimento veritativo a Cristo¹.

La mentalità diffusa favorisce una concezione emotivistica della fede, separata dalla ragione e ridotta quindi ad un'opzione irrazionale di carattere privato, che ben si associa con l'ermeneutica romantica dell'affetto.

* Preside e Professore Ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Per questa analisi, si veda: G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2006, pp. 3-17.

Se credere è un evento interiore di tipo puramente soggettivo, anche l'amore diventa un sentimento estraneo alla ragione e quindi chiuso nella coscienza individuale: fede e amore potranno dunque riscaldare l'esistenza privata, ma non dovranno avere nessuna rilevanza nell'edificazione della società, per la quale sono piuttosto da preferire l'oggettività del pensiero scientifico e le forme contrattualistiche di regolare la giustizia tra i differenti interessi contrapposti. È proprio per superare questa interpretazione riduttiva dell'amore, e il conseguente fraintendimento del nucleo stesso della fede cristiana, che papa Benedetto con la sua Enciclica intende parlarci della logica intrinseca dell'amore².

«Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore» (*I Gv* 4, 16): questa è la chiave ermeneutica che permette di uscire dall'equivoco: il centro della fede cristiana è precisamente quell'amore, che non è una nostra decisione etica o una grande idea, ma piuttosto l'incontro con un avvenimento, con una Persona, la persona di Gesù Cristo, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva (*DCE* 1). L'amore, che è il cuore stesso della vita cristiana, è una risposta ad un amore primo di Dio, che si è manifestato in Cristo, al di fuori del quale noi non sapremmo neanche che cosa sia davvero l'amore e ci potremmo dunque equivocare su di esso.

1. L'ARCHETIPO DEL MISTERO NUZIALE

Qual è dunque l'immagine di Dio e dell'uomo, che emerge dalla Rivelazione cristiana dell'amore? Da dove partire per comprenderla? Proprio riflettendo sulla grande varietà semantica, che il linguaggio attribuisce alla parola amore, il papa Ratzinger afferma che

«in tutta questa molteplicità di significati, però, *l'amore tra uomo e donna*, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, *emerge come*

2. Cf. J.-J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "Una nuova apologetica: la testimonianza dell'amore. L'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI", in *Anthropotes* XXII/1 (2006), 145-169. Al riguardo anche: L. MELINA – C. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rai-Eri – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma 2006.

archetipo per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono» (DCE 2).

Per uscire dall'equivocità, occorre dunque cominciare a guardare all'amore tra uomo e donna, un amore certamente caratterizzato dall'eros, ma di cui Dio stesso si è servito per rivelare in termini sponsali il suo amore agapico per il popolo eletto.

L'affermazione che quello tra uomo e donna sia la forma archetipica dell'amore è audace e incontra immediatamente numerose contestazioni, di orientamento apparentemente opposto. Eppure essa si colloca al cuore dell'antropologia cristiana. Da un lato vi si oppone la difficoltà dello spiritualismo, che diffida dall'assumere l'amore tra uomo e donna come modello di ogni specie di amore, proprio perché in esso ha un posto così rilevante la sessualità. Ne pare così compromessa la trascendenza e la gratuità delle forme più elevate di amore e soprattutto appare improprio associarlo a quello divino. L'agape, frutto della grazia, fondata sulla fede e caratterizzata dall'oblatività, non avrebbe nulla a che fare con l'eros, legato al corpo, proveniente dal desiderio di possesso e orientato all'autoaffermazione. La contrapposizione di matrice protestante tra eros e agape, codificata dal famoso studio di Anders Nygren³, raccomanda una riserva di principio alla proposta di fare dell'amore tra uomo e donna l'archetipo di ogni tipo di amore.

Ora, questa riserva sembra confermata anche dal rifiuto che proviene da tutt'altro versante, legato piuttosto alle contemporanee teorie del *gender*, che intendono emancipare la sessualità dalle determinazioni naturali del corpo, al punto da dissolvere il significato identificante della differenza sessuale tra maschio e femmina⁴. In quest'ottica, fare dell'amore tra uomo e donna un archetipo di ogni tipo di amore equivale a subordinare la libertà creativa degli individui alla schiavitù dei loro corpi. Il pieno accesso all'eguaglianza democratica esigerebbe il riconoscimento del diritto di trattare il corpo proprio con totale plasticità, per arrivare anche a livello sessuale a relazioni "pure", pure non certo nell'accezione di

3. A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971.

4. Per una panoramica di tipo socio-culturale: A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 2005.

caste, ma piuttosto nel senso di indipendenti da ogni forma di rapporto precedentemente data dalla natura o dalla cultura, e non proveniente dalla libera scelta individuale.

Come facilmente si può cogliere anche dalle trappole del linguaggio, un medesimo denominatore accomuna queste due correnti, per sensibilità e intenti tanto contrapposte: è un disprezzo del corpo, che nel caso dello spiritualismo puritano, viene negato per affermare l'amore spirituale, mentre nel caso del libertinismo di genere, viene ridotto a materia manipolabile per qualsiasi forma di piacere. Ad esso si associa un individualismo, che proprio perché rifiuta di riconoscere i significati intrinseci del corpo, non coglie nelle relazioni che esso media una dimensione costitutiva della persona.

La via scelta da papa Benedetto per il chiarimento ermeneutico è quella di partire dall'esperienza concreta dell'amore, che non è prima di tutto un pensiero o una decisione, ma un avvenimento che accade nella vita. Come vedremo, questo avvenimento dell'amore ha un duplice riferimento: è quello che accade tra uomo e donna, ma poi anche e soprattutto l'avvenimento di Cristo, che svela e comunica l'amore del Padre. Ciò implica il superamento del razionalismo e del volontarismo. Proviamo a seguire nella nostra riflessione le piste suggerite da queste parole dell'Enciclica, applicandole innanzitutto all'amore tra uomo e donna e illuminandole successivamente con l'avvenimento cristiano. In che senso dunque l'amore tra uomo e donna è l'esperienza concreta che diventa archetipo per intendere l'amore? Parlare di avvenimento a proposito dell'amore tra uomo e donna, significa riferirsi all'apparire nell'amore di una luce nuova, che coinvolge la persona, aprendole una totalità di senso per tutta l'esistenza e che, in quanto accade tra persone, ha la forma di un incontro, cioè di un fatto imprevedibile e indeducibile, che chiama in causa due libertà.

Nel caso della sessualità si tratta di un evento che non è mai totalmente padroneggiabile e che conduce sempre oltre, in un mondo sacro e sconosciuto, verso un incontro più grande e più misterioso. Esso coinvolge anima e corpo, libertà e affetti, nella concretezza di una nuova tensione intenzionale che orienta l'amante verso l'amato: l'amore muove alla ricerca del compimento, in un'unità reale tra le persone, di quella promessa che l'incontro fin dall'inizio ha suscitato, facendo brillare nel

cuore una prospettiva certamente grata e affascinante, ma anche misteriosa e terribile perché sconosciuta. Paul Ricoeur notava che

la sessualità resta nel suo fondo impermeabile alla riflessione e inaccessibile al controllo umano... Finalmente, quando due esseri si stringono, non sanno ciò che fanno, non sanno ciò che vogliono, non sanno ciò che cercano, non sanno ciò che trovano. Che significa questo desiderio che li spinge l'uno verso l'altra?⁵.

Per questo la sessualità non può essere riassorbita perfettamente nel concetto e neppure risolta adeguatamente nell'etica, essa implica in sé qualcosa di sacro, e può essere rappresentata solo simbolicamente. Essa rivela qualcosa del mistero dell'essere stesso e introduce ad esso. Di che cosa ci parla l'eros? A che cosa ci conduce?

Il corpo stesso, nella sua vivente apertura al corpo dell'altra persona, testimonia quel mistero dell'amore che costituisce il fondamento e il destino, da cui proveniamo e verso cui siamo chiamati a trovare il nostro compimento. E proprio nel corpo si svela la struttura originaria dell'amore, cioè quella dimensione trascendentale presente in ogni forma di amore, da quello più basso e volgare, a quello più elevato e nobile⁶. Angelo Scola, a partire da una riflessione sulla teologia del corpo di Giovanni Paolo II e sul pensiero di Hans Urs von Balthasar, ha definito questa struttura originaria con l'espressione "mistero nuziale". Per descriverne le caratteristiche egli la riconduce etimologicamente all'uso dei romani antichi di velare le donne, che da semplici spose promesse diventano mogli (*nuptae*) e vengono quindi condotte nella dimora coniugale in vista di diventare madri. La nuzialità implica dunque non solo la relazione sponsale tra uomo e donna, ma anche l'orientamento alla famiglia, mediante la paternità e maternità. La parola "nuziale" si collega anche suggestivamente a *nubes*, alle nuvole, che velano, ma anche svelano il cielo, filtrandone la luce. Nel mistero nuziale traluce dunque qualcosa

5. P. RICOEUR, "La merveille, l'errance, l'énigme", in *Esprit* n. 289 (1960), 1665-1676.

6. Cf. A. SCOLA, "Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità", in *Anthropotes* XXIII/2 (2007), in pubblicazione. Per una trattazione più sistematica, dello stesso autore si vedano: *Il mistero nuziale. 1: Uomo-Donna*, Pul-Mursia, Roma 1998; *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica*, Lateran University Press, Roma 2003.

del trascendente mistero d'amore, che abita il cielo e che dal cielo si riflette sull'amore tra l'uomo e la donna. Come afferma papa Benedetto: «tra l'amore e il Divino esiste una qualche relazione: l'amore promette infinità, eternità – una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere» (*DCE* 5).

Il mistero nuziale, osservato nell'archetipo uomo-donna, presenta così, in maniera indissociabile, l'unità di tre fattori costitutivi, che solo nel loro contemporaneo darsi ne offrono la pienezza integrale: la differenza sessuale, il dono reciproco di sé e la fecondità. Il corpo vissuto è sempre situato e orientato dalla differenza sessuale in riferimento alla persona di altro sesso: la differenza (*di-ferre*) infatti indica che la medesima umanità viene trasferita da un'altra parte in forma nuova e complementare. Accanto a me e per me esiste un altro modo di essere uomo, un modo a me inaccessibile, ma complementare, sconosciuto per la sua differenza e affascinante per la reciprocità che promette.

Per questo la differenza iscritta nel corpo è vocazione, chiamata ad un'apertura e ad una comunione delle persone nell'unità dei corpi, dal momento che il corpo implica sempre la totalità delle persona e delle persone⁷. Giovanni Paolo II nelle sue Catechesi sull'amore umano nel piano divino coniò un'espressione forte dicendo che il corpo è il "sacramento della persona", segno visibile della realtà interiore e invisibile.

Il carattere asimmetrico della reciprocità tra uomo e donna, per cui anche nell'unità più intima non si dà mai una fusione compiuta e definitiva, esige che la relazione resti sempre aperta ad una esuberanza ulteriore del dono scambiato, che trova nella procreazione di un figlio ad un tempo il suo frutto e la sua testimonianza. Come asserisce Balthasar: «l'atto dell'unione di due persone nell'unica carne ed il frutto di questa unione dovrebbero essere considerati insieme, saltando la distanza del tempo»⁸. Proprio la fecondità manifesta il carattere spirituale di quel rapporto di unità nella carne, che la differenza sessuale ha reso possibile: infatti il frutto dell'atto coniugale non è un semplice esemplare della

7. Occorre qui riandare alla "teologia del corpo" elaborata da GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credè. Catechesi sull'amore umano*, Città nuova – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985.

8. H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982, p. 89.

specie, ma un nuovo soggetto personale, che viene pro-creato, in collaborazione col Creatore⁹. «Ho acquistato un figlio da Dio» (*Gen* 4,1) è il grido pieno di orgoglio e di timore della prima madre che procrea. Il “pro” indica l’oltre da cui proviene sempre il figlio ed il fatto che non si può essere padri e madri se non «piegando le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (*Ef* 3, 14). Il mistero nuziale, contemplato a partire dall’archetipo dell’uomo-donna, ci porta ora alla soglia dell’amore originario, di cui è immagine.

2. L'ANALOGIA DELL'AMORE

L’Enciclica di papa Benedetto ci offre a tal proposito una seconda affermazione molto forte, su cui vale la pena che ci soffermiamo:

... in un orientamento fondato sulla creazione l’eros rimanda l’uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così e solo così si realizza la sua intima destinazione. *All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico*. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l’icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell’amore umano. Questo stretto nesso tra eros e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa (*DCE* 11).

In questo passaggio cruciale per cogliere il messaggio dell’Enciclica, la questione dell’amore è legata intimamente alla questione di Dio: qui mediante un capovolgimento di riferimento analogico, il modo di amare di Dio è presentato come la chiave e la misura fondamentale per cogliere l’essenza dell’amore umano. Al tempo stesso la questione del matrimonio risulta decisiva non solo dal punto di vista antropologico, in quanto definisce il destino autentico dell’eros¹⁰, ma anche dal punto di vista teologico, in quanto riflette e testimonia il volto autentico di Dio. Se si realizza l’amore coniugale autentico si dà gloria a Dio, ma

9. Cf. J. RATZINGER, “Uno sguardo teologico sulla procreazione umana”, in *La via della fede. Le ragioni dell’etica nell’epoca presente*, Ares, Milano 1996, pp. 133–151.

10. Al riguardo: J. NORIEGA, *Il destino dell’eros. Prospettive di morale sessuale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

se si sfigura il suo volto negando quell'unicità e definitività che sono propri del matrimonio, allora anche il volto di Dio diventa più difficile da scoprire.

È ovvio che qui il collegamento tra monoteismo e monogamia riguarda non una generica affermazione dell'unicità trascendente di Dio, con la quale di fatto convivono talune forme religiose che ammettono la poligamia, quali l'islam o i mormoni patriarcali. Essa riguarda piuttosto il monoteismo quale si è manifestato nella storia della salvezza ebraico-cristiana¹¹, per la quale a poco a poco l'amore divino ha rivelato il tratto di una preferenza elettiva e personale, sempre più caratterizzata dall'esclusività e dalla definitività di un patto indissolubile. Il Dio di Israele è il Dio che entra in un'alleanza esclusiva col suo popolo, che implica un rapporto di reciproca appartenenza («Io sono il tuo Dio e tu sei il mio popolo» è la formula dell'alleanza; cf. *Es* 19-20) e che impegna ad una fedeltà senza riserve. È il Dio geloso, ma anche capace di perdonare dopo i tradimenti, perché è fedele a se stesso e alla parola data una volta per tutte.

Così a poco a poco, nella storia della salvezza narrata dalle Scritture Sacre, il rapporto di alleanza viene espresso con la metafora del fidanzamento o delle nozze¹². L'agape di Dio non teme di assumere in sé le forme dell'eros umano. E così nello stesso tempo l'eros umano viene svelato nella sua ultima tensione, purificato dalle sue scorie e imperfezioni e nobilitato al massimo. Si verifica in tal modo quello scambio nell'analogia cui si è già accennato: dal momento che Dio ha assunto per sé le modalità espressive dell'amore sponsale, il punto di riferimento (*analogatum princeps*) per comprendere che cosa sia veramente l'amore non è più l'amore umano tra un uomo e una donna, ma piuttosto l'amore divino. Esso è personale, esclusivo nei confronti di una persona,

11. In merito: P. CODA, "Sul concetto di monoteismo: precisazioni metodologiche alla luce dell'evento di rivelazione", in N. CIOLA-G. PULCINELLI (a cura di), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2008, pp. 509-520.

12. Solo a titolo indicativo, tra la vastissima letteratura in merito, si rimanda a: L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme, Casale M. 1997; per il tema della gelosia di Dio: D. BARTHELEMY, *Dio e la sua immagine*, Jaca Book, Milano 1975; A. SICARI, *Matrimonio e verginità nella rivelazione. L'uomo di fronte alla "Gelosia di Dio"*, Jaca Book, Milano 1978.

fedele e definitivo. Solo la monogamia può riflettere davvero la divina somiglianza dell'amore del Dio unico. Benché Dio abbia accettato per condiscendenza con la debolezza dell'uomo le infedeltà, la poligamia e il divorzio, all'inizio non era così: il suo progetto originario rivelato in maniera definitiva da Gesù è quello del matrimonio unico e indissolubile (cf. *Mt* 19, 3-9).

Proprio in Gesù accade l'avvenimento definitivo dell'amore di Dio per il suo popolo. Egli è lo Sposo. Con Gesù si manifesta il disegno del principio sull'amore umano nel piano divino. E si manifesta non come una legge così rigorosa da essere impraticabile per la debolezza della condizione umana, bensì come una comunicazione ultima dell'amore, che diventa una redenzione e una possibilità nuova per l'amore umano. Egli sulla croce dona se stesso fino in fondo e dal suo fianco squarciato fa uscire sangue ed acqua, segno del battesimo e dell'eucaristia, i sacramenti che originano e nutrono la Chiesa. I Padri hanno visto in questo evento la nascita della nuova Eva, la Chiesa, che viene tratta dal fianco ferito dello Sposo addormentato, il nuovo Adamo. Gesù sulla croce rivela il significato ultimo dell'amore come dono di sé fecondo, che rigenera continuamente nel perdono la possibilità di amare della sposa umana. Sant'Ignazio di Antiochia scrisse ai Romani: «Il mio eros è crocifisso», mostrando così la trasfigurazione che Cristo realizza dell'amore umano nel crogiolo dell'agape divina¹³. L'acqua dell'amore umano tra uomo e donna viene trasformata nel vino dell'amore di Dio, che fluisce sovrabbondante e migliore di quello iniziale, messo a disposizione dagli sposi umani.

Come indica nel titolo stesso della prima parte dell'Enciclica, in Cristo emerge "l'unità dell'amore nella creazione e nella storia della salvezza". La creazione stessa va intesa come un atto di amore originario, ponendo così le premesse per superare la mera dinamica appetitiva dell'eros in una logica del dono¹⁴. La novità cristiana che attribuisce a Dio la capacità

13. SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani*, VII, 2; in merito: M. TENACE, "Il mio eros è crocifisso: la sapienza della croce", in J.-J. PÉREZ-SOBA – J. GRANADOS, (a cura), *Il Logos dell'agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Lateran University Press, Roma 2008 (in pubblicazione).

14. Si veda: K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982; J.-J. PÉREZ-SOBA, "Status quaestionis: l'amore ci fa pensare", in J.-J. PÉREZ-SOBA – J. GRANADOS, (a cura di), *Il Logos dell'agape...* cit.

di amare rendeva necessario aprire un significato più creativo all'amore, che nello stesso tempo ne scopre una valenza tipicamente personale. Di conseguenza anche l'eros può venire compreso a partire dalla creazione e manifesta così un intrinseco orientamento a compiersi in quel dono di sé, in cui si realizza l'agape. Dal punto di vista teologico, la contrapposizione viene superata mediante la lettura cristocentrica della creazione e la sua destinazione gratuita verso la pienezza della carità. Non si tratta di un'identità meccanica fondata sulla natura, ma di un'unità dinamica realizzata dal dono della grazia e dalla disponibilità libera dell'uomo. La possibilità dell'amore come agape è sempre fondata sul manifestarsi e comunicarsi dell'amore originario di Dio e sull'accoglienza mediante la fede di questo dono previo.

Si rende qui evidente anche il carattere analogico dell'amore, che implica una distinzione radicale tra un amore creatore originario e un amore appetitivo proprio delle creature, che per sua natura risponde all'amore che lo precede. Riconoscere la differenza essenziale tra l'amore originario di Dio e l'amore proprio delle creature impedisce di assolutizzare quest'ultimo, attribuendogli un valore creativo sganciato da qualsiasi riferimento all'appetito. L'insuperabile differenza lo apre invece a collocarsi dall'interno in una sinergia, che permetta di trovare compimento nella logica del dono.

3. INTEGRAZIONE DINAMICA

Ma come avviene l'integrazione dell'eros nell'agape? Come si realizza quel cammino di trasformazione e di purificazione che permette all'amore umano di ospitare l'amore divino?

Innanzitutto partiamo da una facile constatazione: quando si stacca dall'archetipo uomo-donna e dal mistero nuziale, che ne costituisce la struttura originaria, l'eros – ci ricorda l'Enciclica – si presenta «ebbro e indisciplinato», esso

non è ascesa, estasi verso il divino, ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'eros ha bisogno di disciplina, di purificazione, per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento

del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende (DCE 4).

Per non perdersi, l'eros deve dunque trovare una legge e seguire un cammino, che nel tempo compia la promessa che in esso è racchiusa fin dall'avvenimento del primo incontro. La legge non è fine a se stessa: essa ha il compito di offrire una indicazione per il cammino, un'istruzione circa le forme del volere e dell'agire che compiono la promessa intuita e circa quelle che invece ne rendono impossibile la realizzazione¹⁵. Ma dove trovare questa legge e che forma essa può avere per non risultare un'imposizione estrinseca all'amore, che ne soffoca gli impulsi più profondi, mortificandone lo slancio e avvelenandone i momenti più belli?

La legge presuppone un atteggiamento di fondo, che ne permette l'accettazione: la fede. Amare significa sempre *credere nell'amore* (DCE 1), in quell'amore che è dono e che ci precede. Per il fatto di essere una realtà dinamica che implica la persona in una relazione, l'amore è di per sé aperto alla fede, che gli dà l'orizzonte e il senso. Si tratta di un fattore che è intrinseco al dinamismo stesso dell'amore, che fa parte della logica che gli è propria e che permette di costruire una vita a partire da esso¹⁶. La fede è il riconoscimento dell'esperienza originaria dell'incontro nella totalità dei suoi fattori e del fatto che essa merita di essere seguita. Fidandosi dell'amore e avvicinandosi all'altro, a poco a poco si imporrà sempre più la scoperta della sua persona, superando il carattere egoistico che domina quando l'eros, staccandosi dall'esperienza che lo ha determinato, diventa vago e indeterminato. Fidandosi, esso assumerà la cura dell'altro e della sua felicità come legge propria e integrerà la dimensione del desiderio all'interno dell'oblatività: si preoccuperà sempre più dell'amato, si donerà a lui e desidererà "esserci per" l'altro (cf. DCE 7).

Un ruolo decisivo in questo cammino dell'eros verso l'agape svolgono gli affetti, che permettono di scoprire i valori dell'altro in maniera concreta, come esperienze vitali riferite ad una persona. In particolare le emozioni

15. Cf. G. ANGELINI, *Eros e agape...* cit., pp. 67-73.

16. Si veda: J.-J. PÉREZ-SOBA, "Una nuova apologetica"... cit., p. 160, che sottolinea come ciò sia qualcosa di più del dimostrare la credibilità dell'amore come motivo fondamentale per risvegliare la fede.

grandi e profonde proprie dell'esperienza dell'amore accompagnano e precedono il riconoscimento del valore unico della persona che si ama. L'affettività prepara la ragione e la volontà rispettivamente a cogliere e a scegliere la persona nella sua verità, al di là della piacevolezza o dell'utilità che comporta per il soggetto. È questa la dimensione decisiva delle virtù, mediante le quali il dinamismo appetitivo spontaneo viene plasmato e orientato verso il bene della persona e diventa così energia positiva in favore di un'espressione pienamente umana dell'amore sessuale. Mediante le virtù, e in particolare mediante la castità, avviene l'integrazione del soggetto agente, che supera la frammentazione e la disgregazione della concupiscenza e sente ormai connaturale a sé la norma personalistica, che gli chiede di affermare la persona per se stessa, cioè di amarla come un fine e mai solo come un mezzo per raggiungere un proprio vantaggio¹⁷.

Ma proprio nella dedizione dell'amore l'uomo e la donna fanno esperienza che la loro relazione li apre alla trascendenza. Innanzitutto perché sperimentano il limite di non potere, con tutta la loro buona volontà e tutte le loro capacità, assicurare davvero il bene dell'altro. Il carattere asimmetrico della reciprocità mai del tutto compiuta anche nell'amore più riuscito, trova la sua espressione simbolica nel figlio, il quale, pur essendo il frutto dell'unione dei coniugi, giunge sempre come una sorpresa, come un ospite venuto da lontano, e ripropone così il mistero dell'origine e del destino dell'amore. L'esperienza amorosa permette di capire che Dio non è solo l'origine dell'amore, ma anche che la comunione con Lui è il fine ultimo inteso in essa: solo Lui può colmare la vita di chi amiamo¹⁸, solo Lui può colmare la nostra vita. Ci accorgiamo così che l'eros cerca qualcosa che da solo non può conseguire. La differenza uomo-donna si rivela segno della più radicale differenza tra l'uomo e Dio: ad essa rimanda e solo in essa può trovare la sua configurazione. Il mistero nuziale tra uomo e donna sulla terra è traccia di un mistero che ci orienta al cielo.

17. Al riguardo: K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità Morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, 3° ed., Milano 1980.

18. In merito: J. NORIEGA, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008, p. 30-31.

Il sacramento del matrimonio è il luogo in cui lo Spirito dell'amore divino viene incontro all'amore tra l'uomo e la donna per sanarlo e compierne le attese, rendendolo cammino verso quella comunione con Dio, che sola è in grado di riempire il cuore dell'essere umano. Il soffio di Cristo, effuso sulla croce come pienezza dell'agape, penetra la carne umana degli sposi, i desideri e le pulsioni, gli affetti e i sentimenti, e integra i dinamismi dell'amore affinché possano realizzare il dono di sé e la comunione coniugale, immagine dell'unità di Cristo e della sua Chiesa. Si ha qui non solo una redenzione dell'eros dai ripiegamenti e dalla frammentazione, provocati dalla concupiscenza, ma anche la sua divinizzazione poiché esso viene trasformato in carità coniugale. Giovanni Paolo II lo aveva espresso nella *Familiaris consortio*:

Lo Spirito infuso dal Signore rinnova il cuore e fa diventare l'uomo e la donna capaci di amarsi come Cristo ci ha amati. L'amore coniugale raggiunge, in questo modo, la pienezza alla quale è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è il modo proprio e specifico in cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità di Cristo che si dona sulla croce (n. 13).

L'amore coniugale tra l'uomo e la donna diventa, per la presenza dello Spirito, mezzo di salvezza e cammino di santità: i coniugi donandosi reciprocamente l'uno all'altra si comunicano nello stesso tempo la carità divina che abita il loro amore umano.

Ma proprio così l'archetipo dell'amore, quello tra uomo e donna, trovando il suo culmine nella carità, viene anche superato. Nell'analogia dell'amore esso è segno eminente di quel mistero nuziale, che ha il suo analogato principale nell'amore divino. La differenza uomo-donna rimanda alla differenza ancor più radicale dell'uomo con Dio; l'unione amorosa cui essa invita è segno della comunione definitiva delle persone col Padre, la fecondità procreativa ricorda la sovrabbondanza e la gratuità dello Spirito.

Così, nell'economia nuova della salvezza inaugurata con la venuta del Regno in Gesù, la figura del matrimonio viene affiancata da un nuovo stato di vita: quello della verginità consacrata, che anticipa misteriosamente e nel segno di una rinuncia la pienezza delle nozze dell'Agnello. La novità dell'amore divino che ha fatto irruzione sulla

terra nel Figlio fatto uomo si documenta in un dono carismatico offerto ad alcuni: il dono di una singolare presenza di Gesù in una immediatezza affettiva, che diventa anticipo misterioso del compimento escatologico di ogni desiderio. La verginità consacrata non è quindi la negazione dell'eros e del mistero nuziale, ma piuttosto la misteriosa anticipazione del suo compimento e quindi la testimonianza di quello che è il senso ultimo dello stesso desiderio amoroso di ogni uomo e di ogni donna: la comunione con Dio.

SOMMARI

All'interno del contesto culturale contemporaneo in cui l'amore è inteso soltanto come un sentimento individualistico ed estraneo alla ragione, l'articolo ripropone l'obiettivo principale della prima enciclica di papa Benedetto XVI che consiste nell'illustrare la logica intrinseca dell'amore. Ripercorrendo i punti salienti dell'enciclica, l'Autore fonda l'amore tra uomo e donna come l'archetipo dell'amore, un amore caratterizzato dall'eros ma di cui Dio si è servito per rivelare il proprio amore agapico. Tale scelta di Dio di assumere le modalità espressive dell'amore sponsale per comunicare il proprio amore esclusivo conduce ad affrontare il tema dell'analogia: non solo Dio utilizza espressioni sponsali e nuziali, ma il modo di amare di Dio diventa vincolante per capire il senso e la pienezza dell'amore umano. In Cristo l'amore di Dio accade definitivamente, rivelando e rendendo possibile l'amore umano come dono fecondo di sé. È nella differenza sessuale (e quindi nel corpo) tra uomo e donna che avviene l'apertura dell'uomo verso il compimento, verso la comunione con l'altra persona e, ultimamente, verso la comunione con Dio: l'eros dunque aprendo a ciò che da solo non può raggiungere, rimanda e apre alla differenza tra uomo e Dio, che solo può dare pienezza alla persona amata.

Within the contemporary cultural context in which love is understood solely as an individualistic sentiment extraneous to reason, the article repropose the principal objective of the first encyclical of Pope Benedict XVI that consists of illustrating the intrinsic logic of love. Retracing the most important points of the encyclical, the author founds the love between man and woman as the archetype

of love, a love characterized by eros but which is used by God to reveal His own agapic love. Such a choice by God of assuming the expressive ways of spousal love to communicate His own exclusive love leads to addressing the theme of analogy: Not only does God utilize spousal and nuptial expressions, but the mode of God's loving becomes binding in order to understand the meaning and fullness of human love. In Christ, the love of God comes about definitively, revealing and rendering human love possible as a fruitful gift of self. It is in sexual difference (and therefore in the body) between man and woman that the openness of man takes place toward fulfillment, toward communion with the other person, and ultimately toward communion with God: Eros, thus opening to that which on its own cannot be reached, returns and opens to the difference between man and God, which alone can give fullness to the beloved person.

Dans le contexte culturel contemporain selon lequel l'amour est seulement entendu comme un sentiment individualiste et étranger à la raison, l'article rappelle l'objectif principal de la première encyclique de Benoît XVI qui consiste à illustrer la logique intrinsèque de l'amour. Rappelant les points fondamentaux de l'encyclique, l'Auteur fonde l'amour entre l'homme et la femme comme archétype de l'amour, un amour caractérisé de l'eros, mais dont Dieu s'est servi pour révéler le propre amour de charité (agapique). Un tel choix de Dieu d'assumer la modalité d'expression de l'amour sponsal pour communiquer le propre amour exclusif conduit à affronter le thème de l'analogie: non seulement Dieu utilise des expressions de type sponsal et nuptial, mais surtout le mode selon lequel Dieu aime devient nécessaire pour comprendre le sens et la signification de l'amour humain. Dans le Christ, l'amour de Dieu se présente définitivement, révélant et rendant possible l'amour humain comme don de soi fécond. C'est par la différence sexuelle (et donc dans le corps) entre l'homme et la femme que se présente l'ouverture de l'homme à la plénitude, vers la communion avec l'autre et ultimement vers la communion avec Dieu: donc l'eros saisissant ce qu'il ne peut pas atteindre tout seul, demeure et ouvre à la différence entre l'homme et Dieu, qui seule peut donner plénitude à la personne aimée.

Dentro del contexto cultural contemporáneo en el que el amor es entendido solamente como un sentimiento individual extraño a la razón, el artículo retoma

el objetivo principal de la primera encíclica del papa Benedicto XVI que consiste en ilustrar la lógica intrínseca del amor. Recuperando los puntos más destacados de la encíclica, el autor fundamenta el amor entre el hombre y la mujer como el arquetipo del amor, un amor caracterizado del eros pero del cuál Dios se ha servido para revelar su propio amor agápico. Esta decisión de Dios de asumir la modalidad expresiva del amor esponsal para comunicar su propio amor exclusivo lleva a afrontar el tema de la analogía: no solo Dios utiliza expresiones esponsales y nupciales, sino que el modo de amar de Dios se transforma en decisivo para comprender el sentido y la plenitud del amor humano. En Cristo el amor de Dios acontece de manera definitiva, revelando y haciendo posible el amor humano como don fecundo de sí. Es en la diferencia sexual (y por tanto en el cuerpo) entre el hombre y la mujer que se produce la apertura del hombre hacia el cumplimiento, hacia la comunión con la otra persona y, en modo último, hacia la comunión con Dios: el eros abierto a aquello que por sí solo no puede alcanzar, devuelve y abre a la diferencia entre el hombre y Dios, que solo puede dar plenitud a la persona amada.

Ao interno do contexto cultural contemporâneo no qual o amor é entendido somente como um sentimento individualista e estranho à razão, o artigo re-propõe o objetivo principal da primeira encíclica do papa Bento XVI que consiste em ilustrar a lógica intrínseca do amor. Percorrendo novamente os pontos salientes da encíclica, o Autor fundamenta o amor entre homem e mulher como o arquetipo do amor, um amor caracterizado por Eros, mas, do qual Deus se serviu para revelar o próprio amor agápico. Tal escolha de Deus, de assumir as modalidades expressivas do amor esponsal para comunicar o próprio amor exclusivo conduz a afrontar o tema da analogia: não somente Deus utiliza expressões esponsais e nupciais, mas o modo de amar de Deus torna-se vinculativo para entender o sentido e a plenitude do amor humano. Em Cristo o amor de Deus acontece definitivamente, revelando e tornando possível o amor humano como dom fecundo de si. É na diferença sexual (e, portanto, no corpo) entre homem e mulher que ocorre a abertura do homem verso o seu cumprimento, verso a comunhão com a outra pessoa e, ultimamente, verso a comunhão com Deus: o Eros então, abrindo-se àquilo que sozinho não pode alcançar, reenvia e abre à diferença entre o homem e Deus, que só pode dar plenitude à pessoa amada.

Heilige Ehepaare in Vergangenheit und Gegenwart. Zur Seligsprechung der französischen Eheleute Louis und Marie Zélie Martin

HELMUT MOLL *

Papst Benedikt XVI öffnete am 3 Juli 2008 zum ersten Mal in seinem Pontifikat einem Ehepaar den Weg zur Seligsprechung. Im Verlauf der dem Präfekten der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren, José Kardinal Saraiva Martins, gewährten Audienz bevollmächtigte der Oberhirte der katholischen Kirche das genannte Dikasterium, ein Dekret über das Wunder zu veröffentlichen, das der Fürsprache des französischen Ehepaars Louis (1823-1894) und Marie Zélie Martin (1831-1877) zugeschrieben worden ist¹. Italienischen Medien zufolge handelt es sich um eine Heilung des neugeborenen Pietro Schiliró aus dem oberitalienischen Monza im Erzbistum Mailand, der im Jahre 2003 trotz Todesgefahr überlebte². Der in Bordeaux zur Welt gekommene Uhrmacher und Goldschmied Louis Martin hatte im Alter von 35 Jahren die 26-Jährige in Saint-Denis-sur-Sarthon geborene Marie Zélie Guérin in Alençon

* Docente di Agiografia presso l'Accademia Gustav Siewerth, Weilheim.

1. CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, "Promulgazione di Decreti", in *L'Osservatore Romano*, 4. 7. 2008.
2. Vgl. P. BERGAMINI, "I genitori di santa Teresina. Pietro 'strappato al nulla'", in *Tracce XXX* (9/2003) 112-115; G. RICCIARDI, "Miracolo a Milano", in *30giorni* 1 (1/2004) 88-90.

(Nordfrankreich) geheiratet, die ihm neun Kinder schenkte. «Eintracht und Harmonie in dieser Ehe und Familie waren bemerkenswert, sei es zwischen den Ehegatten, sei es zwischen den Eltern und Kindern»³. Die tägliche Teilnahme an der Eucharistie war den Eltern ein Herzensbedürfnis. Louis Martin hegte beim Schließen der Ehe die Hoffnung, mit seiner Gattin eine rein geschwisterliche Bindung einzugehen und wie Bruder und Schwester zusammenzuleben. In Marie Zélie aber, die den Lebensunterhalt durch die Verfertigung der berühmten Alençon-Spitzen aufbesserte, lebte ein starker mütterlicher Drang, zahlreichen Kindern das Leben zu schenken und diese nach christlichem Vorbild zu erziehen. Überdies wurde sie Mitglied des Dritten Ordens des heiligen Franziskus. Vor einer Marienstatue in ihrem Heim, welche im Marienmonat Mai besonders liebevoll geschmückt wurde, verrichtete die Familie ihre täglichen Gebete. Franziskanerpater Stéphane-Joseph Piat setzte der Familie in seiner Monographie "Histoire d'une famille. Une école de sainteté" (Paris, 4. Auflage 1946) ein bleibendes Denkmal⁴. Eine deutsche Übersetzung des Werkes erschien im Jahre 1983.⁵ Vater Martin war vom Geist des Glaubens und der Liebe geprägt, ein Mann der hilfsbereiten Nächstenliebe. Gelegentlich unternahm er Wallfahrten mit seinen Töchtern, so nach Notre-Dame des Victoires in Paris, sodann nach Chartres oder nach Lourdes. Im Jahre 1985 erschien eine umfangreiche Biographie über ihn, in der er als «unvergleichlicher Vater bezeichnet wurde»⁶. Mutter Martin suchte in ihrer Hilfsbereitschaft die Hütten der Armen und

-
3. F. HOLBÖCK, *Heilige Eheleute. Verheiratete Selige und Heilige aus allen Jahrhunderten*, Stein am Rhein, Salzburg 2001², 303; zum Ganzen 298-307; der Autor nimmt freilich auch solche Paare auf, bei denen nur einer der beiden zur Ehre der Altäre erhoben wurde. Vgl. ferner S. P. DELANY, *Married Saints*, The Newman Press, Westminster (Maryland) 1935; B. EGELSEDER, *Familie im Lichtglanz, Heilige Ehegatten*, Abensberg 1998; J. F. FINK, *Married Saints*, St. Pauls, New York 1999; D. und M. FORD, *Marriage as a Path to Holiness. Lives of Married Saints*, St. Tikhon's Seminary Press, Soutz Canaan 1999; J. L. REPETTO, *Mil Años de Santidad Seglar*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2002.
 4. ST.-J. PIAT, *Histoire d'une famille. Une école de sainteté. Le foyer où s'épanouit sainte Thérèse de l'enfant-Jésus*, éd. OCL, Paris 1946, 4^e édition.
 5. ID., *Geschichte einer Familie. Im Elternhaus der hl. Therese vom Kinde Jesus. Eine Schule der Heiligkeit*, Leutesdorf 1983.
 6. R. CADÉOT, *Louis Martin, "Père incomparable" de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Témoin pour notre temps. 1823-1894*, Editions V.A.L., Paris 1996²; vgl. V. G. MACCA, "Martin", in *Bibliotheca Sanctorum*, Prima appendice, Roma 1987, Sp. 846-847.

