

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

10 | XXVI | 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:

EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. ++39 0577/42102 - FAX ++39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

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 di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena
Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350
Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

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

Edizioni Cantagalli Srl

Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

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

Edizioni Cantagalli Srl

Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:

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

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

Articoli

- L. MELINA, *La grammaire de l'agir et la lumière du Verbe* 259
- J. MERECKI, *Religione nell'Età postmoderna. Alcune riflessioni a partire da Robert Spaemann* 277
- F. PILLONI, *Edificare la donna – edificare la Chiesa* 289
- A. DIRIART, *L'orientation liturgique de la sacramentaire de J. Ratzinger* 319
- M. L. DI PIETRO – P. PARENTE – A. VIRDIS, *L'accertamento della morte: il dibattito bioetico* 353
- J. GRANADOS, *El sacramento de la promesa* 383
- E. BACCARINI, *L'esistenza umana tra gratuità e gratitudine* 419
- O. BONNEWIJN, *Une fenêtre dans la forteresse d'Hérode. Violences familiales et salut* 435

Forum

- R. SPAEMANN, *Dignità umana e natura dell'uomo* 473
- J. MERECKI, *L'aspetto metaetico della relazione fra la dignità e la natura umana* 481
- S. KAMPOWSKI, *Dignità, natura e amicizia* 485

In memoriam	
J. MERECKI, « <i>Rivelare la persona</i> ». <i>In memoria del Prof. Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010)</i>	493
Vita dell'Istituto	497
Indice Annata 2010	525

NOMINE

*Il 6 ottobre 2010
il Santo Padre ha confermato*

*Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia
per un altro quadriennio*

il Rev.mo Mons. LIVIO MELINA

già Preside (dal 18 gennaio 2006) e docente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

*Il 30 giugno 2010
il Santo Padre ha nominato*

*Prefetto della Congregazione per i Vescovi e Presidente della Pontificia Commissione
per l'America Latina*

l'Em.mo Card. MARC OUELLET,

già docente stabile presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

*Il 20 novembre 2010
il Santo Padre ha creato*

Cardinale

S.E. Mons. ELIO SGRECCIA,

*già Arcivescovo titolare di Zama minore e docente
presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 15 dicembre 2010
il Santo Padre ha nominato*

primo Vescovo della Diocesi di Camarçari (Brasile)
S.ECC.ZA REV.MA MONS. JOÃO CARLOS PETRINI,
*già Vescovo titolare di Auguro ed Ausiliare di São Salvador da Bahia e Vice Preside
della Sezione Brasiliana del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 15 dicembre 2010
il Santo Padre ha nominato*

primo Vescovo della Diocesi di Barreiras (Brasile)
S.ECC.ZA REV.MA MONS. JOSAFÁ MENEZES DA SILVA,
*già Vescovo titolare di Gummi di Bizacena ed Ausiliare di São Salvador da Bahia e
docente della Sezione Brasiliana del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 30 giugno 2010
il Santo Padre ha nominato*

Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione

S. ECC.ZA REV.MA MONS. SALVATORE FISICHELLA,
già Preside dell'Istituto (2002-2006).

*Rispettivamente il 30 giugno 2010 ed il 9 ottobre 2010
il Santo Padre ha nominato*

Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense e Vescovo titolare di Heraclea

IL REV.MO P. ENRICO DAL COVOLO, S.D.B.

*Rispettivamente il 30 giugno 2010 ed il 14 settembre 2010
il Santo Padre ha nominato*

Presidente della Pontificia Accademia per la Vita e Vescovo titolare di Thapsus

IL REV.MO MONS. IGNACIO CARRASCO DE PAULA,

già docente presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II (1998-1999).

*Il 24 agosto 2010
il Santo Padre ha nominato*

Vescovo di Bilbao (Spagna)

S.E. MONS. MARIO ICETA GAVICAGOGEASCOA,

*già Vescovo Ausiliare della medesima Diocesi e alunno del Pontificio Istituto Giovanni
Paolo II, presso il quale ha conseguito la Licenza e il Dottorato in S. Teologia.*

*Il 30 giugno 2010
il Santo Padre ha nominato*

Vescovo Ausiliare di Boston (Stati Uniti)

IL REV.DO PETER J. UGLIETTO,

*alunno del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II (Sezione Statunitense), presso il quale
ha conseguito la Licenza e il Dottorato in S. Teologia.*

NOMINE INTERNE

Il 1 aprile 2010

il Preside Mons. Livio Melina ha nominato

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

il Dott. VICTOR SOLDEVILA,

già Segretario Internazionale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Il 1 agosto 2010

il Preside Mons. Livio Melina ha nominato

*Segretario Internazionale ed Economo del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia*

la Dott.ssa MARIA CHIARA DI PASQUALE.

Il 1 ottobre 2010

il Gran Cancelliere S. Em.za Card. Agostino Vallini ha nominato

*docente stabile sulla Cattedra di “Teologia dogmatica del matrimonio e della famiglia”,
presso la Sezione Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi
su Matrimonio e Famiglia*

il Prof. JOSÉ GRANADOS GARCÍA,

già docente presso la Sezione Statunitense del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Il 1 ottobre 2010

il Gran Cancelliere S. Em.za Card. Agostino Vallini ha nominato

*docente stabile sulla Cattedra di “Antropologia filosofica”, presso il Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*

il Prof. STEPHAN MARTIN KAMPOWSKI,

già docente presso l’Istituto.

ARTICOLI

La grammaire de l'agir et la lumière du Verbe

LIVIO MELINA *

«Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire», ainsi Friedrich Nietzsche a-t-il sanctionné et radicalisé la séparation entre la dynamique d'une liberté conçue comme un pouvoir absolu et la possibilité d'une règle de langage fondée sur la réalité des choses, et donc préalablement donnée à la liberté même¹. Le thème dont nous nous occuperons concerne précisément l'existence d'une grammaire de l'agir et son éventuel fondement théologique. L'assertion du philosophe allemand nous provoque par le fait même qu'il affirme la connexion intime entre les deux questions et voit dans la négation de toute règle de langage le résultat, mais peut-être aussi la condition pratique, d'un athéisme accompli, vu comme la garantie de la liberté humaine.

1. LA GRAMMAIRE DE L'ACTION

Pour la vérité, la modernité occidentale, bien que fermement décidée à exclure Dieu de la morale publique, avait commencé son chemin par

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

1. F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. COLLI - M. MONTANARI (edd.), vol. VI/3, De Gruyter, Berlin 1969, 72. R. SPAEMANN discute amplement sur cette affirmation dans: *La diceria immortale. La questione di Dio e l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008.

un programme antithétique à celui de Nietzsche: le juriste et théologien hollandais Huig de Groot, mieux connu sous le nom de Grotius, pensa fonder le droit naturel comme base possible de la vie sociale, «*etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana*»². Une telle ‘hypothèse impie’ doit être comprise – comme l’a souligné Wolfahrt Pannenberg³, dans le contexte des divisions confessionnelles et des guerres de religions qui perturbèrent l’Europe dans la seconde moitié du XVI^e siècle et la première moitié du siècle suivant. Face à la fragmentation de l’univers chrétien et à l’évidente impossibilité de fonder la cohabitation sociale sur une base religieuse commune, les humanistes de l’époque moderne se tournèrent vers la raison comme l’unique ressource en mesure d’offrir des évidences morales universelles, publiquement partageables. La religion s’était montrée source de conflits, tandis que seule une rationalité qui ferait abstraction de celle-ci, au moins de façon hypothétique, semblait pouvoir garantir la paix entre les peuples.

Nietzsche considère au contraire l’expérience de la modernité comme désormais terminée, et le temps mûr pour se libérer aussi de ce dernier résidu théologique, qui est représenté par l’idée d’une règle universelle de la raison, fondée sur des significations immuables inscrites dans la nature humaine. Mais, comme l’a souligné Robert Spaemann, face à ces négations, nous devons aussi nous demander: est-il possible de vivre, de parler, d’agir et même de penser sans grammaire? Ou bien, n’est-il peut-être pas vrai que même quand nous prétendons nier la grammaire, à la fin nous ne pouvons faire abstraction de ses règles dans le discours même que nous formulons, au moins si nous voulons que celui-ci ait un sens quelconque partageable dans la communication avec d’autres? Et, de plus: ces règles peuvent-elles être seulement conventionnelles et formelles, ou doivent-elles en quelque sorte se fonder sur l’être⁴?

-
2. H. GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis*, Prolegomènes § 11 (1946). Bien que la source de la doctrine de Grotius soit incertaine, on trouve des expressions analogues chez des nominalistes comme Grégoire de Rimini (1290ca-1380) et Gabriel Biel (1410-1495), mais aussi chez Gabriel Vázquez (1551-1604).
 3. Cf. W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Vanderbroek & Ruprecht, Göttingen 1977, 55-69.
 4. C’est l’approche de J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

L'analogie entre action et langage, impliquée par l'introduction du thème de la grammaire, exige d'être convenablement instruite, autant dans ses éléments d'équivalence que dans la différence qu'elle comporte⁵. Le parallèle, qui a été introduit par Ludwig Wittgenstein, a l'avantage de mettre en évidence que l'action n'est pas simplement un moyen technique pour atteindre un but, ce à quoi elle est réduite dans ses herméneutiques utilitaristes ou pragmatiques contemporaines. Elle est toujours médiatrice d'un sens et ne peut être thématisée séparément du langage. Sa compréhension se place par conséquent dans le contexte des relations interpersonnelles: en rapport avec un contenu intentionnel que l'agent y exprime et en référence à la possibilité de communication qu'elle permet⁶. La loi naturelle, de ce point de vue, pourrait peut-être être définie comme l'ensemble de ces règles grammaticales de base qui garantissent la possibilité d'une communication universelle et juste entre les sujets humains, qui interagissent entre eux.

D'autre part, l'agir implique une dimension qui excède le parallèle avec la simple communication linguistique. D'un côté il renvoie, comme l'a bien compris Maurice Blondel, à un sens qui dépasse toujours les intentions thématiquement voulues par le sujet et qui devient accessible dans sa transcendance seulement par le passage effectif à la pratique. La conscience ne domine pas préalablement l'action, mais, précisément à travers l'agir, peut enfin accéder à elle-même, au moins dans la perception de l'incessante disproportion entre le désir qui la meut et chaque but concret qui d'une fois sur l'autre devient objet d'intention. Il faut encore considérer que l'action introduit dans la réalité une nouveauté, non seulement en ce qui concerne l'état des choses extérieures, mais en tant qu'elle implique une transformation du sujet lui-même, qui dans l'agir non seulement s'exprime, mais décide vraiment de son identité et peut acquérir progressivement une plus grande perfection.

Comment donc penser le rapport entre la personne et son action libre? Il faut certainement reconnaître un fondement quelconque de l'agir

5. A ce sujet, un bon panorama de la réflexion philosophique est offert par R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuauflage mit einem Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

6. Reste fondamentale à ce sujet l'analyse magistrale conduite par le disciple de Wittgenstein, G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

dans l'être de la personne, justement pour éviter le caractère arbitraire d'une liberté absolue et privée de sens. La formule traditionnelle *agere sequitur esse*, souvent répétée pour exorciser le risque du subjectivisme, demande cependant à être précisée pour éviter un naturalisme qui méconnaisse l'apport de la liberté personnelle dans le domaine moral⁷. La grammaire de l'action ne peut être simplement déduite de l'observation des dynamiques propres aux facultés hique comme «science pratique» par rapport aux formes de savoir purement «spéculatives». La question denaturelles et des objectifs auxquels elles tendent par inclination spontanée⁸.

Thomas d'Aquin lui-même l'avait bien compris, lui qui reconnaît l'originalité épistémologique de l'ét l'agir en effet ne concerne pas l'ordre éventuellement existant dans la nature et que la raison contemple simplement, un ordre dont s'occupent respectivement la philosophie naturelle, la mathématique ou la métaphysique, ni cet ordre parmi les concepts que la raison crée dans son acte même et qu'étudie la logique, mais au contraire cet ordre que la raison institue dans les opérations de la volonté, en tant qu'elles sont coordonnées entre elles et orientées vers une fin⁹. Dans sa dimension pratique, la raison ne se limite pas à refléter un ordre déjà existant, mais le crée dans le dynamisme de l'acte volontaire. Surgissent alors de nouveau les questions décisives: de quel ordre s'agit-il ? A quelle grammaire obéit-il?

Entre ici en jeu un élément décisif et nouveau: ce bien moral qui est propre à la personne, en tant qu'il se réalise par son *agere*, ne *sequitur* simplement l'*esse*. Le père Joseph De Finance a montré l'originalité spécifique de l'*esse morale*, comme acte second et perfection propre à la

7. Sur la question: J.J. PÉREZ-SOBA, "Operari sequitur esse"?, in L. MELINA – J. LARRÙ (a cura di), *Verità e libertà nella teologia morale*, PUL, Roma 2001, 109-121.

8. En ce sens, le document récent de LA COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle: nouveau renard sur la loi naturelle*, affirme: «La doctrine de la loi morale naturelle doit donc tenir en même temps le rôle central de la raison dans la mise en place d'un projet de vie proprement humain et la consistance et la signification propres des dynamismes naturels pré-rationnels» (n. 79).

9. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1, 1-43. A ce sujet je renvoie à: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città nuova, Roma 1987 (2^e ediz.: ISU, Milano 2005), 24-25. Cf. aussi l'étude fondamentale de W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Zweite, erweiterte Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

personne, confiée à sa liberté et irréductible aux dynamiques de la nature¹⁰. L'expérience d'absolu typique de la dimension morale est liée à la personne comme telle et à la vocation qu'elle perçoit dans l'agir, en tant que s'y joue son identité même.

2. L'EXPÉRIENCE, LE CORPS ET L'AMOUR

L'expérience de l'agir semble précisément s'imposer comme point de départ du discours sur la grammaire de l'agir. Que quelque chose soit moral, on ne le comprend pas en effet à partir d'une loi donnée a priori par rapport à l'action. La réflexion amorcée il y a maintenant presque trente ans par Alasdair McIntyre dans son œuvre célèbre *After Virtue*¹¹ a montré l'inadéquation des herméneutiques rationalistes de la loi naturelle, qui la pensent comme une série de principes de la raison, préalablement connus, qui s'imposeraient de façon extrinsèque à l'action en déterminant son cours de façon univoque. C'est dans l'exercice de sa liberté et dans la perspective du sujet agissant qu'on peut saisir la dimension spécifique du bien moral comme bien de la personne, réalisé par ses actes.

Dès lors, s'il est vrai que dans l'agir la liberté humaine n'est pas un absolu libre de présupposés, mais elle est enracinée dans le corps et trouve au contraire son point de départ dans l'espace motivationnel déterminé par les désirs¹², alors c'est justement dans l'articulation entre le corps et le dynamisme de l'action libre que doit être recherché le fondement de la grammaire de l'agir. Jean-Paul II a affirmé dans *Veritatis splendor* (n. 48): « *La personne, comprenant son corps, est entièrement confiée à elle-même, et c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux* ». La subjectivité implique la conscience et la liberté de diriger ses actions vers une fin: dès lors, selon l'encyclique, cette dimension particulière de

10. Cf. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1965³.

11. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1985².

12. Cf. P. RICOEUR, *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, 169-173.

l'agir humain, loin d'opposer l'esprit au corps, s'enracine précisément dans l'unité d'âme et de corps.

Avant d'entrer dans un développement positif de la réflexion sur cette grammaire, il me semble significatif de signaler que sa perte est due précisément à une fracture entre corps et action et donc à une perte des racines corporelles de l'agir. Une action sans corps ou contre le corps ne rend l'homme rien d'autre qu'une «expérience de soi-même», selon la formule riche de signification forgée par Peter Sloterdijk¹³. Elle exprime la perspective paradoxale dans laquelle se place l'ingénierie biomédicale génétique, dans laquelle, en devenant matériel d'une entreprise scientifique impersonnelle, l'homme perd sa qualité de sujet protagoniste de l'action. La négation de la subjectivité du corps et sa réduction à un simple objet comporte la déconstruction de sa grammaire originelle, à commencer par celle définie par la différence sexuelle. Sur cet aspect, la méconnaissance du caractère identifiant de la différence homme/femme, typique de l'idéologie du *gender*, conduit à un narcissisme dans lequel il n'y a plus vraiment de place pour l'autre avec un «a» minuscule, ni pour l'Autre avec un «A» majuscule, et donc il n'y a pas non plus de place pour le dialogue, mais seulement pour un triste monologue¹⁴.

Le corps vécu (*Leib* et non seulement *Körper*, selon la distinction proposée par Husserl dans sa cinquième méditation cartésienne¹⁵) est le seuil du monde, le lieu de la rencontre avec la réalité, et en particulier de la rencontre avec l'autre¹⁶. Ce qui se réalise dans deux directions, qui révèlent les deux significations fondamentales du corps.

Il faut tout d'abord noter que le corps renvoie à la relation constitutive avec son origine, avec sa mère et son père, de qui nous dérivons. Si chaque cellule de notre corps est marquée par cette origine, l'ombilic en particulier, qui est le centre même du corps, est signe de la génération, témoignage permanent du fait qu'on est fils. L'ombilic est en effet une

13. P. SLOTERDIJK, "Der Mensch ist sein eigenes Experiment", in *Die Zeit*, 9.8.2001.

14. A ce sujet: L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; T. ANATRELLA, *Le règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris 2005.

15. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Gesammelte Werke*, Edited by S. Strasser, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1973.

16. A ce sujet: F. BOTTURI, "Il corpo degli affetti", in ID., *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2009, 195-244.

cicatrice, qui rappelle le détachement de l'origine à laquelle nous étions liés pour vivre, et qui demeure toutefois comme souvenir du fait que le corps que nous sommes, nous l'avons reçu comme un don, dans une dépendance originelle radicale. Après le détachement et la venue à la lumière, le lien avec l'Origine est toujours à retrouver et reste une tâche à construire, désormais cependant dans une modalité nouvelle: non plus dans l'obscurité et dans l'inconscience d'une immanence intérieure à celle-ci, mais dans un face à face d'une communion des personnes confiée à la liberté. Le corps est donc toujours un corps reçu, un corps filial.

Si la relation avec l'origine est ontologiquement première, du point de vue de l'expérience et donc de la connaissance, elle est précédée par la rencontre avec la personne de l'autre, qui passe toujours à travers le corps. Le regard et les gestes, les mouvements et la mimique rendent possible une relation interactive avec une autre subjectivité corporelle, qui devient la médiation nécessaire pour l'accès à sa propre identité. S'ouvre ici la thématique de la reconnaissance de la part de l'autre, comme lieu d'identification du sujet, qui peut arriver à la conscience de soi seulement à travers la relation avec une autre identité¹⁷.

La dimension corporelle ouvre donc à la fraternité et à la socialité, comme à des dynamiques constitutives du sujet moral. Emmanuel Lévinas signale que la responsabilité morale se manifeste devant le regard de l'autre¹⁸. Et cependant son regard sans défense ne m'intime pas seulement le commandement fondamental sous forme négative: «Ne me tue pas!», il est aussi un invitation positive à une relation fraternelle et de communion¹⁹.

Dès lors, l'originalité la plus significative de ce caractère relationnel, possible grâce au corps, est qu'il inclut une passivité essentielle, en tant que le corps est vulnérable à l'autre et aux biens communs. Ce qui rend possible cette présence affective de l'autre personne dans le sujet lui-même.

17. Cf. *Ibid.*, 204-209.

18. Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1965².

19. Pour une critique et un complément de Lévinas dans la perspective du personalisme chrétien: M. NÉDONCELLE, *Intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Lévinas*, in *Id.*, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, 366-369.

me, cette «intracorporéité», comme dira Maurice Merleau-Ponty²⁰, qui est capable de conformer de manière nouvelle les désirs du corps et de les ouvrir de l'intérieur à une intimité. Les biens communs se présenteront alors comme des biens adaptés aux dynamismes du sujet, tendus vers une plénitude de rapport interpersonnel. En effet, justement grâce à l'affection, les inclinations du corps deviennent importantes dans la recherche du bonheur, qui est l'orientation fondamentale de l'agir humain.

Dans le corps, marqué par la différence sexuelle, arrive en particulier cet évènement singulier de la rencontre entre l'homme et la femme, dans laquelle – comme le reconnaît Benoît XVI – «s'épanouit pour l'être humain une promesse de bonheur qui semble irrésistible», précisément parce que dans celui-ci âme et corps concourent inséparablement, au point qu'il apparaît comme l'«archétype de l'amour»²¹. Par ailleurs, se manifeste ici une relation spécifique dans cette seconde ouverture du corps, celle qui oriente vers le don sponsal. Le corps est aussi sponsal, ouvert à la rencontre et à la communion.

La connotation sexuelle n'est pas seulement une donnée de la nature attestée par l'observation, et comme telle passible d'une pluralité d'interprétations anthropologiques, mais une évidence qui dans la perception érotique acquiert une signification spécifique, en référence à la personne. Jean-Paul II, dans ses *Catéchèses sur l'amour humain dans le plan divin* (1979-1984), l'appelle «signification sponsale»²², indiquant ainsi l'appel à exprimer, dans le corps et par le corps, l'amour pour l'autre personne, c'est-à-dire le don de soi. Cette signification s'enracine dans la passivité du corps et implique par conséquent comme son fondement une ouverture ontologique à l'autre donnée par le Créateur, qui peut être appelée communion originelle²³. Cette communion originelle dévoile en même temps l'attente d'une unité dans la chair plus complète entre les person-

20. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

21. BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, n. 2.

22. JEAN-PAUL II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città nuova – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, XIV-XVIII, 74-89; pour une théologie du corps cf. le récent traité: C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New-York 2009.

23. Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n. 7; NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1942, 10-47.

nes, à construire dans la pratique. C'est justement à travers l'expérience de cette communion, que la différence sexuelle prend une telle importance pour la liberté. Vu dans cette perspective, le corps cesse d'être une matière modelable à plaisir et la sexualité ne se présente plus comme une forme neutre et ductile, objet manipulable à disposition de la liberté arbitraire de l'individu. Dans la rencontre avec le corps sexué de l'autre, le corps de la personne se révèle nuptial et appelé à l'amour.

L'action commence donc dans le corps, par une passion du corps, mais est déjà depuis toujours habitée par un sens et orientée vers un sens, inscrit dans la nature par le Créateur, que la liberté est appelée à reconnaître et à embrasser, à la lumière de la raison²⁴. Les inclinations spontanées de la nature humaine et les orientations affectives qui interviennent dans l'expérience montrent des "biens pour la personne", qui dans la perspective pratique de la raison et dans la lumière de l'amour pour la personne prennent une signification de biens proprement moraux (loi naturelle). La dépendance constitutive à une relation d'origine et l'orientation vers l'interpersonnalité, inscrites dans les dynamismes spontanés du corps, trouvent leur lumière dans la perspective complète de l'amour.

Pour réaliser la subjectivité personnelle du corps, en intégrant les dynamismes corporels à la lumière de la vérité de la personne et dans la perspective de l'amour, les vertus morales jouent un rôle décisif. Loin d'être expression d'une habitude mécanique et de favoriser des comportements standardisés²⁵, les vertus morales sont des énergies créatives de la liberté tendue vers le bien, qui modèlent les inclinations naturelles à la lumière de la raison et de l'amour. *Veritatis splendor* (n. 48) affirme que c'est justement par la médiation des vertus que la raison peut découvrir dans le corps les signes anticipateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur.

Dans la perspective de l'amour, dont elles dépendent (*virtus dependet aliquantulum ab amore*²⁶), les vertus représentent le critère herméneutique

24. A ce sujet je renvoie à J. NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006, 99-110.

25. Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Téquì, Tourneau 1978², 144-164.

26. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, ad Ium.

pour interpréter la grammaire originelle de l'action. Elles montrent que les biens humains sont des occasions pour répondre à la vocation fondamentale à l'amour: une possibilité pour croître selon les dimensions fondamentales dans lesquelles elle se réalise: fraternité, filiation, sponsalité, paternité et maternité.

3. LE LOGOS ET LA GRAMMAIRE DE LA CRÉATION

C'est à la lumière de la Révélation que la loi naturelle trouve sa pleine signification. Le Verbe, présent dans la création et pleinement manifesté dans l'incarnation rédemptrice, confirme et conduit à terme la grammaire de l'agir, que la raison même peut découvrir comme logique de l'amour dans l'expérience des dynamismes du corps et dans la rencontre avec les autres. Nous nous interrogeons maintenant sur la signification théologique de la loi naturelle et sur sa place dans l'horizon de la loi du Christ.

La Révélation nous aide avant tout à comprendre la réalité non seulement comme une donnée de fait (*datum*), mais plutôt comme un don, issu d'un agir divin toujours actuel²⁷. A la racine de la création il y a un acte d'amour, qui tend à un accomplissement. Tout l'être doit donc être vu dans le dynamisme d'une première communication divine et d'une vocation originelle à l'amour, qui a une profonde racine trinitaire. Si l'homme est créé dans le Christ, alors la loi naturelle, qui appartient à sa condition originelle, exprime déjà l'orientation vers l'alliance²⁸. Elle manifeste non seulement la rationalité immanente à notre condition de créature, mais aussi l'appel à vivre l'amitié avec Dieu, qui nous a aimés le premier.

La première Alliance, sanctionnée dans les Dix Paroles du Sinäi, tandis qu'elle confirme les normes essentielles de l'alliance originelle avec la Sagesse créatrice, en dévoile l'horizon ultime d'une imitation de Dieu, dans un chemin de liberté et d'amitié²⁹. Les préceptes négatifs, qui ex-

27. A ce propos : K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982, 34-42.

28. Cf. A. CHAPPELLE, "Legge di natura e teologia", in *Communio*, ed. ital. 34 (1977) 35-45.

29. Cf. P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre: La Loi de Dieu*, Seuil, Paris 1999.

priment les conditions minimales pour ne pas sortir de l'alliance, sont en réalité une invitation à entrer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces (cf. *Dt* 6, 5) dans la plénitude d'une liberté qui se donne. Comme l'observe avec perspicacité saint Augustin, le peuple au Sinaï a pu lire sur les tables de pierre ces commandements qu'il portait déjà écrits dans son cœur, mais qui étaient devenus obscurs à cause du péché³⁰.

La métaphore de la lumière a conduit saint Thomas à expliquer la fonction et la valeur de la loi naturelle, sur la base d'un verset du psaume 4, en le reliant à l'image de Dieu imprimée dans l'esprit de l'homme au moment de la création:

Quand le Psaume disait: "*Offrez des sacrifices de justice*" (*Ps* 4, 6), il ajoutait comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice: "*Beaucoup disent: Qui nous montrera le bien?*" et il leur donnait cette réponse: "*Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous*", c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal — ce qui relève de la loi naturelle —, n'est autre qu'une impression en nous de la lumière divine³¹.

Cependant l'attribution de la loi naturelle à une dotation de la seule création a conduit, dans le contexte d'une opposition entre naturel et surnaturel et d'une théologie de la double fin³², à un extrinsécisme et même à une séparation et à une opposition par rapport à la loi nouvelle du Christ. La loi naturelle était attribuée à une raison autonome, fondée sur les structures ontologiques de la création, tandis que la loi du Christ lui était juxtaposée comme un élément ultérieur surajouté (*superadditum*, selon la terminologie de saint Thomas lui-même)³³.

30. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, LVII,1 (CCSL 39, 708).

31. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, cité aussi par *Veritatis splendor*, n. 42.

32. Cf. à ce sujet: H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Opera Omnia 11, tr. ital., Jaca Book, Milano 1978 (orig.: Paris 1965).

33. Cf. par exemple: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 6. Pour d'autres passages dans lesquels émerge une certaine extrinsécité de langage, et pour une critique des limites de cette position de saint Thomas, on peut voir: I. BIFFI, "Integralità cristiana e fondazione morale", in *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 570-590.

Si toutefois on considère la loi naturelle non pas comme une hypos-tatisation d'une nature pure, mais comme une dimension qui traverse l'ordre historique, alors elle ne peut être simplement identifiée avec le «principe»³⁴. A l'origine il y a la prédestination du Christ, à l'intérieur de laquelle se place aussi la «co-prédestination» de l'homme, appelé depuis toujours à être «fils dans le Fils». Jésus-Christ, dans son humanité parfaite de Fils, est la forme originelle et archétypique de l'humain. Il est l'Image du Père, en relation à laquelle nous sommes nous aussi appelés à être "*ad imaginem*", autant au sens ontologique fondamental qu'au sens dynamique et moral. La loi éternelle de Dieu doit donc être comprise théologiquement en lien avec la prédestination originelle du Christ: elle a une forme christologique³⁵.

Le magistère de Jean-Paul II, dans l'encyclique *Veritatis splendor*, précisément pour justifier l'immutabilité de la loi naturelle, saisit son fondement ultime dans le Christ, qui est toujours le même: hier, aujourd'hui et toujours (cf. *He* 13, 8)³⁶: «C'est lui le « Principe » qui, ayant assumé la nature humaine, l'éclaire définitivement dans ses éléments constitutifs et dans le dynamisme de son amour envers Dieu et envers le prochain» (n. 53). La loi nouvelle de la charité promulguée par le Christ est définitive car elle est originelle: elle n'enlève rien à la loi naturelle ou à la loi divine du Décalogue, mais en la complétant et en l'élevant, elle représente son accomplissement.

Le Verbe est donc l'herméneutique définitive sur la signification de l'action: Il révèle que la grammaire originelle de notre être est l'amour et nous invite à y participer. Et Jésus, le Verbe incarné, le fait non seulement par son enseignement dans lequel il ramène toute la loi de Dieu au double commandement indissociable de l'amour (cf. *Mt* 22, 34-40), mais surtout par son existence personnelle. Il est, selon l'expression de Saint Ambroise reprise par *Veritatis splendor* «loi vivante et personnelle»

34. Cf. ID., "Integralità...", cit.

35. A. SCOLA montre aussi son fondement christologique originel dans saint Thomas, sur la base du verset du Ps 4 dans *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino*, Éd. Universitaires, Fribourg 1982.

36. L'encyclique se réfère à la Constitution pastorale du Concile Oecuménique Vatican II, *Gaudium et spes*, n. 10.

(n. 15). Des gestes et des faits de la vie de Jésus, se dégage la pleine lumière sur cette vocation à l'amour, qui, comme on l'a vu, constitue l'orientation fondamentale inscrite dans la nature de notre personne et dans les fibres de notre corporéité.

Le corps du Christ est en même temps un corps filial, fraternel et sponsal: la relation d'obéissance filiale avec le Père et le don d'amour pour le salut des hommes ont une dimension corporelle et donc eucharistique et ecclésiale. L'auteur de la lettre aux Hébreux, à la suite du psaume 40, interprète l'incarnation du Fils comme un acte d'obéissance radicale au Père:

C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit: Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni les holocaustes ni les sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit: "Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté" (*He* 10, 5-7).

La reconnaissance du caractère filial devient aussi le fondement de la fraternité et de la sponsalité féconde. En révélant le Père et en ouvrant ses bras sur la croix, Jésus est le fondement d'une fraternité universelle, qui inclut tous les hommes, en commençant par les plus petits, les exclus, les derniers. Dans sa vie, sa passion et sa mort sur la croix, il réalise parfaitement le don de soi, qui accomplit la liberté humaine dans l'amour. Il est l'Epoux de l'Eglise, auquel il se donne de façon eucharistique: «Prenez et mangez, ceci est mon corps, prenez et buvez, ceci est mon sang. Faites ceci en mémoire de moi». Le don que le Fils fait de son corps et de son sang est fécond, car il engendre l'Eglise comme communion de personnes et la rend à son tour capable de se donner. Le corps eucharistique du Christ est le point d'articulation entre le corps du Christ donné une fois pour toutes sur la croix et le corps de l'Eglise, qui vit dans l'histoire. Il est aussi le lieu où l'agir moral du chrétien trouve son critère et son alimentation.

Le corps filial, fraternel et sponsal du Christ est donc le fondement de l'obéissance, de l'amour fraternel et du don de soi qui sont au coeur de la vie morale du chrétien.

L'horizon de l'amour, qui se révèle dans l'eucharistie, et que l'Eglise garde et dont elle témoigne dans l'histoire, est l'herméneutique définitive

de ces significations déjà depuis toujours anticipées par les inclinations naturelles et inscrites dans le corps humain par le Créateur.

* * *

Je peux ainsi conclure ma réflexion, en revenant à la provocation nietzschéenne d'où nous étions partis. La négation d'une grammaire de l'être et de l'agir naît au fond d'une revendication exaspérée de liberté. Elle ressent toute règle comme une limite extérieure à son expansion et voit même la vérité comme une menace. La lumière, qui se révèle dans le Verbe incarné, manifeste que la vérité qui peut guider l'agir de la personne n'est pas une imposition extérieure, mais l'appel intime, enraciné dans une passion du corps et tendu vers l'accomplissement de soi dans la rencontre et dans la communion avec Dieu et avec ses frères: c'est la vérité de l'agir car c'est la vérité de l'amour, la seule qui peut sauver la liberté humaine.

SOMMARI

A partire dall'analogia tra azione e linguaggio, il saggio studia la possibilità di una grammatica dell'agire che ne garantisca la verità di comunicazione tra gli uomini, lasciandosi così ispirare dal recente documento della Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009). A partire dall'esperienza del corpo vissuto in cui si radica l'azione e delle relazioni interpersonali nella cui rete essa si inserisce, si può onorare tale esigenza a partire da una pragmatica dell'amore, che evita così l'estrinsecità propria del naturalismo o del razionalismo. Si giunge così a un'interpretazione rinnovata della legge naturale, secondo la quale i beni umani fondamentali, cui orientano le inclinazioni spontanee della natura umana, acquisiscono originale valore morale proprio nell'orizzonte dinamico e personalistico dell'amore. Dal punto di vista teologico, se la teologia della creazione può cogliere nell'antropologia dell'immagine il fondamento di una partecipazione alla sapienza del Creatore come orientamento al dono di sé, è con l'apparizione del Verbo Incarnato che si rivela la pienezza di senso di tale grammatica originaria: nella pragmatica di Gesù risplende infatti la vocazione all'amore, cui fin dal principio la legge naturale è orientata.

Starting from the analogy between action and language, the essay studies the possibility of the basic principles of acting that guarantees the truth of communication between men, it is inspired from the recent document of the International Theological Commission, The Search for Universal Ethics: A New Look at the Natural Law (2009). From the experience of the living body in which one roots action and the interpersonal relations in which the network inserts itself, one can honor such a demand from a pragmatic of love, that avoids in this way the extrinsicality of naturalism and rationalism. In this way one can reach a renewed interpretation of the natural law, according to which the basic fundamental goods, which orient the spontaneous inclinations of human nature, they acquire the original personal moral value in the personalistic dynamic horizon of love. From the theological point of view, if the theology of creation can gather in the anthropology of image the foundation of a participation of wisdom of the Creator as orientation to the gift of self, it is with the apparition of the Incarnate Word that reveals itself as the fullness of sense of such original principles: in the pragmatic of Jesus shines indeed the vocation of love, which from the beginning the natural law is oriented.

A partir de l'analogie entre action et langage ainsi que du récent document de la Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* (2009), l'essai étudie la possibilité d'une grammaire de l'agir qui en garantit la vérité de communication entre les hommes. A partir de l'expérience du corps vécu où s'enracine l'action ainsi que des relations interpersonnelles, dans laquelle le lien même s'insère, il est possible d'honorer une telle exigence selon une considération pragmatique de l'amour. Cette démarche évite ainsi une considération extrinsèque propre au naturalisme ou au rationalisme. Cette réflexion s'ajoute alors à une interprétation renouvelée de la loi naturelle. Cette dernière rappelle que les biens humains fondamentaux, qui orientent les inclinations spontanées de la nature humaine, acquièrent une valeur morale originale propre dans l'horizon dynamique et personnaliste de l'amour. Du point de vue théologique, si la théologie de la création peut cueillir dans l'anthropologie de l'image le fondement d'une participation à la sagesse du Créateur comme orientation au don de soi, c'est avec l'apparition du Verbe Incarné que se révèle la plénitude de sens d'une telle grammaire originaire: dans la vie pratique de Jésus

resplendit en effet la vocation à l'amour, fin à laquelle la loi naturelle est orientée depuis l'origine.

A partir de la analogía entre acción y lenguaje, el ensayo estudia la posibilidad de una gramática de la acción que garantice la verdad de la comunicación entre los hombres, dejándose inspirar del reciente documento de la Comisión Teológica Internacional, A la búsqueda de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural (2009). A partir de la experiencia del cuerpo vivido, en la que se radica la acción, y de las relaciones interpersonales en cuyas redes se inserta, se puede cumplir este requisito a partir de una pragmática del amor, que evita el extrínsecismo propio del naturalismo o del racionalismo. Se alcanza así una interpretación renovada de la ley natural, según la cuál los bienes humanos fundamentales, que orientan las inclinaciones espontáneas de la naturaleza humana, adquieren su propio valor moral original en el horizonte dinámico y personalista del amor. Desde un punto de vista teológico, si la teología de la creación puede tomar de la antropología de la imagen el fundamento de una participación a la sabiduría del Creador como orientación al don de sí, es con la aparición del Verbo Encarnado cuando se revela la plenitud de sentido de tal gramática originaria: en la pragmática de Jesús brilla, de hecho, la vocación al amor, a la que de principio a fin la ley natural está orientada.

A partir da analogia entre ação e linguagem, o ensaio estuda a possibilidade de uma gramática do agir que possa garantir a verdade de comunicação entre os homens, deixando-se assim inspirar no recente documento da Comissão Teológica Internacional, *Em busca de uma ética universal: um novo olhar sobre a lei natural* (2009). A partir da experiência do corpo vivido, em que se radica a ação e a rede de relações interpessoais na qual essa se insere, pode-se honrar tal exigência a partir de uma pragmática do amor, que evita assim o caráter extrínseco próprio do naturalismo e do racionalismo. Chega-se assim a uma interpretação renovada da lei natural, segundo a qual os bens humanos fundamentais, que orientam as inclinações espontâneas da natureza humana, adquirem original valor moral precisamente no horizonte dinâmico e personalístico do amor. Do ponto de vista teológico, se a teologia da criação pode colher na antropologia da imagem o fundamento de uma participação na sabedoria do Criador como orientação ao dom de si, é com a aparição do

Verbo Encarnado que se revela a plenitude de sentido de tal gramática originária: na pragmática de Jesus resplandece, com efeito, a vocação ao amor, à qual desde o princípio a lei natural é orientada.

Religione nell'Età postmoderna. Alcune riflessioni a partire da Robert Spaemann

JAROSLAW MERECKI, SDS *

I. Nell'articolo che segue vogliamo parlare di Dio. Per dirla con l'autore a cui mi riferisco in questo articolo, cioè al grande filosofo tedesco Robert Spaemann, "Se Dio esiste, ogni tempo è buono perché ci si pensi". Ma allo stesso tempo pare che in determinate situazioni la questione di Dio e la questione della religione che ci lega alla realtà trascendente diventino più urgenti e si pongano al centro del dibattito culturale. A me sembra che questo sia proprio il nostro caso. Per un lungo tempo la religione è parsa piuttosto relegata alla sfera privata e priva di qualsiasi importanza pubblica. Il moderno processo della secolarizzazione, che prende avvio dall'Illuminismo, ha cercato di operare una netta separazione fra la sfera pubblica sottomessa alla ragione universale e la religione, considerata un fatto privato individuale e, in quanto tale, non rilevante per la sfera pubblica. Non intendo qui mettere in dubbio i lati positivi di questo processo, la cui giustificazione può essere trovata perfino nel Vangelo stesso "Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio" (Mc 12, 17), ma insieme con prof. Sergio Belardinelli voglio far notare che

* Docente di Metafisica ed Etica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

il terrorismo di matrice islamica ci ha come risvegliati di soprapasso e il problema della dimensione pubblica della religione è diventato uno dei più caldi punti del dibattito culturale contemporaneo. Che si parli di fanatismo fondamentalista o di identità europea, di laicità dello stato o di bioetica, in ultimo è sempre del controverso rapporto tra politica e religione che si tratta¹.

Non si può però parlare seriamente della funzione pubblica della religione – specialmente se parliamo della religione cristiana – se non si parla della sua verità. La religione ha e può avere varie funzioni, però non può essere ridotta ed esse. Il funzionalismo, che appunto riduce la religione a una delle sue funzioni, per esempio in quanto garante dell'ordine sociale o un modo di venire a capo della contingenza da parte dell'uomo, distrugge ultimamente il suo oggetto, cioè la religione stessa. Non si può credere in un Dio funzionale. Si crede in Dio non perché Lui serve a qualcosa, ma solamente e semplicemente perché Dio esiste. Per dirla con le parole di Spaemann: “Alla domanda che differenza fa se Dio c'è o no, esiste soltanto una risposta: Dio c'è o non c'è”. Ciò però significa che filosoficamente e teologicamente non si può parlare della religione in modo adeguato senza affrontare la domanda metafisica. Se oggi ci capita di incontrare forme di teologia che cercano di accantonare questa domanda, mettendo in margine il cosiddetto “Dio dei filosofi” e limitandosi alla interpretazione dei testi, ci troviamo di fronte ad una paradossale *theologia etsi Deus non daretur*. Se l'oggetto della teologia si limita soltanto ai testi e alla loro interpretazione, allora abbiamo a che fare con una teologia che non si differenzia essenzialmente da altre forme di ermeneutica, cioè si occupa della *fiction*. Spaemann la paragona con una solipsistica teoria dell'amore che prescinde dal fatto che l'amore è qualcosa che accade fra due persone.