Notleidenden auf, um dort zu helfen und zu trösten. Der gleiche französische Autor widmete auch ihr eine ausführliche Lebensgeschichte⁷. Vier ihrer Kinder starben bereits im zarten Alter, darunter zwei Knaben. Fünf weihten sich Gott im Ordensstand, vier davon im Karmel von Lisieux, nämlich Marie-Louise (1860–1940) als Sr. Marie vom Heiligen Herzen, Marie-Pauline (1861–1951) als Sr. Agnes von Jesus, Marie-Céline (1869–1959) als Sr. Geneviève vom Heiligen Antlitz⁸, und Marie-Françoise-Thérèse (1873–1897), die heilige Therese vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz, die im Jahre 1925 heilig gesprochen, 1927 zur Patronin der Weltmission und 1997 zur Kirchenlehrerin erhoben wurde⁹. Tochter Marie-Léonie (1863–1941) wurde als Sr. Françoise-Thérèse Ordensfrau bei den Heimsuchungsschwestern von Caen.

Während Maria Azélie Martin bereits im Jahre 1877 verschied, war ihrem Ehemann ein langes Leben von 88 Jahren beschieden. Auf ihrem Landsitz in La Musse starb er am 29. Juli 1894 an den Folgen eines Schlaganfalls. Die zuständige Diözese Bayeux und Lisieux, Suffraganbistum der Erzdiözese Rouen, eröffnete das Seligsprechungsverfahren. Zum Postulator wurde der Karmelitenpater Simeon von der Heiligen Familie ernannt. Das Dekret über die Schriften erließ die römische Kongregation für die Seligsprechungsverfahren am 1. Juli 1964, das Dekret über die zustimmende Beurteilung der übersandten Dokumente am 13. Februar 1987 sowie das Dekret über die heroischen Tugenden am 26. März 1994. Die Zeremonie der Seligsprechung fand am 19. Oktober 2008 in der Basilika Saint-Thérèse statt.

7. R. CADÉOT, *Zélie Martin. "Mère incomparable" de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Une "femme forte" pour notre temps. 1831-1877*, Editions V.A.L., Paris 1990; vgl. L. ANDRÉ-DELASTRE, *Azélie Martin. Mère de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus*, Editions Et Imprimeries Du Sud-Est, Lyon 1951; V. G. MACCA, "Guérin", in *Bibliotheca Sanctorum*, Prima appendice, Roma 1987, Sp. 629-630.

8. Vgl. ST.-J. PIAT, *Céline. Soeur Geneviève de la Sainte Face. Soeur et témoin de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, éd. OCL, Lisieux 1963².

9. Die Literatur ist uferlos. Stellvertretend sei hingewiesen auf J.-FR. SIX, *Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war*, Freiburg 1978⁴; H. U. VON BALTHASAR, *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990⁴; A. WOLLBOLD, "Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie", in *Studien zur systematischen und spirituellen Theologie* 11, Würzburg 1994; TH. R. NEVIN, *Thérèse of Lisieux. God's Gentle Warrior*, Hardcover, Oxford 2006.

Im Zusammenhang mit der Seligsprechung des französischen Ehepaars Louis und Marie Zélie Martin erhob sich zum wiederholten Male die Frage, warum es so wenige Ehepaare gibt, die kanonisiert wurden. Als ob es keine Eheleute gäbe, die ein Vorbild waren und sogar zur Ehre der Altäre erhoben werden könnten! Zwei Menschen also, deren Liebe niemals erloschen ist und deren Versprechen zur gegenseitigen Treue niemals gebrochen wurde; die Scheinlösungen wie "Ehe auf Probe" oder "Ehe auf Zeit" entlarvt haben, die soziale und sexuelle Treue nicht auseinanderrissen, da ihre eheliche Liebe unter dem Schwur stand: Nur Du und Du für immer. Ja, es gibt solche Ehepaare! Die meisten von ihnen leben jedoch mit ihren Kindern im Verborgenen. Viele wehren sich, in das Rampenlicht der öffentlichen Meinung gestellt zu werden. Wer sich bemüht, die bedingungslose Liebe, die reich und stark macht, zu leben, wird nicht enttäuscht. Selbst heute nicht. «Diese konnten es und jene, warum nicht auch ich?» (Bischof Augustinus von Hippo), auch mitten in einer sich verändernden Welt. Diesbezüglich hatte Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* festgestellt:

Die Familie wurde in unseren Tagen – wie andere Institutionen und vielleicht noch mehr als diese – in die umfassenden, tiefgreifenden und raschen Wandlungen von Gesellschaft und Kultur hineingezogen. Viele Familien leben in dieser Situation in Treue zu den Werten, welche die Grundlage der Familie als Institution ausmachen. Andere sind ihren Aufgaben gegenüber unsicher und verwirrt oder sogar in Zweifel und fast in Unwissensheit über die letzte Bedeutung und die Wahrheit des ehelichen und familiären Lebens¹⁰.

Zunächst wollen wir einen Blick in die Geschichte des christlichen Lebens werfen, die zu allen Zeiten heilige Ehepaare kannte. Aus der großen "Wolke von Zeugen" (Hebr 12,1) sollen im Folgenden lediglich solche Personen herausgegriffen werden, die stellvertretend für ihre Zeit stehen und auch bis in die Gegenwart noch von Bedeutung sind. Denn nicht die Zahl allein macht ihren Reichtum aus, sondern ihre

10. JOHANNES PAUL II, *Familiaris Consortio*, Nr. 1, Apostolisches Schreiben (22. 11. 1981), zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33 (Bonn o.J.) 7.

Tatsächlich, mögen diese Ehepaare auch aus völlig unterschiedlichen Beweggründen zur Ehre der Altäre erhoben worden sein¹¹.

1. GRUNDLAGE IM NEUEN TESTAMENT

Da begegnen wir in den Schriften des Neuen Testaments zunächst einigen Personen, die mit dem Stammbaum Jesu aufs engste verbunden sind: Maria aus Nazareth, die Mutter Jesu, und Josef, den Nährvater Jesu, die zusammen mit dem Kind in der Krippe zur heiligen Familie werden. In der Liturgie feiern wir sie wenige Tage nach Weihnachten. Zur heiligen Sippe gehören die Eltern der Gottesmutter, Joachim und Anna, deren Gedächtnis nach dem liturgischen Kalender im Gefolge der Verlegungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gemeinsam am 26. Juli begangen wird. Mit der Sendung des Herrn ist Johannes der Täufer untrennbar verwoben. Deren Eltern sind die heiligen Eheleute Elisabeth und Zacharias, von denen Lukas in seinem Evangelium berichtet (vgl. Lk 1,5-80). Darüber hinaus begegnen wir vorbildlichen Eheleuten, vor allem in den Paulusbriefen: Aquila, ein aus Rom geflüchteter Jude, und Priszilla (Priska) nahmen den Völkerapostel auf, als er sich in der Hafenstadt Korinth in Mazedonien aufhielt (Apg 18,2-3.). Beide zogen gemeinsam mit Paulus nach Ephesus (Apg 18,18-19.), unterwiesen dabei den Juden Apollos (Apg 18,26). Dem Brief an die Römer zufolge hielten sich Aquila und Priszilla in Rom auf. Paulus dankte ihnen ausdrücklich für ihren Dienst und zählte sie zu seinen "Mitarbeitern" (Röm 16,4; vgl. 2 Kor 1,8-11); beide stellten ihr Haus für Gemeindeversammlungen bereitwillig zur Verfügung (vgl. 1 Kor 16,19; Röm 16,5)¹².

11. Zur ersten Orientierung siehe W. NIGG, *Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz*, Herderbücherei, Freiburg 1977⁵; TH. BAUMEISTER, "Heiligenverehrung I", in *RAC* 14, Stuttgart 1988 96-150; H. U. VON BALTHASAR, "Die Heiligen in der Kirchengeschichte", in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979), 488-495; G. L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*, Herderbücherei, Freiburg i. Br. 1986; J. RATZINGER, *Heiligenpredigten. Hrsg. von St. O. Horn*, Erich Wewel Verlag, München 1997; G. KRANZ, *Plädoyer für Heiligenleben*, Fe-Medienverlags-GmbH, Kisslegg 2006.

12. Weiterführend H.-J. KLAUCK, "Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum", in *Stuttgarter Bibelstudien* 103, Stuttgart 1981, 21-26.

2. ZEIT DER CHRISTENVERFOLGUNG

Die Frühzeit des christlichen Glaubens erstrahlt noch immer im Licht ihrer großen Zeugenschaft, allen voran den Märtyrern, die für ihren Erlöser ihr Blut vergossen haben. Unter ihnen waren nicht nur Jungfrauen, Diakone, Priester und Bischöfe, sondern auch Eheleute.

Die heiligen Viktor und Corona, die um das Jahr 176 in Syrien ihr Martyrium erlitten haben, blieben in der Erinnerung der Kirche; ihr Gedächtnis wird am 14. Mai begangen¹³. Noch heute steht das Ehepaar Marius und Martha im römischen Kalender, der ihr Gedenken für den 19. Januar angibt¹⁴. Darüber hinaus wissen wir von einem Märtyrerehepaar Bonifatius und Thekla, die um 250 n. Chr. in einer Christenverfolgung ums Leben gekommen sind. Ihr Gedächtnis begeht die Kirche am 30. August¹⁵. Ferner erinnert uns die Kirche an die heiligen Eheleute Flavius und Dafrosa, die im 4. Jahrhundert für Christus Zeugnis abgelegt haben; ihr Gedächtnis wird am 4. Januar begangen.¹⁶ Bis in unsere Gegenwart wird das Ehepaar Chrysanthus und Daria in hohen Ehren gehalten, das wahrscheinlich unter Kaiser Diokletian (um 245 – 313?) ein grausames Martyrium erlitten hat. Deren Reliquien kamen über die Benediktinerabtei Prüm (Eifel) im 7. Jahrhundert nach Bad Münstereifel, wo sie bis heute verehrt werden, besonders am 25. Oktober, dem Tag des Patroziniums. Die romanische Kirche daselbst, die ihre sterblichen Überreste birgt, ist sogar nach ihnen benannt¹⁷. Nicht zu vergessen sind aber auch die heiligen Eheleute Julianus und Basilissa aus dem 4. Jahrhundert, deren Gedächtnis nach dem *Martyrologium Romanum* am 6. Januar begangen wird¹⁸.

13. *Martyrologium Romanum. Editio typica*, LEV, Città del Vaticano 2001, 269.

14. *Ibid.*, 100.

15. Vgl. U. M. FASOLA, "Tecla", in *Bibliotheca Sanctorum* XII, Città Nuova, Roma 1969, Sp. 174–175.

16. *Acta Sanctorum*, Ianuarii I, 166; vgl. A. AMORE, "Dafrosa", in *Bibliotheca Sanctorum* IV, Città Nuova, Roma 1964, 422–423.

17. Vgl. vor allem K. HERBERS, "Die heiligen Chrysanthus und Daria und ihre *Historia translationis reliquiarum*", (ca. 845–860), in ders. u.a. (Hrsg.), *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters = Miracula medii aevi usque ad saeculum XII*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 91–117.

18. *Martyrologium Romanum*... cit., 81.

Auch die Zeit nach der Konstantinischen Wende kennt heilige Ehepaare. Erinnert sei an den heiligen Basilius den Älteren (*um 270 in Kappadozien – † vor 349) und seine Ehefrau, die heilige Emmelia († um 372), die zehn Kindern das Leben schenkten. Ihr Gedächtnis wird nach dem Martyrologium Romanum am 30 Mai begangen¹⁹. Darüber hinaus sei verwiesen auf den heiligen Gregor den Älteren von Nazianz (* um 274 – 374) und seine Gattin, die heilige Nonna, welche ihren späteren Ehemann im Jahre 325 zum Christentum bekehrte. Beide hatten drei Kinder. Das Martyrologium Romanum gedenkt des heiligen Gregor am 2 Januar und seines Todestages am 25 Januar, der heiligen Nonna dagegen am 5 August²⁰. Ferner weiß die Liturgie der Kirche von den Eheleuten Andronikus und Athanasia von Antiochien in Syrien, deren Fest am 9 Oktober begangen wird. Der Überlieferung zufolge hatten sie zwei Kinder, die bereits im zarten Alter starben. Ihre Liebe zu den Armen wird ebenso gerühmt wie ihre Wallfahrt in das Heilige Land. Gegen Ende des 4 Jahrhunderts starben sie als Bekenner in Ägypten²¹. Am 31 Dezember führt das römische Martyrologium das heilige Ehepaar Melania die Jüngere und Pinianus auf. Sie verließen Rom und zogen nach Jerusalem. Dort führten beide ein gottgeweihtes Leben, sie bei den frommen Frauen, er bei den Mönchen, bis sie beide eines seligen Todes im Jahre 439 starben²².

3. MITTELALTER

Ein weitgehend anderes Verständnis von Heiligkeit liegt dem Mittelalter zugrunde²³. Nun ragen unter den Eheleuten nicht selten staatliche Oberhäupter heraus. Die Kirche verehrt den heiligen Edwin, König von Northumbrien, und seine zweite Gattin, Ethelburga von Kent, die im

19. Ibid. 294, weiterführend F. HOLBÖCK (Anm. 3), 39–44.

20. Ibid., 75; 109; 412; vgl. F. HOLBÖCK (Anm. 3) 45–47.

21. *Acta Sanctorum*, Octobris IV, 998–1000; vgl. M. V. BRANDI, “Andronico e Atanasia”, in *Bibliotheca Sanctorum* 1, Città Nuova, Roma 1961, Sp. 1178–1179.

22. *Martyrologium Romanum*... cit., 656.

23. Weiterführend vor allem A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 2000².

Jahre 633 als Märtyrer gestorben sind²⁴. Schwieriger nachzuzeichnen ist die Lebensgeschichte der heiligen Waltraud, Mutter von vier Kindern, die, im Jahre 688 gestorben, mit dem heiligen Vinzenz Madelgar verheiratet war²⁵. Während der Christenverfolgung in Spanien durch die Mauren bezahlten viele Katholiken ihren Glauben mit ihrem Leben. Im Jahre 852 starben als heilige Blutzugegen die Ehepaare Aurelius und Sabigothone sowie Felix und Lilio²⁶.

Allen bekannt ist demgegenüber das Kaiserehepaar Heinrich II. und Kunigunde aus dem 11. Jahrhundert, deren Gedächtnis die Kirche nach dem Martyrologium Romanum am 13. Juli begeht. Gemeinsam planten und verwirklichten sie die Stiftung des Bistums Bamberg. Beide liegen im Bamberger Dom auch begraben²⁷. Darüber hinaus hielt es die Kirche für angezeigt, den in jeder Hinsicht hervorragenden König Stephan I. von Ungarn (um 969–1038) im Jahre 1083 heiligzusprechen. Sein im Martyrologium Romanum verzeichneter liturgischer Gedenktag, der 16. August, ist nach dem Sturz des Sozialismus im Ostblock wieder zu einem Feiertag geworden. Seine Gemahlin, die selige Gisela (985–1060), wird besonders im Kloster Niedernburg in Passau verehrt, wo sie auch begraben liegt. Ihr liturgischer Gedenktag ist dem Martyrologium Romanum zufolge der 7. Mai²⁸.

Für den 15. Mai hält das römische Martyrologium folgenden Eintrag bereit:

Zu Madrid in Spanien der heilige Landwirt Isidor. Eifrig arbeitete er mit seiner Gattin, der seligen Turibia, und erntete geduldig mehr die Früchte des Himmels als die der Erde. So lebte er das Beispiel eines frommen Bauern²⁹.

24. *Acta Sanctorum...* cit., 108–109; vgl. E. I. WAKTIN, “Edwin”, in *Bibliotheca Sanctorum* IV, Città Nuova, Roma 1964, Sp. 935.

25. Vgl. F. HOLBÖCK (Anm. 3), 78–79.

26. *Martyrologium Romano...* cit., 395.

27. Ibid. 365, vgl. K. GUTH, *Kaiser Heinrich II und Kaiserin Kunigunde. Das heilige Herrscherpaar. Leben, Legende, Kult und Kunst*, Petersberg 2002²; J. B. SÄGMÜLLER, “Die Ehe Heinrichs II, des Heil., mit Kunigunde”, in *ThQ* 87 (1905) 78–95; 89 (1907) 563–577; 93 (1911) 90–126.

28. Ibid., 433; 260; weiterführend F. HOLBÖCK (Anm. 3), 345–347.

29. Ibid., 271.

Sie starben um das Jahr 1130. Schwierig wiederzugeben ist dagegen die Lebensgeschichte des Bekenner Graf Elzear von Sabran, dessen Todesjahr mit 1323 angegeben wird, und seiner Gemahlin Delphina. Das Martyrologium Romanum gedenkt beider am 27 September mit der sie schmückenden Beschreibung, sie hätten «alle Tugenden bewahrt»³⁰.

4. FRÜHE NEUZEIT

Auch in der frühen Neuzeit fehlte es nicht an Ehepaaren, deren tragfähige Sinnorientierungen bis heute prägend waren. Denn wo immer das doppelte Ich in das verbindende Wir mündet, wird Ehe zu einer unbezwingbaren Burg, die von niemandem gestürmt werden kann. Da treten vor allem die japanischen Eheleute in den Blick, die während der grausamen Christenverfolgungen im 17. Jahrhundert für Christus ihr Leben hingegeben haben. Nur die wichtigsten Namen seien genannt: Peter und Susanna Arakiyori Chobioye, Johannes und Katharina Tanaka sowie Johannes und Monika Nagai Naisen samt ihrem Sohn Ludwig, die unter der Führung von Matthias Araki im Jahre 1626 in Nagasaki enthauptet und 1854 seliggesprochen worden sind; das Martyrologium Romanum führt ihre Namen unter dem 12. Juli ausdrücklich auf³¹. Der Katechet Simon Bokusai Kyota und seine Ehefrau Magdalena, das Ehepaar Thomas und Maria Gengoro samt ihrem Knaben Jakob wurden auf der Grundlage des Dekretes des Präfekten Yetsundo aus Hass auf den christlichen Namen im Jahre 1620 mit dem Kopf nach unten gekreuzigt wurden; das römische Martyrologium gedenkt ihrer am 16. August³². Kaspar und Maria Vaz erlitten im Jahre 1627 unter der Leitung des Minoritenpaters Franziskus von der Heiligen Maria und weiteren 13 Gefährten in Nagasaki das Martyrium durch Enthauptung; ihr Gedächtnis wird nach dem Martyrologium Romanum am 27. August begangen³³. Am gleichen Ort verloren im Jahre 1622 Ludwig Yakichi und seine Gattin Luzia, die mit

30. Ibid., 510; vgl. *Acta Sanctorum*, Septembris VII, 494-555; G. DUHAMELET, *S. Eléazar de Sabran et la B. Delphine*, Editions Franciscaines, Paris 1944.

31. Ibid., 364 mit Anm. 5.

32. Ibid., 434.

33. Ibid., 454.

ihren Söhnen Andreas und Franziskus vor den Augen des Ehemannes und Vaters enthauptet wurden, das Leben. Hiernach wurde Ludwig dem Feuer übergeben; das römische Martyrologium ehrt ihr Andenken am 2. Oktober. Sie alle wurden im Jahre 1867 zur Ehre der Altäre erhoben³⁴.

Die unbeirrbarere Treue der koreanischen Märtyrer erheischt bis in unsere Gegenwart Respekt und Hochachtung. Barbara Yi Chong-hui und ihr Gatte Franz, die mit ihren Kindern im Jahre 1839 für Christus in den Tod gingen, ist und bleibt Ausdruck der unumkehrbaren Liebe Gottes zu den Menschen³⁵.

5. 19 UND 20 JAHRHUNDERT

Während der Bischofssynode über die Sendung von Ehe und Familie 1980 sprach sich der damalige Präfekt der Kongregation für die Heiligsprechungen, Pietro Kardinal Palazzini, für die Eröffnung von Verfahren für Eheleute in der Ortskirche aus. Hierzu braucht es aber mehr denn je der Unterstützung durch Freunde und geeignete Familienkreise. Es bedarf zumal einer viel größeren Hilfe durch die vielfältigen Laienbewegungen. Die Römische Kurie fördert demnach ausdrücklich Verfahren für Eheleute. Papst Johannes Paul II (1920–2005) setzte im Jahre 1984 ein klares Signal, als er vor Vertretern der römischen Diözesansynode den Wunsch zum Ausdruck brachte, er möchte in seinem Pontifikat ein Ehepaar zur Ehre der Altäre erheben. Eine erste Frucht diesbezüglicher Bemühungen stellt die Seligsprechung des italienischen Ehepaares Luigi (1880–1951) und Maria (1884–1965) Beltrame Quattrocchi dar, das am 21. Oktober 2001 in Rom zur Ehre der Altäre erhoben wurde; bei der Zeremonie waren drei ihrer Kinder anwesend. Der in der sizilianischen Großstadt Catania zur Welt gekommene Ehemann war Generalstaatsanwalt in der italienischen Hauptstadt, bekleidete diverse Ämter mit großer Verantwortung auf nationaler Ebene und wirkte unter Ministerpräsident Alcide De Gasperi (1881–1954). In den freien Stunden besuchte er theologische Abendkurse an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

34. Ibid., 520; vgl. M. STROOBANTS (Bearb.), *Dix mille saints. Dictionnaire hagiographique*, Turnhout, Brepols 1991.

35. Ibid., 469 und 497.

Seine Gattin Maria Corsini entstammte der Großstadt Florenz in der Toskana, siedelte aber bereits im jungen Alter nach Rom über. Im Jahre 1905 heiratete sie im Alter von 29 Jahren. Als Mitglied der Katholischen Aktion Italiens engagierte sich die Lehrerin, die pädagogische Schriften veröffentlichte, in der Katechese für Frauen in den römischen Pfarrgemeinden und in der Hilfe für Bedürftige. Nach dem Tod ihres Gatten im Jahre 1951 widmete sie sich verstärkt der Erneuerung des christlichen Glaubens sowie der Sorge um die Familien nach den Weisungen Papst Pius' XII³⁶. Darüber hinaus wurde sie Mitglied der Bewegung *Rinascita Cristiana* und *Fronte della Famiglia*. Nach einem erfüllten Leben starb sie am 26 August 1965 in Rom. Der Diözesanprozess des Bistums Rom begann am 18 Oktober 1994. Die römische Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren erließ am 20 Juni 1997 das Dekret über die Gültigkeit der vorgenommenen Untersuchung und approbierte am 18 Juni 1999 die *Positio super virtutibus*³⁷.

6. BLICK IN DIE ZUKUNFT

Weitere Seligsprechungsverfahren für vorbildliche Ehepaare aus Vergangenheit und Gegenwart sind in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder thematisiert und aufgegriffen worden. Was die Schweiz betrifft, so hat der frühere Baseler Bischof Anton Hänggi (1917-1994) die Bitten vieler Gläubigen der Schweiz und darüber hinaus in folgendes Gebet gekleidet: Wir bitten «Dich, dreieiniger Gott, schenke uns zum heiligen Bruder Klaus (1417-1487) nun auch eine heilige Frau Dorothea und so,

36. Siehe PIUS XII, *Eheleben und Familienglück. Ansprachen an Braut- und Eheleute*, Luzern 1948².

37. Weiterführend G. PAPÀSOGLI, *Questi borghesi... I servi di Dio Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi*, Edizioni S.Paolo, Cinisello Balsamo 1994²; P. PALAZZINI, "Beltrame Quattrocchi", in *Bibliotheca Sanctorum*, Seconda appendice, Città Nuova, Roma 2000, Sp. 124-127; ders., "Corsini", in *Bibliotheca Sanctorum*, Seconda appendice, Città Nuova, Roma 2000, Sp. 331-333; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Index ac status causarum*, LEV, Città del Vaticano 1999, 15 bzw., 263; R. BARONTI, *Nuova epoca di beati e santi. Tutti i beati e santi proclamati da S.S. Giovanni Paolo II dall'inizio del suo Pontificato*, 21-mo Secolo, Milano 2002; Fr. X. BRANDMAYR, "Luigi und Maria Beltrame Quattrocchi", in ders., *Heilige sind auch nur Menschen, die Mut machen*, München 2004, 166-176.

für die kommenden Zeiten, ein heiliges Ehepaar»³⁸. Auch in Österreich zeigen sich Anzeichen einer Verehrung für ein in der Öffentlichkeit bedeutendes Ehepaar, nachdem Kaiser Karl I (IV) (1887-1922), der mit Kaiserin Zita (1892-1989) verheiratet war, trotz öffentlicher Kritik zur Ehre der Altäre erhoben worden ist³⁹. Dennoch scheint die Zeit noch nicht reif zu sein, dieses Verfahren offiziell zu beantragen.

Demgegenüber hat das Erzbistum Catania auf Sizilien im Jahre 2001 ein Prozess für das Ehepaar Marcello (1934-1986) und Anna Maria Inguscio (1938-1996) offiziell eröffnet. Nach ihrer Hochzeit im Jahre 1968 wurden ihnen zwei Kinder geboren, Marietta und Lucia. Als bald setzten sie sich für das Projekt *Missione Chiesa-Mondo* ein, indem sie sich seelsorglich engagierten und zugleich nach den evangelischen Räten zu leben begannen. Ihr Beispiel wurde im *L'Osservatore Romano* bereits ausführlich gewürdigt⁴⁰.

Das norditalienische Erzbistum Modena-Nonantola hat seit dem Jahre 2004 ein Seligsprechungsverfahren für das Ehepaar Sergio Bernardini (1882-1966) und Domenica Bedonni (1889-1971) auf den Weg gebracht. Aus ihrer Ehe gingen zehn Kinder hervor, von denen zwei junge Männer in den Kapuzinerorden eintraten, sechs junge Mädchen sich der Kongregation der Paulinerschwester anschlossen, während in den Stand der Ehe traten⁴¹.

Gerade unsere Zeit, in der Ehe und Familie so widrigen Belastungen ausgesetzt sind, bedarf überzeugender Vorbilder. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte: «Alle Christgläubigen sind (...) zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit ein-

38. Weiterführend W. NIGG (zusammengestellt und eingeleitet), *Niklaus von Flüe. Berichte der Zeitgenossen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962.

39. Siehe vor allem E. FEIGL (Hrsg.), *Kaiser Karl. Persönliche Aufzeichnungen, Zeugnisse und Dokumente*, Amalthea Vlg., Wien-München 1984; F. HOLBÖCK (Anm. 3), 326-333; J. MIKRUT (Hrsg.), "Kaiser Karl I (IV) als Christ, Staatsmann und Familienvater", in *Veröffentlichungen des Internationalen Forschungsinstituts zur Förderung der Kirchengeschichte in Mitteleuropa*, Bd. 1, Wien 2004.

40. G. LA MENDOLA, "Marcello e Anna Maria Inguscio una coppia di sposi al servizio del Vangelo", in *L'Osservatore Romano*, 3./4. 12. 2001; vgl. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Index ac status causarum. I Supplementum*, LEV, Città del Vaticano 2008.

41. Vgl. T. SUCCI, "Avviato il processo di beatificazione di una coppia di sposi modenesi", in *L'Osservatore Romano*, 27./28. 9. 2004; vgl. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Index ac status causarum. I Supplementum*, LEV, Città del Vaticano 2008.

geladen und verpflichtet» (LG 42). Die Heiligen sind die wahren Lehrer der Kirche, nicht zuletzt jene Ehegatten, die sich im Sakrament der Ehe rückhaltlos und für immer aneinander verschenkt haben. In guten wie bösen Tagen, bei Gesundheit und Krankheit zusammenzustehen, bezeugt ihren heroischen Tugendgrad, der auch darin zum Ausdruck kommt, einer endgültigen und unwiderruflichen Entscheidung fähig zu sein.

SOMMARI

L'inizio dell'iter della beatificazione dei coniugi Martin, genitori di S. Teresa di Gesù Bambino, avvenuto nel luglio 2008 per merito di papa Benedetto XVI, offre la possibilità all'Autore di indagare la presenza di coppie dichiarate beate e sante durante le varie epoche storiche. Dopo aver tracciato un profilo della vita di Louis e di Marie Zélie Martin, viene affrontata la domanda che riguarda il motivo della non numerosa presenza di coppie canonizzate. Percorrendo la storia della Chiesa, l'articolo mostra come, invece, siano numerose le coppie di cui è stata dichiarata solennemente la santità: durante il periodo delle prime persecuzioni contro i Cristiani, nel Medioevo, anche durante l'epoca moderna (come in Giappone e in Corea), fino agli ultimi due secoli. L'articolo conclude, richiamando il Concilio Vaticano II, con la necessità anche per la cultura contemporanea di avere dei modelli di santità, in particolare coniugi cristiani, a motivo della scelta irrevocabile del loro matrimonio.

The beginning of the beatification process of the Martin spouses, parents of Saint Theresa of the Child Jesus, having come to pass in July 2008 thanks to Pope Benedict XVI, offers the possibility to the author of probing the presence of couples declared blessed and saintly during various historical epochs. After having traced a profile of the life of Louis and Marie Zélie Martin, the question comes to be faced regarding the motive behind the not-so-numerous presence of canonized couples. Passing through the history of the Church, the article shows how, instead, there may be numerous couples whose sanctity had been declared solemnly: During the period of the first persecutions against the Christians, in the Middle Ages, and also during modern times (such as in Japan and Korea), even into the last two centuries. The article concludes, calling to mind the Second

Vatican Council, by emphasizing the necessity even for contemporary culture to have models of sanctity -- in particular Christian spouses -- by virtue of the irrevocable choice of their matrimony.

Le début de l'acte de béatification des époux Martin, parents de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, présenté en juillet 2008 par le pape Benoît XVI, offre à l'Auteur la possibilité de relever la présence de couple déclarés bienheureux et saints tout au long des différentes époques. Après avoir tracé la biographie de Louis et de Marie Zélie Martin, il affronte la question du motif du nombre restreint de couples canonisés. Parcourant l'histoire de l'Eglise, l'article montre comment, au contraire, combien sont nombreux les couples pour lesquels la sainteté a été déclarée solennellement: durant la période des premières persécutions contre les chrétiens, au cours du Moyen-Âge, mais aussi pendant l'époque moderne (comme au Japon et en Corée), enfin au cours des deux derniers siècles. Rappelant le Concile Vatican II, l'article conclut en mettant en lumière la nécessité aussi pour la culture contemporaine d'avoir des modèles de sainteté, en particulier des couples chrétiens, au nom du choix irrévocable de leur mariage.

El inicio del proceso de beatificación de los esposos Martin, padres de S. Teresa del Niño Jesús, en julio de 2008 a petición del papa Benedicto XVI, ofrece la posibilidad al autor de investigar la presencia de parejas declaradas beatas y santas a lo largo de diversas épocas históricas. Después de haber trazado un perfil de la vida de Louis y de Marie Zélie Martin, se afronta la pregunta sobre los motivos de la escasa presencia de parejas canonizadas. Recorriendo la historia de la Iglesia, el artículo muestra como, por el contrario, son numerosas las parejas de las que se ha declarada solemnemente la santidad: durante el periodo de las primeras persecuciones contra los cristianos, en la Edad Media, también durante la época moderna (como en Japón y en Corea), hasta los últimos dos siglos. El artículo concluye, citando al Concilio Vaticano II, con la necesidad también para la cultura contemporánea de tener modelos de santidad, en concreto de cónyuges cristiano, debido a la opción irrevocable de su matrimonio.

O início do itinerário da beatificação dos cônjuges Martin, pais de Santa Tereza do Menino Jesus, ocorrido em julho de 2008, por mérito

do papa Bento XVI, oferece a possibilidade ao Autor de indagar a presença de cônjuges declarados beatos e santos durante as várias épocas históricas. Depois de haver traçado um perfil da vida de Louis e de Marie Zélie Martin, vem afrontada a pergunta que considera o motivo da não numerosa presença de cônjuges canonizados. Percorrendo a história da Igreja, o artigo mostra como, invés, são numerosos os casais dos quais foram declaradas solenemente a santidade: durante o período das primeiras perseguições contra os cristãos, no período Medieval, também durante a Época Moderna (como no Japão e na Coréia), até chegar aos dois últimos séculos.

O artigo conclui, chamando à atenção para o Concílio Vaticano II e, também da necessidade de haver na cultura contemporânea alguns modelos de santidade, em particular cônjuges cristãos, a motivo da escolha irrevocável dos seus matrimônio.

John Paul II and *Gaudium et Spes* 22: his use of the text and his involvement in its authorship

WILLIAM NEWTON *

1. INTRODUCTION

Anyone familiar with the papal writings of John Paul II will be aware of the prominence of two texts from the Second Vatican Council's Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes*: namely, paragraph twenty-two, sub-paragraph one (GS 22 §1), and paragraph twenty-four, sub-paragraph three (GS 24 §3). In this paper, I shall explore the use that he made of the first of these; the latter paragraph has already been the subject of a detailed study¹. After this, I shall consider Archbishop Wojtyła's involvement in the authorship of both texts, which, given his extensive use of them, has been the object of some speculation. For those who may be unfamiliar with these two texts, let me quote them in full:

The truth is that only in the mystery of the Word incarnate does the mystery of man truly take on light. For Adam, the first man, was "the figure

* Assistant Professor of Theology, International Theological Institute, Gaming, Austria.

1. P. IDE, "Une théologie du Don: Les occurrences de *Gaudium et Spes*, n. 24 §3 chez John Paul II", in *Anthropotes* 17 (2001), 149-78, 313-44.

of him who was to come” (Rm 5:14), namely Christ the Lord. Christ, the last Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and his love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. It is not surprising, therefore, that all the aforementioned truths find in him their source and summit (GS 22 §1).

Indeed, the Lord Jesus, when He prayed to the Father, “that all may be one... as we are one” (John 17:21-22) offers a view closed to human reason, for He implied a certain likeness between the union of the divine Persons, and the unity of God’s sons in truth and charity. This likeness reveals that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself (Lk 17:33) (GS 24 §3).

A thorough survey of the use John Paul II made of GS 22 §1 in his papal writings reveals that he only considers the first and third lines of this sub-paragraph. That is to say, the lines that tell us that, «Only in the mystery of the Word incarnate does the mystery of man truly take on light», and that, «Christ, the last Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and his love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear». From these two lines, two basic themes emerge: first, Christ as the revelation of the Father and his love, and; second, Christ as the revelation of the truth about man. I will take each in turn.

2. CHRIST AS THE REVELATION OF THE FATHER AND HIS LOVE

The fullest expression of John Paul II’s understanding of how Christ reveals the Father and his love is found in two sources: first, in his extensive catechesis on the Father and the Son, which he delivered in his weekly general audiences from 1985 until 1989, and; second, in his encyclical on the Father, *Dives in Misericordia*, which begins by quoting GS 22 §1 and is explicit in its goal of describing how Christ reveals the «Father of mercies» (2 Cor 1:3).

In his catechesis on the Son, Christ’s mission to reveal the Father is a prominent theme. According to John Paul II, this revelation is primarily achieved in *the self-revelation of Christ as the Only Begotten Son*. «Christ’s mission», he says, was «to reveal the Father by manifesting himself as

Son»². This, he notes, is possible because, «the divine paternity and sonship are strictly correlated within the mystery of the Triune God»³. Starting from this fundamental idea, John Paul II goes on to show how both the *words* and *actions* of Christ, in revealing himself as the unique Son, are ordered to a revelation of the Father.

For example, he notes the unique way in which Christ addresses the Father as “Abba”, thereby manifesting a unique filial relationship with the Father. He says that this name “Abba”, «not only manifests the mystery of the reciprocal bond between Father and Son», but because it reveals the love between the Father and the Son, «summarizes in a certain way the whole truth about God’s intimate life in the depths of the Trinity»⁴. He also notes that when Jesus speaks about the Father to the disciples, he carefully distinguishes the unique sonship that he enjoys from that sonship proper to them; Jesus speaks of “my Father” and “your Father” (Jn 20:17).

Also in his catechesis on the Son, John Paul II makes a penetrating analysis of various words of Jesus as recorded in the Gospel of St. John, in which he discerns compact “Trinitarian formula”. For example, in his dispute with the Pharisees, Christ declared that «I did not speak of my own accord... what I speak, I say as the Father told me» (Jn 12:49-50). The Pope notes that «this is an obvious allusion to the eternal utterance whereby the Father generates the Word-Son in the Trinitarian life»⁵. The point is that the Word does not “speak” himself, but is “spoken” by the Father when, as the Word, he eternally proceeds from the Father. Also in the Gospel of St. John, Christ often speaks of «the one who sent me» (Jn 5:30, 7:28, 12:49). These statements are first of all about Christ’s temporal mission but, because his temporal sending is an extension of his eternal procession, they point back to his eternal procession and his origin from the Father.

2. JOHN PAUL II, “Christ is the Son of the living God”, General Audience, 30 October 1985, in *God, Father and Creator*, 166.

3. *Ibid.*, 165.

4. *Id.*, “Jesus’ awareness of his unique relationship to the Father”, General Audience, 1 July 1987, in *Jesus, Son and Savior*, 169.

5. *Id.*, “Have faith in God, have faith in Me”, General Audience, 21 October 1987, in *Jesus, Son and Savior*, 240.

The revelation of Christ's sonship and, therefore, the revelation of the Father is also accomplished by the *actions* of Christ. John Paul II notes that Christ's whole life was lived *for the Father*: Jesus tells us that «to do the will of him who sent me» (Jn 4:34) is his food. By this, he manifests that as Son he is eternally *ad Patrem*⁶. His life is marked by a pronounced demeanour of *gratitude*. He is always *giving thanks of the Father* (Mt 11:25, Lk 10:21): an attitude that – according to John Paul II – manifests the relationship that exists between the Father and the Son, because by it the Son acknowledges that everything is a gift from the Father; ultimately that his very being and sharing in the Godhead, is from the Father⁷.

John Paul II gives significant attention to the miracles of Christ, dedicating seven audiences directly to this topic. These miracles, being done in Jesus' own power, are a clear testimony to his divinity. On their own, however, because they manifest only the unity of nature between Christ and God, they are not directly a revelation of sonship and pater-*ernity* in God; but they become so in union with Christ's words. The Pope notes that Christ's miracles, especially the raising of Lazarus, are proof that «just as the Father has life in himself, so he has granted the Son to have life in himself» (Jn 5:26). This, of course, is itself a “Trinitarian formula”. Interestingly, in the raising of Lazarus, before calling his friend out of the tomb, Christ audibly prayed to the Father. He thanked the Father for hearing his prayer and then gives the reason why he prayed aloud: «so that they [the by-standers] may believe it was you who sent me» (Jn 11:42).

Of all Christ's actions, not surprisingly, it is the Passion that has pride of place in the Pope's exposition of Christ as the revelation of the Father. Interestingly, he does not offer a complex explanation of this in terms of the Father engendering in the Son an attitude of self-gift that mirrors the Father's own eternal pouring out of himself in the generation of the Son. This might have been expected given the influence of von Balthasar on his theology and the important place that the idea of “self-gift” plays in the theology of John Paul II. But in fact, the whole

6. Id., “The prologue of John's Gospel synthesizes the faith of the Apostolic Church”, General Audience, 3 June 1987, in *Jesus, Son and Savior*, 164.

7. Id., “The Son lives to give thanks to the Father”, General Audience, 29 July 1987, in *Jesus, Son and Savior*, 187.

approach is much simpler: the passion manifests the *obedience* of Christ; and as St. Thomas tells us, the model for every kind of obedience is the father-son relationship.

John Paul II develops his ideas on Christ as the revelation of the *love* of the Father most fully in his second encyclical, *Dives in Misericordia*. Again, this revelation is by both word and deed. The parables of Christ, such as the Good Shepherd (Lk 15:4-6), the Good Samaritan (Lk 10:30-35) and the Merciless Servant (Mt 18:23-34) are parables about the love of God. The Holy Father particularly focuses on the parable of the Prodigal Son (Lk 15:11-32). What is especially clear in that parable is the *merciful* quality of the love of the Father. Mercy, the Pope tells us, is love's "second name", and it is particularly this quality of the Father's love that Christ reveals.

In his catechesis on the Son, John Paul II explains how the miracles of Christ are a revelation of the Father's *merciful love*, as much as a revelation of the existence of the Father. When Jesus cured the sick he banished physical evil, just as when he forgave sinners he banished moral evil. This is *mercy*. The Pope understands mercy in a thoroughly Thomistic sense; mercy is the "misery of heart" (*misericordia*) brought on by the plight of another that moves one to seek to banish their suffering.

Ultimately, Christ reveals the mercy of the Father in his Passion, because, as the Pope says, «it springs from love and is accomplished in love»⁸. Accordingly, Christ is not only the herald of the Father's mercy, he is its very Incarnation. John Paul II says that

not only does [Jesus] speak of it [God's mercy] and explain it by the use of comparisons and parables, but above all he himself makes it incarnate and personifies it. He himself in a certain sense is mercy⁹.

So, just as Christ reveals the person of the Father through revealing himself as Son, likewise Christ reveals the *love* of the Father in the revelation of his own salvific love for us. The Father's uncreated love is manifested in the created charity of Christ himself. In this way, Christ

8. JOHN PAUL II, *Dives in Misericordia*, n.7, in *Inseg.* III.2 (1980), 1506.

9. *Ibid.*, n.2, in *Inseg.* III.2 (1980), 1486.

becomes a portal through which the love of God the Father is manifest to us. In a beautiful reflection on the Sacred Heart, John Paul II says that «during the whole of Jesus' earthly life, this Heart was the centre in which was manifested, in a human way, the love of God: the love of God the Son, and through the Son, the love of God the Father»¹⁰.

3. CHRIST AS THE REVELATION OF MAN TO MAN

The great majority of times that John Paul II cites GS 22 §1, he does so to express the exemplarity of Christ, the “Perfect Man” (GS 22 §2). As the Council Fathers remind us, «only in the mystery of the Word incarnate does the mystery of man truly take on light» and it is «Christ, the last Adam, [who] fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear». I would like to suggest that there are five themes to which John Paul II consistently turns when he considers GS 22 §1 and the mystery of man in Christ. These are: human dignity, human action, suffering, states of life, and man's final destiny. I shall consider each, but only very briefly.

3.1 *Human Dignity*

By taking on a human nature, Christ has revealed the worth that man has in the eyes of God. In his first encyclical, *Redemptor Hominis*, after quoting GS 22 at length, the Holy Father reminds us of the words of the Easter liturgy: «how precious must man be in the eyes of the Creator, if he has ‘gained so great a Redeemer’»¹¹. John Paul II tirelessly reminded the world that man's greatness, his dignity, comes not from his emancipation from God – as some atheists and humanists suppose – but from his unique relationship with God; a relationship which is expressed in the doctrine of man created “in the image of God”. This doctrine, he says, «constitutes the deepest *theological aspect of all that can be said about man*»¹².

10. ID., *Discourse at Vancouver Airport, 18 September 1984* in *Inseg.* VII.2 (1984), 602.

11. ID., *Redemptor Hominis*, n.10, in *Inseg.* II.1 (1979), 567.

12. ID., *General Audience, 14 November 1979* in *Inseg.* II.2 (1979), 1156.

In his book *Memory and Identity*, the Pope notes that Christ brings new depth to this doctrine because he is not created “to the image of God” but *is* the Eternal Image¹³. Our prototype, who was once distant from us, has, by the incarnation, come and dwelt amongst us. Also of significance with regard to human dignity, John Paul II often drew on another text from GS 22, where the Council Fathers proclaim that when human nature was assumed into union with the Divine Word, it was «raised up to a sublime dignity *in us too*»(GS 22 §2).

3.2 *Human Actions*

If the doctrine of the *imago Dei* describes the truth that God has *impressed* his image into man, then human action – morality – can be understood as the *expression* of this image. This being so, Christ is undoubtedly also the supreme model for human action. Accordingly, GS 22 §1 is a seminal text in John Paul II’s encyclical *Veritatis Splendor*. In that document, the Pope states that

the decisive answer to every one of man’s questions, his religious and moral questions in particular, is given by Jesus Christ, or rather is Jesus Christ himself, as the Second Vatican Council recalls: ‘In fact it is only in the mystery of the Word incarnate that light is shed on the mystery of man...’ (GS 22)¹⁴.

The answer to these “moral questions” is given in the words of Christ – the encyclical opens with a reflection on the words of Christ’s to the rich young man – but ultimately the answer comes from following Christ, because it is in this that perfection consists. In the writings of John Paul II it is possible to find a spirituality of the *Imitation of Christ*. For example, in his Apostolic Letter on the Rosary, *Rosarium Virginis Mariae*, after quoting GS 22 §1, he states that «anyone who [in the mysteries of the rosary] contemplates Christ through the various stages of his

13. In *Memory and Identity*, Weidenfeld and Nicolson, London 2005, 125.

14. Id., *Veritatis Splendor*, n.2, in *Inseg.* XVI.2 (1993), 158.

life cannot fail to perceive in him the truth about man»¹⁵. This is particularly true of the sorrowful mysteries, because, as St. Thomas reminds us, «no example of virtue is absent from the cross»¹⁶.

But still more must be said. Christ is more than a mere exemplar; he has the power to change us and conform us to himself. Not only is he – as GS 22 §2 tells us – the “Perfect Man” he is also the ‘Perfector of men’. Christ shows us what we ought to be and makes us what we are meant to be. To put this yet another way, there is an invitation not just to an imitation of Christ, but also to a participation in his life through grace, and it is this participation that makes imitation possible. To acknowledge this is to accept that, in relation to God, man is first of all a receiver, before he is an actor.

3.3 *Suffering*

In terms of the number of citations, the theme most frequently associated by John Paul II with GS 22 §1 is suffering. Because the mystery of evil and suffering is particularly impenetrable, and because it often becomes an anguished question put to God, the Pope notes that it is precisely in this reality that Christ’s revelation is particularly indispensable¹⁷. In this, he is simply following the thought of the Council Fathers themselves who, elsewhere in GS 22, state that «through Christ and in Christ [therefore] the riddle of sorrow and death is illuminated, which apart from his Gospel overwhelms us» (GS 22 §6).

In his apostolic letter *Salvifici Doloris*, and in his *Letters to the Sick* – which were issued each year on the feast of Our Lady of Lourdes (11th February) – and ultimately through the prophetic witness of the way he bore his own illness and death, John Paul II has much to say about the light Christ sheds on suffering and death. He developed a rich theology of suffering which I will not trivialize by a brief summary. Accordingly, I will restrict myself to one point.

15. Id., *Rosarium Virginis Mariae*, n.25, in *Inseg.* XXV.2 (2002), 507.

16. ST. THOMAS, *Exposition on the Apostles’ Creed*, chapter 4. See also *Compendium of Theology*, 227.

17. JOHN PAUL II, *Salvifici Doloris*, n.31, in *Inseg.* VII.1 (1984), 358.

John Paul II emphasizes that because Christ has redeemed even the reality of suffering, he offers us much more than an example; rather he changes the very reality of suffering. As a result of the passion, suffering has been definitely united with love and now exists in what he calls «a completely new dimension and order»¹⁸. It is salvific, and we are able to unite our own sufferings with Christ for the salvation of our own souls and for the world. What was a dead end, has become a spring of life.

Again, in focusing on this point, John Paul II is authentically interpreting the thought of the Council Fathers. GS 22 §3 reminds us that

by suffering for us, he [Christ] not only provided us with an example so that we might follow in his steps, but he also opened up a way (*viam instauravit*), and if we follow it, life and death are made holy and take on a new meaning GS 22 §2,

pointing to the Second Council of Constantinople, reminds us that Christ's human nature, when it was assumed into union with the person of the Word, was not "annulled" by his divine nature; so also Christ leaves "space" for *our* human cooperation in redemption.

In a moving speech, after he had once again returned from hospital, this time after surgery on his hip, John Paul II spoke of suffering as "a higher Gospel" by which a better future for mankind was prepared¹⁹.

3.4 *States of Life*

For John Paul II, the *states of life* are the principal ways in which each person lives out his primary vocation to love, understood as self-gift²⁰. Christ is the exemplar of all states of life not, of course, because he embraced all of them, but because he is the exemplar of self-giving. He is, therefore, the exemplar of married love and human sexuality, as much as of the consecrated and priestly life. The Pope notes that Christ is uniquely placed to know the "truth and feasibility" of God's original plan for

18. Ibid., n.18, in *Inseg.* VII.1 (1984), 340.

19. Id., *Angelus*, 29 May 1994, in *Inseg.* XVII.1 (1994): 1121.

20. Id., *Familiaris Consortio*, n.11, in *Inseg.* IV.2 (1981): 957-958.

marriage because only he was there in the beginning, when marriage was instituted!²¹ Consequently, in all three of his apostolic exhortations on the different states of life: *Familiaris Consortio*, *Vita Consecrata*, and *Pastores Dabo Vobis*, the exemplarity of Christ is abundantly expressed. He tells us that the evangelical councils manifest in a person, «an explicit desire to be totally conformed to him [Christ]»²², and he speaks of the priest as «a living and transparent image of Christ the priest»²³. Turning to marriage, he declares that

love in its deepest and richest meaning involves self-giving. Christ, the Son of God and perfect Image of the Father, gave himself totally in the very fullness of love through his redeeming Sacrifice.

From this the Pope concludes that, «In the case of husband and wife, genuine love is expressed in the gift of self to each other, which includes giving the power to beget life»²⁴.

The theme of the states of life provides an opportunity to note how occasionally John Paul II brings together his two favourite Counciliar texts: GS 22 §1 and GS 24 §3 so that they mutually illuminate each other. The most prominent example of this is in his encyclical on the Holy Spirit, *Dominum et Vivificantem* (paragraph 62), but in all there are eighteen occurrences of this confluence in the *Insegnamenti*. The point is almost always the same: Christ “fully reveals man to man” by revealing “the Father and his love”. That is, he reveals the Trinity, which in the words of GS 24 §3 is a «vista closed to human reason». This revelation includes a deeper insight into the content of the *imago Dei*: man is created in the image of God when he also forms a “communion of persons”. There is, GS 24 §3 tells us, «a certain likeness between the union of the divine Persons and the union of God’s sons in truth and charity». The consequence of this likeness is that man understands he has a vocation to self-gift: GS 24 §3 concludes that «man, who is the only creature God

21. *Id.*, *Speech at the Jubilee of Families, 15 October 2000* in *Inseg.* XXIII.2 (2000): 607.

22. *Id.*, *Apostolic Exhortation Vita Consecrata*, n.18, in *Inseg.* XIX.1 (1996): 621.

23. *Id.*, *Pastores Dabo Vobis*, n.12, in *Inseg.* XV.1 (1992): 719.

24. *Id.*, *Ad Limina Address to the Bishops of the United States of America, 24 October 1988* in *Inseg.* XI.3 (1988): 1320-1321.

willed for its own sake, cannot find himself other than by a sincere gift of self». This conclusion is at first a little surprising and seems to arrive out of nowhere! Of course, the underlying, but silent, premise is that in the Trinity there is something analogous to a “sincere gift of self”. This premise is more explicit in the earlier drafts of GS 24 §3, which, by expressing personhood in the Trinity in terms of “self-subsisting relations”, hints at this idea of self-gift. The first redaction says that «there are in him [God] three persons of whom *each lives so much for the others* that this relation constitutes the reason that he is [a person]»²⁵. John Paul II concurs. In *Dominum et Vivificantem*, he says that «the Holy Spirit [who] is the personal expression of this *self-giving*» in the Trinity²⁶.

A final point on states of life: according to John Paul II’s interpretation of GS 22 §1, Christ does more than provide a model for each state of life in general; he also reveals to each individual their unique vocation. By entering into relationship with him, each enters into his personal vocation and mission, and becomes who he was created to be. As Wojtyła says in his poem *Invocation to Man Who Became the Body of History*, Christ is the «Man in whom *each man can find his deep design and the roots of his deeds*»²⁷.

3.5 *The Destiny of Man*

Christ «fully reveals man to man and *makes known his supreme calling*» (GS 24 §3). For John Paul II, this “supreme calling” is communion with God. Jesus reveals the call to communion not only – or even principally – by his words and actions, but by his very being, seeing as he *is*, by way of the hypostatic union, in the words of the Holy Father, «the complete and definitive meeting (communion) between God and man – awaited and contemplated in hope by the patriarchs and prophets»²⁸.

25. Elle nous enseigne que, s’il n’existe qu’un seul Dieu, il y a en lui trois personnes, dont chacune vit tellement pour les autres que cette relation constitue sa raison d’être (Archive of Pierre Hautmann, HAUB 1548).

26. Id., *Dominum et Vivificantem*, n.10, in *Inseg.* IX.1 (1986), 1478–1479.

27. Id., *The Place Within, The Poetry of Pope John Paul II* (London: Hutchinson, 1995), 125.

28. Id., *General Audience 26 August 1998* in *Inseg.* XXI.2 (1998), 185.

Another way which the Holy Father expresses this vocation to communion is that we are called to become sons-in-the-Son. Yet again, in this way, John Paul II makes a sound interpretation of GS 22 as a whole, because the entire paragraph concludes with the statement that «Christ has risen, destroying death by his death; he has lavished life upon us so that, as sons in the Son, we can cry out in the Spirit; Abba, Father». Expressing our destiny in this way allows us to see more clearly the connection of the two major themes of GS 22 §1, which up to now we have examined separately: on the one hand the revelation of the Father and his love, and on the other the revelation of man to man. Ultimately, the Father's love, being a paternal love, is a love for sons; it seeks to draw us into a share in the unique Sonship of Christ. By revealing this love, Christ fully reveals man to man, revealing to him his "supreme calling". This very point is at the heart of *Dives in Misericordia*, when the Holy Father makes an extended exegesis on the parable of the prodigal son. This parable, according to him, is about "squandered sonship", which the mercy of the Father restores.

Even after such a brief and general survey of the major themes that John Paul II draws out of GS 22 §1 when he considers the mystery of man in Christ, we can immediately sense their diversity; and of course there are not a few occasions where he uses GS 22 §1 in a way that would not easily fall into any of these five categories – such as Christ the revealer of the truth about human work or the human body²⁹. After all, as Cardinal Wojtyła reminds us in *Sign of Contradiction*, «everything that is essentially human and constitutive of man is summed up in the mystery of Christ, and is expressed by Christ in either word or deed»³⁰. Even the philosophical concept of "person" is clarified by Christ, through the Christological and Trinitarian controversies of the early centuries of the Church!³¹ Later, at the Council of Vienne (1311-1312), it was again a Christological issue that led to the definition of the soul as the form of the body. So, given the diversity of themes, it is useful to consider whether there is some way to view them in their unity.

29. See ID., *Letter to the Diocese of Rome 8 December 1998* in *Inseg.* XXI.2 (1998), 1234.

30. WOJTYŁA, *Sign of Contradiction*... cit., 118.

31. JOHN PAUL II, "The Council of Chalcedon and the Monothelite Heresy", General Audience, 23 March 1988, in *Jesus, Son and Savior*, 332.

Fortunately, John Paul II – or rather Karol Wojtyła – offers us a way to make such a synthesis. In two pre-pontifical works – *Sources of Renewal* and *Sign of Contradiction* – he makes a fairly explicit and extensive exposition of GS 22 §1. These are the two occasions where he considers *in one text* something of the breadth of the application of GS 22 §1. In these books, the exposition revolves around the threefold office (*munus*) of Christ. Christ “fully reveals” what it means to be a priest, a prophet and a king; and these three realities sum up what it means to be a man. In *Sign of Contradiction*, he points to the «*triplici munere Christi*, recalled by the Council, which assigns to the entire people of God a share in the threefold office of the Messiah» (LG 10-12), and then adds that «this idea of *Lumen Gentium* has to be linked with the central idea of *Gaudium et Spes* in which Christ is presented as the revealer of man»³².

As priest, Christ made a complete offering of himself to the Father on the cross. For man to share in this office means for him to make a gift of himself, a call made concrete in the different states of life. Moreover, as priest and *victim*, Christ reveals the truth about human suffering and death. As king, Christ is the conqueror of evil. Participating in this *munus*, we are called to a life of “self-dominion” by which we become co-conquerors of our personal sin. Therefore, the kingship of the believer is primarily expressed in the moral life. As prophet, Christ proclaims the most essential truths about man, because being both true Image and true Son, he reveals to us man’s vocation to share in these two realities.

Finally, let me finish this first section in a way that I think the former Holy Father would himself approve of: by turning to the Blessed Virgin, to whom he turned at the end of each of his encyclicals. In his encyclical on Our Lady, *Redemptoris Mater*, he says his aim is to «reflect on the role of Mary in the mystery of Christ and on her active and *exemplary* presence in the life of the Church»³³. For him Mary is also an exemplar. In the archives of Fr. Hautmann, there is an interesting document which is his summary of the debate of the Council Fathers on *Gaudium et Spes* in the third session (September to December 1964). This document, among others, immediately influenced the redaction of GS 22 §1. In

32. WOJTYŁA, *Sign of Contradiction*... cit., 118.

33. JOHN PAUL II, *Redemptoris Mater*, n.1, in *Inseg.* X.1 (1987), 679.

this summary, one Council Father suggests that more attention should be given to the theme of «the Blessed Virgin Mary as the culmination of Christian anthropology»³⁴. According to the documentation of a famous scholar and archivist of the Council, Archbishop Gil Hellin, this submission is from Wojtyła!

This suggestion did not bear fruit in *Gaudium et Spes*. Our Lady is mentioned only once in the whole document, actually in GS 22, and here only in passing. Nonetheless, this theme finds full expression twenty years later in John Paul II's letter on the dignity of women, *Mulieris Dignitatem*. Among the many points that John Paul II makes concerning Mary's exemplarity, let me present just two. First, if Mary «reveals man to man» (GS 22 §1) it is because of her unique conformity to Christ. In her purity, she transmits the light that Christ shines upon the human condition. Second, Mary's exemplarity complements Christ's. Christ is God's *initiative* towards man, and Mary is the prototype of mankind's *response*. The Vatican Council uses the Pauline term «obedience of faith» (Rm 1:5) to express the adequate response of man to God's self-revelation³⁵. Christ is not so much the exemplar of this response, because he is God's self-revelation: he is the «the revelation of the Father and his love». In this way Mary completes the revelation of man to man because she models the adequate response, what John Paul II calls the «feminine» dimension of man³⁶.

4. THE AUTHORSHIP OF THE TEXTS

Gaudium et Spes 22 §1 appears more than two hundred times in the magisterial writings of John Paul II, while GS 24 §3 is referenced or quoted more than one hundred times³⁷. Such prominence inevitably

34. Archive of Pierre Hauptmann, HAUB 1505.

35. VATICAN II, «*Dei Verbum*», n.5, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 819.

36. JOHN PAUL II, «Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*», n.22, in *Inseg.* XI.3 (1988), 360; See also, J. RATZINGER, «The Sign of the Woman», introduction to *Mary: God's Yes to Man: John Paul II's Encyclical Redemptoris Mater*, trans. L. Krauth, Ignatius Press, San Francisco 1988, 19; H. VON BALTHASAR and J. RATZINGER, *Mary: The Church at the Source*, trans. A. Walker, Ignatius Press, San Francisco 2005, 44.

37. 225 for GS 22 §1 between 1978 and 2003 according to the *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 1978-2003*. *Gaudium et Spes* 22 §1 is mentioned in nine of his fourteen encyclicals and seven of his fifteen Apostolic Exhortations: *Redemptor Hominis*, n.8,

leads to speculation over whether Karol Wojtyła was himself the author. It is well known that Archbishop Wojtyła was involved in the redaction of *Gaudium et Spes* from autumn 1964. On 12 September 1964, he was invited onto a sub-commission that was considering «the signs of the times»³⁸, and then from 16 January 1965 he became part of the central sub-commission³⁹. This means that Wojtyła was placed close to the heart of the redaction process during its most formative period, which ran

in *Inseg.* II.1 (1979), 563; Encyclical Letter *Dives in Misericordia*, n.1, in *Inseg.* III.2 (1980), 1484; Encyclical Letter *Dominum et Vivificantem*, n.53 and n.62, in *Inseg.* IX.1 (1986), 1528 and 1541; Encyclical Letter *Redemptoris Mater* n.4 and n.46, in *Inseg.* X.1 (1987), 681 and 736; Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*, n.47, in *Inseg.* X.3 (1987), 1607; Encyclical Letter *Redemptoris Missio*, n.6 and n.10, in *Inseg.* XIII.2 (1990), 1404 and 1407; Encyclical Letter *Centesimus Annus*, n.47, in *Inseg.* XIV.1 (1991), 1009; Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, n.2, in *Inseg.* XVI.2 (1993), 158; Encyclical Letter *Fides et Ratio* n.12, n.13 and n.60, in *Inseg.* XXI.2 (1998), 288, 290 and 333; Apostolic Exhortation *Christifideles Laici*, n.36, in *Inseg.* XI.4 (1988), 2027; Apostolic Exhortation *Pastores Dabo Vobis*, n.72, in *Inseg.* XV.1 (1992), 827; Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*, n.69, in *Inseg.* XVIII.2 (1995), 420; Apostolic Exhortation *New Hope for Lebanon*, n.115, in *Inseg.* XXI.1 (1997), 1036; Apostolic Exhortation *Ecclesia in America*, n.10, in *Inseg.* XXII.1 (1999), 137; Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, n.15 and n.21, in *Inseg.* XXII.2 (1999), 762 and 775; Apostolic Exhortation *Pastores Gregis*, n.27, in *Inseg.* XXVI.2 (2003), 432. *Gaudium et Spes* 24 §3 appears in six of his fourteen encyclicals and three of his fifteen Apostolic Exhortations: Encyclical Letter *Redemptor Hominis* n.13, in *Inseg.* II:1 (1979), 572; Encyclical Letter *Dominum et Vivificantem* n.59 and n.62, in *Inseg.* IX.1 (1986), 1537 and 1541; Encyclical Letter *Centesimus Annus* n.11 and n.41, in *Inseg.* XIV.1 (1991), 966 and 1001; Encyclical Letter *Veritatis Splendor* n.13 and n.86, in *Inseg.* XVI.2 (1993), 170 and 242; Encyclical Letter *Evangelium Vitae* n.96, in *Inseg.* XVIII.1 (1995), 721; Encyclical Letter *Ut Unum Sint* n.28, in *Inseg.* XVIII.1 (1995), 1455; Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* n.22, in *Inseg.* IV.2 (1981), 971; Apostolic Exhortation *Christifideles Laici* n.40, in *Inseg.* XI.4 (1988), 2035; Apostolic Exhortation *Pastores Dabo Vobis* n.44, in *Inseg.* XV.1 (1992), 778.

38. C. MOELLER, “The History of the Constitution”, in *Commentary on the Documents of Vatican II, Volume 5*, ed. H. Vorgrimler, trans. W. O’Hara, Burns and Oates, London 1969, 39.
39. MOELLER, “The History of the Constitution...” cit., 45. Also see R. TUCCI, “Introduction historique et doctrinale”, in *L’Église dans le monde de ce temps*, Le Éditions du Cerf, Paris 1967, 82. The responsibility for the work of the Council rested with a Coordinating Committee which coordinated the work of ten Commissions to which the various Council documents were entrusted. In January 1963, a new Commission, called the Mixed Commission, was created out of two existing Commissions: the Doctrinal Commission and the Commission for the Lay Apostolate (MOELLER, “The History of the Constitution...” cit., 13). This new Commission was ultimately responsible for the development of *Gaudium et Spes*. The central sub-commission was proximately responsible for the redaction of the document and reported directly to the Mixed Commission. Periodically, the central commission created sub-commissions to facilitate the work. Within the central sub-commission a smaller redaction team sometimes operated.

from February 1965 until the promulgation of *Gaudium et Spes* on 8 December of the same year⁴⁰.

Here I will explain why it seems clear that John Paul II was *not* the author of GS 22 §1 or GS 24 §3, nor closely involved their creation. The evidence I present is taken mostly from the archives of Fr. Pierre Hautmann and Fr. Charles Moeller⁴¹. Their documentation of *Gaudium et Spes*' development is meticulous and allows us to understand the influence of the *peritii* and bishops involved in the redaction process, including Karol Wojtyła.

Fr. Hautmann became the editor-in-chief of *Gaudium et Spes* on 16 November 1964 replacing Bernard Häring⁴². His influence on *Gaudium et Spes* from then on is of singular importance, particular to the first part of the document where GS 22 §1 and GS 24 §3 are located⁴³. Bishop Gabriel-Marie Garrone, who was intimately involved in the redaction of *Gaudium et Spes* from the very beginning⁴⁴, testifies that:

One is able to say indeed that the actual text of *Gaudium et Spes* is his text... the framework of several of the chapters of the first part is his. It remains to be said especially that he participated as the front runner [all

40. As John Paul II, he spoke about his involvement in *Gaudium et Spes* in a reflection on the Council document thirty years after its promulgation. See JOHN PAUL II, "General Audience, 8 November 1995", in *Inseg.* XVIII.2 (1995) 1052-1060.

41. I gratefully acknowledge the help of the archivists Mrs. Marie Mellanin and Mr. Serge Sollogoub (archive of Pierre Hautmann, Institut Catholique de Paris), and Mr. Claude Soetens (archive of Charles Moeller, Université Catholique de Louvain-la-Neuve).

42. R. BURIGANA and G. TURBANTI, "Preparing the Conclusion of the Council", in *History of Vatican II: Church as Communion*, eds. G. Alberigo and J. Komonchak, Orbis, Maryknoll 2003, 520.

43. Pierre Hautmann (1912-1977) was a French priest. He was ordained in 1936 and worked as chaplain for Action Catholique Ouvrière, a French Catholic workers movement, from 1954 to 1962. From 1962 until 1977 he taught at the Institut Catholique de Paris, being the rector from 1966. He held doctorates in Theology, Philosophy, Letters, and Social Science. Before being appointed as editor-in-chief, Hautmann had worked on appendix four and five of the Zürich text (an early redaction of *Gaudium et Spes*) and had given daily news conferences to French journalists throughout the Council.

44. P. D'ORNELLAS, *Liberté, que dis-tu de toi-même?*, Parole et Silence, Saint-Maur 1999, 317. Gabriel-Marie Garrone (1901-1994) was Bishop of Toulouse at the time of the Council. In 1967 Paul VI made him a cardinal and in 1968 appointed him as Prefect of the Congregation for Catholic Education as well as Grand Chancellor of the Gregorian University. He became the first President of the Pontifical Council of Culture in 1982.

the way] to the final readjustment and unification [of the document] into a whole⁴⁵.

Charles Moeller worked on *Gaudium et Spes* from the very beginning (February 1963) having been invited by Cardinal Suenens to be part of a group of eminent theologians who created early drafts⁴⁶. Among others, this group included Jean Daniélou and Yves Congar⁴⁷.

In assessing the influence of Wojtyła on the development of GS 22 §1 it is insufficient to consider only his submissions that are recorded in the *Acta Synodalia*, because these represent only a small part of his contribution⁴⁸. For an accurate evaluation of his involvement, we need to understand his contribution “behind the scenes”, especially from February to December 1965. It is during these months that both GS 22 §1 and GS 24 §3 appear in a recognizable form⁴⁹.

45. «On peut dire certes que le texte actuel de *Gaudium et Spes* est son texte... la trame de plusieurs des chapitres de cette première partie est la sienne. Reste surtout qu'il a participé à la première place à l'ultime réajustement et à l'unité de l'ensemble» (*Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, n.3 [November 1971], quoted in A-M. ABEL and J-P. RIBAUT, *Documents pour une histoire du Concile Vatican II, Inventaire du Fonds Pierre Haubtmann*, unpublished inventory, Paris 1992, 6).

46. C. MOELLER (1912-1986) was a Belgian priest. He was ordained in 1937 and taught literature for 13 years at the Collège Saint-Pierre in Jette, Belgium. In 1950 he became professor of philosophy at the Catholic University of Leuven. After the Vatican Council he was made Sub-Secretary of the Congregation for the Doctrine of the Faith and then in 1972 Secretary of the Secretariat for Christian Unity. At this time he also became the rector of the Oriental Institute in Jerusalem.

47. MOELLER, “The History of the Constitution...” cit., 12-17.

48. Wojtyła made twenty-three interventions in the Council hall, mostly in writing. For a list and summary of these see A. DULLES, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Herder and Herder, New York 1999, 15-16. Seven of these concerned *Gaudium et Spes*. One can be loosely related to the themes of GS 22 §1. This intervention is from 28 September 1965, by which time GS 22 §1 is formulated. It addresses the question of atheism in GS §19 and states that the problem of atheism is not just the issue of the denial of God, but the denial of the truth about man, which can only be seen in truth from the perspective of man's relationship with God (see *Acta Synodalia* IV, II 662).

49. For a consideration of the redactions of *Gaudium et Spes* prior to February 1965 and their influence on the composition of GS 22 §1, see W. NEWTON, *Gaudium et Spes 22 §1: A Commentary Based on the Theology of St Thomas Aquinas*, Ph.D. Thesis, John Paul II Institute for Marriage and Family, unpublished, Melbourne Australia 2008.

5. FEBRUARY 1965: THE APPEARANCE OF GS 22 §1

The first text that clearly resembles GS 22 §1 is in a draft from 1 February 1965. This redaction was created by Haubtmann as the “working text” for a week-long meeting at Ariccia, near Rome, that took place between 1 and 5 February 1965. This meeting was a gathering of 26 Bishops, including Wojtyła, accompanied by 31 *periti*, including Congar, Daniélou, Schillebeckx, Häring, and Moeller⁵⁰. In this text of Haubtmann, there is a paragraph entitled, *Man does not know himself (L’homme ne se connaît pas lui-même)*, in which we find the following:

Pour lui-même, en effet, l’homme est un être plein de mystère. Créé à l’image de Dieu, il ne peut pleinement se comprendre qu’en regardant l’Homme parfait, le Christ Jésus (Eph. 4, 13), qui n’est pas seulement, comme nous tous, à l’image de Dieu, mais qui est lui-même, personnellement, Image du Dieu invisible et Fils unique du Père. Nouvel Adam (1 Cor. 15, 45), il éclaire tout homme venant en ce monde (Jn. 1, 9), et il sait ce qu’il y a dans l’homme (Jn. 2, 25).

For to himself, indeed, man is a being full of mystery. Created to the image of God, he cannot fully understand himself other than looking at the perfect Man, Christ Jesus (Eph 4:13), who is not only, as all of us, to the image of God, but who is himself personally the Image of the invisible God and only Son of the Father. The new Adam (1 Cor 15:45), he illuminates all men coming into this world (Jn 1:9), and he knows what is in man (Jn 2:25)¹.

This text is clearly GS 22 §1 in an “embryonic” form. Happily, it is possible to make some assessment of the influences behind this text because in Haubtmann’s archive there is a folder titled «Contacts, notes and diverse documents having been used for the 1st redaction P.H. of Schema XIII December 64, January 65»⁵¹. This folder contains vari-

50. Archives of Pierre Haubtmann, *Institut Catholique de Paris* – HAUB 1504.

I HAUB 1501.

51. Folder Ha 34, HAUB 1481-1497 (*Contacts, notes et documents divers ayant servi à la 1^{ère} rédaction P.H. du schéma XIII, décembre 1964, janvier 1965*).

ous notes, letters, and articles that were obviously forming Hauptmann's ideas in creating the redaction of 1 February⁵².

Of interest are notes taken from a collection of essays on the theology of Henri de Lubac⁵³. In this regard, we should note the speculation that a line from de Lubac's book *Catholicism* is the ultimate inspiration for GS 22 §1⁵⁴. This line reads, «By revealing the Father and by being revealed by Him, Christ completes the revelation of man to himself»⁵⁵. It is certain that Hauptmann read *Catholicism* because his archives contain six pages of his handwritten notes on the book. However, these notes are dated 12 March 1965 which is after the appearance of GS 22 §1 in its "embryonic" form (1 February 1965) and in its more mature formulation (1 March 1965). Moreover, the line in question is *not* noted by Hauptmann⁵⁶.

There is a single item in the folder from Wojtyła: a letter dated 4 December 1964 in which he proposes to Hauptmann, on behalf of the Polish Bishops, a draft text for the whole of *Gaudium et Spes*⁵⁷. This text, known as the "Polish text", was first sent to Häring in September of 1964, when he was still the editor-in-chief⁵⁸. It is widely considered that Wojtyła was its principal author. The Polish text is concerned with the question of reli-

52. In addition to items discussed presently, there are: notes taken on the writings of Bultmann and de Chardin from an article by P. REFOULÉ in *Parole et Mission* (HAUB 1493); an Algerian journal called *Aujourd'hui* which has a special feature on the then current redaction of *Gaudium et Spes*, which at that stage was called *Schema XVII* (HAUB 1487); a discourse of Paul VI to Catholic diplomats *L'Osservatore Romano* (Italian Language Version) 5 December 1964 (HAUB 1483).

53. *Extraits de L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au P. de Lubac* (HAUB 1496).

54. P. MCPARTLAN, "Henri de Lubac – the Evangelizer", in *Priest and People*, August-September (1992), 344; N. HEALY, "Communio: A Theological Journey", in *Communio* 33, no.1 (2006), 117-130; D. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi*, Lateran University Press, Roma 2004, 194.