È molto significativo il fatto che quando il cristianesimo ha fatto il suo ingresso all'interno della cultura antica esso non sia entrato in dialogo con le religioni, bensì il suo alleato e il suo interlocutore lo abbia visto nella filosofia. Perché? Perché per gli antichi greci e romani la religione

1. S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 1.

non era espressione della ragione e la sua giustificazione era proprio funzionalistica – la religione non richiedeva una convinzione interiore circa la sua verità, ma piuttosto l'osservanza esteriore di determinati riti in funzione al mantenimento dell'ordine sociale. È per questo che i romani potevano tollerare diverse religioni, purché si osservasse il culto esteriore del Cesare. I cristiani invece non potevano accettare questa situazione e all'offerta dell'incenso al Cesare preferivano la morte, proprio perché per loro la religione non apparteneva al mondo del costume, ma appellava all'interiorità dell'uomo e richiedeva la sua convinzione interiore. In altre parole: il cristianesimo non poteva intendersi come uno dei miti, ma avanzava una pretesa universale, cioè voleva valere come verità. E per questo – come ha fatto notare l'allora Card. Joseph Ratzinger – il cristianesimo è diventato una sorta di illuminismo antico o razionalismo antico in quanto ha sottoposto ad un esame critico una religione soltanto mitica o tradizionale. Così vediamo anche meglio perché proprio la filosofia è diventata per il cristianesimo un interlocutore privilegiato. Anche la filosofia nelle sue migliori espressioni diventava critica nei confronti della religione, però non in nome dell'ateismo, ma in nome della ragione che cerca la verità. È per questo che Socrate è stato condannato a morte dai suoi concittadini e Aristotele è dovuto fuggire da Atene perché non voleva che “la città commettesse un altro peccato contro la filosofia”.

In ogni caso, l'incontro del cristianesimo con la filosofia greca significava allo stesso tempo l'incontro della fede con la ragione. La fede non era vista come qualcosa di irrazionale, proveniente dalla tradizione, dal costume o dal puro sentimento, ma come qualcosa di razionalmente giustificato. Infatti, nella tradizione del pensiero cristiano troviamo i tentativi della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio – le cosiddette prove o argomenti a favore dell'esistenza dell'Essere Assoluto. Alcuni – come Anselmo di Aosta, Cartesio o Hegel – hanno cercato di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dallo stesso concetto di Essere Assoluto, altri – come San Tommaso d'Aquino nelle sue “cinque vie” – partivano dall'esperienza del mondo che non poteva essere ultimamente spiegato senza l'assunto dell'esistenza di Dio. In questa sede non vogliamo e non dobbiamo entrare nei particolari della discussione sulla bontà dell'uno o dell'altro approccio, cioè dell'argomento ontologico o degli argomenti cosmologici. Ciò che per noi è importante è il fatto stesso che la ragione

sia ritenuta capace di dare il fondamento razionale alla fede (*preambula fidei*) o – come dice Giovanni Paolo II nell’enciclica *Fides et ratio* – «La fede e la ragione sono come due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità» (*Fides et ratio*, Introduzione) e insieme sono capaci di svelare il fondamento ultimo del mondo.

II. Questa alleanza tra la fede e la ragione comincia a spezzarsi a partire dall’età moderna, così che nell’età postmoderna arriviamo ad una situazione nuova. Cercherò di illustrare brevemente questo processo, ma prima vorrei esporre la tesi di Spaemann al riguardo: la novità della nostra situazione – possiamo chiamarla postmoderna – consiste nel fatto che non disponiamo più del punto di Archimede nella nostra conoscenza, sul quale potremmo appoggiarci e partendo da esso arrivare alla affermazione della Realtà Assoluta. In questa situazione le vecchie “prove” dell’esistenza di Dio non possono funzionare. Dopo che la modernità ha privato la fede del suo carattere razionale, la postmodernità ha privato – per così dire – la ragione della sua razionalità, cioè della sua pretesa a rappresentare la realtà oggettiva e così anche della sua universalità. La stessa idea della verità è stata messa in dubbio e ultimamente dichiarata un’altra idiosincrasia. Se tutto ciò che sappiamo non ha a che fare con la rappresentazione della realtà, ma esiste soltanto in funzione della nostra autoaffermazione, anche la stessa idea di Dio condivide questa sorte, cioè è un’altra idiosincrasia che a seconda del punto di vista può essere dichiarata utile o non utile all’uomo.

Possiamo però porre la domanda: come possiamo sapere se la nostra conoscenza non ha il carattere di rappresentazione, cioè se non esiste la distinzione tra ciò che è in sé e ciò che è per me? In altre parole: se il contenuto della nostra coscienza si identifica con tutto ciò che esiste, non c’è posto per Dio. Lo ha visto bene Cartesio e perciò ha introdotto l’idea di Dio come garante della verità della nostra conoscenza. Ma – come fa notare Spaemann – prima di tutto l’idea di Dio rende possibile la distinzione fra illusione e verità. Noi come esseri finiti possiamo illuderci perché non siamo chiusi nel *cogito me cogitare*, ma con il nostro pensiero possiamo raggiungere l’essere stesso.

In questa sede non possiamo seguire lo sviluppo del pensiero filosofico dopo Cartesio, ma in generale possiamo dire che esso sempre di più

si è chiuso all'interno di una riflessione che sempre di più diveniva auto-referenziale. «*We never really advance a step beyond ourselves*» – scrive David Hume nel suo *Treatise on Human Nature* (book 1, part II, chap. VI).

È stato forse Nietzsche che con più acuta chiarezza ha visto il legame intrinseco fra la questione di Dio, la questione della verità e la questione dell'identità personale. Secondo Nietzsche, se ammettiamo l'esistenza della verità che è indipendente da noi, dobbiamo accettare ultimamente la tesi che Dio esiste, cioè esiste un *intellectus archetypus* che garantisce l'esistenza della verità oggettiva. Per questo in un passo della *Gaia scienza* Nietzsche scrive:

noi che oggi conosciamo, noi non credenti e antimetafisici, prendiamo il nostro fuoco dall'incendio che ha appiccato una fede millenaria, la fede cristiana, condivisa pure da Platone, che Dio è verità, che la verità è divina².

Nietzsche afferma che fin quando crediamo nella verità non ci libereremo dall'idea di Dio. In questa situazione la proposta di Nietzsche consiste nel negare il valore della verità stessa e accettare piuttosto la non-verità. Possiamo cogliere proprio qui il passaggio dalla modernità alla postmodernità. Se la modernità – nonostante lo scetticismo di Hume – credeva ancora nella forza della ragione e gli illuministi si vedevano come rappresentanti della verità universale, Nietzsche smaschera questa fede come teologica. Citiamo un altro brano di Nietzsche, questa volta preso da *Al di là del bene e del male*:

La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino ad oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità, quali mai domande ci ha proposto! Quali malvagie, bizzarre, problematiche domande! È già una lunga storia – eppure non si direbbe, forse, che essa sia appena ora cominciata? Quale meraviglia se una buona volta, finalmente, diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, e con impazienza ci rivoltiamo? Che si debba anche da parte nostra imparare da questa sfinge a interrogare? “Chi” è propriamente che

2. Cit. in: R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, 42.

ora ci pone le domande? “Che cosa” in noi tende propriamente alla “verità”? – In realtà abbiamo sostato a lungo dinanzi al problema della causa di questo volere – finché abbiamo finito per arrestarci completamente dinanzi ad un problema ancor più profondo. Ci siamo posto la questione del “valore” di questa volontà. Posto pure che noi vogliamo la verità: perché non piuttosto la non verità? E l’incertezza? E perfino ignoranza? Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi – oppure siamo stati noi a farci innanzi a questo problema? (1-2)

Il problema consiste nel fatto che – se accettiamo la proposta di Nietzsche – non possiamo parlare più di volontà nel senso comune del termine perché non possiamo parlare più della persona. Nietzsche l’ha visto, abbandonando ultimamente l’idea dell’unità della persona. Del resto già prima di lui nel suo *Trattato* Hume mise in dubbio l’idea dell’identità personale, la quale a partire dai presupposti del suo sistema filosofico appare di fatto difficilmente comprensibile. Comunque il merito di Nietzsche consiste nell’aver colto il nesso che esiste fra l’idea di Dio, l’idea della verità e l’idea della persona. A suo modo l’ha visto anche Cartesio. Abbiamo già detto che per lui è proprio l’idea di Dio che rende comprensibile l’illusione e perciò anche la verità. Ma c’è di più. Lo stesso passaggio dal *cogito* al *sum* è una tesi metafisica e perciò anche virtualmente teologica³. Ciò che è immediatamente dato è soltanto la *cogitatio* e non *io* come un soggetto che esiste in sé. Perciò il *cogito* come tale non è personale. Se Cartesio passa dal *cogito* al *sum*, ciò vuol dire che ammette l’esistenza di una realtà che è indipendente dal mio pensare – con tutte le conseguenze che ne seguono. Così riassumendo possiamo dire che la vicenda della filosofia moderna ci ha mostrato che le idee di Dio, della verità e della persona stanno e cadono insieme.

III. Come possiamo descrivere allora la nostra situazione postmoderna? La modernità è stata segnata dal razionalismo, che, di fronte alle crisi del cristianesimo provocate dalla sua divisione, ha cercato di trovare il fondamento per la vita sociale senza riferimento alla religione. Un razionalista si vedeva come rappresentante della ragione universale che

3. *Ibid.*, 48.

è destinata a trionfare nel mondo. Anche se è vero che il mondo non è razionale – diceva – esso non è *ancora* razionale e nella prossima fase della storia diventerà razionale. In questo orizzonte razionalistico la questione di Dio non è rilevante, perché la salvezza del uomo si gioca all'interno della storia, e la religione può essere anche nociva in quanto distoglie l'uomo dal suo compito di rendere il mondo più razionale e lo induce a cercare la salvezza al di là del mondo e della storia.

Il postmodernismo ha invece abbandonato l'idea dell'universalità della ragione e – a partire da Nietzsche – la stessa idea della verità oggettiva. «Il mondo non ci rivolge un volto leggibile» e perciò non è «alleato della nostra conoscenza» – scrive Michel Foucault⁴. Però se non esiste alcun criterio universale di verità, diventa molto difficile giustificare il rispetto dovuto agli altri, specialmente quando essi sono percepiti come ostacolo alla realizzazione dei propri interessi. In certo senso torniamo allora all'idea dello stato naturale, così come essa è stata proposta da Hobbes. Nello stato naturale ci sono delle differenze, ma non esiste alcuna mediazione fra di esse, se non qualche forma di compromesso (contratto), che però è fondato più sull'equilibrio delle forze che sulla ragione. Così il principio *plus ratio quam vis* viene ultimamente sostituito dal principio *plus vis quam ratio*.

È per questo che la nostra situazione oggi è paradossale. Da un lato – come abbiamo detto all'inizio – il terrorismo di matrice islamica ci ha posto dinanzi al problema della nostra identità occidentale. Dall'altro lato invece il concetto della ragione diffuso nella cultura postmoderna permette soltanto di pensare che ognuno ha le proprie ragioni. In questa prospettiva anche le culture sono semplicemente differenti e non esiste alcun metro che ci permetta di compararle e di giudicare i loro costumi come buoni o non buoni per l'uomo. Comunque, pare che il relativismo che esaspera il modello della differenza sia in grado di fondare tutt'al più ciò che possiamo chiamare la trascendenza negativa, cioè una forma di trascendenza che ci vieta di identificarsi con la propria cultura in modo sincero e perciò ingenuo, e però allo stesso tempo non è in grado di indicare alcuna verità verso cui trascendere la propria cultura.

4. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971 (cit. in: SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht...*, cit., 37).

Pare invece che ciò di cui abbiamo bisogno per creare una comunità fondata non sulla forza, ma sulla ragione, sia una forma di trascendenza positiva che possa coniugare in sé sia l'istanza della differenza, sia l'istanza di universalità.

Come potremmo pensare una trascendenza positiva di questo tipo? Si tratta di pensare un paradosso che è stato formulato da Hegel come uno dei principi della sua dialettica: l'unità fra il concreto e l'universale, cioè si tratta dell'idea che nel concreto, che rimane unico ed irripetibile (e perciò differente dagli altri), si fa presente una verità che possiede la validità universale. Questo paradosso è proprio il paradosso del cristianesimo. Il cristianesimo non è in primo luogo una dottrina, ma un evento avvenuto in un concreto luogo e tempo. Il cristianesimo sostiene che la verità universale si è incarnata in una certa cultura, in un concreto evento storico. Così ciò che è concreto e particolare non viene negato, ma piuttosto diventa portatore di ciò, che è universale. In altre parole: l'universale si fa presente nel particolare. Si potrebbe fare un paragone con il nostro modo di conoscere: La verità, anche se è universale, non mi interpella in un altro modo se non attraverso un mio giudizio personale. Soltanto attraverso un tale giudizio la verità cessa di essere astratta e diventa la mia verità, fa parte della mia interiorità, cioè ciò che è universale acquista la dimensione particolare. Il filosofo Karol Wojtyła parlava in questo contesto della trascendenza che è propria dell'atto della conoscenza, perché nell'atto conoscitivo l'uomo, per così dire, "esce al di fuori di sé", trascende se stesso verso ciò che è oggettivo, e allo stesso tempo parlava della "soggettivazione di ciò che è oggettivo", perché attraverso la sua coscienza l'uomo rispecchia in sé e rende parte del proprio mondo interiore ciò che ha conosciuto. Tutto ciò è però possibile soltanto quando l'uomo viene pensato come persona e non come un momento di quel *tutto* che è la natura. Pensare l'uomo come persona significa però che lo si pensa metafisicamente.

IV. Al libro che raccoglie i testi dedicati alla problematica di Dio e della religione Spaemann ha dato un titolo interessante: *La diceria immortale*. La diceria è una notizia che in sé non è certa. Ma anche se non certa, la diceria sull'esistenza di Dio permane, infatti non esiste nessuna cultura

umana in cui questa diceria non fosse presente. La metafora della diceria allude alle parole che Platone mette nella bocca di Simmia in *Fedone*:

Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, affidandosi a una rivelazione divina (85 d).

La diceria circa la esistenza di Dio è proprio questo “ragionamento migliore e meno facile da confutare” su cui appoggiarsi per attraversare il mare della vita. Naturalmente, possiamo non accettarla e comprendere noi stessi come un elemento della natura che può essere totalmente spiegato dalla scienza. In questo caso dobbiamo però rinunciare all’idea secondo cui siamo persone dotate di libera volontà. Ma poiché ci è difficile staccarci da questa idea, la diceria sull’esistenza di Dio rimarrà immortale.

SOMMARI

Nella sua riflessione l’autore prende le mosse dal libro di Robert Spaemann *La diceria immortale*. Spaemann critica la fondamentazione funzionalistica della religione, mostrando che ci si crede in Dio non perché ciò può servire a qualche scopo umano, ma semplicemente perché Dio esiste. Secondo Spaemann la situazione della filosofia di Dio nell’età postmoderna è cambiata in quanto non disponiamo più del punto di partenza di Archimede su cui appoggiarsi per arrivare alla conoscenza della Realtà Assoluta. Perciò le antiche prove dell’esistenza di Dio sono entrate in crisi. Si può invece partire dall’esistenza stessa del soggetto – che per lui è un fatto inoppugnabile – per affermare l’esistenza di Dio. Se *cogito ergo sum* cartesiano è una tesi metafisica, essa è allo stesso tempo virtualmente teologica.

In his reflection the authors stems from the book of Robert Spaemann The Immortal Rumor. Spaemann criticizes the functionalistic founding of religion,

while showing that one believes in God not because it can be useful to some human goal, but simple because God exists. According to Spaemann the situation of philosophy of God in the postmodern age is changed in as much as we are not arranged any more from the starting point of Archimedes on which to support oneself to arrive to the knowledge of the Absolute Reality. Therefore the antique proofs of the existence of God are in crisis. One can instead start from the existence itself of the subject - that for him it is conclusive evidence - to affirm the existence of God. If the Cartesian cogito ergo sum is a metaphysical thesis, it is at the same time virtually theological.

Dans sa réflexion, l'auteur prend les parties dynamiques du livre de Robert Spaemann *La diceria immortale*. Spaemann critique le fondement fonctionnaliste de la religion en montrant que si l'on croit en Dieu ce n'est pas parce la foi peut servir à un but humain quelconque, mais simplement parce que Dieu existe. Selon Spaemann la situation de la philosophie sur Dieu à l'époque postmoderne a changé en tant que nous ne disposons plus du point de départ d'Archimède sur lequel on s'appuyait pour arriver à la connaissance de la Réalité Absolue. Ainsi, les antiques preuves de l'existence de Dieu ont été mises en difficulté. Par contre, nous pouvons partir de l'existence même du sujet – qui est lui un fait incontestable– pour affirmer l'existence de Dieu. Si le *cogito ergo sum* cartésien est une thèse métaphysique, cette dernière est en même temps virtuellement théologique.

En su reflexión el autor basándose en el libro de Robert Spaemann El rumor inmortal. Spaemann critica la fundación funcionalista de la religión, mostrando que se cree en Dios no porque ello pueda servir a cualquier objetivo humano, sino sencillamente porque Dios existe. Según Spaemann la situación de la filosofía de Dios en la edad postmoderna ha cambiado en cuanto que no disponemos más del punto de partida de Arquímedes sobre el cuál apoyarse para llegar al conocimiento de la Realidad Absoluta. Por ello las antiguas pruebas de la existencia de Dios han entrado en crisis. Por el contrario se puede partir de la existencia misma del sujeto -que para él es un hecho inexpugnable- para afirmar la existencia de Dios. Si el cogito ergo sum es una tesis metafísica, ella es al mismo tiempo virtualmente teológica.

Na sua reflexão o autor tem como ponto de partida o livro de Robert Spaemann *La diceria immortale (A intriga imortal)*. Spaemann critica a fundamentação funcionalística da religião, mostrando que acredita-se em Deus não porque isso pode servir a algum escopo humano, mas simplesmente porque Deus existe. Segundo Spaemann, a situação da filosofia de Deus na pós-modernidade mudou, enquanto que não dispomos mais do ponto de partida de Arquimedes, sobre o qual nos baseamos para chegar ao conhecimento da Realidade Absoluta. Por isso as antigas provas da existência de Deus entraram em crise. Pode-se, ao invés, partir da existência mesma do sujeito – que para ele é um fato incontestável – para afirmar a existência de Deus. Se o *cogito ergo sum* cartesiano é uma tese metafísica, essa é ao mesmo tempo virtualmente teológica.

Edificare la donna – edificare la Chiesa

FRANCESCO PILLONI *

Nei racconti biblici della creazione (*Gen* 1-2), dopo alcune pagine nelle quali l'azione creatrice di Dio è indicata uniformemente con il verbo ebraico «*bārā'*» (בָּרָא), reso da LXX «*poieo*» (ποιέω) e dalla *Vulgata* «*face-re*», si inserisce una variazione testuale significativa. Quando, nel secondo racconto di creazione, si descrive l'origine della donna dal fianco di *Adam* viene usato, inaspettatamente, il verbo *bānā* (בָּנָה). Ci riferiamo al versetto di *Gen* 2,22: «Il Signore Dio formò con la costola che aveva tolta all'uomo una donna e la condusse all'uomo» (*Gen* 2,21-23)¹, nel quale l'azione creatrice di Dio, tradotta nella versione italiana del testo sacro con il verbo “formare” è espressa nell'originale ebraico con «*bānā*» (בָּנָה), tradotto dalla *Septuaginta* con «*oikodomeo*» (οἰκοδομέω) e dalla *Vulgata* con «*aedificare*». La cosa non sfuggì ai lettori e interpreti del testo sacro e, come vedremo, s'inserì in modo significativo nella riflessione teologica dei Padri. Desideriamo mettere in luce in questo saggio come nella riflessione dei Padri si sviluppi a partire dal termine «*aedificare*» un'erme-

* Docente incaricato di Teologia patristica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Riportiamo il testo ebraico: אֱלֹהִים אֶת־הַצֶּלַע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶהָ אֶל־הָאָדָם וַיִּבְרַן יְהוָה; La *Septuaginta* traduce: ὁκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν e la *Vulgata* rende il testo nel modo seguente: «*aedificavit costam in mulierem*». La medesima terminologia è stata accolta dalla *Nova Vulgata* (1986).

neutica spirituale circa il mistero di Cristo e della Chiesa, in connessione con il mistero dell'uomo/donna e conseguentemente anche con il mistero delle nozze.