55. H. DE LUBAC, *Catholicism*, trans. L. Sheppard and E. Englund, Ignatius Press, San Francisco 1988, 339. In the French edition of *Catholicisme* see page 264. The line reads, «En révélant le Père et en étant révélé par lui, le Christ achève de révéler l'homme à lui-même». Perhaps a more literal translation would be, «In revealing the Father and in being revealed by him, Christ accomplishes the revelation of man to himself».

56. HAUB 1542.

57. HAUB 1485.

58. The first version of this text is found in *Acta Synodalia* III, V 298-314. For its history see E. VILANOVA, "The Intersession", in *History of Vatican II: The Mature Council: Second Period and Intersession September 1963-September 1964*, eds. G. Alberigo and J. Komonchak, Orbis, Maryknoll 2000, 414 and D'ORNELLAS, *Liberté, Que dis-tu de toi-même?... cit.*, 445. The final version is in the archives of the Archdiocese of Krakow AKKWG12/68 (D'ORNELLAS, *Liberté, Que dis-tu de toi-même?*, 447).

gious liberty and atheism⁵⁹. While framing the right to religious liberty in relation to man's creation in the image of God, there is nothing that might be considered as reminiscent of GS 22 §1. At the end of the letter Wojtyła alludes to the forthcoming meeting in Ariccia, pointedly finishing by stating his hope to attend the meeting, "if I can obtain a passport...".

There are several contributions from Daniélou⁶⁰. One of these places us close to the theme of GS 22 §1:

La révélation contenue dans les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament ne nous manifeste pas seulement le mystère du Dieu en trois personnes, mais également nous révèle la vraie nature de l'homme, c'est-à-dire ce à quoi il est appelé dans le dessein de Dieu (St. Paul). Cette connaissance de ce qu'ils sont, les hommes la cherchent, mais ils sont incapables d'y arriver par leurs propres efforts. C'est seulement en Jésus-Christ, non seulement vrai Dieu, mais aussi vrai homme, et en qui est à la fois dévoilée et accomplie la réalité de l'homme, que l'homme peut contempler comme en un miroir l'image de qu'il est (Grég. de Nys.)^{II}.

The revelation contained in the Scripture of the Old and New Testaments manifests to us not only the mystery of God in three persons, but it equally reveals to us the true nature of man, that is to say, that to which he is called in the plan of God (St. Paul). Men search for this knowledge of who they are, but they are incapable of arriving at it by their own efforts. It is only in Jesus Christ, who is not only true God but also true man, and in whom the reality of man is both unveiled and accomplished, that man is able to contemplate, as in a mirror, the image of who he is (Gregory of Nyssa).

59. For example, we read that «man, having been created to the image and likeness of God, is gifted with free will, from which flow freedom of action, preceded by knowledge. Adhesion to the Church is a free act of a person, which others ought to acknowledge especially public authorities» («*homo ad imaginem et similitudinem Dei creatus libero arbitrio praeditus est, ex quo libertas fluit actionis praeunte cognitione. Adhaesio ad Ecclesiam personae actus liber est, qui agnosci debet ex parte aliorum praesertim autem ex parte auctoritatis publicae*») (Polish text, paragraph 5, in *Acta Synodalia* III, V: 302).

60. Notes from a meeting of Daniélou and Haubtmann from 23 December 1964 (HAUB 1486); an article on Schema XIII with the title, "The Church in the Face of the Technological Civilization According to Schema 13", in *L'Eglise en face de la civilisation technique d'après le schéma 13*, Centro Culturale San Fedele, Milano 1964, (HAUB 1490). Note that by this stage the redaction of *Gaudium et Spes* was called *Schema XIII*; a submission called "Sketch of a Christian Anthropology for Schema XIII" (*Esquisse d'une anthropologie chrétienne pour le schéma XIII*), (HAUB 1491).

II HAUB 1491, "Sketch of a Christian Anthropology for Schema XIII".

Another important text which places us even closer to the themes of GS 22 §1, is a copy of an entry from a Protestant theological dictionary for the word “*Homme*”⁶¹. One of the parts marked by Haubtmann states:

Le N.T. nous présente néanmoins l’homme authentique en la personne de Jésus-Christ, en celui de qui Pilate déclara à son corps défendant: “Voici l’homme” (Jn. 19, 5)... L’Evangile de Jean indique nettement que Jésus, contrairement aux hommes, est vraiment Fils de Dieu (Jn. 8, 41-47) et qu’une nouvelle existence humaine sera possible grâce à l’œuvre de ce Fils unique (Jn. 3, 14-16; 12, 31; 6, 40; 16, 23).

Enfin chez l’apôtre Paul, toute image de l’homme n’est donnée qu’en fonction de Jésus-Christ. S’il dépeint l’homme pécheur, aliéné et déchu, c’est par référence au Fils de l’homme. Il a vu la réalité de l’existence humaine dans le miroir de ce que nous devrions être. Mais c’est aussi en Jésus-Christ qu’il a vu pour l’homme pécheur les perspectives d’une vie nouvelle (Rom. 8, 29; 2 Cor. 3, 18), la possibilité d’un homme nouveau, à l’image du Fils de Dieu.

Jésus-Christ est donc bien le type, le représentant, mais aussi, en même temps, le chef de file, le premier-né de l’humanité nouvelle, conforme au dessein du Créateur (1 Cor. 15, 20-23; Col. 1, 18; Eph. 4, 15-16)^{III}.

The New Testament nevertheless presents to us the authentic man in the person of Jesus Christ, the one about whom Pilate reluctantly declared, “Behold the man” (Jn 19:5)... The Gospel of John clearly shows that Jesus, in contrast to other men, is truly the Son of God (Jn 8:41-47) and that a new human existence shall be possible thanks to the work of this only Son (Jn 3:14-16, 12:31, 6:40, 16:23).

In short, according to the apostle Paul, any image of man is given only according to Jesus Christ. If he depicts man as a sinner, alienated and fallen, it is in reference to the Son of Man. He saw the reality of human existence in the mirror of that which we ought to be. But it is also in Jesus Christ that he saw for sinful man the prospect of a new life (Rm 8:29, 2 Cor 3:18), the possibility of a new man [re-made] to the image of the Son of God.

Jesus Christ is therefore the type, the representative, but also, at the same time, the head, the firstborn of the new humanity, conformed to the design of the Creator (1 Cor 15:20-23, Col 1:18, Eph 4:15-16)

61. HAUB 1492, “Vocabulaire Biblique”, Delachaux-Niestlé 1954, 122-125.

III HAUB 1492.

Haubtmann presented his draft text on the first day of the Ariccia meeting, and then followed four days of intense discussion, which he carefully recorded. Because of this it is possible to discern clearly the particular interest of Wojtyła at this stage of *Gaudium et Spes*' development. First of all, it is noteworthy that on 1 February Wojtyła again re-proposed the Polish text. Then on 2 February, he voiced his dissatisfaction with the official schema because it did not take sufficient account of the world of communism. In response, Bishop Garrone proposed that Wojtyła work with Daniélou to see how this concern might be worked into the text without modifying the structure⁶². Their text was presented at the meeting of the same group the following day (3 February 1965)⁶³. This text presents an anthropology based on man created in the image of God being endowed with intelligence and free will. The vocation of man to communion with God is expressed as the fundamental basis of his right to religious freedom. Nevertheless, the text does not present a Christocentric anthropology⁶⁴. It received a muted reception appearing, to both Bishop Gonzalez Moralejo and Garrone, too specific to the Polish situation.

On 4 and 5 February, the work continued by splitting into four smaller groups. Wojtyła was assigned, along with Congar and a few others, to a group whose task was to consider the salvific significance of the Church in the modern world. The anthropology was assigned to another group. Wojtyła's working group produced a text called, *The Duty of the Church Towards Man (De munere Ecclesiae erga hominem)*⁶⁵. Again, this text, which was read by Congar at a plenary session on 5 February, does not constitute a development of GS 22 §1. Haubtmann notes that Wojtyła read his own parallel text which was a development of the first paragraph of Congar's text⁶⁶. This latter text was not found in Haubtmann's or Moeller's archive, but the subject matter which he was developing would indicate that it did not pertain to GS 22 §1.

62. HAUB 1508. The text is MOEL 01236 (archive of Charles Moeller) and HAUB 1708.

63. HAUB 1509.

64. MOEL 01236.

65. HAUB 1522.

66. HAUB 1511.

6. MARCH 1965: GS 22 §1 DEVELOPS AND GS 24 §3 APPEARS

The work of the Ariccia meeting was considered by the central sub-commission in Rome from 8 to 13 February 1965 and then followed four more redactions of the text during February and March of 1965. It is in this period that GS 22 §1 becomes fully developed. In a text dated 1 March 1965, called Text C, we read⁶⁷:

17. Le Christ, Homme parfait
En vérité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que par la contemplation du mystère même du Verbe incarné. Adam était en effet "la figure de celui qui devait venir," le Christ Seigneur. En sorte que c'est le Christ, nouvel Adam, l'Homme parfait qui révèle l'homme à lui-même. Vrai homme et vrai Dieu, il n'est pas seulement à l'image de Dieu: il est lui-même Image parfaite du Dieu invisible, le Fils unique du Père. En Lui, l'homme et Dieu ont scellé une alliance éternelle d'amour, que rien ne pourra jamais rompre. En prenant notre nature, il s'est en quelque sorte identifié à tout homme^{IV}.

17. Christ the perfect Man
In truth, the mystery of man does not truly become clear except through the contemplation of the very mystery of the Word incarnate. Adam was in effect "the figure of the one who was to come," Christ the Lord. So that it is Christ, the new Adam, the perfect Man who reveals man to himself. True man and true God, he is not only to the image of God, he is himself the perfect Image of the invisible God, the only Son of the Father. In him man and God have sealed an eternal covenant of love, which nothing will ever be able to break. In taking on our nature, he has in some manner identified himself with every man.

Then on 8 March this is developed into the following, called Text D:

67. Retrospectively, Hauptmann's text of 1 February became Text A, and the text developed in piecemeal fashion during the Ariccia meeting became Text B.

IV HAUB 1533.

17. Le Christ, Homme parfait

En vérité, le mystère de l'homme ne s'éclaire pleinement que par la contemplation du mystère du Verbe Incarné. Adam était en effet "la figure de celui qui devait venir," le Christ Seigneur (Rom. 5, 4). En sorte que c'est le Christ, nouvel Adam, l'Homme parfait, qui révèle vraiment l'homme à lui-même, en même temps qu'il nous révèle Dieu et l'amour du Père: "Qui me voit, voit mon Père" (Cf. Jean 14, 9). Il est pour nous la Route, la Vérité, la Vie (Jean 14, 6)^v.

17. Christ the perfect man

In truth, the mystery of man does not become fully clear except through the contemplation of the mystery of the Word incarnate. Adam was in fact "the figure of the one who was to come," Christ the Lord (Rm 5:4). So that it is Christ, the new Adam, the perfect Man, who truly reveals man to himself, at the same time that he reveals to us God and the love of the Father: "Who sees me, sees my Father" (cf. Jn 14:9). He is for us the Way, the Truth and the Life (Jn 14:6).

In the next redaction from 16 March 1965 (Text E) there is a single modification to GS 22 §1. In the paragraph (now numbered as 20 rather than 17) it is stated that «Adam, *the first man*, was in fact 'the figure of the one who was to come'»⁶⁸. There is one more redaction of *Gaudium et Spes* in March 1965, called text F, but there are no modifications pertinent to GS 22 §1⁶⁹.

It is in this text of 16 March 1965 that GS 24 §3 first appears. It does not emerge in stages, like GS 22 §1, but appears nearly fully formed according to its principle themes, though without its final scriptural expression. The text, titled, *The social character of man (Le caractère social de l'homme)*, appears in paragraph 17, three paragraphs before GS 22 §1 (paragraph 20 at that time). The preceding sub-paragraph reads, «The social life is not accidental to man or something adjoined. It is part of his very nature»⁷⁰. Then the text states:

V HAUB 1541.

68. HAUB 1548.

69. HAUB 1560.

70. «La vie sociale n'est par pour lui quelque chose d'accidentel ou de surajouté. Elle fait partie de sa nature profonde» (HAUB 1548).

La foi chrétienne nous ouvre à ce propos des perspectives tout à fait nouvelles, que notre raison n'aurait jamais pu découvrir. Elle nous enseigne que, s'il n'existe qu'un seul Dieu, il y a en lui trois personnes, dont chacune vit tellement pour les autres que cette relation constitue sa raison d'être. Créée à l'image du Dieu qui est Triune, comment la personne humaine n'en porterait-elle pas la marque? Aussi bien, si l'homme est la seule créature que Dieu a voulu pour elle-même (St. Thomas, *Summa Contra Gentiles* III 112), il est aussi, par essence, relation aux autres et ne se trouve qu'en se donnant^{VI}.

On this subject, the Christian faith opens up to us a completely new perspective, which our reason would never have been able to discover. It teaches us that if there exists only one God, there are in him three persons of whom each lives so much for the others that this relation constitutes the reason that he is [a person]. Created to the image of God who is Triune, how could the human person not carry this mark? As well as this, if man is the only creature that God willed for itself (St. Thomas, *Summa Contra Gentiles* III 112), he is also, by essence, a relational being [a relation to others] and does not find himself without giving himself.

Here the text appears with its two main elements. First a statement about the likeness of men to God as a *communion of Persons*, and; second a conclusion concerning man's vocation to self-gift.

7. THE QUESTION OF AUTHORSHIP

Who are the authors of these redactions of *Gaudium et Spes*? From the Hauptmann archives it is clear that these March texts are the work of a redaction team that consisted of Hauptmann, Hirschmann⁷¹, Tucci⁷²,

VI HAUB 1548.

71. Johannes Baptist Hirschmann (1926-1981) was a German priest and professor of moral and pastoral theology at the Philosophical and Theological *Hochschule* (Graduate School) in St. Georgen, Frankfurt, 1950-1976.

72. Roberto Tucci (1921-) is an Italian priest of the Society of Jesus. He was appointed to the Preparatory Commission for the Lay Apostolate at the beginning of Vatican II and attended the whole Council, among other things giving daily press conferences for the Vatican Press Office. After the Council, he was appointed to the Council for the Laity and the Council for Social Communications. In 1973 he began work for Vatican Radio and was Director General until 1985. He was the main organizer of all of John Paul II's foreign visits, accompanying the Pope on all but two. He was made a cardinal in 2001.

and Moeller⁷³. In his history of the development of *Gaudium et Spes*, Moeller concurs.⁷⁴ We ought to conclude, therefore, that these are the principal authors of GS 22 §1 and GS 24 §3 at their inception.

During this period Wojtyła was back in Krakow, having left Rome on 21 February 1965. He wrote to Cardinal Wyszenski reporting that he had energetically proposed the Polish text at the Ariccia meeting and many of its themes had been taken on board, but that

[on] Sunday the twenty-first I returned from Rome...[and] it is difficult to predict how that shall work itself out in the text, because the text is prepared by a special redaction team, our meeting in February did not work directly on the text but on the doctrinal and practical directives on the basis of which the schema ought to be adjusted. How will the schema be? We shall see at the end of March. The meeting of the mixed commission shall take place from 29 March until 7 April [1965]⁷⁵.

It seems clear that the text was out of his hands. Further, Haubtmann makes no mention of Wojtyła's "remote" involvement during this period.

8. APRIL – MAY 1965: FINAL REFINEMENTS TO GS 22 §1

In April and May 1965 two more redactions were made. Text G was produced after the meeting of the Mixed Commission on 29 March 1965 and before a meeting of the Coordinating Committee on 11 May 1965⁷⁶, while Text H developed after this meeting and was presented to

73. HAUB 1524.

74. MOELLER, *The History of the Constitution...* cit., 54. Wenger points out that these same four men were given a particular responsibility for redaction as early as November 1964. See A. WENGER, *Vatican II Chronique de la quatrième session*, Editions du Centurion, Paris 1966), 119.

75. Translation from French as recorded in D'ORNELLAS, *Liberté, Que dis-tu de toi-même?...* cit., 482.

76. HAUB 1651. The distinction between Text G and H according to date is not clear from the Haubtmann archives, but d'Ornellas indicates this division according to notes from the Suenens archive (see D'ORNELLAS, *Liberté, que dis-tu de toi-même?...* cit., 506).

Paul VI on 28 May 1965⁷⁷. It is during this period that the final refinements were made to GS 22 §1.

GS 22 §1 arrives very close to its final formulation in Text G. The revelation of the Father and his love is clearly expressed as the *means* by which Christ fully reveals man to man, whereas hitherto Christ's revelation of the Father, and Christ's revelation of man to man, had been expressed as if they were simply parallel. This change occurs in two stages: first, a French text (dated 28 April 1965) that states, «It is Christ, the new Adam, who in the very revelation of the *mystery of the love of the Father* fully reveals man to himself»⁷⁸, then in a Latin text (dated 30 April 1965) and still called Text G, there is the formula, «Christ, the last Adam, in the very revelation of the *mystery of the Father and his Love*, fully reveals man to man himself»⁷⁹. Now the revelation of man is expressed as being accomplished in the revelation of the *Father* and his love, not just in the revelation of his love. Note also that in the later Latin text, Christ is called the “last Adam” (*novissimus Adam*), rather than the “new Adam”, (*novus Adam/nouvel Adam*) as he had been described in both the French and Latin redactions up to this time⁸⁰. This is closer to the biblical typology (1 Cor 15:45).

77. HAUB 1675 (Latin); HAUB 1676 (French).

78. «C'est le Christ, nouvel Adam, qui dans la révélation même du mystère de l'amour du Père manifeste pleinement l'homme à lui-même» (HAUB 1654). The authorship of this refinement seems attributable to Bishop Emile Guano, bishop of Livorno, Italy, from 1962 until 1970. In the Hauptmann archive there is a folder marked: “Indications Mgr Guano 6 avril 1965 texte français de E.G 28 avril 1965”. It would seem that this folder contains Bishop Guano's ideas for a further redaction. Inside this folder, there is another marked: “Texte F-G 25 mars 1965 remanié 28 avril 1965 Recontrôlé 13-18 mai 65 à Rome SF”. This is Text F with handwritten modifications, and it is in this text that the new line appears (HAUB 1654). This folder also contains a handwritten (same hand) version of paragraphs 15 to 21 with this new redaction of paragraph 20 (HAUB 1657). However, a slight doubt remains concerning the authorship of this important change because the handwriting itself – which appears anonymously elsewhere in Hauptmann's archive (HAUB 1722) – does not match the handwriting of letter of Guano to Hauptmann (HAUB 1452). From comparison with handwriting samples from the archives of Hauptmann, Moeller, Philips, Hirschmann and Daniélou, it is clearly not the writing of these men nor that of Congar (HAUB 1453). It is not the writing of Tucci who did not recognize it (personal correspondence, November 2007).

79. «Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat» (HAUB 1651).

80. See for example Schema XVII, paragraph 5, in *Acta Synodalia* V, I: 597, and Text D (HAUB 1541).

Given this modification, by the end of May we have the following text, which is almost identical to the promulgated text:

Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim primus homo erat “forma futuri” (Rm 5:14) scilicet Christi Domini. Christus novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam suam vocationem patefacit. Nil igitur mirum si in Eo omnes praedictae veritates suum inveniunt fontem atque fastigium^{VII}.

The truth is that only in the mystery of the Word incarnate does the mystery of man truly take on light. For Adam, the first man, was “the figure of him who was to come” (Rm 5:14), namely Christ the Lord. Christ, the last Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and his love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. It is not surprising, therefore, that all the aforementioned truths find in him their source and summit.

The redaction of *Gaudium et Spes*, of which this is a part, was presented to the Council Fathers who debated it from 21 September until 8 October 1965. By voting in favour of it, it received the name *Schema receptum*⁸¹. After a further redaction process, the text was represented to the Fathers on 13 November (*textus recognitus*), and after a further debate and changes to the wording of the text, it was promulgated on 8 December 1965⁸². Over this entire period only some minor changes were made to the wording of GS 22 §1 in comparison to the text shown above.

Finally, we have another important, and seemingly conclusive, proof that Wojtyła was not influential in the development of GS 22 §1. After the Ariccia meeting, we find perhaps Wojtyła’s most direct comments of GS 22 as it develops. In the Hauptmann archives, there is a letter, dated 2 April 1965, with three copies signed by Nagae, Moralejo, Zoa,

VII HAUB 1675 (18 May 1965).

81. The full text is *Acta Synodalia* IV, I: 435–516. Paragraph 20 is at *Acta Synodalia* IV, I: 448–449.

82. *Acta Synodalia* IV, VI: 440 (*Textus recognitus*); *Acta Synodalia* IV, VII: 248 (promulgated text).

Fernandes, Butler and Wojtyła, all Bishops who attended the Ariccia meeting. The letter criticizes paragraph 20, the precursor to GS 22 (presumably of text presented to the Mixed Commission on 28 March 1965 – Text F) and proposes a new text for this paragraph⁸³. What is interesting from our perspective is that it notably weakens the presence of the themes of sub-paragraph 1 of the standing text. The Bishops proposed the following:

Dei imago inde a primo peccato in homine obnubilata, nonnisi Verbi incarnatione reformatur, in quo mysterio mirabilius adhuc quam in Adamo, societas ostenditur hominem inter et Deum. Integra etenim humana manente natura, a Verbi Dei Persona, aeterna Patris imago eiusdemque gloriae splendor, ita ipsa adsumitur ut inamissibilis inde hominis ad Deum exurgat coniunctio. Quod revera, modo quidem diverso, fructus Redemptionis pro unoquoque hominum constituit, siquidem in hoc uniuscuiusque salvatio consistit, ut scilicet libere et in dies firmiter ac plenius homo Deo adhaereat, divinaeque naturae consors efficiatur. Sic homo, Dei imaginem in seipso portans, mirabilis operis Christi erga mundum participat, recapitulationis scilicet omnium rerum, peccati vulnere disgregatarum. Christus, mirabilis cum sit Dei unitatis splendor, rerum omnium unitatem operatur, in quod opus homo, ipsa Dei imaginis restauratione, adsumitur. Huic unitati, tum hominis, tum rerum omnium, quae pro hominibus conditae sunt, cordis concupiscentiae ac peccati reg-

The image of God, which was clouded over by the first sin, is only reformed by the Incarnation of the Word, in whose mystery the fellowship between God and man is even more marvellously revealed than in Adam. For human nature, remaining whole, was assumed by the person of the Word of God, the eternal image of the Father and the splendour of his glory, so that there arises a connection between man and God which cannot be lost. Which, indeed, in a different way, constitutes the fruit of redemption for each man, since in this thing the salvation of each man consists, namely that man might freely, and day by day more firmly and fully, adhere to God and be made a partaker in the divine nature. In this way, man, who carries in himself the image of God, participates in the marvellous work of Christ towards the world, which is the recapitulation of all things scattered by the wound of sin. Christ, since he is the marvellous splendor of the unity of God, works unity in all things, in which work man is associated, by the restoration of the image

83. The letter is titled, “General annotations about n.20 of the schema ‘The Church in the modern world’” (*Adnotationes generales circa n.20 schematis “De Ecclesia in mundo huius temporis”*) (HAUB 1759).

num quam maxime adversantur, quia harmonia creationis destructa, subiectiva quoque ad Deum ordinatio evanuit.

Opus autem Christi per Spiritum Eius, qui in cordibus nostris diffunditur, continuatur, et, tum in unoquoque hominum, tum in humana historia ita augetur ut Regnum Dei denique ad nos perveniat et Deus sit tandem aliquando omnia in omnibus. Regnum vero Christi et Dei non ita concipiendum est ac si creaturas renitentes sibi vi subiicere vellet, sed potius ut ordo ex ipsa redintegrata unitate exurgens, ita scilicet ut Christus Dominus et auctor sit illius unitatis et novi ordinis caput.

Quia vero Christus summum humanitatis exemplum est constitutus, omnia quae ad hominem pertinent assumpsit, peccato tantum excepto. Humanis manibus operam navavit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit humanoque corde dilexit. Sapientia plenum eius iudicium apparuit, nec prima facie rerum deceptum, nec personarum acceptione perturbatum, humanissime quoque afflictos ac peccatores excepit. Quodsi ipsius Corpus et Sanguinem nobis dedit, hoc ipso significare voluit ita nos sua potentia alere ut in quod sumimus transeamus, in Ipsum scilicet, perfecte Patri unitum, mortis peccatique victorem^{VIII}.

of God. This unity, both of man and of all things, which were created for the sake of man, is greatly opposed by concupiscences of the heart and the kingdom of sin, since when the harmony of creation was destroyed, the subjective order to God also faded.

But the whole work of Christ through his Spirit, which is poured into our hearts, is continued, and both in every man and in human history is so increased that the kingdom of God eventually comes to us and God is finally all things in all. The Kingdom of Christ and God ought not to be considered as if God wished to subject creatures opposed to him by force, but rather as an order arising from this regenerated unity, so that Christ the Lord is both the author of that unity and the head of the new order.

But since Christ was constituted as the highest example of humanity, he assumed all things which pertain to man, except sin. With human hands he worked with zeal, with a human mind he thought, with a human will he acted and with a human heart he loved. His judgment appeared full of wisdom, not deceived by the first aspect of things, nor disturbed by the acceptance of persons, he received very humanly both the afflicted and sinners. And if he gave to us his Body and Blood, by this he wished to signify that thus he nourishes us by his power so that we may cross over into what we receive, namely into his very self, who is perfectly united to the Father, the victor over death and sin.

VIII HAUB 1759.

9. THE FINAL SESSION OF THE COUNCIL: GS 24 §3 ATTAINS ITS FINAL FORM

GS 24 §3 did not attain its final form until the very last redaction of *Gaudium et Spes*. Even in the text presented to the Council Assembly on 21 September 1965, GS 24 §3 was still located before GS 22 §1 and for the main part was unchanged from when it emerged in the text of 16 March 1965:

16. De Sociali indole hominis
In his rebus fides christiana novos omnino prospectus nobis praebet, nostrae rationi impervios. Nam docet nos Deum, qui Unus quidem est, in tribus subsistere Personis, quarum unaquaeque ita ad alias vivit ut ea ipsa relatione constituatur, Persona humana igitur, cum ad imaginem Dei unius et trini creata sit, quomodo signum Eius in se non habeat? Enimvero, si homo in terris sola creatura est quem Deus propter seipsum voluerit, idem ex seipso ad alios refertur, ita ut nonisi se dando invenire se possit^{IX}.

16. On the social nature of man
In these things, the Christian faith offers to us a wholly new perspective, impervious to our reason. It teaches us that God indeed is One, in three subsisting Persons of which each lives to the other so that by this relation they are constitute. Therefore, since the human person is created in the image of God, One and Triune, how could the human person not carry His mark? Therefore, if man is the only creature that God willed for itself, man is also from himself referred to others, so that he is not able to find himself without giving himself.

The debate on *Gaudium et Spes* ran until 8 October 1965. The comments of the Council Fathers were then considered by the Bishops and *peritii* responsible for *Gaudium et Spes* until 20 October 1965 when a new draft was considered by the Mixed Commission⁸⁴. In order to undertake this work of revision, the committee structure was modified. The work was split between ten sub-commissions. Wojtyła was assigned to sub-commission five which considered chapter four of part one – The role of the Church in the modern world (*De munere Ecclesiae in mundo*

IX *Acta Synodalia* IV, I: 435–516.

84. Moeller, *The History of the Constitution...* cit., 61–63.

huius temporis) – equivalent to GS 40–46. The section which contained GS 22 §1 and GS 24 §3 (still at this time GS 16) was given to sub-commission three, which among its members boasted Congar, Daniélou and Rahner⁸⁵. Wojtyła no longer sat on the central sub-commission⁸⁶. This means that from this time onwards he cannot have been directly involved in redactions of paragraph 24. The new redaction of GS 24 §3 is only slightly modified from its predecessor:

Immo doctrina catholica prospectus
praebens fidelium rationi impervious,
docet Deum, qui unus quidem est,
in tribus subsistere Personis, quarum
unaquaeque ita ad alias vivit ut ea
ipsa relatione constituatur.

Excogitare licet personas humanas,
cum ad imaginem Die unius et trini
creatae sint et ad Eius similitudinem
reformatae aliquam imitationem Eius
in se praebere.

Enimvero, si homo in terris sola
creatura est quam Deus propter
seipsam voluerit, idem ex seipso ad
alios refertur; ita ut non nisi se dando,
se invenire possit^X.

Indeed Catholic doctrine offers a
view of faith impervious to human
reason, [when] it teaches that God,
who is One, subsists in three Persons
of which each one lives to the other
so by that very relation they are
constituted.

It is permissible to think that human
persons, since they are created to
the image of God who is One and
Three, and since they are reformed
to His likeness, might offer some
imitation of Him.

In truth, if man is the only creature
on earth that God willed for his
own sake, man himself is referred
to others in such a way that without
giving himself he is not able to find
himself.

This new redaction of *Gaudium et Spes* was again presented to the Council from 12 to 13 November 1965 and debated until 17 November

85. Doumith, Granados, Ménager, Parente, Poma, Wright, Benoît, Congar, Daniélou, Gagnebat, Kloppenburg, Nicolau, Rahner, Semmelroth (see Tucci, “Introduction historique et doctrinale,” 107; Moeller, *The History of the Constitution...* cit., 63).

86. The list of members of the central sub-commission is given in Tucci, “Introduction historique et doctrinale,” 106 as: Browne, Charue, Garrone, Hengsbach, Menager, Glorieux, Haubtmann, Phillips, Moeller, Häring, Hirschmann, Tromp, Tucci, Goldie, Sr. Mary-Luke and the presidents of the nine other commissions, of which Wojtyła is not included.

X *Acta Synodalia* IV, VI: 421–560.

1965. The Fathers voted in favour of it and therefore this text received the name *textus recognitus*.

The debate spawned 20,000 comments (called *modi*) from the Council Fathers. Tucci explains how these were considered. The Mixed Commission met daily from 22 to 27 November 1965 and again on 29 November 1965. It considered those *modi* highlighted as important by the relevant sub-commission for each section. Proceeding chapter by chapter the decisions of the Mixed Commission on the *modi* were then passed back to the relevant sub-commission to retouch the text. They were instructed to underline all changes made to the text⁸⁷. The retouched texts were then passed onto a «redaction committee»⁸⁸. The result of this process was the text called *textus denuo recognitus*. At this stage the final modifications were made to GS 24 §3. The final text has a more scriptural tone, relating the revelation of man back to the words of Christ about his union with the Father (Jn 17:21-22), having lost its more technical description of the Persons of the Trinity as subsisting relations. The Hauptmann archives contains a summary of the *modi* for GS 24. They are not significant with regard to the final changes of GS 24 §3⁸⁹.

In accounting for this final change in expression, Hauptmann again appears to be at the centre. In his archives is an item which *he* has given the title, *Caput II 'Textus correctus', P. Hauptmann redactor, 25 nov 65 (donne a l'impression le 25 nov 65)*⁹⁰. This Latin text contains the final modifications to GS 24 §3. The document is a lightly redacted version of the *textus recognitus*. The changes are underlined, which indicates that this text is the work of sub-commission three. Hauptmann has made handwritten corrections and additions to it. These corrections *are* included in the final text (the *textus denuo recognitus*).

87. HAUB 2120.

88. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale...* cit., 119-120, 123-124. No indication is given of the members of this groups, but presumably they came from the central sub-commission. See also, "Practical Directives for the Work of the Sub-commission" (HAUB 2120) written by Hirschmann, who indicates the same procedure, without mention of the special redaction team; it simply states that the retouched text should be returned for copying.

89. HAUB 2130.

90. HAUB 2149.

Of interest to us is the fact that the final version of GS 24 §3 is present. It is cut and pasted onto the document, and is typed in bolder type-face. It seems that so many changes were made to the wording of this sub-paragraph that Haubtmann retyped the whole text and removed the original. Unfortunately, the text which underlies these changes is cut out and so we cannot see the text as it came to him from sub-commission three⁹¹.

The text is identical to the promulgate version of GS 24 §3:

Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut “*omnes unum sint...sicut et nos unum sumus*” (Jn 17: 21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quem Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum (Lk 17:33)^{XI}.

Indeed, the Lord Jesus, when He prayed to the Father, “that all may be one... as we are one” (John 17:21-22) offers a view closed to human reason, for He implied a certain likeness between the union of the divine Persons, and the unity of God’s sons in truth and charity. This likeness reveals that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself (Lk 17:33).

10. CONCLUSION

The themes which GS 22 §1 and GS 24 §3 express are certainly central to the theological vision of John Paul II. In his penultimate encyclical *Fides et Ratio*, he notes that «it was this [GS 22 §1] which I took up in my first encyclical letter *Redemptor Hominis* and which serves as one of the constant reference-points of my teaching»⁹². In the Jubilee Year, speaking at a conference to mark the thirty-fifth anniversary of the end of the

91. Attached to this document is a second copy of the same amendments to GS 24 §3 with the words “*Omnibus perpensis, textus sic legatur*” in the hand writing of Haubtmann. The sense seems to be that the redaction team agree to this modification.

XI *Acta Synodalia* VI, VII: 234-314.

92. JOHN PAUL II, *Fides et Ratio*, n.60, in *Inseg.* XXI.2 (1998), 333.

Council, he said that «these words [GS 22 §1] are especially dear to me and I wanted to propose them again in the fundamental passages of my Magisterium»⁹³. *Sources of Renewal*, published in Polish in 1972, is the earliest comprehensive reflection of Wojtyła's thoughts on the Council. In quoting GS 22 §1 he states that «we seem to have reached a key point in the Council's thought»⁹⁴. Later, he relates GS 24 §3 to man's share in the priesthood of Christ, which he says is «at the very centre of the teaching of Vatican II and contains in a certain manner all that the Council wished to say about the Church, mankind and the world»⁹⁵.

Despite these statements, it seems clear that during the development of *Gaudium et Spes*, Wojtyła's attention was not focused on the themes that are at the heart of GS 22 §1 and GS 24 §3. There is no evidence that he was influential in the authoring of these texts, but rather clear evidence to the contrary.

This conclusion may disappoint some who believed, or at least hoped, Wojtyła might be the author of these seminal texts from the Second Vatican Council. In a sense, however, this fact simply emphasizes the importance of these texts, which were championed by John Paul II not from some personal connection with their composition, but because he quickly came to perceive that they were at the heart of the Council.

Ultimately, a realization that Wojtyła is not the author of these texts is a realization to what extent the Council shaped him not just as a pastor but also as a theologian. The themes contained in GS 22 §1 and GS 24 §3 became central to his theological vision after the Council. Whatever influences are discerned in his theology, with the hope to better understand its unity, the Second Vatican Council must be given a very significant place.

93. *Speech to the Conference Studying the Implementation of the Second Vatican Council, 27 February 2000* in *Inseg.* XXIII.1 (2000), 277.

94. K. WOJTYŁA, *Sources of Renewal*, Collins, Glasgow 1980, 75.

95. *Id.*, *Sources of Renewal*, 224–225.

SOMMARI

L'articolo prende in considerazione l'uso che Giovanni Paolo II ha fatto nei propri scritti del paragrafo 22 di *Gaudium et Spes*, un testo fondamentale, come egli stesso ha ammesso, per la comprensione del suo pontificato. L'articolo mostra come questo testo metta insieme i maggiori temi della visione teologica del papa e come esso risulti interpretato ancor più adeguatamente solo alla luce di un altro testo importante per Giovanni Paolo II, GS 24.

La seconda parte dell'articolo costituisce un esame dettagliato del ruolo di Wojtyła nella stesura di questi due testi, attingendo all'archivio del redattore principale di *Gaudium et Spes*, padre Pierre Haubtmann. Tale analisi mostra in maniera definitiva come, a quell'epoca, gli interessi di Wojtyła fossero rivolti altrove, dato che i temi che essi contengono diventarono importanti per lui solo al termine del Concilio. Tuttavia, l'articolo afferma che proprio questo fatto, piuttosto che ridurre l'importanza di questi due testi, ne conferma il peso singolare nel magistero di Giovanni Paolo II.

This essay considers the use John Paul II made of *Gaudium et Spes* paragraph twenty-two in his magisterial writings; a text that was, by his own admission, a hermeneutic for understanding his pontificate. It shows how this text brings together the most important themes of his theological vision, and how it is most fruitfully interpreted in the light of his second favourite text: *Gaudium et Spes* paragraph twenty-four.

The second half of the essay is a detailed examination of Wojtyła's role in the authorship of these two texts, drawing on the archives of the chief editor of *Gaudium et Spes*, Fr. Pierre Haubtmann. This analysis definitely shows that Wojtyła's interests at the time were elsewhere; the themes they contain becoming important to him only after the Council. However, rather than reducing the significance of these two texts, the essay argues that this very fact only goes to confirm their significance.

L'article prend en compte l'utilisation que Jean-Paul II a faite dans ses propres écrits du paragraphe 22 de la constitution *Gaudium et Spes*, un texte fondamental, comme il l'a lui-même admis, pour la compréhension de son pontificat. L'article montre comment ce texte relie les thèmes majeurs de la vision théologique du Pape et comment

cela peut être encore interprété davantage seulement à la lumière d'un autre texte important pour Jean-Paul II, *Gaudium et Spes* 24.

La deuxième partie de l'article consiste en un examen détaillé du rôle de Wojtyła dans la structure de ces deux textes, en s'appuyant sur les archives du rédacteur principal de la constitution *Gaudium et Spes*, le père Pierre Haubtmann. Une telle analyse montre de manière définitive comment, à cette époque, les intuitions furent portées en avant, par le simple fait que leurs contenus devinrent importants pour lui seulement à la fin du Concile. Toutefois, l'article rappelle ce fait: plutôt que de réduire l'importance de ces deux textes, il en confirme l'importance singulière dans le magistère de Jean-Paul II.

El artículo toma en consideración el uso que Juan Pablo II ha hecho en sus escritos del párrafo 22 de Gaudium et Spes, un texto fundamental, como él mismo ha admitido, para la comprensión de su pontificado. El artículo muestra como este texto recoge los mayores temas de la visión teológica del papa y como se interpreta todavía de manera más adecuada a la luz de otro texto importante para Juan Pablo II, GS 24.

La segunda parte del artículo constituye un examen detallado del papel de Wojtyła en la composición de estos dos textos, recurriendo al archivo del redactor principal de Gaudium et Spes, el padre Pierre Haubtmann, Este análisis muestra de manera definitiva como, en aquella época, los intereses de Wojtyła eran otros, dado que los temas que se recogen se convirtieron en importantes para él solo al final del Concilio. Sin embargo, el artículo afirma que este hecho, más que reducir la importancia de estos dos textos, confirma su peso específico en el magisterio de Juan Pablo II.

O artigo prende em consideração o uso que João Paulo II fez nos seus próprios escritos do parágrafo 22 de *Gaudium et Spes*, um texto fundamental, como ele mesmo considerou, para a compreensão do seu pontificado. O artigo mostra como este texto coloca juntos os maiores temas da visão teológica do papa e como esse resulte interpretado agora mais adequadamente somente à luz de um outro texto importante para João Paulo II, GS 24.

A segunda parte do artigo constitui um exame detalhado do papel de Wojtyła na redação destes dois textos, chegando ao arquivo do redator

principal de *Gaudium et Spes*, padre Pierre Hubtmann. Tal análise mostra de maneira definitiva como, naquela época, os interesses de Wojtyła fossem voltados alhures, dado que os temas que esses contêm tornaram-se importantes para ele somente ao fim do Concílio. Todavia, o artigo afirma que próprio este fato, ao invés de reduzir a importância destes dois textos, o seu peso singular vem confirmado no magistério de João Paulo II.

La familia como *origen* y *fin* de la solidaridad

JUAN FERNANDO SELLÉS *

1. INTRODUCCIÓN

En un cuento ruso de Leónidas Andreiev, se narra que Bergamov, un corpulento guardia urbano, acogió un día en su casa a un pordiosero conocido con el nombre de Gasaska, el cual, ya en la mesa, junto a la familia del guardia, se echó a llorar cuando se le llamó por su auténtico nombre: Guerasim Andreich¹. Aprovecho este relato corto para ofrecer a consideración la siguiente tesis: «la mayor prueba de solidaridad consiste en ayudar a cada quién a descubrir su verdadero nombre, nombre que sólo se conoce en familia».

Es un logro de nuestro tiempo haber notado que la familia es el *origen* de la solidaridad: «el primer núcleo humano»² y la primera escuela de esta virtud³. Con todo, la clave de la cohesión familiar no radica en la solidaridad, sino en una especial *amistad*, vinculada al *amor* personal, que es uno de los *radicales* de la intimidad humana⁴. Ahora bien,

* Profesor de Antropología, Universidad de Navarra.

1. Cfr. G. ANDREICH, *Todos los cuentos*, vol. II, Planeta, Barcelona 2002, 704-711.

2. M ELÓSEGUI, “La familia, primer núcleo humano de solidaridad”, en *VI Jornadas del voluntariado*, Asociación Cooperación Social, Huesca 2005, 11.

3. «La primera escuela de solidaridad es la misma familia» (E. SÁNCHEZ, *Los hermanos: convivencia, rivalidad, solidaridad*, Narcea, Madrid 1983, 120).

4. Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental, I. la persona humana*, Eunsa, Pamplona 2003, 2ª ed.

como la amistad y la solidaridad nacen del amor personal que conforma una familia, es pertinente considerar a la familia como el *origen* de estas virtudes.

Estoy de acuerdo con la tesis ordinariamente admitida de “que el origen de la solidaridad es la familia”. Pero lo que aquí se pretende poner de manifiesto es que “el fin de la solidaridad también es la familia”. En rigor, no se trata de una tesis nueva, pues se puede entender que Juan Pablo II la propuso hace exactamente 20 años:

el principio de solidaridad ha de encontrar aplicación en los diversos campos, en los que el hombre está llamado a actuar, partiendo de esos ambientes sociales que lo afectan de modo más inmediato: la familia, la comunidad de trabajo, la comunidad civil y religiosa⁵.

Para fundamentar que el fin de la solidaridad es la familia, se procederá según tres apartados. En el primero se considerará la tesis tradicional de la familia es origen de la solidaridad. En el segundo se atenderá a la familia como fin de la sociedad. En el tercero se fijará la mirada en la familia como fin de la solidaridad.

2. UNA FAMILIA SOLIDARIA EDIFICA LA SOCIEDAD

En este epígrafe se atiende a la familia como fuente de solidaridad. Previamente – dados los vientos que soplan – hay que caracterizar qué se entiende por “familia” y qué por “solidaridad”. *Familia* es la continuación de lo que en el matrimonio se inicia. *Matrimonio* es la unión personal de por vida entre varón y mujer con posibilidad natural de engendrar. Por su parte, *solidaridad* es una virtud de la voluntad. Considerando que el significado expuesto del término familia se entiende, se pasa a continuación a caracterizar la índole de la virtud de la solidaridad. Tras ello se procederá a notar que la familia es origen de solidaridad. Al final, se indagará acerca de cuál es la manifestación superior de solidaridad.

5. JUAN PABLO II, “El testimonio de San José en la familia y el trabajo”, Homilía en la Misa para los empleados de tranvías y autobuses de Roma, 19 de marzo de 1988, en *Enchiridion Familiae*, Eunsa, Pamplona 2003, vol. V, 4761, 7.

2.1 ¿Qué es solidaridad?

La solidaridad es una virtud que no aparece en los elencos clásicos de las virtudes (por ejemplo, en los de Aristóteles o Tomás de Aquino). También está ausente en las propuestas éticas modernas, donde la virtud es sustituida por el *sentimiento* – que admite diversas variantes: *empatía* (Hume), *beneficencia* (A. Smith), *agrupación* (Rousseau), *fraternidad universal* (Ilustración, Revolución Francesa), etc. –; por el *imperativo categórico* (Kant); por la *cooperación calculada* (liberalismo); por la *camaradería* (Marx); por distintos tipos de *valor* (Nietzsche, Scheler); por el *igualitarismo impositivo* (socialismos); por un *diálogo libre de dominio* (Habermas); por la *igualdad imparcial* (Rawls), por el *liberalismo* (Rorty), etc. En las formulaciones precedentes no se trata de la virtud de la *solidaridad* porque en ellas no se considera la *virtud* como pieza clave de la ética.

Parece que estemos, pues, ante una “virtud nueva” o, al menos, ante una reciente denominación de una peculiar virtud. Los pensadores medievales solían distinguir entre virtudes *personales* y *sociales*. A las primeras pertenecerían, por ejemplo, las comprendidas bajo la templanza (abstinencia, sobriedad, castidad, pudor, honestidad, continencia, etc.), algunas integrales de la fortaleza (paciencia, perseverancia, etc.) y otras como la prudencia personal. En cambio, pertenecerían al segundo grupo unas de la justicia (legal, distributiva, conmutativa, liberalidad, afabilidad, gratitud, etc.), otras de la prudencia (familiar, política, militar, etc.), etc. Pues bien, la *solidaridad* es una virtud de este segundo tipo: una “virtud social” humana, superior a la *justicia*, porque excede el límite de dar a cada uno lo suyo, e inferior a la *amistad*, porque otorga bienes, obras, sin conocimiento íntimo del favorecido y, consecuentemente, sin amor personal interior a él⁶. De manera que para ser solidario se requiere ser justo, y para ser amigo se precisa ser solidario.

Se distinguen también dos facetas de esta virtud: la “natural” y la “sobrenatural”. La génesis de la primera es la condición de “criatura” de Dios que caracteriza a todo hombre. La segunda nace de la “filiación di-

6. En el trabajo de MARCIANO VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, Verbo Divino, Estella 1996, la solidaridad es media entre la justicia y la misericordia: «La solidaridad *presupone* la justicia y viene a *plenificarla*... La solidaridad es el *presupuesto* de la misericordia y, al abrirse a ésta, se siente *plenificada* por este nuevo valor», 97 b.

vina” a la que Dios eleva a los hombres que aceptan dicha elevación. De la solidaridad se suelen distinguir asimismo dos vertientes, la de “virtud”, y la de “principio ético”, entendido como germen de transformación social. Téngase en cuenta que la segunda depende de la primera, pues para transformar la sociedad se debe empezar por cambiar uno mismo, es decir, lo que algunos llaman “moral *ad extra*” es siempre expresión de la “moral *ad intra*”, no a la inversa. También se acostumbra a distinguir, según los “sujetos” en que recaiga esta virtud, entre solidaridad «personal, comunitaria y política»⁷. Y asimismo, según el “objeto”, entre “estructuras de solidaridad nacionales” (democracia, mercado, sistema fiscal, seguridad social, etc.) e “internacionales” (relaciones políticas, económicas, ayudas al desarrollo, etc.)⁸, etc. Pues bien, al margen de estas divisiones, aquí se atiende sólo a la familia como sujeto y objeto de solidaridad.

2.2 *La familia, fuente de solidaridad*

La solidaridad denota *generosidad*. Ser generoso indica no sólo dar, sino darse. Como la familia es el mejor escenario de la donación y aceptación personales, es fuente de generosidad. En efecto, en ella se ama, conoce y valora a cada miembro por su *ser*, no por su *tener*; se le ama, conoce y valora, por tanto, sin compensaciones. Es decir, en la familia se reconoce a la mujer, al varón, al hijo, como “cada quién”, como «personas distintas, dignas e irrepetibles»⁹. Y sólo cuando alguien es amado y valorado como tal puede ponerse a la altura de esa valoración y responder en consecuencia. La valoración social – sin la cual no existe sociedad – deriva de la valoración familiar y debe tener a ella como modelo, como *fin*.

Desde el punto de vista familiar, la *generosidad* comporta el olvido de sí y el darse a los demás. Desde el punto de vista social, la *solidaridad* conlleva el olvido de los propios intereses y el volcarse en las necesidades

7. Cfr. A. VILLAR – M. GARCÍA BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad*, Comillas, Madrid 2004.

8. Cfr. L. DE SEBASTIÁN, *La solidaridad*, Ariel, Barcelona 1996.

9. Por eso, sólo es matrimonio la apertura interpersonal abierta naturalmente a aceptar y engendrar una nueva persona.

ajenas. La *fidelidad* favorece la comunión en la familia, y la *confianza* – opuesta al miedo y a la mentira – beneficia la vinculación en la sociedad. Si la infidelidad inhibe la generosidad familiar y provoca la disgregación de la familia, la desconfianza promueve a nivel social el subdesarrollo. El superavit de miedo y mentira provoca desconfianza. Su consecuencia es que el bien común no comparezca¹⁰. En cambio, si hay solidaridad, hay desarrollo¹¹.

La familia es la base de la sociedad porque la reunión entre familias conforma la sociedad. Si las familias estuviesen aisladas no habría sociedad civil. Sólo se da solidaridad social cuando existe unión *interfamiliar*, y ésta se da como prolongación de la unidad *intrafamiliar*. Sin familia, no cabe solidaridad. Lo contrario es falta de coherencia. Si la independencia implica atomización, se abre la puerta a la crisis social. Del mismo modo que a la familia no la vincula la ley sino el *amor*, a la sociedad no la une la burocracia, sino la *solidaridad*, en rigor, la “virtud”, que es la médula de la “ética”.

2.3 *La superior manifestación de solidaridad*

La falta de generosidad en el seno de la familia acarrea como peor daño la “ignorancia de la verdad personal” de sus componentes. Los déficits de solidaridad social comportan como pésima lacra “la ignorancia de la verdad del desarrollo humano”, es decir, la ignorancia “ética”. Por tanto, la solidaridad principal respecto de la familia y de la sociedad es siempre “educativa”, aunque no se trata de cualquier educación, sino – como se verá – de sus dos facetas superiores: la del *sentido personal* y la del *sentido ético*. La familia favorece, por una parte, el descubrimiento del propio sentido personal: la *vocación*. Por otra, promueve el *sentido ético*, porque es escuela de virtudes. La sociedad debe favorecer el *sentido humano*, ético, y, en la medida que lo cumpla, el “familiar”. Las crisis, en las familias, en

10. «El subdesarrollo no es una consecuencia de la ineptitud; el subdesarrollo es la consecuencia de mentir demasiado, de que la gente no se fía de nadie» (L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos, Madrid 1996, 41).

11. Son síntomas netos de falta de solidaridad internacional la llamativa distinción de la *renta per cápita* entre países ricos y pobres, como lo es a nivel nacional la clamorosa distinción salarial y de poder adquisitivo entre ricos y pobres.

la sociedad y en los países, se dan, en primer lugar, por falta de “convicciones” – o sea, de verdades personales – y, en segundo lugar, por falta de “organización” – es decir, verdades humanas o éticas –; en el fondo, por “ignorancia” en los dos ámbitos más altos del hombre: en su *acto de ser* o intimidad y en su *esencia* o humanidad¹².

La enseñanza inicial depende de la familia. La social debe secundar y favorecer a las familias¹³. Educar consiste, en rigor, en que la familia y la sociedad incrementen su *capacidad de verdad*. Esa es la forma más alta de solidaridad. La persona se desarrolla como tal cuando alcanza a conocer progresivamente su “verdad personal”. La sociedad se desarrolla cuando incrementa su *capacidad de verdad*, es decir, de “sentido humano”. Para ello, el cometido de la familia es insustituible, porque ésta es la que hace posible el desarrollo humano del hombre desde su nacimiento hasta su incorporación al mundo del trabajo, del saber; lo cual requiere mucho tiempo, esfuerzo y generosa dedicación¹⁴. De manera que si no se forma a las personas en familia, se compromete la prosperidad social.

La sociedad prospera en la medida en que se incrementa la capacidad de verdad de los ciudadanos, pues sin aprendizaje la inserción social es problemática. Ésta requiere cada vez más tiempo, porque el cúmulo de

12. Como se puede apreciar, en el texto se acepta la distinción real tomista entre *actus essendi* y *essentia*. Esta distinción se atiende en el hombre, distinguiendo en él lo más íntimo o neurálgico, el *ser*, de lo que éste posee, el “tener”. Se trata, por tanto, de una profundización en la usual distinción entre *alma* y *cuerpo* en el hombre, pues la distinción entre *acto de ser-esencia* no afecta a la corporeidad, sino que es intrínseca al alma. Vale aquí, por tanto, el texto tomista siguiente en el que se distingue entre acto y potencia en la misma alma: «anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis». *Q.D. De anima*, q. un., a. 1, ad 6

13. Si se escamotea la educación familiar se da pie a que el Estado se vuelva absolutista; pero el Estado totalitario – no menos que el individualismo – es incompatible con la familia.

14. «Enseñar a ser un miembro activo en el mundo humano corre a cargo de la familia, de la escuela y también de los agentes sociales» (L. POLO, *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Eunsa, Astrolabio, Pamplona 2006, 80). Más adelante escribe: «La educación del hijo es familiar, ante todo le corresponde a los padres. Pero muchas veces, cuando hay varios hijos, también éstos se educan entre sí» (Ibid., 90).

asuntos sociales a conocer es progresivamente superior. «Por eso mismo, la función primordial de la sociedad es la acogida, la educación de las nuevas generaciones. Esta función corre a cargo, ante todo, de la institución familiar»¹⁵.

“Incrementar la capacidad de verdad”. Tal vez se objete a esa expresión que la solidaridad no consiste tanto *enseñar* como en *hacer*. Estimo que radica en ambas facetas, en *enseñar haciendo* con el ejemplo, pero más en enseñar que en hacer, aunque para enseñar primero haya que hacer. El mismo enseñar es un hacer, el hacer superior, ya que usa el conectivo sensible humano principal, el “lenguaje”, y el que más ayuda a las personas a descubrir su propio sentido personal y ético. Esto es así porque el hombre, más que “acción” es “comprensión”, aunque pedagógicamente haya que proceder a abrir su comprensión a través de la acción práctica. Pues bien, en la familia la solidaridad cumple su fin superior antes y mejor porque se confirma a sus miembros en la “verdad de su propio ser”. Al inicio la ratifican los esposos entre sí; luego, los padres a los hijos; más tarde, los hijos a los padres. Consecuentemente, «una sociedad que padece la crisis de la familia compromete su futuro»¹⁶.

3. LA FAMILIA COMO FIN DE LA SOCIEDAD

El objetivo de este apartado es mostrar que “la familia no sólo es raíz de la sociedad, sino también su fin”. Para basar esta tesis se recurre a dos planos. Uno “teórico”, en el que se fundamenta que la familia es la superior realidad creada e increada. Otro “práctico”, en el que se justifica que los principales agentes de cambio social, son, por éste orden de importancia, en primer lugar la familia; en segundo, la universidad y en tercer término, la empresa; por tanto, estos dos últimos se deben subordinar y poner al servicio de la familia.

15. Ibid., 189. Piénsese, por ejemplo, en la educación de la *afectividad* de los hijos. El cometido distinto, pero conjunto, del padre y de la madre en este tema es irremplazable. De no darse, el equilibrio psíquico durante la adolescencia y juventud es fácilmente alterable y es asimismo difícil lograr en la madurez el equilibrio sentimental.

16. L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, Aedos, Madrid 1997, 30.

3.1 *La familia, realidad superior*

La familia es la realidad más alta existente por tres motivos, que de menor a mayor en importancia son los siguientes. Uno debido a la “naturaleza” corpórea humana, porque la familia es la culminación del proceso evolutivo. Otro, debido a la “esencia” humana, porque la familia es el ámbito en el que más puede crecer la esencia humana según virtud. El tercero, debido al “acto de ser” personal humano, porque la intimidad personal humana es elevada si acepta ser familia de los demás y especialmente de Dios. A continuación se exponen sucintamente los tres motivos.

– La antropología evolutiva muestra que el *proceso hominización* fue debido a la “famiglia”, porque con la división del trabajo, el varón se dedicó a aportar recursos, mientras que la mujer se ocupó del cuidado de los hijos, los cuales, precisamente por estar más protegidos, pudieron ser instruidos mejor y durante más tiempo. De manera que “la familia está en el origen de la humanidad”: «la familia surge con el hombre y el hombre con la familia»¹⁷. De otro modo: no se puede separar históricamente la aparición del hombre y la de la familia.

– A lo que precede hay que añadir que también se debe especialmente a la familia el *proceso de humanización* de cada hombre y mujer. En efecto, debido a que entre los miembros de la familia no hay “igualdad”¹⁸, sino “desigualdad”, pero integrada por la unidad amorosa, en la familia se emplean las desigualdades en beneficio de todos sus miembros, es decir, se tornan ventajosas para todos. Sin el aporte de las desigualdades la familia no se enriquecería. Cada persona es “desigual”, distinta, porque es radicalmente “nueva”. La familia es la forma superior de “comunidad”, porque en ella se saca el mayor partido a las desigualdades constitutivas de sus componentes. Por eso, los modernos modelos de sociedad que dejan

17. L. POLO, *Quién es el ombre*, Rialp, Madrid 2007, 6ª ed., 72. Y añade: «Sin la familia el hombre no se desarrollaría. En forma de pandilla el hombre no hubiese surgido, no es viable». *Ibid.*, 96.

18. En efecto, no por ser hermanos hay que decir que todos somos “iguales”, pues más bien sucede que todos somos *distintos*, ya que – como se ha indicado – cada persona es la más radical *novedad* que existe (la igualdad es exclusivamente mental).

de lado a la familia – individualismo¹⁹ y colectivismo²⁰ – son asocietarios²¹. En estos individuos aislados o grupos de ellos se vive la “igualdad” y se tiende a la “autosuficiencia”. De darse tal actitud en la familia, lo que más sufren son los hijos, pues son los que disponen de mayor futuro, que será vacío por ausente de formación²². En suma, el progreso humano está vinculado al mantenimiento de la estructura familiar entera.

La teoría moderna de la sociedad es *pactista* porque admite en su seno el individualismo y el colectivismo. Si el “igualitarismo” se impone en la sociedad, se resquebraja su unión y su capacidad de mejora humana: la *ética*. Lo conveniente es que se coordinen las desigualdades de tal manera que sean beneficiosas para todos. Más arriba se ha aludido al *lenguaje*. Con todo, el lenguaje se puede emplear con o sin *veracidad*; en definitiva, con o sin *ética*. Por eso, no es el lenguaje, sino la *ética*, el «único vínculo posible de cohesión social»²³. La familia es la base de la sociedad, pero no otorga a ésta su consistencia²⁴. Sólo la concede la *ética*. Con ésta se gana en “humanidad”, en “ética”, porque ésta es la cúspide del desarrollo de la *esencia* humana.

– En la familia se gana algo todavía superior: la “personalización”, que está más vinculada al *acto de ser personal* o *intimidad* humana. Si en una familia no aflora esta ganancia, es porque sus componentes entran

19. El *individualismo* es la negación de la familia y, por ende, de la sociedad, a la par que la pérdida de la perfección que aportan los demás. Por tanto, es inútil pedir solidaridad al individualismo: «Individualismo y solidaridad aparecen como dos principios tendencialmente opuestos que deben contrapesarse mutuamente en pro de la humanización de la sociedad» (F. ALTAREJOS – A. RODRÍGUEZ – J. FONTRODONA, *Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria*, Eunsa, Astrolabio, Pamplona 2003, 176).

20. El *colectivismo* no es más que la reunión forzada y extrínseca de muchos individuos que se comportan atómicamente.

21. En uno y otro movimiento se resiente el *proceso de humanización*, y también el de *hominización*, pues en esas tesisuras el hombre vuelve al modelo de la horda, del clan, del pandillaje, grupos en los que cada quién busca, en definitiva, sus propios intereses en vez de tender a la perfección humana propia y ajena. A la par, en ambos movimientos se desconoce la realidad del *acto de ser personal* y su ser susceptible de elevación.

22. De modo semejante, la dejadez paterna en la educación de sus hijos convierte a éstos en hombres sin ansia de desarrollo humano.

23. «La familia es consistente *a priori*; la sociedad civil no lo es. ¿De qué modo se alcanzará, o cuál es el remedio de la inconsistencia social? La respuesta remite a la *ética*» (L. POLO, *Quién es el hombre...* cit., 96).

24. Esto es así porque «la familia es de orden ontológico; la sociedad civil es *ética*» (Ibid., 79).

en pérdida de “sentido personal”, es decir, devienen anómicos o monádicos. El hombre es un “ser abierto”, y sólo se conoce abiertamente en “coexistencia”; en especial, con Dios, que es el único que puede desvelar enteramente su sentido personal.

3.2 *La familia como principal agente social*

Atendamos ahora a la argumentación “práctica” de por qué la familia es el principal agente social y, consecuentemente, por qué los otros se deben subordinar a ella. Los principales agentes del cambio social moderno son tres: la *familia*, la *universidad* y la *empresa*²⁵. Es claro que la familia cambia la sociedad, porque aporta los “hijos”, las mayores “novedades” posibles y, además, los educa²⁶. El hombre es un ser social porque es familiar, no a la inversa²⁷. Por su parte, la universidad provoca transformaciones sociales, sobre todo, “teóricas” y la empresa, “prácticas”. Así como el gran objetivo de la familia son los hijos, las *vidas personales*, el de la universidad es el crecimiento de la *vida teórica* y el de la empresa, la mejora de la *vida práctica*. Nótese que los tres objetivos están abiertos al futuro, y tienen en común conformar “grandes ideales a largo plazo”. De faltar estos fines, o ser sustituidos por resultados inmediatos, tales instituciones sociales languidecen, y con ellas la sociedad ingresa en una época de crisis. Si no van a más, se estancan: la rutina es la muerte de la familia, de la universidad y de la empresa. La familia acoge las verdades superiores: *las personales*; la universidad, las *verdades teóricas* y la empresa las *verdades prácticas*. La verdad teórica es superior a la práctica y la personal aventaja a las precedentes.

25. Cfr. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1996, 68.

26. Educar a los hijos es superior a engendrarlos, porque comporta generar espiritualmente lo que se ha engendrado biológicamente.

27. «Los hombres, nacen en una primera institución social que es la familia; sus relaciones, por personales, son dialógicas, marido-mujer, padres-hijos: eso es lo primero que el hombre es. Y lo es en tanto que animal racional, en tanto que no está finalizado por la especie. Evidentemente, la generación sirve a la especie, pero no se agota en ello, sino que está presidida por relaciones solamente posibles si el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad, capaz de amor constante» (L. POLO, *Ética...* cit., 65).

En consecuencia, la empresa se debe subordinar a la universidad²⁸ y ésta a la familia²⁹. Si se mira desde un punto de vista negativo, se apreciará que sin familia, la educación se despersonaliza, y sin educación universitaria la empresa se deshumaniza. Lo que precede ayuda a fundamentar nuestra tesis inicial, a saber, que “la familia no es sólo el origen de la solidaridad, sino especialmente su fin”.

4. LA FAMILIA COMO FIN DE LA SOLIDARIDAD

En este epígrafe se intenta esclarecer la tesis principal del trabajo: “la familia, tomada en sus dos posibles planos – el natural y el espiritual – es el fin de la solidaridad”. Para su explicitación se destacan tres puntos. Uno, el de la distinción entre *tener* familia y *ser* familia. Otro, la distinción entre la dependencia familiar *creatural* y la *filial* y, consecuentemente, entre la vinculación familiar *humana* y la *fraterna*. El tercero atiende a la familia como *pasado* y *futuro* del hombre, es decir, como *origen* y *fin* del hombre y, por tanto, de la solidaridad humana.

4.1 *Tener familia y ser familia*

Para comprender la tesis de este tercer epígrafe, es pertinente distinguir en el hombre dos niveles de realidad: el “manifestativo” o natural y el “íntimo” o espiritual. Del primero hay que decir que el hombre “tiene” familia. Del segundo, que “es” familia.

La solidaridad no es una estructura que le corresponda al “núcleo” de la existencia humana, sino que es del ámbito de las “manifestaciones” humanas³⁰. En efecto, en el nivel de la “intimidad” personal, el hombre

28. La universidad debe contar con la ayuda económica de la empresa. Por eso es conveniente que en una universidad exista una asociación de benefactores procedentes de la empresa.

29. Por eso es muy pertinente que en la universidad existan unos estudios dirigidos a investigar la familia y sirvan de ayuda y capacitación a las familias.

30. Esta tesis se mantiene frente a la opinión de algunos defensores de la llamada *Teología de la liberación*, para quienes la solidaridad se entiende «no sólo como virtud que refuerza los lazos entre las personas, sino como realidad fundamental de la existencia humana, que es siempre co-existencia, colaboración con los otros y construcción común de

es más que solidaridad: es *coexistencia*. “Coexistencia” es más que la llamada “intersubjetividad”, más que la mera *convivencia*, pues éstas son del ámbito de las acciones humanas, mientras que la persona no se reduce a su actuación: el “ser” es superior al “obrar”. La “coexistencia” describe a la *intimidad* de una persona, actúe ésta o no actúe, pueda o no actuar. Esta nota humana íntima indica “apertura personal a otras personas”, es decir, significa la imposibilidad de que exista una única persona (tanto entre hombres, como entre ángeles y personas divinas), pues la soledad es la negación del concepto de persona³¹.

4.2 *Filiación y fraternidad*

La coexistencia personal humana es, además, *libre, cognoscente y amante*. La libertad personal “natural” es “radicalmente” dependiente del Creador; la libertad personal “cristiana” es “filialmente” dependiente de Dios. Ambas tienen un destino, es decir, un fin personal. Por eso el hombre a nivel íntimo *es familiar*. No es que “tenga” familia, sino que la *es*. El “tener” familia se predica de la “naturaleza” y “esencia” humanas, es decir, de las vertientes humanas corpórea y psíquica. El “ser” familia, en cambio, es de orden “trascendental”, íntimo y se debe atribuir al *acto de ser* personal humano.

De otro modo: el hombre es un ser familiar, no sólo porque sin familia “natural” es biológica inviable, ni sólo porque en su “esencia” sin familia no se puede educar la afectividad, la virtud, etc., sino fundamentalmente porque en su *acto de ser* personal *es* radicalmente familiar. Hemos dicho que la familia está en el “origen” de la humanidad. Tam-

la historia» (L. BOFF, “La questione della democrazia”, en *Il regno*, 35 (1990) 285. En dicha teología la *coexistencia* no se entiende en sentido *trascendental*, íntimo, sino manifestativo; es decir, no afecta al *acto de ser* humano, sino al *actuar* propio de la *esencia* humana. Frente a ello es pertinente advertir que la persona humana es coexistente nativamente, actúe o no actúe, porque su *acto de ser* personal es abierto personalmente a su Creador y a otras personas creadas. El citado libro de MARCIANO VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, es un interesante resumen sobre esta virtud, pero no comparto su enfoque, que – como en él se confiesa (cfr. 30 a) – es propio de este tipo de teología.

31. «La soledad frustra la misma noción de persona», L. POLO, *Introducción a la Filosofía*, Rialp, Madrid 1995, 228.

bién, que la familia humana es biológica porque previamente es íntima. Ahora hay que añadir que “la familia está en el fin de la humanidad”, y esto no sólo en sentido biológico o psíquico, sino íntimo. En efecto, el hombre puede ser familia de Dios porque Dios le puede adoptar como hijo. Consecuentemente, puede ser familia de los demás, porque la *filiación* divina posibilita la *fraternidad*. Lo primero en nosotros, tanto a nivel natural como trascendental es la *filiación*; lo segundo – y derivado de lo precedente – es la *fraternidad*.

4.3 *La familia, pasado y futuro humano*

La familia es nuestro *pasado*³², pero es, sobre todo, nuestro *futuro*³³, histórico y metahistórico. El hombre tiene como pasado natural y espiritual la familia, pero la tiene especialmente como futuro, porque cada hombre es un proyecto para constituir natural y espiritualmente una familia. No sólo la *tiene* de orden natural, sino que la *es*, o, al menos, la *puede ser*.

Tal vez lo que precede pueda sonar un tanto elevado. De modo que si se pregunta ¿qué comporta “prácticamente” la mejor solidaridad para con la familia? Para concluir, se pueden ofrecer múltiples respuestas prácticas: Para la “empresa”, solidaridad es servir a la mejora de la *formación práctica* de las familias que la componen y de las demás. Para la “universidad”, solidaridad es servir al *incremento de la verdad teórica* de las familias³⁴. Para la *familia*, en fin, solidaridad es servir a *verdad* de la propia familia y a la de las demás familias desde la propia. Y todas estas facetas, respetando siempre la *libertad*, pues donde no hay aceptación sobra el dar. Solidaridad es, en definitiva, derrochar sobre las familias la propia felicidad familiar íntima.

32. Sin familia la historia no es posible, porque no se podrían transmitir el cúmulo de conocimientos pasados y las tradiciones.

33. Sin familia el futuro carece de contenido personal; por tanto, no es futuro a la altura del ser humano.

34. Para sus profesores, solidaridad es comprender la *verdad* de las familias de los colegas y servirla; comprender y servir a la *verdad* de las familias de los alumnos; favorecer internacionalmente y sin compensaciones curriculares, de fama, o económicas a la *verdad* de las familias de otras instituciones universitarias o que participen en ellas.

5. APÉNDICE. LA DIMENSIÓN CRISTIANA DE LA SOLIDARIDAD

Pío XI trató de la «cuestión social» en la encíclica *Quadragesimo anno* (1031), pero no usó el término *solidaridad*. Sin embargo, como afirmó Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus* (n. 10), este vocablo es sinónimo al de «caridad política» que es equivalente al de *solidaridad cristiana*. Por su parte, Juan XXIII habló de «activa solidaridad» en su encíclica *Pacem in terris* (1963, cfr. nn. 80-129).

En el Concilio Vaticano II la Iglesia otorgó a este vocablo un sentido prioritariamente *teológico* (cfr. GS, 32) y secundariamente *pastoral* (cfr. GS, 90). La solidaridad cristiana es entendida como nueva comunión fraterna instituida por Dios en la que todos, miembros los unos de los otros, se ayudan según sus diversos dones concedidos³⁵. Se añade que la misión solidaria en cuestiones temporales pertenece propiamente a los “laicos”, para que «conviertan el sentido de solidaridad en sincero y verdadero afecto de fraternidad»³⁶. La Iglesia no entiende por solidaridad únicamente una *virtud personal*, sino también un *deber social*³⁷.

También Pablo VI designó por este nombre a esta virtud en su encíclica *Populorum progresio*³⁸, y afirmó de ella que

sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsables del bien común³⁹.

35. Cfr. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 32. En ese número se añade: «esta solidaridad deberá aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada por Dios y por Cristo el hermano, den a Dios gloria perfecta» (Ibid.).

36. *Apostolicam actuositatem*, 14. Y en otro lugar el Magisterio añade: «La solidaridad es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural» (*Libertad cristiana y liberación*, Vaticano, 1986, 89).

37. «El deber de solidaridad de las personas es también el de los pueblos: Los pueblos desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo» (*Gaudium et spes*, 86).

38. «La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber». *Populorum progresio*, 17. Es una virtud que tiene su raíz en «la fraternidad humana y sobrenatural» (Ibid., 44).

39. *Octogesima adveniens*, 23.

Para este Romano Pontífice la solidaridad es «un camino hacia la paz y el desarrollo».

Por su parte, Juan Pablo II, para quien «la paz es fruto de la solidaridad»⁴⁰, afirmó que «la solidaridad es una virtud cristiana»⁴¹, la cual «se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política»⁴², y

no puede reducirse a una vaga actitud de participación emotiva o a una palabra sin resonancia práctica, sino que requiere un compromiso moral activo, una determinación firme y perseverante de dedicarse al bien común. O sea, al bien de todos y cada uno: todos somos responsables de todos⁴³.

Ya en una de sus primeras encíclicas, la *Laborem exercens* (1981) habló de la «solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo»⁴⁴, tema que volvió a exponer en la Conferencia Internacional del Trabajo ante la OIT (1982)⁴⁵. En su encíclica *Solicitudo rei socialis* considera a la solidaridad como una *virtud* humana y cristiana que se abre a los demás como personas, cuyo fin es realizar el designio divino a nivel personal, nacional e internacional (cfr. 38-40). Por su parte, en su encíclica *Centesimus annus* la entiende como «principio de organización social» (cfr. 10).

La enseñanza reciente de la doctrina social de la Iglesia sobre la solidaridad en se ha plasmado en varios documentos. Uno de ellos es el de la Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia* (1988), donde la solidaridad se liga al principio de subsidiariedad. Otro es de la Congregación para la doctrina de la Fe: *Libertad cristiana y liberación*, donde se declara que «la solidaridad es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrena-

40. *Solicitudo rei socialis*, 39.

41. *Ibid.*, 40.

42. *Centesimus annus*, 10.

43. *Enchiridion Familiae*, ed. cit., V, 4760-1.

44. *Laborem exercens*, 8.

45. En ese evento JUAN PABLO II apeló «a una nueva solidaridad, fundamentada en la verdadera significación del trabajo humano» (*Discurso* 8); y a una «solidaridad internacional» (*Discurso* 10). Cfr. asimismo: *Discurso* 11 y 12.

tural» (n. 89). Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) reitera dicha enseñanza (cfr. n. 1930), y añade que «la virtud de la solidaridad va más allá de los bienes materiales» (n. 1942); que se manifiesta, entre otras cosas, «en primer lugar en la distribución de bienes y la remuneración del trabajo» (n. 1949); que «es necesaria entre las naciones» (n. 2438); y en este orden, que es un «deber de solidaridad y caridad» el apoyo de las naciones ricas a las pobres (n. 1439).

En suma, la Iglesia es fuente de solidaridad porque sus miembros, por ser hijos de Dios, son hermanos⁴⁶; es decir, la fraterna vinculación horizontal depende de la vertical filiación. Como la raíz de la solidaridad es la familia, la Iglesia, por ser una peculiar familia, es foco de solidaridad especial. En efecto, como es una familia de vínculos sobrenaturales para fines especialmente sobrenaturales, la solidaridad que despliega no es meramente una virtud natural, sino sobrenatural.

Si de la familia «surge la vida social»⁴⁷, porque se entiende la familia como *base, célula, o fundamento* de la sociedad (doctrina que se puede encontrar, por ejemplo, en León XIII⁴⁸, Pío XII⁴⁹ y Juan XXIII⁵⁰), se puede aceptar como doctrina propia de la Iglesia que “la familia es el origen de la solidaridad”.

Para concluir, cabe preguntar si la doctrina cristiana también ratifica la tesis principal de este trabajo, a saber, si “la familia es el fin de la solidaridad”. Se puede decir que la solidaridad respecto de la familia es una preocupación manifestada reiteradamente por el reciente Magisterio de la Iglesia. En efecto, a la par que se sigue defendiendo que la familia es la base de la sociedad, que equivale a admitir implícitamente que la “familia es el origen de la solidaridad”, recientemente el Magisterio se ha ocupado de la defensa activa de la familia atendiendo a diversos campos:

46. Por eso están llamados a «convertir el sentido de solidaridad en sincero y verdadero afecto de fraternidad». *Apostolicam actuositatem*, 14.

47. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 32.

48. Cfr. “La familia, fundamento de la sociedad”, en *Enchiridion Familiare...* cit., I, 471; “Familia y Estado”, en *Ibid.*, I, 543; “Familia y prosperidad social”, en *Ibid.*, I, 551.

49. Cfr. “Familia, fundamento de la sociedad”, en *Ibid.*, II, 1352; “Las familias, fundamento de la unión de los pueblos”, en *Ibid.*, II, 1370; “La familia, fundamento de la sociedad”, en *Ibid.*, II, 1383; *Ibid.*, II, 1613; II, 1689; etc.

50. Cfr. “Familia, escuela de humanismo”, en *Ibid.*, II, 1731; “Familia, célula básica de la sociedad”, en *Ibid.*, II, 1745.

legal, laboral, escolar, pastoral, etc. (Pablo VI⁵¹, Juan Pablo II⁵²), lo cual indica que se ve a la familia como *fin de la solidaridad* social.

SOMMARI

La tesi dell'articolo è sintetizzabile nel fatto che solo la famiglia permette all'uomo di scoprire il proprio nome, e in questo consiste la vera solidarietà. Partendo dall'affermazione, diffusamente accettata, che la famiglia costituisca l'origine della solidarietà, l'Autore vuole mostrare ulteriormente come anche ne costituisca il fine. Il contributo specifico che la famiglia offre è individuato nella capacità di verità, considerata dall'Autore la forma più alta di solidarietà. Indicando la superiorità della famiglia quale origine dell'umanità, in quanto ambito in cui l'uomo impara a fare della differenza una ricchezza e a valorizzare l'altro per ciò che è e non per la sua utilità, viene mostrato come l'uomo sia un essere aperto e sociale proprio in quanto essere familiare. Poiché l'uomo è costituito da

-
51. Cfr. "Defensa activa de la familia", en *Ibid.*, III, 1797; "Las leyes deben favorecer a la familia", en *Ibid.*, III, 1805; "Ayuda a las familias", *Ibid.*, III, 2026; "La defensa de la institución familiar", en *Ibid.*, III, 2097; "Favorecer la estabilidad de los hogares". en *Ibid.*, III, 2117; "La justicia al servicio de la familia", en *Ibid.*, III, 2155; "Aspectos fundamentales de la ayuda a la familia", en *Ibid.*, 2162; etc.
52. Cfr. "La justicia al servicio de la familia", en *Ibid.*, III, 2475; "La defensa de los valores fundamentales de la familia", en *Ibid.*, III, 2612; "La familia en el centro de las atenciones de la Iglesia y del Papa", en *Ibid.*, III, 2714; "Respetar los derechos fundamentales de la familia", *Ibid.*, III, 2863; "Defender la dignidad del matrimonio y la familia", en *Ibid.*, III, 2953; "Estima y defensa de los valores de la familia", en *Ibid.*, IV, 3048; "Servir a la familia", en *Ibid.*, IV, 3062; "La familia en el centro de atención de la Iglesia", en *Ibid.*, IV, 3447; "La familia, prioridad pastoral", en *Ibid.*, IV, 3488; "El trabajo, deber y servicio a la familia", en *Ibid.*, IV, 3762; "Atención especial a la familia", en *Ibid.*, V, 3917; "La familia, objeto de atención pastoral", en *Ibid.*, V, 3929; "La familia centro de atención de la Iglesia y de la sociedad", en *Ibid.*, V, 3957; "Solicitud pastoral por la familia", en *Ibid.*, V, 3996; "Promoción de la familia", en *Ibid.*, V, 4030; "La familia en el centro de la Iglesia y de la sociedad", en *Ibid.*, V, 4136; "Actividades apostólicas a favor de la familia", en *Ibid.*, V, 4213; "La familia, prioridad de la acción pastoral", en *Ibid.*, V, 4245; "El trabajo al servicio de la familia", en *Ibid.*, V, 4250; "Pastoral a favor de la familia", en *Ibid.*, V, 4270; "Renovada solicitud de la Iglesia por la pastoral familiar", en *Ibid.*, V, 4355; "Promoción de la unidad y comunión familiar", en *Ibid.*, V, 4553; "El cuidado pastoral de la familia", en *Ibid.*, V, 4559; "Atención pastoral a la familia", en *Ibid.*, V, 4715; "Prioridad absoluta de la atención pastoral de la familia", en *Ibid.*, V, 4739; etc.

questa apertura personale alle altre persone, la solidarietà ha come fine tale apertura dell'uomo e quindi la famiglia stessa.

The thesis of the article is able to be summarized by means of the fact that only the family permits man to discover his own name, and it is in this notion that true solidarity consists. Departing from the affirmation – pervasively accepted – that the family constitutes the origin of solidarity, the author seeks to demonstrate further concerning how such family also constitutes the end. The specific contribution that the family offers is individuated in the capacity of truth, considered by the author to be the highest form of solidarity. Indicating the superiority of the family as that origin of humanity – in which area man learns to make difference a source of richness and to value the other for who he is and not for his utility – it comes to be shown how man may be an open and properly social being insofar as he is a familial being. As man is established by this personal openness to other people, solidarity has as its end the opening of man and thus the family itself.

La synthèse de l'argument du texte réside dans le fait que seule la famille permet à l'homme de découvrir le propre nom et en cela réside la vraie solidarité. Partant de l'affirmation, communément acceptée, que la famille constitue l'origine de la solidarité, l'Auteur veut ultérieurement montrer comment elle en constitue aussi la fin. L'apport spécifique de la famille est individualisé dans la capacité de vérité, considérée par l'Auteur comme la forme la plus haute de la solidarité. Indiquant la supériorité de la famille, cette origine de l'humanité, en tant que lieu où l'homme apprend à faire de la différence une richesse et à valoriser l'autre pour ce qu'il est et non pour son utilité, permet de montrer comment l'homme est un être de relation et social en tant qu'être familial. Parce que l'homme est constitué de cette ouverture personnelle aux autres personnes, la solidarité a comme fin une telle ouverture de l'homme et donc de la famille même.

La tesis del artículo se sintetiza en el hecho que solo la familia permite al hombre descubrir el propio nombre, y en esto consiste la verdadera solidaridad. Partiendo de la afirmación, ampliamente aceptada, de que la familia constituye el origen de la solidaridad, el autor quiere posteriormente mostrar como también se constituye su fin. La aportación específica que la familia ofrece se identifica con

la capacidad de verdad, considerada por el autor como la forma más elevada de solidaridad. Indicando la superioridad de la familia como origen de la humanidad, en cuanto ámbito en el que el hombre aprende a hacer de la diferencia una riqueza y a valorar al otro por aquello que es y no por su utilidad, se demuestra como el hombre es un ser abierto y social en cuanto ser familiar. Ya que el hombre está constituido de esta apertura personal a las otras personas, la solidaridad tiene como fin la apertura del hombre y por tanto la misma familia.

A tese do artigo é sintetizada no fato que somente a família permite ao homem de descobrir o próprio nome, e nisto consiste a verdadeira solidariedade. Partindo da afirmação, difusamente aceita, que a família constitui a origem da solidariedade, o Autor quer mostrar ulteriormente como também esta constitui o fim. A contribuição específica que a família oferece é individuada na capacidade de verdade, considerada pelo Autor como a forma mais elevada de solidariedade. Indicando a superioridade da família qual origem da humanidade, enquanto âmbito no qual o homem aprende a fazer da diferença uma riqueza e a valorizar o outro por aquilo que ele é e não pela sua utilidade, vem mostrado como o homem seja um ser aberto e social, próprio enquanto ser familiar. Porque o homem é constituído desta abertura pessoal às outras pessoas, a solidariedade há como fim tal abertura do homem e, por isto, à família mesma.

Whoever receives one such child. A theology of adoption

OWEN VYNER *

1. INTRODUCTION: THE VOCATION TO ADOPT

Recently, there has been a sudden increase in the trend known as “celebrity adoption”. Not a week passes by when we do not hear about Angelina, Madonna, Rosie, or even Britney, announcing their plans to rescue another child from poverty through adoption. We do not wish to discuss the benefits or motives of celebrity adoption, however, it seems to be the case that if one does not have a lot of money, fame, or is not universally recognizable by one’s first name, that the adoption process can seem like an insurmountable challenge. And yet we are seeing an increasing number of married couples and families turning to adoption as a means of beginning or expanding their family.

Adoption pursued as an act of love and motivated by faith is truly a beautiful witness to Christian love. It is this form of adoption that we would like to discuss and reflect upon in this article. In particular we will focus on those couples who adopt as a result of infertility. In doing so, we are not implying that these couples are the only ones who should

* Director of Marriage and Family Life with Our Lady of Loreto Parish in Foxfield, CO, USA.

adopt, nor are we inferring that adoption is the only way for them to live their call to holiness and to serve life.

Every couple that we have spoken with regarding their experience of adoption universally testifies to their awareness that this is a specific call, a vocation. Moreover, this call is not simply a general call to adoption but rather a specific call to adopt a particular child. Couples who attempt to express this thought will often claim that it was the child who chose them.

We aim to reflect theologically upon the experience of the call to adoption and what it means for the couple and the Church. We will begin our discussion on this vocation with Hans Urs von Balthasar's theological concept of personhood. For Balthasar a "theological person" is a spiritual subject enriched with a supernatural mission received from the Word of God¹. God calls each one of us in his Son to a particular mission and rôle within the Church. Consequently, this call is *personal* in the truest sense of the word, that is, it is directed toward the personal subject so that he may respond through a free gift of self. Secondly, it is radically Christocentric, as it is addressed through Christ and for Christ. Finally, this call is ecclesial. As the person finds his identity in Christ this discovery leads to a defining of his rôle and mission within the Mystical Body of Christ².

Sacred Scripture is replete with varying responses to this call. Moses makes several excuses expressing his lack of suitability for the task (c.f. Ex 3:10-4:13), Jonah simply runs away (c.f. Jon 1:1-3), and St. Peter responds by acknowledging his sinfulness (c.f. Lk 5:3-11). In the Blessed Mother however we see the perfect response to the call. Mary's *fiat* was personal through an absolute readiness and availability of her entire self to the will of God, it was completely Christ-centered, and finally as the archetype of the Church, Mary's "yes", is the form of all ecclesial assent.

In the call to adoption we see these three aspects inherent in the concept of vocation we have outlined and this will provide us with the

-
1. H. U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, (vol. III): Dramatis Personae: Persons in Christ*, Ignatius Press, San Francisco 1992, 208.
 2. M. OUELLET, *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2006, 48.

framework for our reflection. First, there is the dramatic engagement of the couple in discerning the will of God and in opening themselves to the gift of the adopted child. This openness to the child is ultimately an openness to Christ who comes to the couple in the child. In spouses opening their marriage to Christ we see the definitive characteristics of a spirituality of adoption. Secondly, as the parents of a family formed through adoption, the couple gives a unique witness to an understanding of true parenthood as well as the Fatherhood of God and the Motherhood of the Church. This constitutes their ecclesial rôle. Finally, we will discuss Mary and St. Joseph as the model for spouses discerning God's will in general and adoption in particular.

2. WELCOMING CHRIST: A SPIRITUALITY OF ADOPTION

Christ's presence at the wedding at Cana and his self-gift on the Cross for his Bride, reveal that he is the starting point of the love of Christian spouses³. Whilst the bride and groom are the ministers of the Sacrament of Marriage in the Latin Rite, it is Christ himself who is the principal agent. Christ acts through the mediation of the couple; he receives them and gives them to each other⁴.

In giving the spouses to one another Christ also bestows upon them the gift of the Holy Spirit, who is the bond and seal of the love in the Most Holy Trinity. This same bond of Love seals the covenant of the couple's love, giving husband and wife a new heart and enabling them to be faithful to Christ's command that we should love as he has loved us⁵. The Holy Spirit "shapes" the spouses' love so that they may be conformed more and more to Christ who gave himself on the Cross. Thus, the work of the Holy Spirit in conjugal love is to operate within the mutual self-donation of the couple and to drive this love toward

3. JOHN PAUL II, *Gratissimam Sane: Letter to Families for the International Year of the Family*, in PONTIFICAL COUNCIL FOR THE FAMILY, *Enchiridion on the Family: A Compendium of Church Teaching on Family and Life Issues from Vatican II to the Present*, Pauline Books and Media, Boston 2004, 285-358, n. 19.

4. OUELLET, *Divine Likeness...* cit., 90.

5. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio: Apostolic Exhortation on the Role of the Christian Family in the Modern World*, Saint Paul Publication, Homebush 1982, n. 13.

Christ who is both their archetype and goal.⁶ The gift of the Holy Spirit opens the couple to Christ and makes them fruitful in Christ and for Christ.

The fruitfulness of the couple in Christ is given a sacramental expression in natural fecundity. For the couple to be fecund with God's own fruitfulness there must be this openness to Christ and his gift of the Holy Spirit. Such an openness is ultimately the result of *faith* and this is true of all Christian marriages⁷.

But what of those couples who bear the cross of infertility? How do they live the call to fecundity in marriage? For these couples, the path to the discovery of infertility is often a painful one. There are frequently thoughtless comments made by family and friends, invasive and de-personalizing medical examinations, and their coming to terms with the reality that a dream they once had may now never be realized. The words of the mystic Adrienne von Speyr can bring great comfort to these couples:

Every Christian marriage is blessed by God and is fruitful in him, whether through the blessing of children, or the blessing of sacrifice. If God chooses the second alternative, the spiritual fruitfulness of marriage is increased and widened out invisibly so that it flows into the whole community.

Commenting on this statement, Cardinal Marc Ouellet adds «In [the] case [of infertility], the fruitfulness of spouses approaches, by way of sacrifice, the supernatural fruitfulness of virgins»⁸. Furthermore, the *Catechism* states:

Spouses to whom God has not granted children can nevertheless have a conjugal life full of meaning, in both human and Christian terms.

6. OUELLET, *Divine Likeness...* cit., 89.

7. JOHN PAUL II, *Dominum et Vivificantem: Encyclical Letter on the Holy Spirit in the Life of the Church and the World* in J. MICHAEL MILLER (ed.), *The Encyclicals of John Paul II*, Our Sunday Visitor's Press, Indiana 1999, 243-302, n. 51.

8. OUELLET, *Divine Likeness...* cit., 122.

Their marriage can radiate a fruitfulness of charity, of hospitality, and of sacrifice⁹.

Some of these couples choose adoption as the path by which they will realize their call to a life of fecundity. Such a generous gift of self can genuinely heal much of the spouses' emotional pain and also constitutes an openness to Christ. It is this latter reality which enables them to grow in holiness and is ultimately the work of the Holy Spirit.

Again, it is the Spirit of Love who is the source of the spouses' love. When a couple becomes open to adoption, it is this same Spirit who deepens and expands their love so that they may be open to receiving the child in the name of Christ. When adoptive parents welcome the child in Christ's name, they welcome him (c.f. Mt 18:5). This is expressed beautifully by Pope John Paul II when he describes adoption as a practical expression of *Matthew* 25:34-36: «'I was an abandoned child, and you became my family'; 'I was an orphan, and you adopted me and raised me as one of your own children'»¹⁰.

We have already mentioned that this openness of the spouses to Christ is the work of faith and it is through their fidelity to Christ that they create a "room" for him in their marriage. Christ makes the promise to spouses who are faithful to him, that the Father will love them, and that the Father and he will make their home with the couple (c.f. Jn 14:23). There are two instances in the Old Testament of an infertile couple being visited by a foreshadowing of the Blessed Trinity (Abram and Sarah; Manoah and his wife). In both cases a son is left as a sign. The Annunciation is the fulfillment of this blessing whereby the Blessed Mother is given the gift of the Son through the overshadowing of the Holy Spirit¹¹.

Thus, we see that when a couple is open to adopting a child in Christ's name, that they truly welcome him in the child. In doing this, however, they welcome not only the Son, but the Father and the Holy

9. *Catechism of the Catholic Church (Second Edition)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1997), (CCC), n. 1654.

10. JOHN PAUL II, *Letter to Families*, n. 22.

11. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2005, 104.

Spirit, who blesses the couple with the child to be adopted. Hence, through Christ the child becomes the source of God's blessing and also the fruit of this blessing. In this way, adoption truly becomes a path to holiness for the couple and therefore the means by they live their vocation to fecundity.

3. ECCLESIAL MISSION: SPIRITUAL FATHERHOOD AND MOTHERHOOD

We have seen that the sanctification of the couple is brought about through their openness to the fruitfulness of the Trinity. God is a communion of live-giving love and authentic spousal love is "caught up" into this communion¹². Furthermore, God the Father who is the source of Trinitarian communion bestows upon the couple a sharing in his own paternity through the gift of parenthood (c.f. Eph 3:14-15). In their openness to this blessing, the couple opens their communion to the greatest gift that the Father can bestow: the gift of his Son¹³. The response to this blessing should be gratitude which is given a particular expression in the parents seeking to have the child baptized and thus inserting him into the mystery of the love between the Father and the Son (c.f. Mt 3:13-17; Mk 1:9-11; Lk 3:21-22).

As such, it is not enough to conceive a child, Christian parents are called to have him baptized and they must also assist this child to grow «to mature manhood, to the measure of the stature of the fullness of Christ»(Eph 4:13). Adoptive parents who welcome the child in Christ can be a revelation of this truth. They serve as a witness that the ultimate end of natural fecundity is spiritual fatherhood and motherhood. In becoming parents through a manner other than physical conception, they reveal that parenthood is not exhausted by biological fecundity and, as John Paul II taught, that physical generation only attains its full meaning when it is completed by spiritual parenthood (e.g. the educative

12. VATICAN COUNCIL II, *Gaudium et Spes: the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* in A. Flannery OP (ed.), *Vatican II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents* (Rev. ed. Vol. 1), Dominican Publications, Dublin 1996, 903-1001, n. 48.

13. OUELLET, *Divine Likeness*, 112.

work of parents)¹⁴. Consequently, in receiving the adopted child from Christ and returning him to Christ in baptism, they reveal the authentic path for all fatherhood and motherhood which is derived from God's Fatherhood.

Moreover, adoptive parents are a reminder to biological parents that they too must receive and "adopt" their children from God. A child is never one's own possession but should always be received as a gift. This was expressed with great clarity by the Jesuit theologian, Fr. Paul Quay:

Sexual intercourse is not in itself an act creative of a child; it is only procreative. Each parent contributes, from his own biological substance, to that unique and single gift which God may use for the creation of a new person. But since the parents are not the creators of their child, they do not own it... Thus, a sort of adoption must take place, a fact which is the ultimate basis for adoption in its ordinary sense. The adopted child, it is true, has genetic materials not found in its adoptive parents... But, as a human person, the adopted child is not further from these adoptive parents than their natural offspring are¹⁵.

In a real sense, therefore, the *otherness* of the child must always be understood by parents. Those couples who choose artificial reproductive technologies to "produce" a child often want a baby who is genetically related to one or both of the spouses. In this instance the child is not perceived as another, that is as a gift to be received, but rather as an extension of self and a right to be demanded. Couples who conceive children naturally are not immune from reducing the child to a right or an extension of one's ego, neither are couples who adopt, especially when adoption is considered trendy or as a means to conceiving a child¹⁶.

14. JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein, Pauline Books and Media, Boston MA 2006, 432.

15. P. QUAY, *The Christian Meaning of Human Sexuality*, Ignatius Press, San Francisco 1985, 35.

16. Many infertile couples who are in the process of adopting a child are often told stories about couples who had difficulty conceiving, ended up adopting a child, and then conceived naturally. The people who recount these stories are often well-intentioned; nevertheless such stories are not helpful. There are many couples who adopt who never conceive, in fact, those who do conceive are so anomalous that they stand out precisely as the exception to the rule.

However, when adoption is pursued due to an awareness of the dignity of the child and a desire to create a space for the child in a couple's home, it is then that the real drama of adoption unfolds. Their freedom is engaged in a way that is not always obvious with biological conception and birth. In some sense this child's coming-to-be in their family is the result of a specific choice to follow a certain path with all of its joys, wonders, and potential setbacks. This should be the case with all parenthood but it seems especially apparent with adoption which can then provide a powerful witness to all that the child is to be received with gratitude and joy as an inestimable gift.

4. ECCLESIAL MISSION: THE FATHERHOOD OF GOD AND MOTHERHOOD OF THE CHURCH

Adoptive parents can also play a unique rôle in serving as an icon of the Fatherhood of God and the Motherhood of the Church. In the sexual symbolism employed in Scripture (i.e. God and the people; Christ and the Church) there is never any mention of offspring, rather there is reference to *adoptive paternity* and *maternity*¹⁷. In the Old Testament we see that God does not directly beget children, rather he chooses to adopt them. God's Chosen People are born naturally of human parents and then adopted when God espouses their mother Jerusalem¹⁸. It is revealed in the New Testament that God is Father and that there is only one begotten Son. We are made children of the Father through becoming brother and sisters of the Son (c.f. Jn 14:6). Thus in baptism (filial adoption) we become sons and daughters in Christ in whose image we have been created¹⁹.

In fact, the Father expands his family only through adoption: *election* in Christ (c.f. Eph 1:3-6) and *incorporation* into a people so that we may become heirs in the Son (c.f. Gal 4:5-7). Christians are chosen in Christ and grafted into a people that begins with Abraham and continues throughout

17. QUAY, *Christian Meaning of Human Sexuality...* cit., 51.

18. *Ibid.*, 53.

19. *Gaudium et Spes*, n. 22.

history in the Church. We have as our brothers and sisters the saints who have gone before us and also all who are baptized into Christ.

We see a reflection of this election and incorporation in adoption. We have already described adoption as welcoming or electing the child in Christ. Additionally, adoption incorporates the child into a new family with its own history and traditions. Whilst the child is genetically different to his adopted family, through a type of filiation, he nevertheless becomes a member of this family and therefore an heir to their history²⁰.

Whereas God's Fatherhood is expressed in election and incorporation, the Church's motherhood is expressed through her welcoming all into her maternal embrace. Consequently, we see the characteristics of *openness* and *universality*. The virginity of the Church leaves her completely available to the will of the Bridegroom and hence her Motherhood takes the form of an unrestricted availability to her children. This is of course seen in Mary, the archetype of the Church. The Blessed Virgin is mother of all the living through the new familial relations formed at the foot of the Cross (c.f. Gen 3:20; Jn 19:26).

Adoptive parents can be a witness to this openness and universality. They are a living witness to the truth that it is not blood that unites the Church but the love of God poured out on the Cross. The witness of adoptive parents to openness and universality is referred to in the concluding statement of the Third World Meeting of the Holy Father with Families:

Adoption by married couples can be a concrete testimony to solidarity and love²¹. In its gratuity and generosity, adoption is a sign that indicates how

20. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE FAMILY, "Final Declaration of the International Symposium on Adoption" (Seville, February 27, 1994), in *Endiridion on the Family*, 933.

No. 9: «In this way, like God the Father from whom all parenthood is derived and who has made us his adoptive children by letting us share in his life (cf. Eph 3:14-15), in a similar way, through the self-giving and acceptance of families, and in exercising a form of responsible parenthood with a clear ethical and educational commitment, *married persons offer children filiation that is like a new rebirth* [emphasis added] and, at the same time, their own conjugal communion is gratified by the joy of the children's presence».

21. This address references *Evangelium Vitae*, no. 93 which is worth quoting for our purposes: «True parental love is ready to go beyond the bonds of flesh and blood in order to accept children from other families, offering them whatever is necessary for their well-being and full development».

the world should welcome children. Sterile couples who choose adoption are an eloquent sign of exemplary conjugal charity²².

5. THE HOLY FAMILY OF NAZARETH

We will conclude our theological reflection on the call to adoption with a reflection on the Holy Family of Nazareth. The marriage of the Blessed Mother and St. Joseph is the supreme expression of a radical openness to Christ through the grace of the Holy Spirit. As such, they become a model for Christian marriage, and in a particular way, for spouses discerning a call to adoption.

Both Mary and Joseph received their personal call or “annunciation”²³ and responded with their own *fiat*. Mary gave her “yes” through opening herself to the will of God («let it be to me according to your word») and Joseph, whose fatherhood is mediated by the mystery of the Mary’s motherhood, makes his gift of self through taking Mary as his wife (c.f. Mt 1:24). The marriage of Mary and Joseph, through its openness to Christ, becomes fruitful in a way that exceeds every expectation and hope: the Father bestows upon them the gift of his Son.

Hence the call to fruitfulness in marriage which we have already discussed is given a pre-eminent expression in the marriage of Mary and Joseph. We see the following progression unfold: a call by God to a mission of fruitfulness, the response of “yes” of Mary and Joseph to the call, and finally, the making of their “yes” fruitful through the gift of the Son in the Holy Spirit.

Secondly, we see that the call (vocation) by the Father is to a specific mission in the plan of salvation. The Father chooses Mary to become the

22. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE FAMILY, “Conclusions of the Theological-Pastoral Congress: Third World Meeting of The Holy Father with Families” – Jubilee Of Families (Vatican, October 11-13, 2000), in *Enchiridion on the Family*, p. 1260. This address mentions the term “conjugal charity” however it is *Familiaris Consortio*, n. 13 in which we find the essence of conjugal charity described: «Conjugal love reaches that fullness to which it is interiorly ordained, conjugal charity, which is *the proper and specific way in which the spouses participate in and are called to live the very charity of Christ who gave Himself on the Cross* [emphasis added]».

23. JOHN PAUL II, *Redemptoris Custos: Apostolic Exhortation on the Person and Mission of Saint Joseph in the Life of Christ and the Church*, Pauline Books and Media, Boston 1989, n. 2-3.

Mother of the Redeemer and Joseph to be the foster-father and guardian of his Son. Both the Blessed Mother and Joseph participate in a unique way in the Father's relationship with the Son. Mary receives the Son from the Father by the power of the Holy Spirit. She returns the gift of the Son to the Father at the Presentation in the Temple, which becomes for her a "second annunciation"²⁴, and at the foot of the Cross where she offers her maternal rights to the Father²⁵.

Joseph was called to become the adoptive father of the Father's only Son and to become for this Son, the human face of the Father. John Paul II expressed it thus: «Joseph is the man with whom God the Father, in a certain way, shared his own fatherhood»²⁶. Consequently, in the parenthood of Mary and Joseph, which is biological in Mary's case and adoptive in Joseph's case, we see true spiritual parenthood. Their parenthood did not stop at natural fecundity but was expanded by its participation in the Father's paternity. Mary offered her motherhood and her Son to the will of the Father, a path which ultimately lead to the Cross. Joseph participated in the Father's love for his Son (c.f. Eph 3:14-15) and became for the Christ-Child a true father (c.f. Lk 2:48).

Finally, we see in the Holy Family both election and incorporation, as well as openness and universality. St. Joseph was chosen (elected) to receive the Redeemer into his family. In Matthew's Gospel, Jesus' genealogy is traced through Joseph so that as Joseph's adopted son, Jesus is truly a descendant of David and has the full hereditary rights of an heir²⁷. The virginity of Mary and Joseph which is expressive of their availability to the will of God and openness to Christ is not received as a private blessing rather they live their vocation as a mission of fruitfulness for the salvation of the world. Thus, it is through the Holy Family of Nazareth that the promise made to Abraham, that all of the families of the world will be blessed, is fulfilled (c.f. Gen 22:18).

24. JOHN PAUL II, *Redemptoris Mater: Encyclical Letter on the Blessed Virgin Mary in the life of the Pilgrim Church*, Pauline Books and Media, Boston 1987, n. 16.

25. PIUS XII, *Mystici Corporis: Encyclical Letter on the Mystical Body of Christ*, Pauline Books and Media, Boston 1943, n. 110.

26. JOHN PAUL II, Homily of October 9, 1994, quoted in M. OUELLET, *Divine Likeness...* cit., 120.

27. CCC, n. 437.

6. CONCLUSION

Many adoptive parents experience adoption as a call. All marriages are called by God to be fruitful in Christ, and adoptive parents respond to this call by welcoming the child to be adopted in Christ's name. Through this openness they are blessed and made fruitful in the child.

As with all vocations, there is an ecclesial dimension to this call. Adoptive parents have a twofold ecclesial mission. First, through their welcoming of a child who is not biologically related to them they give witness to the truth that parenthood cannot be reduced to natural fecundity. Rather, the mission of parenthood is to raise the child according to the life of grace. Second, they give an eloquent expression of the Fatherhood of God and the Motherhood of the Church both of which result from adoption in the truest sense.

Finally, we see in Mary and Joseph the model for adoptive parents. They truly welcomed Christ into their marriage, becoming fruitful in him and through him for the life of the world. Christ bestows this same vocation upon all spouses, he calls them to serve life and in so doing to grow in holiness. This is seen in a special way with spouses called to adoption, who welcome the child in Christ's name, inviting the child into their home through opening themselves to those most in need. It is in this sense that adoption is a true vocation. It was not these spouses who first chose Christ, but it is Christ himself who chose them and, in calling them to adopt their child, appointed them to bear fruit, fruit that will last (c.f. Jn 15:16).

SOMMARI

L'articolo offre alcune linee fondamentali per una teologia dell'adozione. Il punto di partenza è costituito dalla definizione balthasariana di "persona teologica", soggetto spirituale arricchito e definito in modo singolare dalla chiamata che riceve da parte di Dio, la quale è personale, cristocentrica ed ecclesiale. Queste tre caratteristiche della vocazione si ritrovano anche a riguardo dell'adozione, per cui si può parlare in modo appropriato di vocazione all'adozione.

The article offers several fundamental lines of thought concerning a theology of adoption. The point of departure is set by a Balthasarian definition of “theological person”, the spiritual person who is enriched and defined singularly by the calling that he receives from God, one who is personal, Christocentric and ecclesial. These three characteristics of vocation meet once again concerning adoption, through which may be discussed more appropriately a vocation of adoption.

L'article offre quelques bases fondamentales pour une théologie de l'adoption. Le point de départ est la définition de Balthasar de “personne théologique”, sujet spirituel enrichi selon un mode particulier par l'appel qu'il reçoit de Dieu, vocation personnelle, christocentrique et ecclésiale. Ces trois caractéristiques de la vocation se retrouvent également dans l'adoption, pour laquelle nous pouvons parler opportunément de vocation à l'adoption.

El artículo ofrece algunas líneas fundamentales para una teología de la adopción. El punto de partida viene determinado por la definición balthasariana de “persona teológica”, sujeto espiritual enriquecido y definido de modo singular por la llamada que recibe de parte de Dios, la cual es personal, cristocéntrica y eclesial. Estas tres características de la vocación se encuentran también en lo que respecta a la adopción, por lo que se puede hablar de modo apropiado de una vocación a la adopción.

O artigo oferece algumas linhas fundamentais para uma teologia da adoção. O ponto de partida é constituído da definição balthasariana de “pessoa teológica”, sujeito espiritual enriquecido e definido em modo singular pela chamada que recebe da parte de Deus. A qual é pessoal, cristocentrica e eclesial. Estas três características da vocação se reencontram também no que diz respeito à adoção, por isso se pode falar em modo apropriado de vocação a adoção.

IN RILIEVO

L'agire umano, rivelazione del volto di Dio. Presentazione del libro "Camminare nella luce dell'amore"

CAMILLO RUINI *

La prima sorpresa di chi prende in mano il volume che oggi presentiamo proviene dalla sua copertina. In essa gli autori hanno voluto mostrare la meravigliosa abside della basilica di san Clemente, immagine senz'altro bellissima ma che sembrerebbe più adeguata ad un libro di teologia dogmatica che ad un manuale di morale fondamentale.

Un tempo si pensava la teologia morale soprattutto al modo di una casistica e si limitava il suo discorso fondamentale a pochi elementi: la legge, la coscienza e il peccato. Il Concilio Vaticano II ha invitato i moralisti ad un profondo lavoro di rinnovamento teologico, circa il quale l'allora Cardinale Ratzinger ebbe a dire che il compito principale delle teologia morale è di pensare la profonda sinergia tra azione umana ed azione divina nell'agire del cristiano. Solo così infatti si può uscire dalle ristrettezze di un angusto moralismo e cogliere il respiro di grandezza proprio della vita cristiana. E proprio di questo ha bisogno oggi l'evangelizzazione per manifestare come le opere dei cristiani rendano gloria al Padre che è nei cieli (cf. Mt 5, 16).

* Cardinal Vicario Generale emerito di Sua Santità per la Diocesi di Roma.

Penetrando ora nel senso di questo mosaico possiamo trasformare la nostra sorpresa iniziale in uno spunto per una comprensione profonda del mistero dell'agire.

Infatti, i diversi lavori dell'uomo – quello dell'operaio, del maestro, del segretario, del contadino, dello studioso – che sono raffigurati in questo mosaico si trovano dentro un'immensa vite che cresce verso l'alto. Con audacia incredibile, gli artisti hanno inserito l'agire quotidiano umano proprio nell'abside del tempio, nel cuore del luogo sacro. Qual è allora la rilevanza dell'agire umano che lo fa degno di occupare una posizione così elevata? Quale la sua bellezza?

Dai piccoli lavori che si sviluppano attorno alla grande vite, lo sguardo dell'osservatore s'indirizza subito verso la sua radice: la croce di Gesù, che occupa il centro del mosaico. Infatti, è dal cuore squarciato del Crocefisso, che scaturisce la fonte che fa crescere questa preziosa vite.

Allo stesso tempo, guardare il Crocefisso ci fa levare gli occhi ancora più in alto, verso Colui che l'ha mandato. La mano del Padre, che invia suo Figlio al mondo, è la vera sorgente di tutto il movimento di questo mosaico. Infatti, Gesù si presenta durante la propria vita come il Figlio, il cui cibo è fare la volontà del Padre Suo. Così, l'agire umano ci porta, attraverso Cristo, alla sua ultima origine: il Padre, Datore di ogni bene. All'origine del creato e delle nostre azioni troviamo, per dirla con Dante, il suo Amore «che muove il sole e le altre stelle».

Ma il grande mosaico di san Clemente non ci parla soltanto di un'origine. Sulla croce di Cristo appaiono dodici colombe, segno della pienezza del Paraclito che fa nascere la Chiesa. Insieme alla presenza paterna, antecedente e originaria, nella vita di Gesù scopriamo l'attività dello Spirito Santo che opera in Lui e lo muove ad agire. Infatti, così spiegava il grande san Tommaso, il Padre ci ha consegnato il Suo Figlio: dandoGli lo Spirito Santo, affinché Lui potesse accogliere la volontà paterna. È così che la croce dolorosa e infamante può diventare un albero di vita, gloria e fecondità. Da essa scaturisce lo Spirito che riempie tutta la vite della Chiesa e, attraverso di essa, tutto il creato.

Origine e fine. L'immagine di quest'abside ci permette di risalire fino all'ultima sorgente dell'agire umano e indirizzarci verso il suo destino definitivo. Ci parla di una cascata d'amore attraverso la quale il Padre

invia il Figlio, che, testimoniando sulla croce l'immensità dell'amore di Dio, ci dona il suo Spirito, nuovo principio per il nostro agire.

A partire da una tale impostazione trinitaria, gli autori di questa opera ponderosa, compiono audacemente un passo decisivo nel rinnovamento della teologia morale. Infatti, collocando l'amore come fondamento e destino dell'agire, quale sua chiave esplicativa, offrono una comprensione metafisica e teologica dell'amore, capace di offrire una base affidabile alla morale.

In secondo luogo, i tre autori hanno saputo anche presentare con acutezza e rigore un cristocentrismo che non è "cristomonismo", cioè che non riduce Cristo a se stesso. Al contrario, mettendo al centro il mistero di Gesù ci portano, con Lui, al-di-là di Se stesso. Lui è il Figlio ed è il Cristo: il Figlio del Padre e il Cristo, l'Unto dallo Spirito. Il vero cristocentrismo rimanda a un'impostazione trinitaria, dove l'agire va inteso come una partecipazione nello Spirito all'agire di Cristo per la gloria del Padre. Virtù indiscutibile di questo manuale è la proposta di un cristocentrismo profondamente trinitario e dinamico.

In terzo luogo, il lavoro dei professori Melina, Noriega e Pérez-Soba ha il grande merito di offrire un metodo che integra l'esperienza umana e la rivelazione divina in reciproca illuminazione. Quest'intima unità poggia sull'ermeneutica dell'esperienza morale come vocazione all'amore. Infatti, nella croce, dove Dio si è fatto vicino rivelando il Suo amore, ci viene mostrato non soltanto il mistero di Dio, ma anche il volto dell'uomo, essere la cui origine, dimora e destino è l'amore. In questo modo, nell'orizzonte dell'amore, la razionalità pratica trova la sua capacità d'illuminare l'agire dell'uomo.

Queste tre indicazioni ci permettono di capire l'audacia degli artisti di san Clemente e degli autori di questo libro, che in qualche modo si sono messi alla loro scuola nel comporre la loro opera.

Il mosaico absidale rivela, insiti nell'agire quotidiano, un ricchissimo movimento e una pienezza.