1. ERMENEUTICA BIBLICA DEL VERBO «AEDIFICARE» (οἰκοδομέω)

L'immagine dell'edificio o della casa² ha giocato un ruolo importante nella comprensione che la Chiesa ha avuto di se stessa come comunità di persone e tessuto vivente di relazioni. L'immagine della casa (οἰκία) appare connessa alle figure simboliche fondamentali (corpo, popolo, sposa) strutturanti l'ecclesiologia patristica³. Come abbiamo visto, nel testo della LXX *oikodomeo* traduce l'ebraico *bānā*⁴. Il termine ha in primo luogo un significato materiale immediato: si costruisce, infatti, un altare (*Gen* 8,20), una casa (*Gen* 33,17) o una città (*Gen* 4,17). «Edificare» è tuttavia un concetto facilmente estensibile e si dice di un fabbricato come di una famiglia. Dalla persona alla famiglia, alla tribù e al popolo, attraverso il concetto di casa, il passaggio è facile e naturale. Dio agisce per edificare la dinastia di Davide (2 *Sam* 7,11), la casa o il popolo di Israele (*Ger* 12,16; 24,6; 31,4). Il significato materiale del verbo assume così da subito una coloritura teologica: «edificare il popolo» è atto di Dio legato all'alleanza. Nell'Antico Testamento colui che «edifica» è sempre Dio (1 *Re* 11,38)⁵.

2. Vista la vastità dell'argomento rimandiamo a: O. MICHEL, "οἶκος", in *GLNT VIII*, 338-377; P. WEIGANDT, "οἶκος", *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 566-573; R. AGUIRRE, *Dal movimento di Gesù alla Chiesa cristiana*, Borla, Roma 2005. Ringraziamo la Dr.ssa Chiara Mori, licenziata in Teologia biblica ed ex alunna del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, per il competente contributo offerto.

3. Abbiamo già indicato, in precedenti lavori, come la comprensione che i Padri avevano della Chiesa si muova sempre in un profondo rapporto di unità tra le figure simboliche di «corpo», «popolo» e «sposa», che solo *unitamente e correlatamente* offrono una completa visione del mistero della Chiesa. Cfr. F. PILLONI, "La Iglesia, 'casa y familia del Dios vivo' en la comprensión de los Padres", in *La Iglesia como familia de Dios*, Rial, Madrid 2010; F. PILLONI - L. CONSOLI, "Il simbolo nuziale nei Padri della Chiesa", in *Sofia - Revista de pensament teològic* 16 (2010), 46-71.

4. Troviamo in LXX 345 occorrenze. È da segnalare che raramente il termine è utilizzato per tradurre il verbo אָבָן בָּנָה - (3 volte) o altri verbi, questi ultimi con una sola occorrenza ciascuno.

5. Nel profeta Geremia incontriamo le immagini del piantare e dell'edificare associate anche ai loro contrari: sradicare, abbattere, distruggere. Dio può piantare o edificare Israele come sradicarlo o abbattearlo (cfr. *Ger* 1,10; 24,6; 31,4.28; 45,4; *Sir* 49,7). Egli è tuttavia fedele edificatore (cfr. il nome proprio *Jibneja* «Jahve costruisce» in 1 *Cron* 9,8).

Va infine notato che «edificare» ha un significato prossimo a «creare»⁶. Al contrario l'uso classico del verbo *oikodomeo* non offre una simile coloritura teologica.

Il termine⁷ ricorre anche nel *Nuovo Testamento*⁸. I *sinottici* usano spesso il verbo per indicare semplicemente l'attività della costruzione materiale (cfr. *Mc* 12,1 // *Mt* 21,33; *Lc* 4,29; 7,5; 12,18; 17,28 come anche *At* 7,47.49). Il verbo tuttavia manifesta anche un significato traslato, di carattere spirituale o morale (cfr. *Mt* 7,24.26 // *Lc* 6,48.49; *Lc* 14,28-30; *Mt* 23,29; *Lc* 11,47-48). In diversi testi evangelici il verbo viene infine a manifestare anche una coloritura ecclesiologica: Gesù «edifica» un nuovo Popolo in continuità con Israele⁹. Già l'antico popolo, nel suo insieme di tribù patriarcali, appariva come una grande famiglia¹⁰. Bonnard si estende e collega tra loro l'idea dell'edificare e quella del creare¹¹.

L'uso veterotestamentario influisce sul Nuovo Testamento nella concezione della presenza di Dio o di Cristo nella Chiesa e nella nuova comunità, dando continuità alla presenza sia Dio nel popolo d'Israele e nel tempio di Gerusalemme¹². Questo elemento influisce anche sul pensiero di Paolo, per il quale il concetto di edificio non indica tanto una costruzione materiale, quanto la comunità scelta da Dio e da lui abitata. Questo «edificare» appare così un atto dinamico che accompagna il divenire della storia. Nella *Lettera agli Efesini* l'immagine raggiunge una

e non distrugge totalmente e senza appello. Quest'uso del verbo ha influito anche sul Nuovo Testamento (cfr. *2Cor* 13,10).

6. P. BONNARD, "Jésus-Christ édifiant son Eglise. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament", in *Cahiers Théologiques de l'actualité protestante*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1948, 14.
7. Cfr. MICHEL, "οἰκοδομέω" in *GLNT* VIII, 385-408; J. PFAMMATTER, "οἰκοδομέω", *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 554-561; J. GOETZMANN, "Casa, famiglia", *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 211-218; E. FRANCO, "Chiesa come *koinonia*: immagini, realtà, mistero", *RivBibIt* XLIV (1996), 157-192.
8. Il Nuovo Testamento conta 40 occorrenze di *oikodomeo*: 24 nei sinottici, 1 in Giovanni; 4 in Atti; 9 in Paolo; 2 in 1 Pietro.
9. Questo elemento è in continuità con l'AT: cfr. *Num* 12,7 e *Am* 5,4.
10. Tale senso appare primario nel latino medievale. Cfr. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout 1993².
11. BONNARD, "Jésus-Christ édifiant son Eglise ...", cit., 26.
12. Gesù manifesta la coscienza di se stesso come nuovo e vivente Tempio messianico della nuova ed eterna alleanza (*Gv* 2,19-21) e i contemporanei attestano di averlo chiaramente compreso quando rinfacciano questa affermazione a Gesù nell'ora della sua morte (*Mt* 27,40).

maggior precisione a testimonianza di una maturazione nella teologia paolina della Chiesa.

Quest'uso ecclesiologico di *oikodomeo* sembra essere antico e risalire a Gesù stesso, per come appare significativamente in *Gv* 2,13-22 e *Mt* 16,18¹³, dove l'edificazione futura del tempio messianico coincide con l'*Ekklesia*. Gesù manifesta la consapevolezza di essere il tempio della nuova ed eterna alleanza, come testimonia il testo di *Gv* 2,13-22¹⁴. La «edificazione del tempio» sta in continuità con la «edificazione della Chiesa», che appare legata alla confessione di Pietro e al mandato che la sua persona riceve da Cristo. In *Mt* 16,13-20 Gesù stesso descrive dunque il costituirsi dell'*Ekklesia* nei termini della «edificazione» per cui non appare sorprendente che egli chiami “pietra” (*πέτρα*) il discepolo da lui scelto (*Πέτρος*) per servire da fondamento.

Un secondo caso di utilizzo dell'ambito semantico di *οἰκοδομέω* nei sinottici si ha in riferimento alla citazione del *Sal* 118 (117),2 dove si dice che «la pietra scartata (*ἀπεδοκίμασαν*) dai costruttori (*οἰκοδομοῦντες*) è divenuta testata d'angolo». Nei sinottici il riferimento al salmo è inserito nella parabola dei vignaioli omicidi (*Mc* 12,10 // *Mt* 21,42 // *Lc* 20,17; cfr. *At* 4,11) ed è ripreso anche in *1Pt* 2,7¹⁵. In tutti questi testi vi è un significato cristologico connesso con il rifiuto di Cristo da parte dei capi del popolo e il suo innalzamento a pietra angolare. Pietro stesso annuncia in *1Pt* 2,1-10 il Risorto come «pietra vivente (*λίθον ζῶντα*)¹⁶ rifiutata (*ἀποδοκιμασμένον*) dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio» sul cui fondamento la comunità ecclesiale costituita dai discepoli come «pietre viventi (*λιθοὶ ζῶντες*)» è «costruita come edificio spirituale (*οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικός*)».

L'epistolario paolino e neotestamentario (*Rm* 15,20; *1Cor* 8,1.10; 10,23; 14,4.17; *Gal* 2,18; *1Tess* 5,11; *1Pt* 2,5) manifesta una più matura consapevolezza dell'utilizzo di *oikodomeo* in contesto ecclesiologico.

13. Cfr. U. LUZ, *Commentary Matthew 8-20*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 362-364; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo. Teologia ed esegesi*, vol. 2, Paoline, Roma 1977, 761-766.

14. Si veda anche *Mc* 14,58 // *Mt* 26,61; *Mc* 15,29 // *Mt* 27,40.

15. Cfr. F. MOSETTO, “Per una lettura cristiana del salmo 118 (117 LXX)”, in *RivB* 55 (2007), 3-25.

16. I termini *λίθον* e *πέτρα* appaiono come sinonimi: cfr. *1 Pt* 2,8.

In tutte queste occorrenze l'oggetto del verbo è sempre l'*Ekklesia* considerata nel suo insieme (cfr. 1Cor 14,4) o nei suoi componenti (cfr. At 20,32; 1Cor 8,10; 14,17; 1Tess 5,11; 1Pt 2,5)¹⁷. La prima comunità cristiana manifesta una coscienza riferita all'immagine simbolica di una costruzione che ha come pietra angolare (*λίζον ἀκρογωνιαῖον* cfr. 1Pt 2,6) Cristo risorto ed è affidata a Pietro come compito apostolico (Mt 16, 13-20), così che tutti i credenti divengono pietre viventi di tale edificio (1Pt 2,1-10) e tempio della nuova creazione (1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16; Ef 2,21). Nelle lettere paoline inoltre, l'immagine della costruzione si riferisce sia alla formazione della comunità sia alla sua crescita e implica chiaramente la qualità e la tipologia delle relazioni che la costituiscono¹⁸.

Nella *Lettera agli Efesini* troviamo un'ulteriore meditazione sul mistero di questa «edificazione». Nella teologia di tale testo è evidente l'intento di Paolo nel mostrare come vi sia un popolo «nuovo», fondato sul mistero della persona di Cristo. In tale popolo vi è unità di ebrei e gentili¹⁹ in un'unica nuova creazione in Cristo. L'intero capitolo secondo svolge questo intento. Il primo riferimento paolino è al corpo di Cristo risorto, formante un'unità inscindibile con la Chiesa (Ef 1,22-23). Questo tratto di unità è descritto mediante l'analogia organica della «testa (*κεφαλή*)» e del «corpo (*σῶμα*)», che dice a un tempo la piena realizzazione dell'unità di Cristo e della Chiesa e la distinzione della caratteristica delle membra in quest'ultima. Il testo afferma che Dio

ha posto tutto sotto i suoi piedi [di Cristo, citando il *Sal* 8,7] e l'ha donato come *testa* (*κεφαλή*)²⁰ al di sopra di tutte le cose alla Chiesa, la quale è il suo *corpo*, la pienezza di colui che va rendendosi pienamente compiuto in tutte le cose (*ἐν πᾶσιν*).

17. Un uso analogo a questo lo ritroviamo anche in At 9,31; 20,32.

18. Cfr. *Rm* 11,13; 14,19; 15,15-21; 1Cor 3,5-10; 6,12; 8,1; 10,23; 14,1-40; 2Cor 10,14-16.

19. La situazione di contrapposizione tra il gruppo dei cristiani provenienti dall'ebraismo e quello costituito da quanti provenivano dall'ellenismo costituiva un problema specifico della comunità di Efeso (cfr. Ef 2,11-18) e si costituì alle origini stesse dell'evangelizzazione di Efeso: vedi At 19.

20. Il termine *κεφαλή* è il medesimo utilizzato in 1Pt 2,7 per definire la «pietra angolare» (*κεφαλή γωνίας*).

Poco oltre, al termine della lunga perorazione di Paolo sull'unità di Ebrei e pagani in un popolo «nuovo» fondato sulla misericordiosa grazia donata da Dio in Cristo (*Ef* 2,1-18), Paolo fa immediato riferimento al linguaggio della «edificazione»:

«Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari (*οἰκεῖοι*) di Dio, edificati (*ἐποικοδομηθέντες*) sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù. In lui tutta la costruzione (*οἰκοδομή*) cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme (*συνοικοδομεῖσθε*) per diventare abitazione (*κατοικητήριον*) di Dio nello Spirito» (*Ef* 2,19-21).

Nella stessa lettera (*Ef* 4,12.16) il tema dell'edificazione (*εἰς οἰκοδομήν*) è connesso ancora all'unità del corpo di Cristo nell'amore (*ἐν ἀγάπῃ*) sul fondamento degli apostoli e dei profeti e delle altre *diakonie* ecclesiali dei profeti, evangelisti, pastori e dottori. Anche in *Ef* 5,21-32 Paolo lega le immagini dell'unità e dell'amore nel dono di sé, riferendole a Cristo e alla Chiesa, anche se questa volta con dinanzi agli occhi il riferimento alla creazione di *Adam* come uomo e donna, e più specificamente alla creazione della donna dal fianco dell'uomo. Il riferimento al testo genesiaco è così immediato: «*Per questo l'uomo (ἄνθρωπος) lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne*» (*Gen* 2,24).

L'edificazione dell'unico corpo/carne è qui considerata nella prospettiva nuziale e relazionale dell'amore e la sua connessione con il mistero di Cristo e della Chiesa aggiunge nuovi aspetti a quanto sopra esposto. La lettura tradizionale, che vuole il capitolo quarto come «parte parenetica» distinta da quella dogmatica, appare molto sfumata. Esso si presenta in grande continuità di discorso. L'unità di Cristo e della Chiesa, che è il costituirsi del nuovo popolo dell'*Ekklesia*, è proposta come elemento strutturale della vita nuova che il discepolo e la comunità conducono in Cristo (cap. 4). E poiché la Chiesa è «casa/famiglia» (*oikos*) di Dio, le relazioni che in essa si vivono, accolte dalla struttura sociale del tempo, sono rilette secondo a partire dal mistero di Cristo: sposo/sposa (*Ef* 5,21-32), genitori/figli (6,1-4), padroni/servi (6,5-9).

I Padri della Chiesa rilevarono l'intima connessione di questi testi, li ripresero e diedero successivo sviluppo alla loro comprensione.

2. SVILUPPI DELLA RIFLESSIONE PATRISTICA

Uno studio approfondito dell'utilizzo del verbo *οικοδομέω* e della riflessione teologica che nei Padri della Chiesa ruota attorno ad esso necessita di uno spazio e di un terreno di analisi assai più approfondito di quello di cui oggi disponiamo²¹. Sulla base del materiale disponibile e di una prima ricerca desidero indicare come i Padri, che ereditarono e ben compresero il senso teologico del termine, realizzarono un suo approfondimento. Esso riguarda soprattutto il tema dell'ecclesiologia e dell'antropologia e il loro rapporto. I Padri approfondirono il nesso tra la «edificazione in donna» dalla carne di Adamo (*Gen* 2,22-24) e la «edificazione» della Chiesa dal fianco di Cristo sulla croce (*Gv* 19,31-34). Da questi testi e in connessione con essi, si estesero all'approfondimento di *Ef* 5,31-32, fatto che implicò per se stesso un'estensione alla considerazione delle nozze sacramentali.

Si viene così a creare in essi un'ermeneutica spirituale per la quale il tema antropologico, cioè l'identità dell'uomo/donna e la natura della loro relazione, illumina quello cristologico ed ecclesiologico, e quest'ultimo a sua volta viene a essere il fondamento teologico per una adeguata

21. Oltre allo studio già citato di BONNARD, "Jésus-Christ édifiant son Eglise...", cit., si veda anche: A. C. RUSH, "Death as a spiritual marriage: individual and ecclesial eschatology", in *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 81-101; I. MARCELIĆ, *Ecclesia sponsa apud S. Ambrosium*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1967, 67-78; S. TROMP, *De Christo capite sui Corporis Mystici*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960; K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Cerf, Paris 1964; T. ZAPELENA, *De ecclesia Christi*, vol. I, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1955, 149-163; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia, an inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1943; TROMP, "De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in Cruce", in *Gregorianum* 13 (1932), 489-527. In riferimento all'edificazione della Chiesa dal costato di Cristo si trovano elementi anche in: A. VICIANO, "Ecclesiologia", in A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (a cura di), *Letteratura patristica*, 457.462.466; H. J. VOGT, "Ecclesiologia" in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1820, Genova 2006, 1529-30; 1533-1534; 1535-1536; T. HALTON, "Ecclesiologia", in E. FERGUSON (a cura di) *Encyclopedia of Early Christianity*, New York and London 1997², 254-255.

visione dell'antropologia, sia nell'illuminare il senso della creazione sia nell'illuminare la forma redenta del rapporto uomo/donna. La figura simbolica delle nozze viene così ad attraversare in modo unitario l'antropologia e la cristologia, facendo rilevare la generazione della Chiesa da Cristo Sposo, nuovo *Adam*, dal cui fianco scaturisce la nuova Eva, la Chiesa. Il rapporto della Chiesa con Cristo appare descritto nei termini della relazione sponsale, che Cristo *oggettivamente* inaugura con il dono del proprio corpo sulla croce. Questa natura sponsale della Chiesa va letta *insieme* alle altre figure simboliche di «corpo» e «popolo» che, come altrove abbiamo rilevato, costituiscono la struttura portante della ecclesiologia dei Padri²².

Inquadreremo l'argomento avvalendoci di alcuni testi più importanti e significativi, senza ignorare che la riflessione patristica e lo sviluppo teologico del termine investono, oltre che diversi ambiti di interesse, anche diversi tempi, andando dall'epoca successiva agli apostoli fino alle soglie del periodo medievale, attraverso una riflessione che si approfondisce soprattutto nel III e nel IV secolo.

3. LA TESTIMONIANZA DI SAN GIROLAMO

San Girolamo pone una prima riflessione di carattere anche linguistico, mostrando piena consapevolezza del termine, sia dal punto di vista semantico che nel suo significato teologico.

Dio prese una costola dal fianco di Adamo e ne costruì una donna. Qui la Scrittura dice: costruì (*aedificavit*). Il concetto di costruire intende sottolineare la costruzione di una grande casa; di conseguenza la costola di Adamo plasmata in una donna significa, secondo l'autorità apostolica, Cristo e la Chiesa, e questo è il motivo per cui la Scrittura dice che costruì una

22. Sul valore delle tre figure simboliche e sul significato stesso di figura simbolica vedi: PILLONI, "Il simbolo nuziale nella teologia dei Padri", in ID. (a cura di), *Atti del Seminario di studio *Communio nuptialis**, Roma 2010, Cantagalli, Siena. Il testo di questo intervento nel Seminario di studio *Communio nuptialis*, promosso dall'Istituto Giovanni Paolo II in collaborazione con il Centro Studi Padre Enrico Mauri dell'Opera Madonnina del Grappa è di prossima pubblicazione. ID., "La Iglesia, 'casa y familia del Dios vivo' ...", cit.

donna (*aedificavit mulierem*) dalla costola. Abbiamo già saputo riguardo al primo Adamo; andiamo ora al secondo Adamo e vediamo come è costruita la Chiesa dal suo fianco. Il fianco del Signore, nostro Salvatore, quando egli era appeso alla croce, viene trafitto con una lancia, e da esso fuoriesce sangue e acqua. Vuoi sapere come la Chiesa è costruita con sangue e acqua? Prima, attraverso il battesimo dell'acqua, i peccati sono perdonati; poi il sangue dei martiri corona la costruzione²³.

Il fondamento letterale del termine è chiaramente riferito al suo ambito semantico primario: si tratta di «edificare una grande casa»²⁴. Se il termine è utilizzato per la donna/Eva, questo accade in ordine proprio a questo suo significato primario: l'«edificazione» della donna è in riferimento alla «grande casa», che facilmente si comprende essere l'umanità e rimanda alla relazione con Adamo, dal cui fianco essa è tratta. Questa dell'essere «tratta dal fianco» è l'idea fondamentale che lega e rinvia immediatamente al significato teologico, con riferimento al testo di *Gv* 19,33-34, subito oltre citato e illustrato:

Venuti [i soldati] da Gesù, vedendo che egli era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco (*latus eius aperuit*). E subito (*continuo*) ne uscì sangue e acqua.

Girolamo rimanda alla «testimonianza apostolica» che dona il significato teologico, riferito a Cristo ed alla Chiesa, del testo di *Gen* 2,21-22. Ci si potrebbe attendere un rimando ad *Ef* 5,31-32, dove questo testo è espressamente citato. E invece Girolamo fa riferimento a *Gv* 19,33-34. L'analogia dei due eventi simbolici connette la creazione di Eva dal fianco di Adamo e la creazione della Chiesa dal fianco di Cristo. Già nella seconda metà del III secolo questa esegesi teologica appare dunque consolidata, tanto da essere proposta da san Girolamo senza problema.

La seconda parte del testo illustra «come» la Chiesa sia «edificata» dal costato (*latus*) di Cristo mediante il battesimo (acqua) e il sangue dei mar-

23. GIROLAMO, *Tractatus in Psalmos (series altera)* 83,3.

24. L'idea della Chiesa come «casa di Dio» (*οἶκος θεοῦ*) abita gli scritti neotestamentari (1 *Tim* 3,15) e ricorre anche nella cosiddetta *Seconda Lettera di Clemente* (14,2), che è un apocrifo databile tra il 120 e il 140 d.C., che J. QUASTEN (*Patrologia* I, 55-59) considera «la più antica predica cristiana».

tiri (sangue). In un diverso contesto anche storico, poiché con Girolamo siamo ancora nel momento della grande persecuzione di Diocleziano, San Giovanni Crisostomo interpreterà il sangue come simbolo dell'eucaristia, che è comunque anche qui significata dal «corpo» vivente di Cristo in atto di dono di sé, che sono i martiri. Inoltre è esplicitata la connessione tra il primo ed il secondo Adamo, che è a sua volta un dato ereditato dalla tradizione paolina (significativamente *1 Cor* 15,44-50 ma anche *Rm* 5,12 ss, in specie il v. 14 che sarà ripreso da altri Padri).

Vi è dunque una lettura ecclesiale molto antica che connette *Gen* 2,21-22 con *Gv* 19,33-34, la creazione di Eva dal fianco di Adamo con la creazione della Chiesa dal fianco di Cristo. La connessione teologica originaria è tra l'antropologia e la cristologia. Anche il testo apocrifo della *Seconda Lettera ai Corinzi* espone la connessione tra la *Lettera agli Efesini* e la *Genesi*, ma rifacendosi al primo capitolo (*Gen* 1,27) e leggendo la coppia Adamo/Eva in parallelo a Cristo/Chiesa, mettendo in evidenza l'unità dei due tramite la figura simbolica della Chiesa «Corpo di Cristo» di *Ef* 1,22-23²⁵. Il fatto che la connessione dei due piani sia presentata senza bisogno di giustificazioni, attesta che era un dato tradizionale e immediatamente comprensibile ai lettori²⁶. Si attua così un primo passaggio, che successivamente verrà esplicitato, tra la antropologia e l'ecclesiologia, a sua volta indotto dall'intima connessione del mistero di Cristo e della Chiesa²⁷. Il rapporto di Cristo e della Chiesa sta così in analogia con la relazione uomo/donna.

4. LA TESTIMONIANZA DI ORIGENE

L'interpretazione del testo di *Gen* 2,21-24 trovò posto anche nel dibattito che il cristianesimo viveva con la cultura ellenistica, come testimonia Origene. Egli ci trasmette che la visione greca «scherniva» la semplicità di questo testo e banalizzava l'interpretazione allegorica che «i più

25. Cfr. *Epistula secunda Clementis* 2, 14,2.

26. Cfr. PILLONI, "La Iglesia, 'casa y familia del Dios vivo'...", cit.

27. Cfr. PILLONI - CONSOLI, "Il simbolo nuziale nei Padri della Chiesa", cit., 46-71; CONSOLI, "Unitas caritatis", *Lineamenti per una Teologia dell'amore sponsale in Sant'Agostino*, Thesis ad licentiam, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2007, inedito.

assennati dei giudei» davano di esso. Egli rovescia ai greci l'obiezione, rilevando che non è certo più nobile la posizione di Esiodo, che vuole che la donna «sia data come un male all'uomo al posto del fuoco», mentre appare certamente più nobile che «la donna sia stata ricavata dalla costola dell'uomo addormentato in un sonno profondo e costruita (*aedificata*) da Dio»²⁸.

Nell'esegesi che Origene offre del sacrificio di Isacco, si sofferma sul versetto di *Gen* 26,25 «*Isacco edificò là un altare, invocò il nome del Signore e collocò là la sua tenda. Là i suoi servi scavarono un pozzo*». Nella sua lettura Origene oppone questa tenda e quest'altare dell'antico patto all'azione della «*Sapienza che si è costruita una casa e vi ha posto alla base sette colonne*».

Entrambi, Isacco e la Sapienza, sono letti come figura sia di Cristo sia della Chiesa. Infatti «Isacco è figura sia del popolo sia di Cristo» e Cristo

in quanto Verbo di Dio è chiamato sposo (cfr *Mt* 9,15) e, invece, in quanto sapienza ha il nome di sposa, come dice il profeta in persona di lui: «Mi ha posto sul capo il diadema come a uno sposo e mi ha adornato di gioielli come una sposa» (*Is* 61,10).

L'antico patto, simboleggiato dalla tenda e dall'altare, è compiuto dunque nel nuovo patto, dove il Verbo Sposo «costruisce la casa e pone le fondamenta». Ora l'Apostolo Paolo attesta che Cristo è questo fondamento e Origene cita appropriatamente *1Cor* 3,11. La casa invece è la Chiesa, che è «fondata sulla roccia». L'allusione biblica è qui al testo di *Mt* 7,24, ma anche a *Mt* 16,18 e a *1Pt* 2,4-10. In questo testo l'utilizzo origeniano del termine «*aedificare*» connette Antico e Nuovo Testamento inserendosi in una cristologia tessuta dai simboli profetici di Cristo²⁹, tra i quali è attestato e prende risalto anche il titolo di «sposo» della Chiesa. Il testo rivela che Origene è consapevole sia della unità sia dell'alterità di Cristo e della Chiesa³⁰.

28. ORIGENE, *Contra Celsum* 4,38.

29. Le altre figure di Cristo in questo testo elencate sono: Isacco, l'ariete, l'angelo, la pecora, l'agnello, il pastore. Cfr. *Id.*, *Hom. in Gen.* 14,1-2.

30. *Ibid.* 14,1-2.

La teologia del terzo secolo conosce dunque un'esegesi cristologica ed ecclesiologica di *Gen 2,21-24*, che pone in relazione la creazione di Eva dalla costola di Adamo con la generazione della Chiesa dal costato (*latus*) di Cristo nuovo Adamo. E conosce una *edificazione* della Chiesa in luce sacrificale, legata al dono di sé che Cristo attua sulla croce. Questa interpretazione lega dunque la cristologia e l'antropologia in una luce soteriologica, nella quale Cristo è a un tempo Sacerdote e Agnello e nel suo sacrificio «edifica» il Tempio vivente della nuova alleanza. Ciò che qualifica questo passaggio liberandolo da una concezione ritualistica è proprio il riferimento antropologico. Cristo è salvezza dell'uomo poiché dona se stesso. Egli compie il proprio dono *sponsalmente*, così che la salvezza sta nell'unione di Cristo con la Chiesa, che Origene interpreta anche riferita all'anima credente nelle *Omellie* come nel grande *Commentario al Cantico dei Cantici*, la cui fortuna nell'intero orizzonte della teologia anche medievale non è necessario commentare. Quest'unione è quella di capo/corpo e di sposo/sposa ad un tempo. In essa consiste «la casa (*oikos*) di Dio che è la Chiesa». E tale casa si estende fino ad includere l'idea di popolo e di città. Ma tutte queste immagini simboliche stanno concentrate nelle prime due e le fondano.

Non stupisce quindi che, sviluppando l'intuizione sponsale, Metodio di Olimpo († 311) sviluppi una esegesi di *Gen 2,21-14* che comprende la sponsalità della Chiesa, nella allusione non troppo velata alle «anime» che sono «compagne di vita di Cristo». Da qui Metodio si estende a descrivere la fecondità della Chiesa sia nelle anime perfette, che «sono simili a una vergine promessa e presentata per accogliere in sé il seme puro e fecondatore della dottrina», sia in quelle «imperfette» che «sostengono la gravidanza della redenzione»³¹.

Il terzo secolo offre così delle piste simboliche circa l'edificazione della Chiesa dal costato di Cristo, fondate su una connessione esegetica tradizionale di *Gen 2,24* con *Gv 19,34*, che vede nella relazione Cristo/Chiesa il compimento salvifico della relazione Adamo/Eva. Non si tratta solo di una connessione simbolica di testi, ma di una profonda riflessione teologica. In virtù dell'incarnazione il Verbo compie la pienezza

31. METODIO DI OLIMPO, *Conv.* 3,8. Il testo è citato da H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi: Saggi teologici II*, Morcelliana, Brescia 1961, 170.

dell'uomo, così che l'unione con lui rappresenta il fatto salvifico. Cristo si immola per l'uomo e questo suo immolarsi è coestensivo al suo donarsi *per* la Chiesa, ma anche *nella* Chiesa. Questa sua unione con la Chiesa, che Cristo compie nel dono di sé sulla croce, ha significato relazionale, come attestato dalle figure simboliche di capo/corpo e sposo/sposa. La prima immagine dice l'imprescindibile inseparabilità e l'unità. La seconda evidenzia l'alterità di tale unità come alterità di una comunione di amore che compie la verità dell'uomo secondo il disegno da Dio posto «*in principio*».

Il tempio che Cristo edifica a partire dal dono della propria carne/corpo è «la casa» edificata sulla «roccia» del ministero apostolico. E il ministero apostolico ha proprio la funzione di «aedificare» la casa come corpo e sposa del Verbo incarnato ed immolato. Così che «edificare la casa» e «edificare la sposa» sono realtà strettamente correlate. Tuttavia queste linee, già sostanzialmente presenti, non sono ancora completamente esplicitate. Il passaggio alla piena esplicitazione nuziale del testo di *Gen* 2,21-24, facendo esplicito riferimento a quanto già dato di fatto in *Ef* 5,31-32, sarà più compiutamente sviluppato dagli autori del IV secolo.

5. LA TESTIMONIANZA DI SANT'AMBROGIO

Testi di Ambrogio si muovono in una linea affine. In un contesto di sintesi e di esposizione della dottrina della creazione, il vescovo di Milano espone la sua visione di quella che chiama «*aedificatio hominis*»³². Ambrogio³³, come Agostino³⁴, utilizzano «*edificare*», «*creare*», «*formare*» e «*figurare*» quasi come sinonimi, all'interno dei contesti che stiamo esaminando, quasi a confortare l'intuizione di Bonnard. Dopo aver illustrato il vocabolario antropomorfo con cui è descritta l'opera della creazione (*In Lucam* 2,85) Ambrogio attribuisce a una ispirazione (*mihī spiritus revelavit*) l'intuizione di interpretare *Gen* 2,21-24 alla luce di *Ef* 5,31-32. Ed è alla luce di *Efesini* che egli interroga il testo di *Genesi*, chiedendosi come si

32. SANT'AMBROGIO, *Exp. In Lucam* 2,86.

33. *Ibid.* 2,86-88.

34. Ad esempio SANT'AGOSTINO, *In Io. Ev. Tr.* 9,10; *Id.*, *De Civ. Dei* 22,17.

debba interpretare circa Cristo e la Chiesa l'analogia posta da Paolo. Egli si chiede in che modo sussista il «grande sacramento» (*Quod sacramentum?*) e come si attui la sua dinamica nel mistero di Cristo e della Chiesa (*Et quia duo erunt in carne una et quia relinquet homo patrem et matrem et adheret uxori suae*) estendendo poi l'interrogativo, riferito a *Ef* 5,28-30, anche alla esistenza della Chiesa dalla carne e dalle ossa di Cristo (*quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius*)³⁵.

Si tratta quindi di interpretare la pienezza di significato teologico del testo di *Genesi* a partire dal mistero di Cristo³⁶ e la chiave di lettura per questo processo di ermeneutica teologica è offerta dal testo di *Efesini*. Il testo di *Genesi* cui Ambrogio fa riferimento è *Gen* 2,21-24 e attua un passaggio diretto non a *Gv* 19,34, come Girolamo, ma a *Efesini* 5,21-32.³⁷ In questa luce l'antropologia risulta interpretata alla luce della cristologia. Siamo in presenza di un cristocentrismo dialogico, come ermeneutica spirituale che considera Cristo e la Chiesa sempre in stretta unità quali elementi di un unico mistero. E la struttura di tale unità diviene comprensibile alla luce del mistero nuziale dell'uomo/donna, come offerto dal secondo capitolo della *Genesi*. È questo fondamento che consente il passaggio ecclesiologico, perché è dal Verbo incarnato, crocifisso e risorto, che Dio prende una costola, una forza spirituale (*virtus*)³⁸ dalla quale ha fatto fluire sangue ed acqua, cioè la Chiesa, indicata nei simboli sacramentali, riferiti a *Gv* 19,34. Cristo è il l'ultimo e definitivo Adamo (*novissimus Adam Christus est* – cfr. *1Cor* 15,44-50) che dona vita nello Spirito (*novissimus Adam in spiritum vivificantem*). La sua costola (*costa secundi Adam*) è la vita del mondo (*effusus est pro saeculi vita*)³⁹ ed essa vive nella Chiesa (*costa Christi vita ecclesiae est*)⁴⁰. È in questa linea ecclesiologica Ambrogio colloca anche la maternità della Chiesa:

Essa è Eva, la madre di tutti i viventi ... La Chiesa è madre dei viventi, e Dio l'ha edificata (*aedificavit*) sullo stesso Cristo Gesù, quale pietra d'angolo

35. SANT'AMBROGIO, *Exp. In Lucam*, cit. 2,86.

36. Cfr. PILLONI, "Il simbolo nuziale nella teologia dei Padri", cit.

37. SANT'AMBROGIO, *Exp. In Lucam*, cit. 2,86.

38. Ambrogio fa riferimento alla *virtus* uscita da Gesù nella guarigione dell'emorroissa: *Lc* 8,46.

39. Cfr. *Gv* 6,52 secondo la *Vulgata*: «*panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita*».

40. Il medesimo concetto anche in SANT'AMBROGIO, *Expl. In Ps.* 36, 37.

(*ipso summo angulari lapide Christo Iesu*), nel quale tutta la costruzione ben compaginata (*omnis structura compaginata*), cresce fino a formare un tempio (*crescit in templum*)⁴¹.

In questo testo, nel quale il verbo «*aedificare*» ritorna al suo primario significato, troviamo connesse in una sintesi unitaria i testi e i simboli di *Ef* 2,20–21 e 4,16. Al primo infatti rimandano tanto l'edificazione che la crescita ben compaginata e connessa del tempio, al secondo l'idea del tempio⁴² e il riferimento alla pietra angolare che è Cristo⁴³. Così l'intero arco dei riferimenti scritturistici, che già erano di Girolamo nell'interpretazione di *Gen* 2,21–24, ritornano in Ambrogio dilatati ed approfonditi dal riferimento spirituale e teologico a *Ef* 5. Nella bellissima perorazione conclusiva, Ambrogio descrive la Chiesa secondo una pluralità di immagini: donna e madre, edificio spirituale, sacerdozio santo, città, nuova Gerusalemme, casa spirituale. E la paragona al carro di Elia che viene rapito in cielo, più in alto di Enoch. Così dalla *Genesi* l'interpretazione del testo si estende fino all'*Apocalisse* e alla dimensione escatologica. E conclude riprendendo l'intero arco della storia della salvezza in una finale concentrazione cristologica. Molti infatti, egli dice, sono inviati a «edificare» la Chiesa ma, come Salomone fu l'edificatore del tempio, Cristo solo edifica la Chiesa (*Mittuntur plures ad eam, sed Christus eam solus edificat; verum non est solus, quia et pater praesens est ...*)⁴⁴.

La dilatazione del quadro esegetico ed interpretativo alla *Lettera agli Efesini* non è privo di ricadute e di significato. Nel porre in reciproco riferimento *Genesi* ed *Efesini* egli sente il bisogno di chiarire in che senso di Cristo e della Chiesa si possa disegnare una relazione sponsale⁴⁵. Riassume allora, in modo sintetico ma efficace i passaggi di tale relazione,

41. ID., *Exp. In Lucam*, cit. 2,86.

42. Cfr. ID., *Ep.* 76 e ID., *Exp. In Lucam* 6,38; 7,96; 8,9.

43. AMBROGIO ritorna su Cristo come «pietra» della Chiesa anche in altri testi, come ad esempio in *De fide* 4,5,52–56 dove Cristo è descritto appunto come *petra Ecclesiae* sul fondamento di *1Cor* 10,4 e *Mt* 16,18. Vedi anche ID., *Expl. in Ps.*, cit. 90,30; ID., *De Inc. Dom.* 4,33.

44. ID., *Exp. In Lucam*, cit. 2,89.

45. Il tema ritorna anche in *Ibid.*, cit. 7,96–97 e 8,6–9, dove connette *Ef* 5,31–32 con il segno di Giona (*Lc* 11,29s.) in chiave cristologica e pasquale. Cfr. ID., *Exaem.* 6,49.

ricalcandoli su quanto la *Genesi* descrive come dinamismo dell'amore umano.

Il testo sacro afferma: «Per questo l'uomo (Vulg: *homo*) lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie (Vulg: *uxor*) e i due diventeranno una sola carne» (*Gen* 2,24; *Ef* 5,31; *Mt* 19,5). Ma il costume sociale voleva piuttosto che fosse la donna ad abbandonare la *domus* paterna per venire accolta nella casa dello sposo. Con grande libertà dalla lettera del testo Ambrogio descrive, alla luce del *Salmo* 45 (44), il movimento della sposa/Chiesa che «lascia i genitori (*parentes*), cioè i popoli pagani dai quali è radunata (*congregata*)» riferendo alla Chiesa il versetto 11 del Salmo epitalamico: «dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre». Si tratta ora di descrivere come la sposa debba dimenticare la casa paterna e Ambrogio identifica chiaramente lo Sposo nel Verbo eterno e incarnato⁴⁶. Il testo, che nella sottolineatura sul Verbo preesistente ha un sapore antiariano, cade efficacissimo:

A causa di quale uomo (*propter quem virum*) [la sposa ha lasciato la casa paterna] se non per quel forte del quale Giovanni ha detto: dopo di me viene un uomo che esisteva prima di me (*qui ante me factus est*)⁴⁷.

Sposo della Chiesa è dunque il Verbo incarnato, secondo un *topos* diffuso nella teologia patristica⁴⁸.

6. LA TESTIMONIANZA DI SANT'AGOSTINO

Anche sant'Agostino mostra di notare la variante testuale di *aedificare* nella creazione della donna dal costato di Adamo dormiente. E ce ne offre una indicazione sintetica. L'occasione gli è offerta dalla volontà di correggere la tendenza di alcuni che negavano la risurrezione al genere

46. Cfr. ID., *Exp. in Lucam*, cit. 2,50 ss. È da notare che Ambrogio legge i racconti dei vangeli dell'infanzia in chiave ecclesiologica.

47. La formula «*ante me factus est*» ricorre in *Gv* 1,15.27.30.

48. Cfr. PILLONI, "Il simbolo nuziale nella teologia dei Padri", cit. Il riferimento al «più forte» non deve stupire, perché Ambrogio considera Adamo proprio come il «più forte» dinanzi ad Eva. L'idea è già in FILONE, *De Hom. Op.*, 151-152. 165-66 e viene ripresa da ORIGENE, *Hom. in Gen.* 1,15.

femminile, ritenendo che solo l'uomo (*vir*) partecipasse alla pienezza della redenzione, appoggiandosi su *Ef* 4,13. Agostino riprende così l'interpretazione del testo di *Gen* 2,22-24 per rispondere alle mistificazioni antropologiche di una lettura non cristiana di *Ef* 4,11-14. Egli chiarisce il significato teologico del fatto che la donna fu edificata dalla costola dell'uomo, riprendendo l'ermeneutica di Girolamo:

Come infatti all'inizio (*in exordio*) del genere umano la donna fu formata (*fieret*) dalla costola estratta (*detracta*) dal fianco dell'uomo che dormiva (cfr. *Gen* 2,21), era opportuno (*oportebat*) che fin d'allora Cristo e la Chiesa (*Christum et Ecclesia*) fossero annunciati profeticamente (*prophetari*) in un simile avvenimento. Il sonno dell'uomo (*vir*) era la morte di Cristo, il cui fianco (*latus*), mentre era appeso esanime (*exanimis*) alla croce, fu trafitto (*perforatum est*) da una lancia e ne uscì (*defluxit*) sangue e acqua (cfr. *Gv* 19,34). Sappiamo che questi sono i sacramenti con cui è edificata (*aedificatur*) la Chiesa. La Scrittura ha usato appunto questa parola giacché non si legge in quel passo formò (*formavit*) o plasmò (*finxit*), ma: Edificò la costola in donna (*aedificavit eam in mulierem*) (*Gen* 2,22). Per questo l'Apostolo parla della edificazione del corpo di Cristo che è la Chiesa (*aedificationem corporis Christi quod est ecclesia* - *Ef* 4,12)⁴⁹.