Da una parte, un movimento che tende verso l'identità dell'uomo. La vite che si alza verso l'alto indica la tensione dell'uomo nel suo agire. Come la pianta che, per alzarsi più in alto, deve spingere più nel profondo le sue radici, così, l'uomo, nell'incontro con Cristo, risveglia la memoria del Padre che l'ha amato per primo. Riconoscendosi come figlio, amato

per se stesso, sperimenta la gratitudine e il desiderio di corrispondere a tale dono. In questo modo, attraverso la donazione generosa di sé, può diventare sposo. Nel passaggio dal dono alla donazione, dall'amore all'amare, l'uomo sperimenta la fecondità del suo agire e arriva a essere padre, costruttore di comunione.

Insieme a tale movimento d'amore, l'immagine di san Clemente mostra anche la pienezza dell'agire. Accanto all'uomo, il mosaico raffigura piante fiorite, alberi fecondi, uccelli e animali selvaggi e domestici. L'uomo sale verso Dio, ma non lo fa da solo: rientra insieme agli altri uomini, accomunati sotto la stessa vite, portando con sé tutto il creato. Così, se i suoi lavori, anche i più piccoli e semplici, trovano posto nell'abside, nel cuore della casa di Dio, è perché attraverso il suo agire l'uomo diventa vero collaboratore di Dio.

In questo modo, il volume che oggi ho il piacere di presentare, ci da una preziosa indicazione sul senso veramente salvifico dell'azione del cristiano. Mettendo a fuoco il metodo della "collaborazione" (*sinergia*) dell'agire umano e dell'agire divino, ci mostra perché – come ci ha detto il papa Benedetto XVI – «ogni agire serio e retto dell'uomo è speranza in atto» (*Spe Salvi*, 35), autentica fonte di salvezza. Pensare questa collaborazione "per la piena realizzazione dell'uomo" è proprio il compito fondamentale della teologia morale, secondo la già citata definizione dell'allora cardinale Joseph Ratzinger.

1. CAMMINARE NELLA LUCE DELL'AMORE

La forma di questa collaborazione dell'uomo con Dio è presentata dai professori Melina, Noriega e Pérez-Soba come un cammino nella luce dell'amore. Così, la contemplazione dell'immagine di san Clemente permette una spiegazione del titolo di questo volume.

Camminare nella luce dell'amore. Il gran movimento della vite, che ho già ricordato, ci parla della vita cristiana come un cammino, una vocazione. Infatti, illustrare «la grandezza della vocazione in Cristo» era il compito che il Concilio Vaticano II affidava alla teologia morale (*Optatam Totius*, 16). Attraverso la categoria di vocazione, si mostra che la vita nel suo insieme e ogni singolo atto possiedono un significato proprio. L'agire non si riduce a un insieme di atti isolati, considerati

come casi morali, ma è una biografia che si può narrare e che risponde dunque alla domanda sulla propria identità e il proprio destino.

In secondo luogo, si *cammina nella luce*. Il cristiano è chiamato a vivere in modo pieno la sua vocazione filiale. La fede non è soltanto una dottrina o un insieme di contenuti intellettuali. Infatti, l'incontro con Cristo non lascia indifferente, ma richiede la conversione del cuore e chiama alla sequela. La fede introduce in una dinamica vitale perché essa è anzitutto un cammino, una vita di amicizia con Cristo. Come ha ribadito Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Veritatis Splendor*, di fronte alla dicotomia che separa la fede dalla morale, è necessario affermare che la fede possiede un vigore originale, quale «nuovo criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale» (*Veritatis Splendor*, 88).

In questo modo, superando la riduzione della fede a pura dottrina, la morale non è lasciata da sola, giacché la fede, come afferma l'Apostolo, si fa operante mediante la carità. Così, il riferimento essenziale alla verità sul bene, che considera l'originalità propria della razionalità pratica, dentro la prospettiva del soggetto agente, mostra come «per la teologia morale, il momento razionale sia di grandissima importanza»¹.

In terzo luogo, siamo chiamati a *camminare nella luce dell'amore*. In *Deus Caritas Est* Benedetto XVI ha indicato che «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con una Persona» (*Deus Caritas Est*, 1). Tale incontro con Cristo è descritto come un'esperienza di amore, che “dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (*ibid.*). L'amore destato in questo momento diventa il motore che ci spinge a camminare costruendo la comunione personale e la luce che illumina il cammino conferendogli unità interiore. Motore e luce. Spinta e verità: amore e verità, non però giustapposti. Nel processo di maturazione e purificazione dell'amore, esso si rivela con una razionalità propria, una verità intrinseca, interiore e originaria che viene da Dio. L'amore non è cieco né muto, ma ha degli occhi e parla di se stesso. Così, gli autori hanno accolto la sfida contenuta in quest'enciclica

1. J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, in L. MELINA-J. NORIEGA (a cura di), *Camminare nella Luce. Prospettive della Teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 45

e hanno reso feconde le sue intuizioni per il rinnovamento della teologia morale, introducendo nel loro discorso la logica dell'amore.

2. NELLA CHIESA PER LA VITA DEL MONDO

Il maestro interiore di quest'amore è lo Spirito Santo. Se ritorniamo al mosaico di san Clemente, vedremo come l'azione del Paraclito si presenta come motore interiore e come luce. Da una parte, Lui è la linfa che dall'interno conserva la vite unita all'albero della croce e la fa crescere con vigore fino a rendere frutto abbondante. D'altra parte, l'oro che riempie l'intera abside è il segno dello Spirito, luce che la vite della Chiesa può trasformare in cibo per la vita del mondo. Come il grande bene che Gesù, l'amico, comunica al credente, lo Spirito, forza e luce dell'agire, introduce nella logica della sovrabbondanza e porta a una pienezza inaspettata, una vocazione più grande: l'amicizia con Dio.

Questo dono dello Spirito si riceve nella vite che nasce dalla croce e rimane a essa unita, cioè nella Chiesa. In Essa, piantagione di Dio, il Paraclito insegna l'uomo a riconoscere che le sue radici stanno in alto e lo spinge ad alzarsi verso la sorgente. La Chiesa è la Dimora dove lo Spirito modella i cuori dei credenti a immagine di Gesù. Così, attraverso l'agire fecondo dei suoi figli, Essa è il luogo della sovrabbondanza.

Infatti, i testimoni più validi della sua fecondità sono i santi. Il loro agire è epifania dell'amore del Padre. Loro sono i frutti più preziosi e duraturi della vite. Attraverso di essi, la Chiesa manifesta la sua Bellezza e diviene veramente attrattiva per gli uomini. Attirando verso di sé, la vite ecclesiale porta gli uomini verso il Padre, la loro fonte e il loro destino.

L'itinerario percorso attraverso la copertina di questo volume, che riflette la sua struttura interna, ci mostra la ricchezza dell'apporto che implica per la vita della Chiesa. Come una piccola scintilla, tale presentazione ci spinge ad aprire il libro e approfondire i fondamenti della morale cristiana.

Merito singolare di questa opera è la presentazione dell'azione come vero luogo teologico, dove Dio si rivela. Infatti, la contemplazione dell'agire del credente manifesta il volto di Dio Trino e introduce nel Suo amore. Di conseguenza, l'azione del cristiano è vera teologia, il cui

soggetto è Dio stesso che parla e si rivela. Così, la bellezza dell'azione del cristiano, collaboratore di Dio, costituisce una vera apologia della fede.

Camminare nella luce dell'amore è frutto del lavoro comune di professori del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, dentro l'ambito di studio dell'Area di Ricerca in Teologia Morale. Così, il volume manifesta per se stesso questa bellezza dell'agire umano chiamato alla comunione e come la ricerca della verità sia veramente feconda quando si realizza nell'amicizia.

Sono quindi lieto di presentare questo volume che, nella sua qualità e quantità, si mostra fedele alla dinamica della sovrabbondanza dello Spirito. Sono convinto che potrà servire alla Chiesa come uno strumento di grande valore nell'insegnamento della teologia morale. Allo stesso tempo, le numerose prospettive e vie di approfondimento aperte in questa primizia auspicano lo sviluppo della ricerca che dia un frutto ancora più abbondante.

«Ogni agire serio e retto è speranza in atto» ed è chiamato a diventare speranza per gli altri (*Spe Salvi* 35). Questo manuale è, senza dubbio, frutto di un lavoro serio e rigoroso di ricerca e insegnamento. La sua pubblicazione in italiano e in spagnolo è segno di speranza e annuncio di una fecondità maggiore. Auspicio quindi una diffusione ampia di questo volume nelle facoltà e seminari italiani, così come un'espansione a livello internazionale, attraverso le traduzioni corrispettive.

In conclusione, la presentazione di questo manuale di Teologia Morale fondamentale rappresenta un frutto prezioso della vite della Chiesa per la vita del mondo. In esso si mostra come, davanti alle sfide odierne, la Chiesa dia ragione della sua speranza e compia la sua missione al servizio della cultura, cioè di tutto quello che fa che l'uomo diventi più uomo. Così, approfondendo il mistero della collaborazione fra Dio e l'uomo, gli autori di questo volume hanno saputo illuminare il "grande Sì" di Dio a tutto l'umano e hanno manifestato con chiarezza che là dove cresce la presenza divina, là l'uomo diventa più se stesso.

SOMMARI

L'articolo costituisce la presentazione del manuale di teologia morale di Melina - Noriega - Pérez-Soba e ne mostra i tratti fondamentali illu-

strando il mosaico della basilica di San Clemente a Roma che è riportato come copertina del volume stesso. Il mosaico rinvia alla dinamica dell'agire dell'uomo come è illustrata nel manuale stesso: l'agire umano, attraverso Cristo, tende verso l'alto e porta l'uomo al Padre nella fecondità dello Spirito. Di tale manuale l'articolo traccia i meriti principali, quali la collocazione dell'amore come fondamento, destino e chiave esplicativa dell'agire, il cristocentrismo all'interno di un'impostazione trinitaria, infine il metodo, che integra esperienza umana e rivelazione divina. Non viene tralasciato il riferimento alla Chiesa, luogo della sovrabbondanza, e neppure il contributo che l'agire del cristiano offre per l'intera umanità: l'agire dell'uomo, infatti, è definito come il vero luogo in cui si rivela Dio, il quale, rivelandosi, fa diventare l'uomo più se stesso.

The article sets forth the presentation of the manual of moral theology of Melina – Noriega - Pérez-Soba and by such demonstrates the fundamental traits that illustrate the mosaic of the Basilica of Saint Clement in Rome, used on the cover of the same volume. The mosaic refers to the dynamic of human action as it is illustrated in the same manual: Human action, by way of Christ, tends toward that which is above and carries man to the Father in the fecundity of the Spirit. Concerning the same manual, the article traces its principal merits, those being the arrangement of love as the foundation, destiny, and explicative key of action, Christocentrism within a Trinitarian setting, and finally the method that integrates human experience and divine revelation. Reference to the Church -- that place of superabundance -- is not left out nor is the contribution that Christian action offers for all of humanity: the action of man, in fact, is defined as the true place in which God reveals Himself, Who, revealing Himself, makes man become more himself.

L'articolo est la présentation du manuel de théologie morale de Melina - Noriega - Pérez-Soba et en montre les traits fondamentaux illustrant la mosaïque de la basilique saint Clément de Rome qui est la couverture du volume même. La mosaïque renvoie à la dynamique de l'agir humain, comme il est illustré dans le manuel: l'agir humain, à travers le Christ, tend vers le haut et porte l'homme vers le Père dans la fécondité de l'Esprit Saint. D'un tel manuel l'article trace les points principaux, dont la compréhension de l'amour comme fondement, destin et clé ex-

plicative de l'agir, le christocentrisme à l'intérieur de la réflexion trinitaire, la méthode, qui intègre expérience humaine et révélation divine. La référence à l'Eglise n'est pas déconsidérée, lieu de la surabondance, ainsi que la contribution de l'agir du chrétien offerte pour l'humanité tout entière: en effet, l'agir humain est défini comme le vrai lieu où Dieu se révèle, et lequel se révélant, fait devenir l'homme vraiment lui-même.

El artículo es la presentación del manual de teología moral de Melina – Noriega – Pérez-Soba y muestra sus rasgos fundamentales describiendo el mosaico de la basílica de San Clemente en Roma que se ve en la cubierta del mismo volumen. El mosaico se asemeja a la dinámica del obrar del hombre tal y como se describe en el mismo manual: el obrar humano, a través de Dios, tiende hacia lo alto y lleva el hombre al Padre en la fecundidad del Espíritu. De este manual el artículo señala los principales méritos, entre otros la colocación del amor como fundamento, destino y clave explicativa del obrar, el cristocentrismo dentro de una impostación trinitaria y finalmente el método, que integra experiencia humana y revelación divina. No se omite la referencia a la Iglesia, lugar de la sobreabundancia, ni tampoco la contribución que el obrar cristiano ofrece para la humanidad entera: el obrar del hombre, de hecho, se define como el verdadero lugar en el que se revela Dios, el cuál, revelándose, hace que el hombre sea más él mismo.

O artigo constitui a apresentação do manual de teologia moral de Melina – Noriega – Pérez-Soba e nos mostra os traços fundamentais ilustrando o mosaico da Basílica de São Clemente em Roma, que é reportado na capa do mesmo volume. O mosaico reenvia à dinâmica do agir do homem como é ilustrada no mesmo manual: o agir humano, através de Cristo, tende verso o outro e porta o homem ao Pai na fecundidade do Espírito. De tal manual, o artigo traça os méritos principais, qual a colocação do amor como fundamento, destino e chave explicativa do agir, o cristocentrismo ao interno de uma impositação trinitária, enfim o método, que integra experiência humana e revelação divina. Não vem colocado à margem o referimento à Igreja, lugar da superabundância, nem também a contribuição que o agir cristão oferece para a humanidade inteira: o agir do homem, de fato, é definido como o verdadeiro lugar no qual Deus se revela, o qual, revelando-se, faz o homem tornar-se mais si mesmo.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

a) Sezione centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2007/2008 =	403
Dottorato	78
Licenza	90
Master in Scienze del Matrimonio	29
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale	49
Master in Bioetica e Formazione	40
Corso di Diploma in Pastorale Familiare	97
Studenti ospiti	20

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2007/2008 =	113
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	17
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	8
Master of Theological Studies in Marriage and Family	60
Studenti programma Ph.D.	12
Studenti ospiti	16

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2007/2008 =	1.220
Licenciatura en ciencias de la familia	201
Maestría en Ciencias de la Familia	646
Diploma	373

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2007/2008 =	475
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	63
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	308
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	104

e) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

Studenti iscritti nell'anno accademico 2007/2008 =	49
Licence canonique	23
Master Sciences du Mariage et de la Famille	5
Licence universitaire	21

f) Sezione brasiliana (Salvador de Bahia, Brasile)

Studenti iscritti nell'anno accademico 2007/2008 =	270
--	-----

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2007/2008 =	92
--	----

Centro associato di Melbourne

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2007/2008 =	105
--	-----

B. Situazione dei titoli di studio

a) Sezione centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

PRADER HELMUT, *“Gerufen zur Liebe” Die spezifische Differenz der Freundesliebe im Vergleich zur Bräutlich-ehelichen Liebe im Lichte des Denkens von Dietrich von Hildebrand* (estratto).

BRANSFIELD J. BRIAN, *The Impossibility of Same-Sex Marriage in Light of the Anthropological Principles Found in the Teachings of Pope John Paul II on the “Communio Personarum”*.

PLICH ROBERT O.P., *A Presentation and a Critique of T. L. Beauchamp and J.F. Childress's “Principles of Biomedical Ethics”*.

PERCY ANTHONY G., *The Entrepreneur in the Social Teaching of the Catholic Church: From the New Testament to Pope John Paul II*.

OLIVERA MANJARRES ALEJANDRO DE JESUS, *El Cuerpo Humano en el Pensamiento de Gabriel Marcel* (estratto).

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

OLIVERA MANJARRES ALEJANDRO DE JESUS, *El cuerpo humano en el pensamiento de Gabriel Marcel. El cuerpo como clave de acceso para comprender el ser humano y sus relaciones*

PRADER HELMUT, *Gerufen zur liebe – Die spezifische Differenz der Freundschaft im Vergleich zur Brautlich-ehelichen Liebe im Lichte des Denkens von Dietrich von Hildebrand*

MARIUT FABIAN, *Purezza del cuore e vita virtuosa. Spiritualità e morale nella tradizione della chiesa orientale. Filocalia (Venezia, 1782)*

SUAUDEAU JACQUES, *Promesse set limites de la thérapie génique somatique. Une estimation éthique*

MASSOTTI VINCENZO, *Lo sviluppo della riflessione antropologica nel pensiero di Hans Jonas*

PETROVICH NICOLA, *La voce dell'amore nel Nuovo Pensiero di F. Rosenzweig*

DOERFLER JOHN, *Donum Vitae Twenty Years Later: The Debate Whether It Is Intrinsicly Evil to Generate Human Life by Means Other Than the Marital Act*

KNAPP JAMES, *Celibate Chastity in the Life of the Priest in the Light of the Teaching of Karol Wojtyla/John Paul II*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

DE SOUZA SOEIRA ANDRE, *O sacramento da Penitência e a Sua Dimensao Eclesial, segundo o pensamento de Mário de França Miranda*

LUMAKAD SIMPLICIO JR. SALO, *Logotherapy and education: search for ultimae meaning of life in the light of Victor E. Frankl*

AVOCAN CELESTIN, *Lecture anthropologique de la dot matrimoniale. Cas du Sud Bénin*

- DALLE LIONEL, *Amour et Espérance dans le dynamisme de l'agir humain dans la "Somme de Teologie" de Saint Thoma d'Aquin*
- ACAMPA GIUSEPPE, *Il padre assente, l'identità negata. La paternità come principio di relazione,*
- ROWLAND TRACEY, *Modernità, Tradition and traditions in the thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*
- ROSATI ALFREDO, "Accepit eam in sua" (Gv 19,27). *La Mariologia in Giovanni Paolo II a servizio dell'unità duale uomo-donna*
- IANNUZZO PASQUALE, "Essere" e "fare" la famiglia oggi. *La cura della relazione coniugale con l'Analisi Transazionale*
- IACOBELLIS FELICE, *I consultori familiari e il contributo alla pastorale della famiglia*
- TACAIN JOSÉ, *I congressi internazionali sulle famiglie. Aspetti teologici e pastorali*
- DE SANTANA RAIMUNDO MARIO, *Il rapporto tra matrimonio e verginità nel pensiero di Giovanni Paolo II*
- GRESKO GREGORY ALAN, *Educating to Love: Foundational Pedagogy in Light of Karol Wojtyła's Love and Responsibility*
- CRISPINO ANTONIO, *Desideri e scelta: una lettura de "L'Action" di Maurice Blondel*
- SIN JEONG-SUK, *La perfezione dell'uomo nel Confucianesimo e il perfezionismo etico di K. Wojtyła*
- KHOMITSKY MYKHAYLO, *La pedagogia familiare nell'opera di Anton Semënovic Makarenko. Consigli ai genitori*
- AN SUN-HEE, *Le Beatitudini nella prospettiva di San Bonaventura*
- CESSA BARRADAS ARTURO, *Filiacion, profecia de esponsalidad*
- MANFREDI STEPHANE, *L'indissolubilità du Sacrement de Mariage dans la Theologique Française contemporaine*
- UWUMUKIZA CASIMIR, *La relation entre sacrements du mariane et de l'Eucharistie dans la reflexion théologique récente*
- MARCHEWKA JACEK, *La realizzazione dell'uomo attraverso il lavoro secondo "Laborem exercens" di Giovanni Paolo II*
- CONSOLI LAURA, "Unitas Caritatis" *Lineamenti per una Teologia dell'amore sponsale in Sant'Agostino*
- THANAMAVUNKAL VARGHESE, *Family and Subsidiarity*

- ROMANO MICHAEL M., *Unity and Difference in Love? Confronting Three Authors: Anders Nygren, C.S. Lewis and Pope Benedict XVI*
- JUDE JOHNSON HECTOR, *Separation of Children from Their Legitimate Parents Demonstrates Serious Impact on the Psycho-Social and Cultural Formation of Children in Asia, Special Reference to Sri-Lanka*
- GONZALEZ CANGO MARCOS LEONARDO, *El amor en el pensamiento filosofico de Karol Wojtyla*
- LEMIEUX BENOÎT, *Le silence sur le consequences de l'avortement en France*
- PEREIRA RODRIGUES JOSÉ AUGUSTO, *A espiritualidade incarnada das Equipas de Nossa Senhora*
- GEORGE JOMON, *A Searh of the Spirituality of the Family in India in the Light of "Familiaris Consortio"*
- LOMELIN BLANCO OSCAR, «*Hechos, dichos y derechos humanos y familia*». *Lineas de reflexion sobre el lenguaje, los derechos humanos y la familia en vistas a una perspectiva de familia en las politicas sociales y la pastoral*
- SIGNORELLI JOSÉ, *La educacion ante el desafio cultural del '68*
- VAZHAPPILLY TWINKLE ANTONY, *The Role of the Catholic Parents Concerning the Education of Their Children: the Perspective of syro-Malabar Church*
- DIAZ APONTE MELVIN, *El ombre y su libertad. Aportaciones del filosofo espanol Antonio Millan-Puelles*
- RABEMANANTSOA MODESTE, *L'insegnamento della morale sessuale nel Catechismo Tridentino (1566) e nel Catechismo della Chiesa Cattolica (1992)*
- LOTFY KHELLA AYMAN DANIEL, *L'identità della famiglia copta alla luce della rivelazione cristiana nella società egiziana*
- BAWE ACHILLE, *La notion de la famille chretienne comme église domestique dans l'Exhortation Apostolique "Familiaris Consortio" du Pape Jean Paul II et ses implications au neiveau de la pastorale familiare au Ruanda*
- MACRÌ ANTONIO, *La vita in Cristo, la vita cristiana e la sessualità negli scritti di Giuseppe Dossetti*
- FERNANDEZ TORRES JERONIMO, *La familia come sujeto educativo en el Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en Espana*

DEBRIS CYRILLE, *“Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est”*. Réflexion sur la perfection chez Thomas d’Aquin dans la *Summa Theologiae I-II*

PITRE ERIC COURTNEY, *“Fides Quae per Dilectionem Operatur”*. *Some Medieval Understanding of Faith’s Relation to Charity and Action*

SAAED AYSAR E., *Il rito del matrimonio nella Chiesa Siro-Antiochena (secondo la tradizione di Tikrit)*

CHAQUE FELIMAO ERNESTO, *A pastoral familiar a la luz da “ecclesia in Africa” na Igreja moçambicana*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

CHARLSON KRISTI, *The voice of Woman’s Body: Heard in Gynecologic Charting, Silenced by the Pill*

MUELLER MICHELLE, *The Anthropology and Culture of the Home in the United States*

ZEPA ILZE, *Il dono di sé nell’educazione*

MAHALUF RIVADANEIRA MARIA CECILIA, *El dinamismo del amor en “El taller del orfebre” de Karol Wojtyła*

KIM BO-YOUNG, *La dignità e la vocazione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II*

KWON YUNHWA, *La dottrina sociale della Chiesa e il compito della famiglia nella società coreana*

ANASTASIADES ANA MARIA, *An Educational Iniziative on Children of Divorce for Catholic Clergy and Laity*

VITOR CRISTITA, *The Encounter of Jesus with the Samaritan Woman at Jacob’s well*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

SANCHEZ MARTINEZ MERCEDES, *Prevencion de comportamientos de riesgo en adolescentes. Propuesta alternativa para una verdadera educacion afectivo-sexual en adolescentes*

OROZCO MUNOZ RAMON, *La Evangelium Vitae como proyecto de pastoral integral por la vida*

SPIRI SILVIO, *Bioetica e neuroscienze. Questioni di Neurotica nel contesto di un'antropologia integrale*

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

CHEN JOHN, *The Contribution and Challenge of the Traditional Chinese Understanding of Marriage and Family to the Church Teaching on Marriage and Family*

c) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

HERNÁNDEZ CASTELLÓN JOSE MANUEL, “*Glorificad a Dios e vuestro cuerpo*” (1Cor 6,20). *Aproximación a las causas de la separación entre fe y moral sexual*

GAYOSO PALTÍ MIGUEL ARÍSTIDES, *La Misericordia como actitud esponsal*

MASTER EN PASTORAL FAMILIAR

ESTEVE CLARAMUNT JESÚS, *Reflexiones sobre el valor del sufrimiento humano inspiradas en la vida y escritos de Juan Pablo II*

CORTÉS MESEGUER MARÍA, *La exclusión de la proel como causa de nulidad del matrimonio canónico*

LLINARES ABARGUES ROSA MARÍA, *Fundamentos de la intervención familiar desde la antropología adecuada. Aplicación en el centro Casa Cuna Sta. Isabel*

AZNAR SALA FRANCISCO JAVIER, *La indisolubilidad del matrimonio en la Escritura, el Magisterio y desde la reflexión antropológica*

TESCHENDORFF CEREZO CONCEPCIÓN, *El ser del matrimonio en el derecho romano y en el magisterio de la Iglesia en el siglo XX*

BERNABÉ VALERO GLORIA, *El desarrollo de la gratitud en el seno familiar*

- MÍNGUEZ ESTEBAN MARÍA PAZ, *Los métodos de reconocimiento al servicio de la paternidad responsable. La verdadera alternativa a la anticoncepción*
- PORRAS FALLAS BERTA MARÍA, *Discernimiento vocacional matrimonial. Proyecto de pastoral para Costa Rica*
- SERRANO PERIS ALBERTO, *La donación terapéutica: aspectos biológicos, jurídicos y éticos*
- SANMARTÍN CRISTÓFOL MARÍA JESÚS, *Los jóvenes y Juan Pablo II. Valores para su formación como personas*
- SEGUNDA ALBINO, *La paternidad responsable en Karol Wojtyła*
- MINGUET CIVERA CAROLA, *Medios de comunicación y familia siguiendo el magisterio de Juan Pablo II*
- RUÍZ SERRALTA FRANCISCO JAVIER, *En torno al "genio femenino"*
- CATALÁ LÓPEZ AMPARO, *Adolescencia y relaciones familiares: investigación en valores actuales*
- BUENO CARRILLO MARÍA, *Implicación actual de la familia en el ámbito escolar*
- MONFORT VILAR ROSA MARÍA, *El perdón que nos permite vivir*
- LLORENTE CABRELLES LUIS RAMÓN, *El impedimento de crimen: especial atención cuando el crimen no ha sido juzgado*
- TORRES MOLLA TRINIDAD, *Los adolescentes y los métodos anticonceptivos*
- MUÑOZ CHAMÓN MARÍA PILAR, *Dependencia emocional en mujeres de la Casa Cuna Sta. Isabel de Valencia*
- LONGARES FENOLLAR JOSÉ LUIS, *Embrión humano: consideraciones histórico-doctrinales, filosóficas, antropológicas y biológicas*
- FORT IBORRA ARACELI, *Valoración del curso de Reconocimiento de la fertilidad*
- MIGUEL-SIN BOLEA ISABEL, *El ciberespacio: una oportunidad para la familia*
- AROLAS ROMERO MARÍA DEL CARMEN, *La educación en las virtudes*
- SÁNCHEZ SOTO FRANCISCO JAVIER, *El impedimento de disparidad de cultos: especial atención a los matrimonios entre católicos y musulmanes*
- NAVARRO RAGA INMACULADA ASUMPTA, *La mujer en la historia y en el magisterio de la Iglesia*
- SÁEZ HERRERO RAFAEL ALEJANDRO, *Transmisión a los jóvenes de valores de familia y vida a través del cine*

- BELENGUER LLISO MARÍA, *Estudio sobre el síndrome post-aborto*
- ESCÁMEZ PARRA IRENE, *La familia, cuna de santidad*
- ARROYO NÚÑEZ JUAN PABLO, *Valos e ideoneidad de la orientación y mediación familiar desde la perspectiva cristiana*
- GÓMEZ MARÍA LUZ, *Técnicas de reproducción asistida consideradas antropológicas y éticas a la luz del magisterio de la Iglesia Católica*
- LÓPEZ SÁNCHEZ RUBÉN, *Desarrollo evolutivo durante la infancia*
- ORTÍ MONTALT MARÍA DEL PILAR, *Los embriones congelados*
- MARTÍNEZ CAMPOS MARÍA DE LOS ÁNGELES, *La felicidad en el ámbito de la discapacidad*

d) Sezione brasiliana

MESTRADO EN CIÊNCIAS DA FAMÍLIA

- FIRMO FOGLIA IZABEL CRISTINA, *Políticas públicas e o Programa Bolsa Família: Inclusão Social ou (re) ordenamento do Poder?*
- VIEIRE LEITE ARIANE, *Os modelos educativos das Mães Evangélicas com Maridos Não Crentes: influências da religião e do processo de democratização nas relações familiares*

e) Sezione africana

LICENCE D'UNIVERSITÉ

- ADJINDA O. FELICITÉ, *Importance d'une catéchèse de formation au mariage: proposition pour un enrichissement du programme catéchétique actuel au Bénin*
- KANHOU GNISSAN CHRISTINE, *L'importance du rôle de la femme dans l'Eglise-famille de Dieu dans l'archidiocèse d'Abidjan en République de la Côte d'Ivoire*
- SERA ALICE, *L'excision et la vie conjugale chez les Gouley au Tchad: éléments pour une implantation du mariage chrétien*

LOKONGO JEAN LOWO, *La valeur de la virginité dans la préparation du mariage chrétien indissoluble*

MASTER SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

BARGNANA SILUE ELISE ROSALIE, *Réticence à l'égard du mariage chrétien dans le diocèse de Korhogo en Côte d'Ivoire. Diagnostic et recherche de solutions*

NYIRABAGANWA MARIE VENANTIE, *La compréhension de la sainteté de l'amour conjugal comme chemin vers la réussite du mariage chrétien*

SOUROU AKOTEGNON MARGUERITE MARIE, *Le non de l'Eglise à l'homosexualité. Motivation et suggestions pastorales*

TOHO EMELINE MYRIELLE, *L'éducation de l'enfant dans la pensée de Françoise Dolto*

MASSIMANGO DÉOGRATIAS MABAKA, *La question de la paternité responsable dans le contexte socio-économique de la République Démocratique du Congo*

LICENCE CANONIQUE

MBUYI ESPÉRANT DONATIEN, *La crise morale congolaise et son impact sur le mariage*

GNAVOM N'DOLY THÉODORE, *Le sacrifice du «blu-tè» en milieu anyi-sanvi de la République de Côte d'Ivoire: approche phénoménologie et critique*

f) Sezione messicana

LICENCIATURA

DEGETAU SADA LUCÍA, *La educación en los valores a través de actividades lúdicas en la infancia intermedia dentro del ámbito familiar*

VICTORIA AGUILAR MARÍA JOSÉ DE FÁTIMA, *Sentido de vida de los profesores de una Institución de Educación Superior*

SÁNCHEZ ARISTI ANA LAURA, *Rasgos de personalidad del varón que ejerce la violencia intrafamiliar*

- RÍO ROSAS TELMA SOFÍA, *Estilo parental en adolescentes embarazadas*
- NÚÑEZ CASTILLO ÁLVARO IRAK, *Estrategias de comunicación usadas ante el conflicto por las personas en trámite de divorcio*
- GÓMEZ OJEDA PORFIRIO, *Mediación Familiar; una alternativa para la solución de controversia en Yucatán*
- RODRÍGUEZ VILLANUEVA JOSÉ MANUEL, *La reorientación en el uso de reglas de disciplina y la autoridad en padres de familia de hijos adolescentes, como resultado de un taller de Escuelas para Padres*
- ORTEGA BANDA MARTÍN, *El manejo de conflictos entre padres e hijos de 18 a 22 años debido al ejercicio de la autoridad en la familia*
- PADRES FERNÁNDEZ PAULINA, *La ansiedad producida en los niños de 6 a 12 años con padecimiento de cáncer y el efecto en los hermanos con el mismo rango de edad*
- GALVÁN GONZÁLEZ GABRIELA, *La ansiedad producida en los niños de 6 a 12 años con padecimiento de cáncer y el efecto en los hermanos con el mismo rango de edad*
- GARCÍA CANTÚ MARÍA GUADALUPE, *Grado de conocimiento de los jóvenes del programa de MJ - Prepa sobre sexualidad y elaboración de un proyecto educativo*
- CORTÉS PAZ PAOLA BERENICE, *Grado de conocimiento de los jóvenes del programa de MJ- Prepa sobre sexualidad y elaboración de un proyecto educativo*
- DÍAZ SALDAÑO CELIA, *Escuela para padres: proyecto enfoque familia*
- PORTILLO VELA VALENTINA DE LA LUZ, *Escuela para padres: proyecto enfoque familia*

MAESTRÍA

- LÓPEZ RODRÍGUEZ DOMÍNGO, *Fenomenología de la sacralidad de la vida*
- MÁRQUEZ GARCÍA MARÍA CONCEPCIÓN, *Esbozo para una antropología de la familia*
- MORALES ARROYO RICARDO PROSPERO, *Siete conceptos pilares en el magisterio de la Iglesia de los últimos cien años sobre el matrimonio y la familia*

RIVA PALACIO ORTEGA MARÍA EUGENIA, *Empresa misionera: un despertar de la conciencia desde el mundo de los negocios hacia la trascendencia en Dios*

GUTIÉRREZ VARGAS MARÍA GABRIELA DEL CARMEN, *Misionerismo: una filosofía de vida empresarial a la medida de la persona y la familia*

SUÁREZ FUENTES SARA ALICIA, *Roll del Internet en la prevención de la anorexia y la bulimia*

BENÍTEZ PONCE MARISSA, *La importancia de la familia en el proceso educativo*

RICO GARCÍA VERÓNICA, *La influencia de la familia en la formación de los hábitos de lectura de los niños de sexto grado de educación primaria*

HERNÁNDEZ MEXÍA MARÍA EUGENIA, *La importancia del juego en el niño preescolar y como instrumento de socialización en la familia y en la escuela*

DÍAZ ORTIGA SILVIA, *Dignidad de la persona, fundamento de amor a si mismo*

MORENO REAL MARÍA CRISTINA, *Los padres de familia como responsables de elevar la autoestima en sus hijos adolescentes*

SEGURA PONCE DE LEÓN YOLANDA, *Influencia de los estilos de autoridad paterna del comportamiento negativista desafiante del adolescente*

DÍAZ CÁRDENAS JOSÉ ANTONIO, *DINKS análisis moradle la contracepción*

MELÉNDEZ ZERMEÑO MARTHA LETICIA, *Como puede influir la relación parental en la elección de pareja conyugal de una persona*

GONZÁLEZ ARAGÓN LUCÍA MONCADA, *El autoconcepto de los líderes informales de secundaria y su impacto en el autoconcepto de sus compañeros de equipo*

GARCÍA GONZÁLEZ JOSÉ LUIS, *Problemas asociados a la infertilidad en parejas con incapacidad biológica para la reproducción*

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ ARACELI, *El divorcio: una explicación desde la subjetividad de los actores sociales*

SIERRA SÁNCHEZ YOLANDA, *Evaluación de los efectos de un taller de conflictos matrimoniales y consecuencias del divorcio en la decisión de iniciar o no, el proceso de divorcio*

CHAPA MONTEMAYOR SANDRA MARGARITA, *La adopción en las diferentes etapas del desarrollo*

- GARZA DE LA GARZA ADRIANA CRISTINA, *Parafilias*
- DÍAZ NAVA PAULA CECILIA, *Integración laboral de las personas con discapacidad*
- HUERTA ALANÍS CECILIA IVONNE, *El servicio social: parte integral de la formación del estudiante*
- RODRÍGUEZ TORRES, *El celibato apostólico: don fecundo para varón y mujer*
- VARGAS DIEZ-BARROSO MARÍA CECILIA, *El matrimonio cristiano ¿cómo sobrevivirá en la era neopagana*
- LÓPEZ MARTÍNEZ LAURA IRENE, *La formación religiosa de los hijos*
- ORTEGA HINOJOSA MARÍA MAGDALENA, *¿Es determinante la relación positiva suegra - nuera para el buen desarrollo de las relaciones intrafamiliares?*
- MANAUTOU CALDERÓN KARLA GABRIELA, *Cómo influye la fe en la buena autoestima y autoconocimiento del ser humano*
- HOYT TREVIÑO CLAUDIA LORENA, *La depresión una enfermedad de nuestro tiempo*
- CÁRDENAS VILLAREAL GABRIELA, *Los efectos del divorcio en nuestros hijos*
- FERNÁNDEZ POZAS MARÍA CRISTINA, *Influencia de la Oración en la depresión en el ámbito familiar*
- PALAZUELOS ELIZONDO MARÍA LUISA, *Desarrollo de la conciencia moral en el niño*
- TREVIÑO AMADOR MARGARITA JULIANA, *La comunicación en la Pareja*
- DAMENE ZAMBRANO MARÍA DE LOURDES, *Anorexia y bulimia nerviosa en la adolescencia: un enfoque multifactorial*
- GÓMEZ GUZMÁN EVANGELINA, *El duelo*
- GALINDO BARRUETA MARÍA DEL CARMEN, *Importancia de los cuentos de hadas mitos e historias sagradas en la formación del sentido y significado de la vida interior*
- LARA TORRE ALEJANDRA, *Familia y economía: fundamentos para un modelo económico basado en la persona humana y en la institución familiar*
- ARIAS RUIZ MARÍA DEL CARMEN, *La genética como comprobación científica del concepto de persona humana a la luz del pensamiento de Juan Pablo II*
- MARTÍNEZ MUGUERZA SOFÍA EUGENIA, *La estructura personal de la autodeterminación en la paternidad responsable: el don de sí, condición para la Comunio Personarum según Karol Wojtyła*

DE LA GARZA TREVIÑO LAURA ELVA, *La eucaristía gran misterio de la verdad que ilumina el juicio moral sobre el significado de la sexualidad humana*

GALLEGOS MEDINA MARTÍN FRANCISCO, *La casa, arte práctico, como espacio simbólico pedagógico, reflexiones sobre la obra de José Luis Barragán*

MARTÍNEZ MÁRQUEZ ANA ROSA, *Efectos de la televisión en los adolescentes*

GONZÁLEZ CANTÚ GERARDO JAVIER, *El servicio social prestado por los alumnos de las IES en México y su relación con las actividades prácticas*

MARTÍNEZ DÍAZ GERARDO, *El servicio social prestado por los alumnos de las IES en México y su relación con el tutores*

SERRATOS PÉREZ ROSA MARÍA GUADALUPE, *La lectura en familia, medio de promoción para la comunicación familiar*

g) Sezione indiana

LICENCIATE

F.C.C. CEELIA, *Sacredness of Marriage and Family according to the Eastern Catholic Perspectives*

KURISUMMOOTIL FRANCIS, *Role of Family in the case of Elderly from Christian, Hindu and Muslim perspectives*

KOLLAKOMPIL JOSEPH, *Concept of Domestic Church in Lumen Gentium and the Teaching on Family in the writings of Blessed Chavara- A comparative study*

BEHERA MARTIN, *Conjugal love in Marriage is the Vocation to Holiness*

TERANG NICHOLAS, *Marital Fidelity in the Tribal Cultures: A study from the Christian Biblical Perspectives on Marriage and Family*

THATTAMATTAM S.V.D. TITUS, *The meaning of Reconciliation among Spouses in a successful Family life*

MASTER DEGREE

ANASWARA GRACE D.M, *Self esteem and harmonious spiritual life in religious communities*

- BEENA F.C.C, *A study on the marital conflict and the level of communication of young couples*
- KEERTHANA MARIA CMC, *The impact of HIV positive state in one's own psycho social realms*
- KOCHUTHRESIA FDSHJ, *Male and female psychology in the formation of family*
- LIZA F.D.S.H.J., *The dignity of the human person and old age care*
- LISA MARTIN FCC, *A study on the psychological needs of security and acceptance in the family*
- NOBY ELDHO, *Psychosocial problems of parents of mentally retarded children and coping strategies*
- PIEUSHA F.C.C, *Ecology and the well being of the family: an approach according to Franciscan Spirituality*
- ROY THOMAS, *Scientific study of psycho social problems of case gives of dementia patients*
- SILVY KIZHAKKEMURY S.A.B.S, *Impact of mass media in youth formation*
- SOPHY ROSE D.M, *The role of religious in the family apostolate for Alcoholic Dependents in relation to the congregation of Daughters of Mary*

C. attività scientifiche

a) Sezione centrale

L'Anno Accademico 2007/2008 si è inaugurato con un evento molto importante per l'intera comunità accademica internazionale dell'Istituto. Infatti durante i giorni 20-24 agosto 2007 si è tenuta, presso la *Fraterna Domus* di Sacrofano, la II Settimana Internazionale di Studio del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia. Il tema dell'evento è stato *La famiglia cristiana per la vita del mondo*.