Il testo di *Gen* 2,22-24 è interpretato unitamente a *Gv* 19,34, come nella tradizione già attestata in Girolamo. Ma il contesto diverso nel quale Agostino si muove approfondisce il significato teologico in chiave non solo cristologica, ma anche antropologica. Nella luce dell'interpretazione «profetica» della creazione dell'uomo/donna cara ad Agostino e sempre riferita al mistero Cristo/Chiesa, si afferma in questo testo che la dimensione sponsale dell'antropologia continua e si compie nella dimensione sponsale del mistero di Cristo e su questa base il femminile appare nella sua autentica luce: correlato sempre al maschile, quanto alla bontà della creazione ed al compimento nella redenzione. Mentre il mistero di Cristo ci si rivela nella sua dimensione sponsale (Cristo/Chiesa) il mistero dell'uomo trova la sua piena luce (uomo/donna): creazione e redenzione si saldano in un unico orizzonte di amore.

49. SANT'AGOSTINO, *De Civ. Dei*, cit. 22,17.

È quanto appare anche da un secondo testo di Agostino (*In Io. Ev. tr.* 9,10) nel quale le nozze in Cana di Galilea vengono interpretate facendo ricorso ad *Ef* 5,21-32 e ritornando in seguito sulla creazione della donna tratta dalla costola dell'uomo alla luce di *Gv* 19,34. Il testo merita di essere un poco seguito e visitato. All'interpretazione delle nozze in Cana di Galilea Agostino dedica due *Sermoni* (8 e 9) nel suo commento al Vangelo di Giovanni e in essi legge l'avvenimento nella luce di Cristo Sposo. Già all'inizio manifesta chiaramente di muoversi in una linea sintetica dei misteri della vita di Cristo riletti in luce nuziale:

Invitato, il Signore si reca alle nozze (*ad nuptias*). C'è da meravigliarsi che vada alle nozze in quella casa (*in illam domum*), lui che è venuto a nozze in questo mondo (*in hunc mundum*)? Se non fosse venuto a nozze (*si enim non venit ad nuptias*), non avrebbe qui la sposa (*non hic habet sponsam*). E che senso avrebbero allora le parole dell'Apostolo: *Vi ho fidanzati a uno sposo unico* (*uni viro*), *come una vergine pura da presentare a Cristo?* Che cosa teme l'Apostolo? ... Il Signore ha qui, dunque, una sposa che egli ha redento col suo sangue (*habet sponsam quam redemit sanguine suo*), e alla quale ha dato come pegno (*pignus*) lo Spirito Santo. L'ha strappata alla tirannia del diavolo, è morto per le sue colpe, è risuscitato per la sua giustificazione. ... Se uno offrisse il suo sangue per la sposa non sarebbe certo colui che poi la sposa (*si enim sanguinem suum sponsae dederit non erit qui ducat uxorem*). Il Signore invece affronta serenamente la morte, dà il suo sangue per colei che sarà sua dopo la risurrezione (*Dominus securus moriens dedit sanguinem suum pro ea quam resurgens haberet*), colei che già aveva unito a sé nel seno della Vergine (*quam sibi iam coniunxerat in utero Virginis*). Il Verbo, infatti, è lo sposo e la carne umana è la sposa (*Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana*); e tutti e due sono un solo Figlio di Dio (*utrumque unus Filius Dei*), che è al tempo stesso figlio dell'uomo. Il seno della vergine Maria è il talamo dove egli divenne capo della Chiesa, e donde avanzò come sposo che esce dal talamo (*ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit tamquam sponsus de thalamo suo*), secondo la profezia della Scrittura: *Egli è come sposo che procede dal suo talamo, esultante come campione nella sua corsa* (*Sal* 18,6). Esce come sposo dalla camera nuziale e, invitato, si reca alle nozze⁵⁰.

50. Id., *In Io. Ev. Tr.*, cit. 8,4.

È un testo di grande sintesi che attesta un'ermeneutica sponsale dell'intero mistero di Cristo e della Chiesa come «un solo Figlio di Dio», formato sponsalmente (*utrumque*) dalla natura umana e da quella divina.

Sui questi fondamenti cristoclesiológicos, Agostino si pone a commentare il testo delle nozze di Cana cogliendo l'occasione per ribadire, in chiave antimanichea, la bontà delle nozze (*Tr.* 9,2) e soffermandosi successivamente a giustificare l'interpretazione profetica dell'Antico Testamento riferita a Cristo: la profezia attende infatti di essere interpretata dalla presenza e dalla vita di Cristo. Gesù che muta l'acqua in vino dona nuovo sapore all'Antico Testamento (*Tr.* 9,3-5). Tutta la Legge dunque va interpretata in questa luce, così che Agostino tratteggia sei epoche dell'Antico Testamento illuminate dai misteri di Cristo (*Tr.* 9,6) che propone riferite all'intera umanità (*Tr.* 9,9). Prima tuttavia pone un riferimento trinitario (*Tr.* 9,7-8) riferito all'interpretazione della quantità di acqua che le sei anfore, allegoricamente interpretate come le sei età del mondo, contenevano (*capientes singulae metretas binas vel ternas*). L'uomo è creato nel sesto giorno a indicare il suo compimento in Cristo, nella sesta età del mondo⁵¹. L'acqua della prima anfora è così riferita alla creazione dell'uomo/donna. La preoccupazione essenziale è manifestare e spiegare l'intima connessione che lega il mistero di Cristo e il mistero dell'uomo, saldando non solo la profezia dell'antico patto con la rivelazione della nuova alleanza⁵², ma le nozze secondo la creazione con le nozze di Cristo.

Agostino si volge allora a commentare *Gen* 2,22-24, connettendolo subito con *Ef* 5,31-32. L'intenzione è mostrare che Cristo a Cana rivela se stesso come Sposo della Chiesa, rivelando così una nuova creazione dell'uomo/donna, che si compie in verità nell'intero dispiegarsi dei misteri di Cristo, come sopra abbiamo visto⁵³. In certo modo qui Agostino motiva la presenza di Gesù a Cana con le affermazioni dell'Apostolo in *Ef* 5,21-32 riferendo ad Adamo ed Eva quanto ha detto l'Apostolo di Cristo e della Chiesa. La sua prima lettura non è riferita alle nozze umane, ma a quelle divine di Cristo. Il «grande mistero» non è qui da riferire

51. *Ibid.* 9,6.

52. *Ibid.* 9,10.

53. *Ibid.* 9,10.

in prima istanza ai coniugati («*in singulis quibusque hominibus uxores habentibus*»), ma a Cristo ed alla Chiesa. Ed è un mistero di unità duale, bene declinata dall'esperienza antropologica⁵⁴.

Vi è dunque un primo passaggio che definisce il mistero nuziale, sia di uomo/donna sia di Cristo/Chiesa come l'essere «due in una carne (*duo in carne una*)»⁵⁵. E vi è un secondo passaggio che consiste nel dinamismo esistenziale nel quale si compie il «lasciare il padre e la madre» nelle nozze per unirsi in «*una caro*». Questi elementi Agostino li legge ora sinteticamente in Cristo, come lo Sposo che ha lasciato il Padre nella *kenosi* dell'incarnazione e la madre, «la sinagoga dei Giudei dalla quale nacque secondo la carne, unendosi alla Chiesa che ha raccolto da tutte le genti»⁵⁶.

Chiariti questi passaggi, rapportando tra loro *Ef* 5,31-32 e *Gen* 2,24, Agostino completa il quadro della unità – duale – di Cristo e della Chiesa con l'illustrare il mistero dell'origine della Chiesa da Cristo, connettendo *Gen* 2,22 con *Gv* 19,34 (ancora una volta!) e concludendo sul tema generale di Cristo nuovo Adamo, pienezza dell'*Adam* originario. La modalità particolare con cui Dio prese da Adamo una costola *nel sonno* non si spiega altrimenti, secondo Agostino, che con il riferimento al sonno della croce, allorché Cristo morì affinché fosse formata la Chiesa. Adamo prefigurava Colui che doveva venire: era *forma futuri* (cfr. *Rm* 5,14). E questa *forma futuri* è riferita anche alla nascita di Eva dal fianco di Adamo (*Adam*). Proprio questo elemento rimanda in modo definitivo e sintetico al momento vertice della vita di Cristo, il suo dono di amore, nella morte, alla Chiesa Sposa. Sangue ed acqua sono infatti per Agostino i sacramenti con i quali è formata la Chiesa (*profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia*).

Adamo dorme perché sia formata Eva (*dormit Adam ut fiat Eva*); Cristo muore perché sia formata la Chiesa (*moritur Christus ut fiat Ecclesia*). Dal fianco di Adamo che dorme è formata Eva (*dormienti Adae fit Eva de latere*; cfr. *Gen* 2,21); dal fianco di Cristo morto in croce, colpito dalla lancia,

54. *Ibid.* 9,10.

55. «*Christus adhaesit ecclesia*» afferma AGOSTINO: ID., *In Io. Ev. Tr.*, cit. 9,10.

56. *Ibid.* 9,10. L'intero svolgimento sembra avere un forte riferimento anche testuale a SANT'AMBROGIO, *Exp. In Lucam*, cit. 2,86-88.

sgorgano i sacramenti con cui viene formata la Chiesa (*mortuo Christo lancea percutitur latus ut profluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia*; cfr. *Gv* 19,34). A chi non appare chiaro (*appareat*) che nei fatti narrati (*in illis factis*) sono figurate le realtà future (*futura figurata sunt*), dato che l'Apostolo afferma che Adamo era *figura di colui che doveva venire* (*Rm* 5, 14)? Tutti i misteri erano lì misticamente prefigurati (*Praefigurabantur omnia mystice*)⁵⁷.

Così Agostino interpreta l'episodio di Cana alla luce di *Ef* 5,31-32 e di *Gen* 2,22-24, completando il quadro di riferimento con *Gv* 19,34 e dando così ragione di continuità all'«edificare la chiesa» e all'«edificare la donna», eventi tra loro interconnessi da un'unica ermeneutica nuziale.

Possiamo considerare un parallelo di questo testo quanto Agostino svolge commentando il racconto della creazione per difenderlo dalle interpretazioni dei manichei⁵⁸. Parallelismo dato dallo stesso procedimento letterario, che connette il senso storico con quello profetico, coinvolgendo i medesimi luoghi scritturistici (*Gen* 2,22-24; *Ef* 5,31-32; *Gv* 19,34), questa volta arricchiti da una più ampia esposizione sull'incarnazione. Essa apporta a sua volta sia ulteriori testi (*Gen* 2,6; *Sal* 3,6; *Gv* 1,1; 1,14; 7,37-38; 16,28; *Rm* 1,3; *Fil* 2,7; *Col* 1,18), sia linguaggio nuziale maggiormente esplicitato (*sponsa; coniux*) nella descrizione del dinamismo esistenziale della relazione nuziale. In questo caso inoltre Agostino svolge un arricchimento interpretando la fecondità dello Spirito in Maria in connessione con il testo di *Gen* 2,6 connesso con *Gv* 7,37-38.

Altri testi si possono portare a completamento, come la spiegazione del *Salmo* 66, dove Agostino riprende la spiegazione circa la necessità «profetica» di trarre Eva dalla costola di Adamo, in riferimento alla formazione della Chiesa dal costato di Cristo⁵⁹. O come la spiegazione del *Salmo* 76, dove viene ripresa l'idea del sonno di Cristo come segno della morte e letto il testo in chiave pasquale e in riferimento a *Gv* 19,34⁶⁰. O ancora la spiegazione del *Salmo* 40, dove è ripreso il medesimo simbolo⁶¹. Agostino vi torna ancora nel quarto sermone di spiegazione sul

57. SANT'AGOSTINO, *In Io. Ev. Tr.*, cit. 9,10.

58. ID., *De Gen. c. Man.* 2,24,37.

59. ID., *Enarr. in Ps.* 66,11.

60. *Ibid.* 76,7.

61. *Ibid.* 40,10.

Salmo 103, con la specifica sottolineatura dell'*Adam in forma futuri* tratta da *Rm* 5,14⁶². O ancora più sinteticamente nel *Sermone* 218⁶³. Per non parlare del testo, nel Commento al Vangelo di Giovanni, dove le stesse riflessioni sono arricchite dalla motivazione che ebbe il creatore nel formare la donna non dalla carne di Adamo, ma dall'osso, per mostrare che la creava nella forza⁶⁴. Anche il testo del *Sermone* 336, che ha a tema la dedicazione della Chiesa e nel quale ricorre ampiamente (10 volte) l'ambito semantico dell'edificare, si conclude con la riflessione sul costato di Cristo in riferimento al fianco di Adamo⁶⁵. E infine nel *Contra Faustum* è riassunto l'essenziale di questo impianto di teologia simbolico nuziale⁶⁶. La medesima struttura teologica ricorre, estesa a più ampie considerazioni sulla Chiesa come Corpo di Cristo, anche nella spiegazione del *Salmo* 138⁶⁷.

7. LA TESTIMONIANZA DI SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

In San Giovanni Crisostomo quest'approccio e questa riflessione teologica trovano continuità. Egli si dimostra ben consapevole del significato particolare di *Gen* 2,21-24, che legge in chiave ecclesiologica, ponendo in relazione tra loro la creazione dell'uomo e la creazione della Chiesa, realizzando questa interpretazione teologica fondandosi su *Gv* 19,34 e su *Ef* 5,21-32. Egli si dimostra particolarmente attento all'estensione nuziale di questi riferimenti. Il testo della nascita di Eva dal fianco di Adamo è letto in prospettiva ecclesiologica e sacramentale, così che come Eva scaturisce dal costato di Adamo, anche la Chiesa dal costato di Cristo. L'analogia nuziale è posta inizialmente con riferimento a *Gv* 19,34 e viene confermata successivamente dal riferimento a *Ef* 5,31-32, che consente così a sua volta un approfondimento teologico della realtà delle nozze. Approfondimento che in Crisostomo è originale e si fa, su alcuni piani, più articolato.

62. *Ibid.* 103, S.4,6.

63. *Id.*, *Serm.* 218,14.

64. *Id.*, *In Io. Ev. Tr.*, cit. 15,8.

65. *Ibid.* 9,6.

66. *Id.*, *C. Faustum* 12,8.

67. *Id.*, *Enarr. in Ps.*, cit. 138,2.

Un testo bene indicativo è l'Omelia nella quale Crisostomo istruisce i fedeli circa la scelta della sposa⁶⁸. Non potendo dilungarci qui nella sua analisi, ci limitiamo a riferirlo e inquadrarlo succintamente. Vi è innanzitutto piena recezione del dato della tradizione: il riferimento a *Gv* 19,34 che interpreta *Gen* 2,22-24 con Girolamo e Ambrogio, e il riferimento alla dimensione sacramentale della Chiesa, interpretando l'acqua come generazione battesimale e il sangue come nutrimento eucaristico. Sono ripresi inoltre la connessione acqua – spirito, già presente in Ambrogio e prima ancora nella *Seconda Lettera ai Corinzi* dello Pseudo Clemente⁶⁹, e il riferimento alla Chiesa quale Corpo di Cristo, come «sua carne e sue ossa». Appare anche qui inoltre il valore equipollente dei termini «aedificare», «formare» e «fare».

I medesimi elementi ritornano in un bellissimo testo nel contesto sacramentale delle *Catechesi battesimali*⁷⁰. La Chiesa è edificata dal costato di Cristo mediante la rigenerazione sacramentale. L'evento è letto in analogia simbolica con il sonno di Adamo e l'edificazione della costola in donna. Crisostomo svolge qui un più evidente passaggio alla simbolica sponsale della Chiesa, come a dire che per comprendere la sponsalità della Chiesa dobbiamo rifarci alla natura uniduale di uomo e donna, descritta nella creazione, e alla generazione della Chiesa dal fianco di Cristo, dove «Cristo unisce a se stesso la Sposa». Il fondamento della sponsalità della Chiesa ha dunque riferimento antropologico e sacramentale, rimanendo i due piani vicendevolmente interconnessi.

È da rilevare che il primo testo, sopra citato, sta in un contesto tipicamente riferito alle nozze sacramentali, nel quale, come si è detto, Crisostomo indica il modo di contrarre e celebrare le nozze cristiane. Questo fa sì che egli estenda il suo pensiero, sulla base di *queste* riflessioni, al matrimonio, come mistero nuziale sacramentale. In questo testo egli espone la connessione del piano antropologico e di quello sacramenta-

68. Il testo è più comunemente noto come *Elogio di Massimo* e così lo riporta la *Patrologia Greca* nel vol. 51. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Laus Maximi et qualae ducendae sint uxores* (PG 51,225-242). La parte di nostro maggiore interesse è il paragrafo 3, coll. 228-230.

69. Cfr. PSEUDO - CLEMENTE, *Seconda Lettera ai Corinzi* 14,1-2.

70. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi Battesimali* 7,17-19.

le. La «sapienza dell’Apostolo», egli dice riferendosi a *Ef* 5,21-32, detta questa ermeneutica, che Crisostomo riprende in modo consapevole.

Per facilitare la lettura articolata dell’Omelia *Qualae ducendae sint uxores*, della quale riportiamo in parte il paragrafo terzo, abbiamo articolato il testo in sezioni, indicandole qui di seguito con lettere dell’alfabeto poste tra parentesi quadra. Crisostomo si dimostra consapevole che le nozze sono ad un tempo un fatto umano e un fatto divino[b]. Si dimostra consapevole che vi è uno statuto antropologico che proviene dall’atto creativo [a] per la quale l’uomo e la donna sono orientati e spinti verso l’unione, ma anche che questo stesso riceve dalla rivelazione una pienezza di significato e di esperienza, in riferimento al mistero di Cristo e della Chiesa. L’uomo stesso può dunque comprendere le nozze in modo duplice, illuminando le nozze umane con il significato del mistero cristiano [c.e] ma anche mostrando come il mistero di Cristo e della Chiesa dia piena luce al mistero creaturale stesso [d.f]. I due piani del mistero sacramentale sono esplicitamente dati come co-implicati: quello dell’uomo/donna nella creazione e quello dell’uomo/donna nel mistero di Cristo.

Realizzati questi passaggi Crisostomo descrive il mistero di Cristo in luce sponsale [g]. L’unione di Cristo e della Chiesa è letta in riferimento al Verbo incarnato: Cristo lascia il Padre e si unisce alla sua sposa per il mistero della condiscendenza (*συγκατάβασις*) divina. «È un fatto veramente grande anche tra gli uomini» che riempie di stupore Crisostomo e lo spinge a far vedere come, alla luce dell’unione di Cristo, si debba considerare l’unione nuziale nel suo autentico significato antropologico [h] che rivela, a partire dal mistero di Cristo, come «comunione di vita» (*κοινωνία βίου*)⁷¹.

[a] Tuttavia, non solo per questo bisogna amare (*φιλεῖν*) la moglie, per il fatto cioè di essere nostro membro e perché da noi ha preso origine, ma perché Dio su ciò sancì una legge (*νόμον*) così parlando: «Perciò l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre, e i due diventeranno una carne sola (*Gen* 2,24)». Per tale motivo, Paolo ci ha consigliato questa legge (*νόμον*): per spingerci in ogni modo verso un simile amore. [b] Osserva

71. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Laus Maximi...*, cit., 3 (PG 51,230).

attentamente la sapienza dell'Apóstolo (σωφίαν ἀποστολικήν): non solo partendo da leggi divine (ἀπὸ τῶν θείων νόμων), non solo da leggi umane (ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων μόνον) ci sospinge ad amare (εἰς τὴν ἀγάπην) le mogli, ma alternativamente e mutuandole or da queste or da quelle (ἀπὸ τούτων καὶ ἀπ' ἐκείνων), le propone entrambe (ἀμφότερα). Sicché, mentre l'uomo di indole più elevata e più saggia è spinto al fascino dell'amore dalle leggi celesti (ἀπὸ τῶν ἄνωθεν), l'uomo semplice è spinto da quelle terrene (ἀπὸ τῶν κάτωθεν) e da quelle di natura (τῶν τῆς φύσεως). [c] Perciò, prendendo l'inizio dalla giusta direzione impressa da Cristo, introduce l'esortazione con tali parole: «Amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa (Ef 5,25)». [d] In seguito, riprende l'esortazione mutuandola dalle leggi umane: «Così anche i mariti devono amare le loro mogli come il loro proprio corpo (Ef 5,28)», e poi, [e] di nuovo prendendo spunto da Cristo: «Poiché noi siamo membra del suo corpo, della sua carne, delle sue ossa» (Ef 5,30); [f] poi, ancora una volta dalle leggi umane: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna» (Ef 5,31). Dopo aver letto la legge, dice: «Questo mistero è grande» (Ef 5,32). [...] [g] Quindi, avendo osservato che tutto ciò si verificava per Cristo e soprattutto per la Chiesa, ne rimase colpito e meravigliato. Come, dunque, ciò si verificava per Cristo e per la Chiesa? Come lo sposo (ὁ νυμφίος), lasciato il Padre, si reca dalla sposa (πρὸς τὴν νύμφην), allo stesso modo anche Cristo, lasciato il trono del Padre, si è recato dalla Sposa (πρὸς τὴν νύμφην): non ci ha chiamato in alto, ma lui stesso è venuto da noi. E quando senti che è Lui che è venuto da noi, non pensare ad un cambiamento di luogo (μετάστασιν), ma ad una condiscendenza (συγκατάβασις): sì, pur essendo con noi, era con il Padre. Per questo dice: «Questo mistero è grande» (Ef 5,32). È un fatto veramente grande anche tra gli uomini; ma quando mi avvedo che la stessa cosa si verifica per Cristo e per la Chiesa, allora ne resto colpito, allora ne resto meravigliato. Perciò, dopo aver detto: «Questo mistero è grande», ha aggiunto: «Ma io lo dico riferendomi a Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32). [h] Pertanto, conosciuto quale grande mistero (μυστήριον) è il matrimonio (γάμος) e figura (τύπος) di quale grande cosa, non decidere né alla leggera, né avventatamente e neppure ricercare, stando per sposarti, abbondanza di ricchezze: il matrimonio è da ritenersi, non una compravendita, ma una comunione di vita (βίου κοινωνία)⁷².

72. *Ibid.*, 3 (PG 51,229-230).

Si tratta indubbiamente di un testo di grande sintesi nel quale assistiamo ad un articolato arricchimento del pensiero teologico. La verità umana e quella divina delle nozze sono coimplicate e il centro focale di questa reciproca implicazione è il mistero di Cristo, così che il mistero delle nozze esce arricchito nel suo significato antropologico. In questo e in altri testi simili⁷³, dei quali qui è offerta come una sintesi, il riferimento simbolico tra *Gen* 2,21-14, *Ef* 5,21-32 e *Gv* 19,34 diviene una teologia delle nozze e una proposta sistematica di lettura del mistero cristoecclesiologicalo in luce nuziale.

8. CONCLUSIONE

Abbiamo così seguito, sia pure a grandi linee e per cenni, un percorso che va dall'eredità del testo biblico fino al IV secolo, ben consapevoli che esso si spinge oltre e informa di sé anche la teologia e la spiritualità medievali, come quella postridentina, sia pure in diversa luce. L'originaria connessione tra *Gen* 2,22 e *Gv* 19,34, che possiamo pensare già interna all'intenzione dell'autore del quarto Vangelo, è ripresa e dilatata alla luce dei testi biblici di natura ecclesiologicala, significativamente a quella dei testi che in diverso modo considerano la Chiesa nella sua origine, facendo riferimento al verbo «*aedificare*» (*oikodomeo*). Da questo iniziale punto di partenza si estendono significativamente alla luce nuziale che viene da *Ef* 5, che diviene un punto di riferimento per l'interpretazione sistematica dell'origine della Chiesa.

Il testo di *Genesi* 2,24 è dunque letto dai Padri orientali e occidentali dei primi secoli in un significato cristologico ed ecclesiologicalo che arricchisce e approfondisce il senso interno al testo sacro con una ermeneutica spirituale e nuziale, nella luce dell'evento di Cristo. Esso appare interpretato alla luce di *Gv* 19,34 ed *Ef* 5, 21-32, così da costituire l'anello di congiunzione tra l'antropologia e un'ecclesiologicala dinamica e relazionale, alla luce di una visione di Cristo come nuovo *Adam* e perciò come Sposo. La Chiesa, pensata nella figura dell'edificazione della comunità, è intimamente connessa con la figura ecclesiologicala della

73. *Id.*, *Hom. in Col.* II,6,4.

«sposa», che riempie di significato quelle coestensive di «corpo» e «popolo», completando la definizione del loro significato interno. A sua volta l'ecclesiologia, arricchendosi del simbolo nuziale, gli dona la nuova luce che viene dal suo compimento nel mistero di Cristo e della Chiesa. Così che non solo la cristologia può e forse deve essere riletta nella sua integralità come *cristecclesiologia*, ma anche la realtà del mistero uomo/donna, inserito nel mistero di Cristo, appaiono essere non solo *nella* Chiesa, ma *oggettivamente Chiesa*, «*anima ecclesiastica*», secondo l'icastica espressione di Sant' Ambrogio. Questo getta di per sé nuova luce anche sulla verità della verginità cristiana, come compimento della verità nuziale della persona umana, e sul matrimonio, che in ragione di questi nessi è pensato e assunto nella sua dinamica nel quadro della oggettività sacramentale. Così, alla luce di questi sviluppi, il rapporto tra la verità dell'uomo/donna e la verità della Chiesa, così come l'orizzonte sponsale dell'ecclesiologia, si aprono a nuovi percorsi di riflessione.

SOMMARI

L'autore analizza la recezione patristica dell'origine della donna dal fianco dell'uomo, narrata in *Gn* 2,22-24 e ripresa dai Padri alla luce del costato trafitto di Cristo sulla croce (*Gv* 19,34) e della pericope nuziale della Lettera agli Efesini (*Ef* 5,21-32). Analizza l'utilizzo biblico del particolare verbo *oikodomeo* che Genesi utilizza per la creazione della donna, e successivamente svolge una diacronica analisi dell'ermeneutica patristica del termine che si dilata, da San Girolamo, attraverso le successive testimonianze di Origene, Sant' Ambrogio, sant' Agostino e San Giovanni Crisostomo, fino agli inizi del V secolo. Egli vede così come la connessione dei testi biblici utilizzata dai Padri metta in risalto il nesso teologico tra antropologia, cristologia ed ecclesiologia, che si illuminano reciprocamente nell'aiutare a comprendere nel mistero di Cristo e della Chiesa la pienezza del mistero della comunione tra l'uomo e la donna.

The author analyzes the patristic reception of the origin of the woman from the side of man, narrated in Gn 2,22-24 and resumed from the Fathers in the light of the pierced side of Christ of the Cross (Jn 19,34) and of the nuptial pericope of the Letter to the Ephesians (Ef 5,21-32). It analyzes the biblical

utilization of the particular verb oikodomeo that Genesis utilizes for the creation of woman, and successively it carries out a diachronic analysis of the patristic hermeneutic of the term that expands, from Saint Jerome, through the successive witnesses of Origen, Saint Ambrose, Saint Augustine and Saint John Chrysostom, until the beginning of the fifth century. In this way he sees the connection of the biblical texts utilized from the Fathers it highlights the theological connection between anthropology, Christology and ecclesiology, that illuminate themselves reciprocally in helping to comprehend in the mystery of Christ and of the Church the fullness of the mystery of communion between man and woman.

L'auteur analyse la réception patristique de l'origine de la femme issue de la côte de l'homme, présentée en Gn 2,22-24 et reprise par les Pères à la lumière du côté transpercé du Christ sur la croix (Jn 19,34) ainsi que de la péricope nuptiale de la Lettre aux Ephésiens (Eph 5,21-32). Il analyse l'utilisation biblique du verbe particulier *oikodomeo* que la Genèse utilise pour la création de la femme, et développe successivement une analyse diachronique de l'herméneutique patristique qui s'étend de Saint Jérôme, à travers les témoignages successifs d'Origène, Saint Ambroise, Saint Augustin et Saint Jean Chrysostome jusqu'aux débuts du V^{ème} siècle. Ce regard permet de voir comment la connexion des textes bibliques utilisée par les Pères met en lumière le lien théologique entre anthropologie, christologie et ecclésiologie. Ces trois dernières s'illuminent réciproquement pour aider à comprendre la plénitude du mystère de la communion entre l'homme et la femme dans le mystère du Christ et de l'Eglise.

El autor analiza la recepción patristica del origen de la mujer del costado del hombre, narrada en Gn 2, 22-24 y retomada por los Padres a la luz del costado atravesado de Cristo sobre la cruz (Jn 19,34) y de la perícopa nupcial de la Carta a los Efesios (Ef 5, 21-32). Analiza la utilización bíblica de un verbo especial, oikodomeo, que Génesis utiliza para la creación de la mujer, y sucesivamente desarrolla una análisis diacrónico de la hermenéutica patristica del término que se dilata, desde San Jerónimo, a través de los sucesivos testimonios de Orígenes, San Ambrosio, San Agustín y San Juan Crisóstomo, hasta los inicios del siglo V. Se ve así como la conexión de textos bíblicos usada por los Padres pone de manifiesto el nexa teológico entre antropología, cristología y eclesiología, que se iluminan

recíprocamente y se ayudan a comprender, en el misterio de Cristo y de la Iglesia, la plenitud del misterio de la comunión entre el hombre y la mujer.

O autor analisa a acepção patrística da origem da mulher desde o flanco do homem, narrada em *Gn 2, 22-24* e retomada pelos Padres à luz do lado traspassato de Cristo na cruz (*Jo 19, 34*) e da perícopie nupcial da Carta aos Efésios (*Ef 5, 21-32*). Analisa o uso bíblico do particular verbo *oikodomeo* que Gênesis utiliza para a criação da mulher, e sucessivamente elabora uma diacrônica análise da hermenêutica patrística do termo que se dilata, desde São Jerônimo, ao longo dos sucessivos testemunhos de Orígenes, Santo Ambrósio, Santo Agostinho e São João Crisóstomo, até o princípio do século V. Ele vê, destarte, como a conexão dos textos bíblicos utilizada pelos Padres ressalta o nexu teológico entre antropologia, cristologia e eclesiologia, que se iluminam reciprocamente, ajudando a compreender no mistério de Cristo e da Igreja a plenitude do mistério da comunhão entre o homem e a mulher.

L'orientation liturgique de la sacramentaire de J. Ratzinger

ALEXANDRA DIRIART *

INTRODUCTION

De même que les travaux de l'assemblée conciliaire de Vatican II avaient choisi de commencer par les discussions sur le schéma de la liturgie, J. Ratzinger a choisi d'ouvrir la publication de son *Opera Omnia* par le tome XI consacré à la «Théologie de la Liturgie»¹. Ce choix s'imposait pour plusieurs raisons. D'une part, en présentant l'édition de ses *Œuvres complètes* «selon l'ordre des priorités du Concile»², J. Ratzinger entendait mettre en lumière la primauté de Dieu qu'il n'a cessé de poser au cœur de sa recherche théologique et de définir comme l'essence de toute vraie théologie³. D'autre part, la liturgie méritait bien cette première place

* Docente di Teologia sacramentaria presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Band XI, *Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008 [Désormais abrégé: *OpOm XI*]. La traduction italienne de ce tome XI est sortie en juin 2010. Nous attendons encore la traduction française.
2. ID., «Préface du premier volume de mes écrits», in *OpOm XI*, 5-8, traduction française in: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/208933?fi=y> [accédé en ligne le 27 août 2010].
3. Voir par exemple ID., «Qu'est-ce que la théologie?», in ID., *Les Principes de la théologie catholique*, Esquisse et matériaux, Tequi, Paris 1982, 354-355.

puisqu'elle avait été depuis son enfance, «l'activité principale de [sa] vie» et était devenue «le centre de [son] travail théologique»⁴.

Qui ouvre ce premier volume remarquera que la seconde partie (B) – venant immédiatement après l'important ouvrage *L'esprit de la liturgie* (A) –, réunit deux études de sacramentaire: l'une intitulée «Le fondement sacramentel de l'existence chrétienne»⁵; l'autre, «Le concept de sacrement»⁶. Le lecteur déduira facilement de ces constatations que J. Ratzinger a voulu présenter sa sacramentaire dans un axe liturgique. Reste encore à vérifier cette intuition. C'est précisément le propos de la présente étude.

Si nous consacrons ces lignes à l'orientation liturgique de la sacramentaire du théologien allemand, nous ne réduisons pas sa sacramentaire à cet aspect et, en vertu du principe ratzingérien de “*symphonia*”⁷, nous ne nous étonnerons pas, tout en honorant notre thème, d'être conduite à envisager aussi les notes ecclésiologiques et christologiques de sa symphonie sacramentaire. Cette particularité d'une sacramentaire à la croisée des chemins théologiques fera l'objet de la première partie de cette étude. Elle nous conduira, dans une seconde étape, à mettre en valeur une conviction importante de J. Ratzinger: celle de l'interdépendance du sacramentel et du liturgique. Enfin, la troisième partie montrera comment

4. ID., “Préface du premier volume...”, cit.; voir également ID., *Ma vie. Souvenirs 1927-1977*, trad. de l'all. M. HUGUET, révision J. LAFITTE, Fayard, Paris 1998, 22.

5. “Die sakramentale Begründung christlicher Existenz”, in *OpOm* XI, 197-214. On trouve la traduction française de cette étude in *Un seul Seigneur, une seule foi*, Mame, Paris, 1971, 71-106.

6. “Zum Begriff des Sakramentes”, in *OpOm* XI, 215-232. L'étude n'étant pas publiée en français, nous utilisons ici l'excellente traduction réalisée par Dom Rob BOVEN-DAARD, bénédictin de l'Abbaye de Saint-Wandrille, à qui nous exprimons toute notre gratitude. En marge des citations de la traduction française, nous renvoyons aux pages de l'édition allemande de l'*OpOm* XI, sans toutefois citer le texte allemand pour ne pas surcharger davantage les notes de bas de page.

7. Cf. RATZINGER, “Le pluralisme: problème posé à l'Église et à la théologie”, in *Studia Moralia* 24 (1986) 299-318. Voir en particulier 307: «La vérité de la foi ne se présente pas comme une mono-phonie, mais comme une sym-phonie, non comme un chant homophone mais un chant polyphonique, constitué de nombreuses notes qui semblent dissonantes eu égard à la diversité de la Loi, des Prophètes, des Évangiles, des Apôtres. Laisser de côté un des thèmes de cette symphonie, c'est appauvrir l'ensemble». Nous remercions sœur Dominique WAYMEL, qui prépare une thèse sur l'ecclésiologie de J. Ratzinger à l'Institut Catholique de Paris, de nous avoir signalé cette notion de “symphonia” comme une clé de l'herméneutique du théologien allemand.

une réflexion sur la crise que traverse la notion de sacrement ramène à la nécessité de remettre en valeur le symbole, et donc à l'orientation liturgique de la sacramentaire.

1. UNE RÉFLEXION SACRAMENTAIRE À LA CROISÉE DES CHEMINS THÉOLOGIQUES

1.1 *La sacramentaire de Ratzinger dans la symphonia de la foi*

On aurait tort de chercher une théologie sacramentaire formalisée chez Joseph Ratzinger. Ce qui fait précisément la richesse de sa sacramentaire est qu'elle se trouve à la croisée de ses thèmes de prédilection: au carrefour de sa théologie de la liturgie, de son ecclésiologie et de sa réflexion sur le rapport Histoire/Tradition⁸. Fidèle au principe herméneutique de "symphonia" qu'il a dégagé chez les Pères de l'Église, J. Ratzinger n'envisage pas la théologie comme une étude compartimentée et étanche des mystères de la foi. Au contraire, ayant pour tâche de rendre compte de l'unité de la diversité de l'ensemble, il appartient à cette dernière de «réunir les grandes tensions internes à la totalité de la foi»⁹. C'est ainsi que la théologie devient, non seulement fructueuse, mais aussi passionnante¹⁰. Dans cette perspective de la «pluralité interne de la symphonie de la foi»¹¹, J. Ratzinger est donc conduit à réfléchir sur le fait sacramentel. Certes, il n'est pas un "sacramentologue" au plein sens du terme¹²

8. Voilà pourquoi il était impossible de présenter une analyse diachronique de la sacramentaire de J. Ratzinger. Nous avons donc préféré procéder à une lecture synchrone de ses écrits afin d'en dégager les éléments de sacramentaire et tenter de les ordonner en une synthèse. Il est bien évident que cette étude reste partielle et limitée en elle-même de par la taille restreinte de cet article.

9. *Ibid.*, 317.

10. Cf. *Ibid.*, 317.

11. *Ibid.*, 317.

12. S'il a publié deux études de sacramentaire, il n'a cependant jamais écrit un traité de sacramentaire. Il faut quand même relever que le tout premier cours du jeune Ratzinger au grand séminaire de Freising, en 1952, portait sur la pastorale des sacrements (cf. *Id.*, *Ma vie...*, cit., 79). Rares sont les bilans de sacramentaire qui évoquent le nom de Ratzinger. On le trouve toutefois mentionné par exemple chez A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999, 29-33 et chez A. GANOCZY, "Théologie sacramentaire. Bilan d'une double décennie", in *Recherches de Sciences Religieuses*, 91/2 (2003) 232 & 246.

mais il n'en reste pas moins particulièrement éveillé à ces questions et ce, depuis le début de ses années de formation, au contact du formidable renouveau théologique de l'entre-deux-guerres.

1.2 *Une sacramentaire formée au contact du renouveau théologique de l'entre-deux-guerres*

Le renouveau théologique – en particulier liturgique et ecclésiologique – qui a marqué la première partie du XX^e siècle a constitué le terreau théologique fécond et stimulant dans lequel la pensée du jeune Ratzinger s'est formée et a mûri¹³. D'ailleurs, le lien réciproque entre le déploiement du Mouvement liturgique, la mise en valeur de la sacramentalité et la découverte de la nature profonde de l'Église n'échappe pas à notre auteur. Il a bien conscience que «la découverte de l'Église, faite entre les deux guerres mondiales, repose sur la redécouverte des richesses spirituelles de la liturgie ancienne et sur la découverte du principe sacramentel»¹⁴. Aussi, ce vingtième siècle, appelé à juste titre «siècle de l'Église»¹⁵ par Otto Dibelius, «on pourrait tout aussi bien l'appeler siècle du mouvement liturgique et sacramentel»¹⁶. Si le renouveau liturgique et ecclésiologique marque de son empreinte le renouveau de la sacramentaire, il faut aussi dire qu'inversement le renouveau de la sacramentaire a influencé le renouveau liturgique et ecclésiologique:

L'idée théologique peut-être la plus féconde de notre siècle, la théologie des mystères d'Odo Casel, appartient au domaine de la théologie sacramentaire, et l'on peut bien dire, sans exagération, que, depuis la fin de l'ère patristique, la théologie des sacrements n'a pas connu une floraison comparable à celle dont elle a bénéficié au cours de ce siècle, en liaison avec les idées de Casel; celles-ci de leur côté ne peuvent être comprises

13. Voir RATZINGER, *Ma vie...*, cit., 68

14. ID., “Le fondement sacramentel de l'existence”, in ID., *Un seul Seigneur...*, cit., 71.

15. C'était là le titre de l'ouvrage d'O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Furche Verlag, Berlin 1926. R. GUARDINI, parlait quant à lui du siècle du «réveil de l'Église dans les âmes», in *Vom Sinn der Kirche*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990 [1^{re} édition en 1922], 19: «Die Kirche erwacht in den Seelen».

16. RATZINGER, “Le fondement sacramentel...”, cit., 71.

que dans le contexte du mouvement liturgique et de la redécouverte du culte chrétien primitif¹⁷.

Cette conviction de la nécessaire interdépendance du sacrement et de la liturgie puisée aux sources du Mouvement liturgique¹⁸ à l'école de théologiens comme Casel¹⁹, Guardini²⁰ ou Pascher²¹, est devenue l'un des leitmotifs de la réflexion liturgico-sacramentaire de J. Ratzinger.