Sono stati invitati tutti i docenti ed assistenti dell'Istituto nelle diverse sezioni e centri associati (Roma, Washington D.C., Messico, Spagna, Brasile, Africa francofona-Benin, India, Melbourne), nonché i rappresentanti dei centri che sono in via di progettazione o che

semplicemente hanno voluto conoscere di più l'Istituto partecipando a questo momento (Zambia, Corea, Libano, Filippine, Argentina, Cile). Sono intervenuti anche i Vice Presidi di tutte le sezioni e centri associati: Prof. JOSÉ NORIEGA, Prof. CARL ANDERSON, P. ALFONSO LÓPEZ L.C., S.E.Mons. GIANCARLO PETRINI, S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ, Prof. PHILIPPE KINKPON, Prof. ANTONY CHUNDELIKKATT, S.E. Mons. PETER J. ELLIOTT. In tutto, più di 200 professori dal mondo intero hanno partecipato all'evento.

Ai partecipanti è giunto un telegramma di augurio e saluto da parte del Santo Padre BENEDETTO XVI il quale, per il tramite di Sua Eminenza il Cardinale TARCISIO BERTONE, Segretario di Stato, ha voluto esprimere il Suo apprezzamento per l'iniziativa tesa "... a promuovere il valore della famiglia, fondamentale istituzione ed elemento portante della società".

L'intento di questo momento di studio e di riflessione è stato quello di ripensare la missione dell'Istituto a partire da una rilettura della terza parte dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, nella prospettiva della fecondità della famiglia per la Chiesa, la cultura e la società.

Il programma ha preso in considerazione l'approccio interdisciplinare al matrimonio e alla famiglia, che è peculiare caratteristica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. In questo modo si è cercato anche di compiere un passo ulteriore in prospettiva epistemologica in vista di un'adeguata integrazione delle scienze umane nella visione complessiva del disegno di Dio sull'amore umano. La II Settimana Internazionale di Studio si è aperta con la Santa Messa presieduta da Sua Eminenza il Cardinal ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, scomparso lo scorso 20 aprile 2008.

I relatori principali delle diverse sessioni sono stati i Proff. GILFREDO MARENGO, JOSÉ GRANADOS, JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, ROBERTO COLOMBO, LIVIO MELINA, THÉOPHILE AKOHA e DAVID CRAWFORD.

Durante la Settimana Internazionale hanno avuto luogo due momenti di incontro con i Cardinali ANGELO SCOLA, Patriarca di Venezia, e CAMILLO RUINI, allora Vicario di Sua Santità per la Diocesi di Roma e Gran Cancelliere del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Il 23 ottobre 2007, si è tenuta la conferenza dal titolo *Annunziare la gioia dell'amore nella verità*, dei dott. HERVÉ-MARIE CATTÀ e MARTINE LAFFITTE-CATTÀ della Comunità dell'Emmanuel, presieduta dal S.E.

Mons. HOSER (Presidente delle Pontificie Opere Missionarie). Con questo appuntamento ha preso il via un ciclo di 6 conferenze sul tema “*L’amore che fa rifiorire il deserto. Evangelizzazione, famiglia e movimenti ecclesiali*”, che ha visto protagonisti i movimenti ecclesiali e le nuove comunità suscitate dallo Spirito Santo per la nuova evangelizzazione. Nel corso dell’anno, nell’ambito di questo progetto, si sono tenute le seguenti conferenze:

Il 29 novembre la conferenza dal titolo *Famiglie come comunità di fede*, del Dott. SALVATORE MARTINEZ, Presidente dell’Associazione Rinnovamento nello Spirito, presieduta da S.E. Mons. JOSÉ OCTAVIO RUIZ ARENAS, Vice-Presidente della Pontificia Commissione per l’America Latina.

Il 10 gennaio i Sigg. ANNA E ALBERTO FRISO, presidenti di “Famiglie Nuove” del Movimento dei Focolari, hanno tenuto la conferenza *La famiglia al servizio dell’unità*, presieduta da S.E. Mons. JOSEF CLEMENS, Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici.

Il 28 febbraio 2008, S. E. Mons. MAURO PIACENZA, Segretario della Congregazione per il Clero, ha presieduto la conferenza sul tema *L’amore umano come cammino di pienezza verso Cristo* tenuta dal Rev. Don JULIAN CARRON, Presidente della Fraternità di Comunione e Liberazione.

Il 24 aprile l’iniziatore del Cammino Neocatecumenale, Sig. KIKO ARGUELLO, ha tenuto la conferenza su *La comunità familiare al servizio dell’evangelizzazione*, presieduta dall’Em.mo Cardinale STANISŁAW RILKO.

L’ultima delle 6 conferenze di questo ciclo, si è svolta il 13 maggio, in occasione dell’annuale pellegrinaggio per l’anniversario di fondazione dell’Istituto, che quest’anno ha portato studenti, docenti e personale amministrativo in visita alla Certosa di Trisulti e all’Abbazia di Casamari. Qui i coniugi ANTON E MARIA GOTIA, dell’Ufficio famiglia della Diocesi greco-cattolica di Cluj-Gherla (Romania), hanno parlato de *La trasmissione della fede nella famiglia in tempi di persecuzione*. Ha presieduto la conferenza il Professore dell’Istituto STANISŁAW GRYGIEL.

Il 6 novembre 2007 ha avuto luogo l’inaugurazione dell’Anno Accademico 2007/2008. L’evento è stato presieduto dall’allora Gran Cancelliere Sua Eminenza il Cardinale CAMILLO RUINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside, Mons. LIVIO MELINA ha presentato la

sua relazione sul precedente Anno Accademico e successivamente il professor STANISŁAW GRYGIEL, docente di Antropologia filosofica fin dalla fondazione dell'Istituto, ha presentato la sua *lectio magistralis* dal titolo *Fondamenti antropologici del matrimonio e non solo...* come lezione di congedo dall'attività di docenza per raggiunti limiti di età. Il Cardinale CAMILLO RUINI ha poi voluto pronunciare la *laudatio academica* del prof. GRYGIEL. In occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico è stato assegnato il premio ai tre migliori studenti del ciclo di Licenza.

Il 6 dicembre 2007 è stato concesso il Dottorato *Honoris Causa* ai Proff. TADEUSZ STYCZEN ed EUGENIA SCABINI. Il primo, amico e successore di Karol Wojtyła alla cattedra di Etica dell'Università Cattolica di Lublino, in Polonia, è conosciuto soprattutto per i suoi studi sui fondamenti personalistici dell'etica e il pensiero di Karol Wojtyła-Giovanni Paolo II. La sua *Lectio doctoralis* ha affrontato il tema "L'antropologia adeguata di Karol Wojtyła-Giovanni Paolo II. Ritratto dell'uomo". La Prof.ssa SCABINI, docente ordinario di psicologia sociale della famiglia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e direttore del Centro di Studi e Ricerche sulla Famiglia della stessa Università, ha sempre lavorato in favore della famiglia, impegnandosi in ricerche di fondamentale rilievo e riuscendo a creare intorno a sé una selezionata équipe di ricercatori del più alto livello. Il titolo della sua *Lectio doctoralis* è stata "Famiglia e rapporto tra le generazioni". La cerimonia ha visto la presenza di alte personalità come il Magnifico Rettore dell'Università Cattolica, LORENZO ORNAGHI, molti Presidi di Facoltà sia dell'Università Cattolica che di altre Università, numerosi esponenti del mondo accademico, oltre che alcuni rappresentanti diplomatici di altre nazioni. La cerimonia è iniziata con la calorosa introduzione del Preside Prof. Mons. LIVIO MELINA, seguita dalla *laudatio* in latino e da un raffinato intermezzo musicale. Ai neo-dottori è stata consegnata la toga dell'Istituto. Le *laudationes* del Prof. Styczen e della Prof.ssa Scabini sono state affidate rispettivamente ai professori JAROSŁAW MERECKI e GILFREDO MARENCO, entrambi docenti dell'Istituto.

Il 22 gennaio 2008 l'Istituto ha ospitato la presentazione del libro *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del Matrimonio e della Famiglia per la nuova evangelizzazione* di Sua Eminenza il Cardinale MARC OUELLET, Arcivescovo di Quebec. Alla presentazione, moderata dal Preside del

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Mons. LIVIO MELINA, sono intervenuti, oltre all'Autore, S.Em.za Rev.ma il Cardinale ANGELO SCOLA, Patriarca di Venezia, il Prof. GAETANO QUAGLIARIELLO, Presidente della Fondazione Magna Carta. Il libro raccoglie le lezioni che il Cardinale ha tenuto presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, del quale oggi è professore emerito.

Il 5 febbraio 2008, il compianto Cardinale ALFONSO LOPEZ TRUJILLO, allora Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia e membro del Consiglio Superiore del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha voluto convocare un'assemblea del Consiglio Superiore, a cui hanno preso parte, oltre al Preside, Mons. LIVIO MELINA, anche il Rettore della Pontificia Università Lateranense, S.E. Mons. RINO FISICHELLA, il Gran Cancelliere, Sua Eminenza il Cardinale CAMILLO RUINI, S.E. Mons. ANGELO AMATO, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, il Rev.mo Mons. GRZEGORZ KASZAK, Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia e il Vice-Preside della Sezione Centrale, il Rev. Padre JOSÉ NORIEGA.

Nella settimana dal 18 al 22 febbraio 2008 si è tenuto il Seminario di Studio sul tema *“L'amore si fa carne”*. *La teologia del corpo*, all'interno del quale il 17 febbraio si è svolta la conferenza pubblica dal medesimo titolo. Muovendo dalla peculiare prospettiva con la quale il Servo di Dio Giovanni Paolo II ha sviluppato la sua *“teologia del corpo”*, il nostro Pontificio Istituto, che si onora di portare il suo nome, ha voluto riflettere sulla singolare valenza antropologica e culturale che questo tema riveste. A tale corso, coordinato dal Prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), sono intervenuti la Prof.ssa ANNE-MARIE PELLETIER (Faculté Notre Dame, Parigi) e il Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontifical John Paul II Institute, Washington D.C).

Il 12 marzo 2008 si è svolta la Giornata di Studio dal titolo *Concezione islamica e concezione cristiana dell'unione tra l'uomo e la donna*, con lo scopo di favorire la mutua comprensione tra musulmani e cristiani a partire da terreni di interesse comune quale è quello della famiglia. L'evento si è articolato in una discussione seminariale al mattino, moderata dal Professore dell'Istituto BRUNO OGNIBENI, e alla quale sono intervenuti i seguenti relatori: il Prof. HMIDA ENNAIFER, dell'Università di Zeitouna (Tunisi), il Prof. MAURICE BORRMANS, Professore emerito al Pontificio

Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), Roma; il Prof. JAMES NARITHOOKIL, Rettore del Dharmaram College, Bangalore, India; il Prof. CHRISTIAN W. TROLL, S.J., del Kolleg St. Georgen, Francoforte, Germania; il Prof. STANISŁAW GRYGIEL, docente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma; il Dott. MARTINO DIEZ, Segretario del Centro Internazionale di Studi e Ricerche *Oasis*, Venezia; il Prof. JOSEPH MIZZI, Direttore della Pastorale Familiare dell'Arcidiocesi di Malta; la Dott.ssa NADJIA KEBOUR, Algeri; la Dott.ssa SUSANA SIERRA, Valencia (Spagna); il Dott. MUSTAFA CENAP Aydin, Turchia. Nel pomeriggio è poi seguita una conferenza pubblica presieduta da Mons. LIVIO MELINA, introdotta dal Prof. BRUNO OGNIBENI, alla quale sono intervenuti il Prof. HMIDA ENNAIFER, con un contributo su *“La famiglia nell'Islam. Introduzione ai testi e ai contesti”*, e il Prof. EDUARDO ORTIZ, dell'Università Cattolica San Vicente Mártir di Valencia (Spagna) con un intervento su *“Amore, matrimonio e famiglia nel Cristianesimo”*. Dopo le relazioni non è mancato un interessante momento di dialogo tra i relatori e i partecipanti alla conferenza.

Nei Giorni 4 e 5 aprile, si è svolto il Congresso Internazionale *“L'olio sulle ferite”*. *Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, promosso in collaborazione con i Knights of Columbus. Seguendo l'invito di Papa Benedetto XVI nella Sua Enciclica *Deus caritas est*, e in accordo con la missione ecclesiale che gli è propria, il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia ha inteso promuovere l'ascolto e la riflessione sulle sofferenze delle persone che hanno vissuto da vicino il trauma del divorzio dei propri genitori o quello di un aborto procurato. Anche se di natura differente, entrambi i traumi sono fonte di sofferenza profonda per chi li vive. Le statistiche mostrano che il numero delle persone coinvolte non è per nulla trascurabile. Allo stesso tempo, il dibattito ideologico che ruota intorno a tali questioni impone spesso un silenzio che dimentica così le ferite delle persone. Sono intervenuti all'evento in qualità di Presidenti delle singole sessioni i proff. CARL A. ANDERSON (Pontifical John Paul II Institute of Washington), MARIA LUISA DI PIETRO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), JEAN LAFFITTE (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma) e JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), mentre hanno presentato le loro relazioni i proff. RAFFAELLA IAFRATE (Centro Ateneo Studi e

Ricerche sulla Famiglia, Milano), ELIZABETH MARQUARDT (Center for Marriage and Family, New York), JOAN B. KELLY (Northern California Mediation Center, California), OLIVIER BONNEWIJN (Institut d'Etudes Theologiques, Bruxelles), EUGENIA ROCCELLA (Avvenire, Milano), PHILIPPE DE CATHELINÉAU (Association Splendeur de la vie, France), E. JOANNE AGNELO (Tufts University School of medicine, Massachusetts), AGNETA SUTTON (University College Chichester, UK), VICTORIA THORN (Project Rachel, USA), MARY AGNES DONOVAN (Sisters of life, USA), DOMINIQUE VANDIER (Association Agapa, Parigi), SERENA TACCARI (Associazione Il Dono onlus, Italia), ANA MARIA ANASTASIADIS (Center for child Assessment, Cipro), LYNN CASSELLA (Faith Journeys, USA), COSTANZA MARZOTTO (Servizio di Psicologia clinica per la coppia e la famiglia, UC Milano). Alla fine del congresso Mons. Melina ha poi presentato le conclusioni dell'evento.

Il 19 aprile 2008 è stato organizzato dall'Istituto, in collaborazione con l'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, il VI Seminario di aggiornamento del Master in Bioetica e Formazione, che quest'anno ha affrontato il tema della *Ricerca sulle cellule staminali e prospettive terapeutiche*. S.E. Mons. ELIO SGRECCIA, allora Presidente della *Pontificia Academia pro Vita* ha aperto il Seminario e la sessione del mattino, intitolata "L'orizzonte terapeutico dell'utilizzazione delle cellule staminali" e moderata dalla Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO dell'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma. Sono intervenuti la Prof.ssa ORNELLA PAROLINI, del Centro di Ricerca "E. Menni" di Brescia; il Prof. GIANFRANCO BOTTAZZO, Ospedale Pediatrico Bambino Gesù di Roma. Nella sessione del pomeriggio, intitolata "Fenomenologia della ricerca scientifica" e moderata dal Prof. JOSÉ NORIEGA, Vice-Presidente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, sono intervenuti il Prof. JAROSLAW MERECKI, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; il Prof. BRICE DE MALHERBE della Ecole Cathédrale di Parigi e la Prof.ssa MARINA CASINI, dell'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma.

Nei giorni 30 giugno e 1 luglio, la Sezione Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha ospitato i lavori del Consiglio Internazionale d'Istituto, che ha visto la partecipazione dei Vice-Presidenti e Decani di tutte le Sezioni extraurbane e centri associati, insieme ad alcuni docenti,

convenuti per le sessioni di studio della mattina. Sono intervenuti, presentando le proprie relazioni i docenti: SERGIO BELARDINELLI, JEAN-BAPTISTE EDART, DAVID SCHINDLER, MARIO BINASCO, GILFREDO MARENGO, JOSÉ NORIEGA, FRANCESCO D'AGOSTINO e DAVID CRAWFORD. Il pomeriggio è stato invece dedicato al Consiglio vero e proprio, riservato esclusivamente alle autorità accademiche delle varie Sezioni.

Area di Ricerca in Teologia Morale

Il 23-24 novembre l'Area di Ricerca di Teologia Morale ha organizzato l'VIII Colloquio di Teologia Morale dal titolo "Il *logos* dell'*agape*: amore e ragione come principi dell'agire", in cui si è tentato di esplorare la fecondità dell'amore come della morale proponendo alcune linee per il superamento sia del razionalismo (che esclude l'amore dalla dinamica morale) che dell'emotivismo (che preclude l'amore ad ogni comprensione razionale). La proposta del Colloquio ha inteso così approfondire le radici dell'esperienza cristiana, alla luce dell'Evento nel quale il *logos* si manifesta come *agape*, diventando principio di un agire nuovo.

Tra i relatori principali: JOHN MILBANK, University of Nottingham, Gran Bretagna; JUAN LARRÙ, Pontificio Istituto Juan Pablo II, Valencia, Spagna; TRACEY ROWLAND, Juan Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne, Australia; SERGIO LANZA, Pontificia Università Lateranense, Roma; ANTONIO LÓPEZ, Pontifical John Paul II Institute, Washington DC, USA; EUGENIA SCABINI, Facoltà di Psicologia, Università Cattolica, Milano; MICHELINA TENACE, Pontificia Università Gregoriana, Roma; CHARLES MOREROD, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma; LIVIO MELINA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma; SERGE-THOMAS BONINO, Institut Catholique de Toulouse, Francia; STEPHAN KAMPOWSKI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma; JEAN LAFFITTE, Pontificia Accademia per la Vita, Roma; JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA, Facultad de Teologia San Damaso, Madrid, Spagna.

Cattedra Wojtyła

Dal 7 al 9 dicembre 2007 la Cattedra Wojtyła ha organizzato un Seminario di Studio sul tema “*Fede e ragione, libertà e tolleranza*”, a partire dal discorso di Benedetto XVI all’Università di Ratisbona del 12 settembre 2006. Al Seminario hanno partecipato il Prof. Mons. LIVIO MELINA, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; il Prof. STANISŁAW GRYGIEL, Direttore della Cattedra Wojtyła; il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, docente presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; il Prof. WŁADYSŁAW STROZEWSKI, docente presso la Università Jagellonica di Cracovia; il Prof. SERGIO BELARDINELLI, docente presso l’Università di Bologna; il Prof. CARL A. ANDERSON, Vice Preside del Pontifical John Paul II Institute, Washington DC; il Prof. WALTER SCHWEIDLER, docente presso la Ruhr-Universität di Bochum in Germania; S.E. HANNA SUCHOCKA, Ambasciatrice della Polonia presso la santa Sede; il Prof. LEONARDO RODRIGUEZ DUPLÀ, docente presso la Pontificia Università di Salamanca in Spagna; il Prof. GIOVANNI SALMERI, docente presso l’Università di Roma Tor Vergata; la Prof.ssa ANGELA ALES BELLO, docente presso la Pontificia Università Lateranense.

La Cattedra ha pubblicato due libri che si inseriscono nella collana Sentieri della verità: *Ecce homo – La persona, l’idea di cultura e la “questione antropologica” in Papa Wojtyła*, a cura di Antonio Staglianò e *Epifania della persona. Azione e cultura nel pensiero di Karol Wojtyła e di Hannah Arendt*, curato dai Professori STANISŁAW GRYGIEL e STEPHAN KAMPOWSKI.

Pubblicazioni

M.L. DI PIETRO, *Bioetica e famiglia* (Lezioni e dispense 12), Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.

L. MELINA, *Azione: Epifania dell’amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l’antimoralismo* (Amore umano 2), Cantagalli - Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena 2008.

N. REALI, *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio* (Amore umano 3), Cantagalli - Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena 2008.

- J.J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (a cura di), *Il logos dell'agape. Amore e ragione come principi dell'agire* (Amore umano 4), Cantagalli - Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena 2008.
- A. STAGLIANÒ, *Ecce homo – La persona, l'idea di cultura e la “questione antropologica” in Papa Wojtyla* (Sentieri della verità 3), Cantagalli, Siena 2008.
- S. GRYGIEL – S. KAMPOWSKI (a cura di), *Epifania della persona. Azione e cultura nel pensiero di Karol Wojtyla e di Hannah Arendt* (Sentieri della verità 4), Cantagalli, Siena 2008.
- J. NORIEGA, *Eros e Agape nella vita coniugale* (Amore umano - Strumenti 2), Cantagalli, Siena 2008.
- P. DONATI, *Perché “la” Famiglia. Le risposte della sociologia relazionale* (Amore umano - Strumenti 3), Cantagalli, Siena 2008.
- L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008.

b) Sezione americana

Nel mese di settembre 2007, Mons. JEAN LAFFITTE, Vice Presidente della Pontificia Accademia per la Vita, ha tenuto l'omelia durante la Santa Messa celebrata in occasione dell'apertura dell'Anno Accademico ed ha svolto una relazione, intitolata “*La bellezza dell'amore umano nella situazione attuale di tolleranza ideologica*”.

In novembre, *Communio* ha tenuto una conferenza presso l'Istituto sul tema “*Una dialogo di Communio sulla Relazione fra Essere e Amare*”. Nello stesso mese, la Middle States Association for Higher Education ha effettuato, in risposta a quanto richiesto dall'Istituto, un' ispezione per esaminare i programmi dell'Istituto, in vista dell'accREDITAMENTO civile degli stessi. In Marzo è stata concessa la Candidatura e il processo di accREDITAMENTO è così stato avviato.

In dicembre, il Senatore degli Stati Uniti SAM BROWNBACK del Kansas ha incontrato la comunità accademica per discutere della sua recente candidatura a Presidente degli Stati Uniti e del ruolo dei Cattolici in ambito politico.

In gennaio 2008, Mons. LIVIO MELINA e il Prof. STANISŁAW GRYGIEL hanno svolto le lezioni per il Master Class Week: il corso tenuto da Mons. MELINA era intitolato “*L’epifania dell’amore: verso una comprensione teologica dell’azione cristiana*”; il Prof. GRYGIEL nel corso delle Sue lezioni ha svolto il tema “*Problemi antropologici nell’Apologia di Platone*”.

Nel mese di febbraio 2007, VICKI THORN, Direttore dell’Ufficio Nazionale per la Riconciliazione ed il Risanamento Post-Aborto, ha presentato una relazione dal titolo “*La biochimica della teologia del corpo*”.

In aprile, il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI ha svolto un seminario ed una relazione intitolata “*Biotecnologia, libertà e destino umano: un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas*”. Sempre in aprile, 6 fisici della Clinica Mayo in Rochester, Minnesota, sono venuti in Istituto per un Colloquio su salute e spiritualità.

A maggio l’Istituto ha organizzato una cena in occasione del congedo del Prof. WILLIAM MAY.

In giugno sono terminati i lavori di costruzione della McGivney Hall, nuova sede dell’Istituto.

Inoltre, nel semestre autunnale, il Prof. JOSÉ NORIEGA ha insegnato parte del corso “*Inizio/ Fine della vita*”.

Nel semestre primaverile (2008), la Prof.ssa HELEN ALVARÉ dell’Università Cattolica dell’America’s Columbus School of Law, in qualità di Docente ospite, ha tenuto un corso al Master su “*Legge, persona e famiglia*”. Nello stesso semestre il Dr. SARA DEOLA, del reparto di Ematologia dell’Istituto Scientifico H. San Raffaele di Milano, e il Dr. DAVID PRENTICE, membro del Consiglio di Scienze della Vita e di Ricerca sulla Famiglia, di Washington D.C., hanno svolto in qualità di docenti ospiti il corso per il Master “*Questioni nella scienza e negli interventi terapeutici*”.

c) Sezione messicana

In ottobre 2007 la Sezione messicana ha organizzato un evento inaugurale, in occasione dell’apertura del nuovo Anno Accademico, al quale il Preside Mons. LIVIO MELINA ha partecipato in videoconferenza da Roma.

Durante il presente anno accademico l'Istituto ha partecipato a numerosi eventi, tra i quali si ricordano specialmente quelli proposti da "RED Famiglia", organizzazione che riunisce istituzioni pubbliche e private che lavorano in favore della famiglia.

A marzo 2007 si è celebrata la "giornata della famiglia", durante la quale l'Istituto ha organizzato un atto commemorativo nella cattedrale di Città del Messico, con la partecipazione di S. E. Card. NORBERTO RIVERA, Arcivescovo primate del Messico.

La Sezione ha anche partecipato attivamente agli eventi organizzati dal DIF – Desarrollo Integral de la Familia (organo governativo incaricato della famiglia in Messico) a livello federale e statale.

Inoltre la sezione messicana ha partecipato al Colloquio sulla Teologia Morale, svoltosi a Roma a novembre, e al Congresso della Famiglia Europea, celebrato a Roma sempre nello stesso mese.

Infine, la Sezione ha partecipato al Comité Organizador del Encuentro Mundial de las Familias, in preparazione alla "Giornata mondiale della Famiglia" che si svolgerà a Città del Messico nel gennaio del 2009.

d) Sezione brasiliana

Nel mese di maggio 2008, la Sezione ha organizzato un Congresso Teologico assieme all'Istituto di Teologia dell'Università Cattolica. Il tema centrale del Congresso è stato "*La via dell'amore in Benedetto XVI: le prospettive di Deus Caritas est per la Chiesa e per la società*", preceduto da una tavola rotonda sull'Enciclica *Spe Salvi*. Sono intervenuti in qualità di relatori: Mons. LIVIO MELINA, Preside dell'Istituto; S.E. Mons. FILIPPO SANTORO, Vescovo di Petropolis; Padre LUIS BORGES HACKMANN, della Pontificia Università Cattolica di Porto Alegre, invitato dal Papa come teologo alla V Conferenza di Aparecida e nove professori di Teologia di tre Istituti Teologici di Bahia.

Nei giorni immediatamente successivi al Congresso, Mons. MELINA ha tenuto anche le lezioni per il corso del Master.

e) Sezione spagnola

Un momento estremamente significativo per la vita della Sezione è stato costituito dall'elevazione alla dignità cardinalizia del Vice Gran Cancelliere S.E. Mons. AGUSTÍN GARCÍA-GASCO Y VICENTE, Vescovo di Valencia, nel Concistoro di Novembre 2007, nonché la Sua elezione come membro del Comitato di Presidenza del Pontificio Consiglio della Famiglia, nel Giugno 2008.

L'inaugurazione dell'Anno Accademico ha avuto luogo il 19 settembre 2007 alla presenza del Vice Gran Cancelliere S.E. Mons. AGUSTÍN GARCÍA-GASCO Y VICENTE.

Momento di profonda comunione è stato rappresentato dal seminario mensile dei professori diretto a Valencia dal Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, il cui episodio culminante è stato la visita a Murcia del Prof. STANISŁAW GRYGIEL per svolgere un corso intensivo di una giornata a professori e studenti.

Il 28 e 29 gennaio 2008 il Prof. GILFREDO MARENGO ha visitato la sezione spagnola, dove ha tenuto un corso intensivo dedicato all'approfondimento della tematica da lui stesso sviluppata nella II Settimana Internazionale di Studio tenutasi a Sacrofano: *"Il mistero nuziale. Chiavi teologiche"*.

Il 4 e 5 febbraio 2008, si è svolto invece il corso intensivo del Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA su *"Il logos dell'agape"*.

Infine, il 2 e 3 giugno 2008, il Prof. JUSTO AZNAR ha tenuto il corso *"La cultura de la vida a los LX años de la HV"*.

d) Sezione per l'Africa francofona

L'evento particolarmente rilevante per la comunità accademica, nell'Anno Accademico 2007/2008, è rappresentato dalle due Conferenze svoltesi il 13 e 14 dicembre 2007, con le quali si è celebrato l'anniversario di fondazione della Sezione. La prima Conferenza, tenuta dal P. BARTHÉLÉMY ADOKONOU, ex professore della Sezione francofona e attualmente Segretario Generale della CERAO, ha sviluppato il tema della *"Responsabilità del teologo e del pastore di fronte alla famiglia nell'Africa"*

odierna". Il giorno seguente, S.E. Mons. FIDALE AGBATCHI, Arcivescovo di Parakou, ha parlato di "*Famiglia, paradigma per una teologia cattolica*".

Il prof. BRUNO OGNIBENI, in qualità di Visiting Professor, ha tenuto il corso "*Le Mariane dans la Bible*".

e) Sezione Indiana

In data 2 Ottobre 2007 si è tenuta la solenne Inaugurazione del X anno accademico della Sezione indiana, alla presenza di S.E. Mons. MAR JOSEPH PERUMTHOTTAM, Gran Vice Cancelliere. La "*Scola brevis*" è stata svolta dal Rev. Dr. FERNANDUS KAKKASSERIL sul tema "*La Famiglia al Cuore della Cultura*". Sempre nello stesso mese Mons. GEORGE MIFSUD, Rettore Magnifico del Collegio Greco a Roma e Segretario della Pontificia Congregazione Orientale ha incontrato gli studenti.

Nel mese di dicembre, dopo aver ottenuto, secondo le indicazioni degli Statuti, il consenso del Preside e il *nulla osta* da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica, Mons. PERUMTHOTTAM ha nominato il Rev. Dr. ANTONY CHUNDELIKKAT, Vice-Preside della Sezione Indiana. Il Rev. Dr. JACOB KOIPPALLY è stato nominato Direttore di CANA. Sempre in dicembre, S.E. Mons. SIMON STOCK PALATHARA, vescovo di Jagadapur ha visitato l'Istituto e incontrato la comunità accademica.

Dal 24 al 30 gennaio 2008 il Prof. JOSÉ NORIEGA, Professore della Sezione centrale, ha svolto diverse lezioni.

Il 25 e 26 gennaio 2008, è stato offerto il IX Simposio Internazionale sul tema "*La visione teologica di Papa Benedetto XVI*". Ha presenziato all'evento il Gran Vice Cancelliere S.E. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM e sono intervenuti il Prof. JOSÉ NORIEGA; il Dr. ANTONY CHUNDELIKKAT; il Dr. P.C. ANIYANKUNJU; il Dr. PHILIP CHEMPAKASSERIL.

Il 27 gennaio 2008 si è svolta la Cerimonia di consegna dei Diplomi ai 18 studenti che avevano conseguito il grado per i corsi di Licenza e Master.

La Sezione a partire da questo Anno Accademico offre anche un corso di Bioetica, inaugurato ufficialmente il 6 Aprile 2008, e due corsi intensivi in Pastoral Counselling and Family Ministry.

Hanno tenuto una conferenza presso la Sezione il Prof. JERI NOVATONE, da Tokyo, su questioni di Bioetica, e il P. ZEWSKI su questioni di Antropologia filosofica.

f) Centro Associato di Melbourne

Dal 23 al 26 luglio 2007 si è svolto il Colloquio Internazionale sull'enciclica *Deus Caritas Est*, ispirato agli insegnamenti del Papa Benedetto XVI, nel corso del quale sono intervenuti la Prof.ssa JANET SMITH e il Prof. BRICE DE MALHERBE, esperto bio-eticista e sacerdote della Diocesi di Parigi, il quale ha tenuto l'annuale Harman Lecture, prima del Colloquio

In collaborazione con i Cavalieri di Malta nel gennaio 2008 è stato organizzato il Colloquio Nazionale di Bioetica, al quale hanno partecipato il Dr. NICHOLAS TONTI FILIPPINI; diverse personalità del mondo politico; esperti nel campo della bioetica ed esponenti del mondo medico e giuridico. Ha tenuto il primo intervento S.E. Mons. MICHAEL PUTNEY, Vescovo di Townsville.

L'annuale Cerimonia di consegna dei diplomi ha avuto luogo il 7 marzo 2008 presso la Cattedrale di St. Patrick; ha presieduto la cerimonia ed ha conferito i diplomi il Rev.mo DENIS J. HART, Preside dell'Istituto.

INDICE ANNATA 2008

Editoriale 5

Nota redazionale 273

Articoli

LA NATURA, L'AGIRE, LA SCIENZA: L'UOMO AL CROCEVIA

JACQUES ARNOULD, *La pensée chrétienne et l'histoire de la nature* 13

NICHOLAS J. HEALY, *Human Responsibility and the Gift of Nature:
On the Relation Between Nature and Culture* 35

LIVIO MELINA, *Esperienza, amore e legge. L'agire umano al crocevia
di natura e scienza* 57

JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Fenomenología de la naturaleza
y obrar humano* 77

ALBERTO STRUMIA, *La natura umana e la scienza contemporanea* 103

MARIO SIGNORE, *Natura e complessità nell'uomo* 131

PERRY J. CAHALL, *Toward Understanding the Holy Family of Nazareth
as the Model of Married and Family Life* 275

ANTONIO LOPEZ, *Sull'inquietudine* 313

LIVIO MELINA, *Uomo-donna: l'archetipo dell'amore* 343

HELMUT MOLL, *Heilige Ehepaare in Vergangenheit und Gegenwart.
Zur Seligsprechung der französischen Eheleute Louis und
Marie Zélie Martin* 359

491

WILLIAM NEWTON, <i>John Paul II and Gaudium et Spes 22: his use of the text and his involvement in its authorship</i>	375
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>La familia como origen y fin de la solidaridad</i>	413
OWEN VYNER, <i>Whoever Receives One Such Child. A Theology of Adoption</i>	433

Humanae Vitae: 1968–2008

LIVIO MELINA, <i>Dall'Humanae vitae alla Deus caritas est: sviluppi del pensiero teologico sull'amore umano</i>	165
BERNARDO COLOMBO, <i>Discussion on natural fertility regulation: my personal experience and reflections</i>	179
PIERPAOLO DONATI, <i>Che cosa significa laicità per un consultorio familiare di ispirazione cristiana</i>	205

In rilievo

CAMILLO RUINI, <i>L'agire umano, rivelazione del volto di Dio. Presentazione del libro "Camminare nella luce dell'amore"</i>	449
--	-----

Cronaca Teologica

JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA -LUIS GRANADOS, <i>Il logos dell'agape: amore e ragione come principi dell'agire</i>	253
---	-----

Vita dell'Istituto	461
---------------------------	-----

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com