2. L'INTERDÉPENDANCE DE LA DOGMATIQUE SACRAMENTAIRE ET DE LA LITURGIE

2.1 *Un constat: la césure entre liturgie et théologie*

2.1.1 Les écueils d'une sacramentaire sans référence à la liturgie

Pour J. Ratzinger, un des grands mérites du mouvement liturgique de l'entre-deux-guerres est d'avoir tenté de dépasser la césure introduite au Moyen Âge entre la théologie des sacrements et la liturgie – césure que les siècles avaient amplifiée jusqu'à en faire deux matières autonomes: la dogmatique s'occupant du contenu du sacrement, tandis que la liturgie en assurait la forme²². Ainsi, la théologie dogmatique isolée de la réflexion sur la célébration liturgique «n'interprétait pas la liturgie,

17. *Ibid.*, 71-72.

18. Voir la présentation du Mouvement liturgique que donne RATZINGER dans son "Bilan et perspectives", in *OpOm* XI, 658-663. Le texte est publié en français avec la traduction allemande en synopsis. [À l'origine, ce bilan avait été donné en français. Voir *Autour de la question liturgique avec le cardinal Ratzinger*, Actes des journées liturgiques de Fontgombault, 22-24 juillet 2001, Association Petrus a Stella, Fontgombault 2001, 173-183].

19. Voir ID., *Ma vie...*, cit., 66.

20. Il n'est pas anodin que J. Ratzinger ait souhaité reprendre le titre du fameux livre de GUARDINI, *L'esprit de la Liturgie*, pour le donner à l'un de ses ouvrages [trad. G. CATALÀ & G. SOLARI, Ad Solem, Genève 2001]. Il s'en explique dans son avant-propos, 9-10.

21. Voir ID., *Ma vie...*, cit., 67-68. C'est grâce aux cours de J. Pascher que les réserves de J. Ratzinger vis-à-vis du Mouvement liturgique tombent et qu'il en devient un fervent partisan.

22. Voir ID., *Chemins vers Jésus*, trad. M. LINNING, Parole et Silence, Paris 2004, 158-159.

mais ses contenus théologiques abstraits»²³. La néo-scholastique post-médiévale, jusqu'à la manualistique pré-conciliaire, traitait avant tout de la doctrine des sacrements «selon les catégories de l'institution, des signes, des effets, de ceux qui les confèrent ou les reçoivent; seuls les passages sur le signe faisaient un lien avec la célébration liturgique»²⁴. Et pourtant, même ce lien demeurerait ténu car l'étude du signe n'était pas considérée «à partir de la forme liturgique vivante, mais analysé selon les catégories philosophiques de la matière et de la forme»²⁵. Ainsi «détachée de la forme vivante de la liturgie»²⁶ la théologie sacramentaire tendait à réduire son champ d'action aux seules questions juridiques de validité du sacrement²⁷. Ce juridisme, selon J. Ratzinger, est d'ailleurs l'une des raisons qui ont favorisé la Réforme au XVI^e siècle et son attitude anti-sacramentelle. Ainsi par exemple, parce que la sacramentaire avait été coupée de son enracinement liturgique, «pour Luther il ne restait de la Messe que la Consécration et la distribution de la Sainte Communion»²⁸.

En outre, isolés de leur terreau liturgique, les sacrements étaient compris avant tout dans leur dimension personnelle, laissant de côté leur dimension ecclésiale. Ainsi interprétés, ils apparaissaient davantage comme des signes contenant la grâce en vue du perfectionnement personnel des personnes que des signes faisant participer à la vie même du Corps du Christ, et perfectionnant ainsi la vie de l'Église:

La conception des sacrements comme instruments de grâce que je reçois à titre de remèdes surnaturels afin, pour ainsi dire, d'assurer uniquement ma

23. *Ibid.*, 158. Voir aussi *Id.*, “Le développement organique de la liturgie”, Recension du livre de Dom Alcuin Reid, in *30 jours* 22 (2004/12), in: <http://www.30giorni.it/fr/articolo.asp?id=6817> [accédé en ligne le 17 sept. 2010].

24. *Id.*, *Chemins vers Jésus*, cit., 158. Dans le même sens, voir L.-M. CHAUVET, dans son «éditorial» au numéro de *Concilium* 31 (1995/3), [7-10], 7, qui pointe la carence de la sacramentaire néoscholastique en relevant que l'article “Sacraments” d'A. MICHEL, paru en 1938 dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, est «totalement silencieux sur le rapport des sacrements avec l'action liturgique (cinq lignes toutefois, sur plus de 11.000, à la col. 619...)».

25. RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, cit., 158.

26. *Id.*, “Le développement organique de la liturgie”, cit., 2.

27. Cf. *Id.*, “Bilan et perspectives”, in *OpOm* XI, 660.

28. *Ibid.*, 661.

santé éternelle personnelle, constitue la méprise par excellence en matière sacramentelle²⁹.

Penser la sacramentaire dans une perspective liturgique permet donc de corriger la tendance à «[ramener] la religion au pur individuel»³⁰. Il s'agit de considérer le sacrement, certes comme un instrument, mais avant tout et plus largement, comme un signe qui «est une action, un événement, une efficence»³¹. Le signe apparaît alors comme l'instrument d'une œuvre à réaliser³², c'est-à-dire de l'œuvre liturgique:

Le signe sacré exige l'action liturgique, et l'action liturgique exige la communauté dans laquelle elle vit et qui concrétise le pouvoir de réaliser une telle œuvre. Et nous pouvons même ajouter: la grâce elle-même n'est pas purement et simplement l'intériorité la plus intime de l'individu, en sorte qu'en ce point tous les autres disparaîtraient ; si elle est caractérisée comme justification, cela réfère bel et bien à la justice, laquelle nous rend non seulement "capables de Dieu" mais aussi très précisément "capables de l'homme", ce qui signifie ouverture véritable de l'homme à l'existence avec les autres et dans le tout³³.

Cette conception liturgique du sacrement, où la grâce sacramentelle est saisie en même temps comme grâce d'unité intérieure et communautaire³⁴ appelle une conception ecclésiologique de la sacramentaire. En tant qu'acte liturgique, le sacrement est, par voie de conséquence un acte ecclésial, dont le vrai sujet est le *Corps du Christ*³⁵. C'est aussi tout

29. *Id.*, *Les Principes de la théologie...*, cit., 51.

30. *Ibid.*, 30

31. *Ibid.*, 50.

32. Cf. *Ibid.*, 50: Il faut remarquer que Ratzinger, tout en se démarquant de la théologie néo-scholastique qui insistait avant tout sur le sacrement comme instrument de grâce, tente de ne pas se placer en opposition. Pour ce faire, il met en valeur la notion de signe dans son rapport à celle d'instrument. Par ce déplacement de perspective Ratzinger souhaite passer d'une conception trop fonctionnaliste du sacrement à une vision mystérique qui relie le septénaire à l'Église Sacrement.

33. *Ibid.*, 50. Voir encore *Ibid.*, 52: «Le sacrement comme rite liturgique est toujours œuvre communautaire; le sacrement est pour ainsi dire le type chrétien de la fête, cette capacité de joie qui provient de la communauté et des pouvoirs dont celle-ci est investie».

34. *Ibid.*, 52

35. *Id.*, "Bilan et perspectives", in *OpOm XI*, 666.

l'apport de la réflexion théologique allemande puis du développement dogmatique de *Lumen Gentium* d'avoir contribué à souligner la dimension liturgico-ecclésiologique des sacrements. Ceux-ci, en effet, trouvent leur compréhension plénière dans le cadre plus large de la sacramentalité de l'Église – le signe sacramentel en étant comme l'actualisation:

Les sept sacrements ne sont pas pensables ni possibles sans ce sacrement unique qu'est l'Église; ils ne sont absolument pas compréhensibles autrement que comme les réalisations pratiques de ce qu'est l'Église comme telle en sa totalité. L'Église est le sacrement dans les sacrements; les sacrements sont les modes de réalisation de la sacramentalité de l'Église. Église et sacrements s'expliquent l'un par l'autre³⁶.

Dans cette insistance ratzingérienne sur le caractère social et ecclésial des sacrements il faut également d'une part, reconnaître la marque du Mouvement Liturgique qui insistait sur la dimension communautaire et objective de la liturgie³⁷ mais aussi et surtout, reconnaître, d'autre part, l'influence de l'ouvrage «sans doute le plus remarquable d'Henri de Lubac»³⁸, *Catholicisme*³⁹, où l'auteur faisait passer ses lecteurs d'un «type de foi individualiste et moralement étriquée» à la «nouvelle liberté d'une foi essentiellement pensée et vécue dans une dimension communautaire»⁴⁰. L'ouverture du livre de Lubac par la citation ironique de Giono – «Ai-je trouvé la joie?

36. ID., *Les Principes de la théologie...*, cit., 50. Voir encore ID., *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, trad. E. GINDER & P. SCHOUVER, Mame, Paris 1969, 243.

37. Voir par exemple GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, trad. R. D'HARCOURT, Parole et Silence, Paris 2007, 8.

38. RATZINGER, *Ma vie...*, cit., 74.

39. H. DE LUBAC, «Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme», in *Œuvres Complètes* VII, Cerf, Paris 2003 [La première édition date de 1938].

40. RATZINGER, *Ma vie...*, cit., 74. J. Ratzinger évoque à plusieurs reprises l'importante contribution du *Catholicisme* d'H. de Lubac à la redécouverte du caractère social et communionnel du salut et de l'économie sacramentelle: Cf. ID., *Les Principes de la théologie...*, cit., 51; ID., *Chemins vers Jésus...*, cit., 121; ID., *Église, Œcuménisme et Politique*, trad. PH. JORDAN et al., Fayard, Paris, 1987, 47. J. Ratzinger a également été marqué par un autre ouvrage de DE LUBAC – *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, in *Œuvres Complètes* XV, Cerf, Paris 2009 [La première édition date de 1944] – où celui-ci met particulièrement en relief la dimension sociale de l'Eucharistie qui a pour finalité de nous transformer pour que nous devenions le *Corps du Christ*. Voir par exemple *L'Esprit de la liturgie...*, cit., 74-75 et *Le nouveau peuple de Dieu*, trad. R. GIVORD – H. BOURBOULON, «Intelligence de la foi», Aubier Montaigne 1971, 121-122, où, à partir de l'eucharistie, l'auteur insiste sur le sacrement comme insertion

Non... j'ai trouvé ma joie. Et c'est terriblement autre chose. [...] Ma joie ne demeurera que si elle est la joie de tous. Je ne veux pas traverser les batailles une rose à la main»⁴¹ – avait particulièrement marqué Ratzinger qui la reproduit d'ailleurs *in extenso* dans ses *Principes de Théologie Catholique* lorsqu'il insiste sur la dimension communautaire des sacrements⁴².

2.1.2 Les écueils d'une théologie de la liturgie sans référence à la sacramentaire

Si J. Ratzinger souligne les écueils d'une théologie des sacrements qui s'est beaucoup développée sans suffisamment prendre en compte la liturgie comme l'un de ses lieux théologiques privilégiés, il signale également les dangers qu'une telle césure comportait également pour la liturgie. En effet, la liturgie coupée de sa référence à la théologie sacramentaire «devenait une doctrine des normes liturgiques en vigueur et s'approchait ainsi d'une sorte de positivisme juridique»⁴³. Elle sombrait dans le rubricisme en exaltant la forme⁴⁴. Vidée de son contenu essentiel, c'est-à-dire vidée de son contenu mystagogique, la liturgie perdait sa véritable identité. Dans cette perspective, on la réduisait à une simple technique regardant la forme extérieure – forme pouvant être changée au gré des aspirations du moment. Pourtant «la forme» n'est pas seulement une modalité cérémonielle due au hasard, mais bien plus, «de par sa nature et jusqu'en son centre, elle est une manifestation immuable du

dans la communauté, et donc communion. Il précise d'ailleurs que: «C'est dans l'idée sacramentelle même que se trouve le communautaire» (*Ibid.*, 122).

41. Cité par DE LUBAC en exergue de l'introduction de *Catholicisme...*, cit., VII.

42. RATZINGER, *Les Principes de la théologie...*, cit., 51.

43. ID., *Chemins vers Jésus*, cit., 159.

44. Voir ID., *La Célébration de la foi*, Téqui, Paris 1985, 33-34. J. Ratzinger rapporte les propos de son professeur de liturgie, J. Pascher, qui insistait pour que l'on s'intéresse non pas seulement aux «rubriques» – ce qui est écrit en rouge – qui décrivent la forme du sacrement, mais aussi aux «nigriques» – ce qui est écrit en noir – c'est-à-dire au texte même du sacrement. Voir aussi ID., «40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick», in *OpOm XI* [695-711], 708. Voir encore le bilan que donne RATZINGER de la situation de la liturgie au moment du Concile dans *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, trad. it. G. VIOLA, Queriniana, Brescia, 1967, 24-29. L'auteur évoque une «crise profonde» où, après le Concile de Trente, l'extériorité et la forme passent en premier (*Ibid.*, 24). Le problème de la liturgie est alors traité essentiellement de façon «rubricistico-cérémoniale» (*Ibid.*, 26).

contenu lui-même⁴⁵. Si elle s'éloigne de cette structure sacramentelle⁴⁶ qui est la sienne, alors elle risque fort bien de tomber dans un esthétisme ou dans un sentimentalisme creux.

2.2 Remédier à la césure entre théologie et liturgie

2.2.1 La tâche confiée par Vatican II

Pour remédier à cette «séparation néfaste entre domaine liturgique et domaine dogmatique»⁴⁷ – séparation qui ne peut que vider de son sens l'un et l'autre –, le mouvement liturgique a tenté de remettre en valeur leur réciprocité, en essayant d'une part «de comprendre la nature du sacrement à partir de la forme liturgique», d'autre part, «en présentant la liturgie non plus simplement comme recueil plus ou moins fortuit de cérémonies, mais comme expression adéquate du sacrement dans la célébration liturgique»⁴⁸. En d'autres termes, il s'agissait de comprendre la sacramentaire dans son orientation liturgique et de comprendre la liturgie dans son fondement sacramental.

C'est d'ailleurs en mettant en lumière cette intuition du Mouvement liturgique que la Constitution sur la liturgie du Concile Vatican II a «conféré à la théologie comme à la catéchèse la tâche de comprendre la liturgie de l'Église et ses sacrements d'une façon nouvelle et plus profonde»⁴⁹. Malheureusement, – constate J. Ratzinger – la réception post-conciliaire est restée bien en-deçà de l'objectif fixé par le Concile⁵⁰. Le cloisonnement entre théologie dogmatique des sacrements et théologie de la liturgie tend à rester de mise⁵¹:

45. ID., *La Célébration de la foi...*, cit., 35-36.

46. RATZINGER parle du «sacrement comme forme fondamentale de la liturgie» dans *Les Principes de la théologie...*, cit., 30.

47. ID., *La Célébration de la foi...*, cit., 49. Dans *Chemins vers Jésus...*, cit., 159, Ratzinger parle d'une séparation «dangereuse».

48. ID., *Chemins vers Jésus*, cit., 159.

49. *Ibid.*, 159.

50. *Ibid.*, 159; ID., *Ma vie...*, cit., 68 ; ID., “40 Jahre Konstitution...”, cit., in *OpOm XI*, 697, où Ratzinger évoque la “désinvolture” [*Leichtigkeit*] avec laquelle on a fait dire n'importe quoi au Concile.

51. ID., *Chemins vers Jésus*, cit., 159: «La liturgie comme discipline théologique manifeste de nouveau la tendance de se séparer de la théologie dogmatique et de s'établir

Le manque de clarté qui a persisté jusque durant le Concile sur les rapports existant entre plan dogmatique et plan liturgique est à coup sûr le problème central de la réforme liturgique; une grande partie des problèmes particuliers auxquels nous nous heurtons depuis, découlent de cette hypothèque⁵².

J. Ratzinger pèse bien ses mots lorsqu'il qualifie de «problème central de la réforme liturgique [*das zentrale Problem der liturgischen Reform*]» la difficulté à conjoindre théologie dogmatique et théologie liturgique. Ici encore, les avertissements de J. Ratzinger font écho à ceux que R. Guardini lançait en 1918 dans *L'esprit de la liturgie* lorsqu'il enseignait que la prière liturgique réclame d'être vivifiée par une «pensée dogmatique à la fois limpide et riche»⁵³.

2.2.2 Comprendre les sacrements à partir de la célébration liturgique concrète

Dans *Les Principes de la théologie catholique*, Joseph Ratzinger donne une recommandation précieuse pour celui qui veut se lancer dans l'étude de la sacramentaire: «De façon tout-à-fait générale, il serait recommandable en théologie sacramentaire de procéder de manière aussi peu abstraite que possible, et de rester le plus près possible de ce que la liturgie réalise»⁵⁴. Il revient encore sur la nécessité d'une orientation liturgique de la sacramentaire dans sa présentation des sacrements dans son bilan à l'oc-

comme une sorte de technique de la célébration liturgique. La théologie dogmatique n'a, inversement, pas encore accueilli la dimension liturgique de façon convaincante». Dans son bilan sur la liturgie et les sacrements au XX^e siècle, A. GRILLO estime que «l'unification entre sacramentaire et liturgie est loin d'être accomplie et demeure peut-être d'ailleurs l'un des problèmes les plus brûlants confiés au siècle à venir»: "Liturgia e sacramenti", in G. CANOBBIO – P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003 [411-481], 411-412.

52. ID., *La Célébration de la foi...*, cit., 36. Voir aussi ID., "Prefazione all'edizione italiana", in H. LUTHE (ed.) *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 7-8.

53. GUARDINI, *L'Esprit de la liturgie...*, cit., 12. Voir aussi *Ibid.*, 14: «C'est ici que la liturgie est vraiment maîtresse. Elle intègre à la prière toute l'ampleur du dogme. Elle n'est point autre chose que la Vérité, la Vérité dans le revêtement de la prière...»

54. RATZINGER, *Les Principes de la théologie...*, cit., 28.

casion des dix ans du *Catéchisme de l'Église catholique*⁵⁵. Indépendamment du commentaire sur la partie du catéchisme consacrée aux sacrements, l'auteur profite de ces quelques pages pour définir la tâche de la sacramentaire d'aujourd'hui. Il s'agit donc d'interpréter liturgiquement les sacrements, c'est-à-dire de les comprendre «à partir de la célébration liturgique concrète»⁵⁶. Ces recommandations expriment en d'autres mots le vieil adage traditionnel «*lex orandi, lex credendi*». En effet, la liturgie, de par sa nature mystagogique, est le lieu concret où se dévoile la nature des sacrements, leur sens profond dans l'économie du salut. J. Ratzinger se souvient d'avoir compris cette vérité en suivant les cours du professeur J. Pascher: «de même que j'avais appris à comprendre le Nouveau Testament comme l'âme de toute théologie, je réalisai que la liturgie était source vitale, sans laquelle elle est vouée au dessèchement»⁵⁷. C'est pourquoi la liturgie doit être l'un des lieux théologiques centraux de la théologie des sacrements.

On peut sans doute regretter que J. Ratzinger n'ait pas eu l'occasion de mettre davantage en œuvre son invitation à présenter les sacrements à partir de leur forme liturgique⁵⁸. Il appartient au théologien de poursuivre la tâche en suivant les jalons qu'il a posés. La réflexion actuelle autour de la ministérialité du sacrement de mariage en est une bonne illustration. En effet, réfléchissant à partir de la liturgie du sacrement de mariage, et notamment en partant de l'épiclese consécatoire de la bénédiction des époux⁵⁹ – bénédiction que le Concile recommande de ne pas omettre⁶⁰, on peut légitimement se demander s'il n'y aurait pas lieu d'y voir un indice permettant de qualifier aussi le prêtre de ministre

55. Voir ID., *Chemins vers Jésus...*, cit., 158-163, au dernier chapitre intitulé: «Le *Catéchisme de l'Église catholique* est-il à la page? Quelques réflexions dix ans après sa publication».

56. *Ibid.*, 158.

57. ID., *Ma vie...*, cit., 67-68.

58. C'est cependant la démarche qu'il adopte pour la présentation du baptême dans *Les principes de la théologie...*, cit., 27-45.

59. Voir l'édition typique de l'*Ordo Celebrandi Matrimonium* de 1991 qui a ajouté, à la première édition de 1969, une épiclese dans la formule de bénédiction des époux: «*Emitte super eos Spiritus Sancti gratiam...*»

60. Voir CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution sur la Sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium* 78 [AAS 56 (1964) 120].

du sacrement de mariage⁶¹ – ce qui rejoindrait l'affirmation des églises orientales. La célébration concrète de la liturgie du mariage invite ici le dogmaticien de tradition latine à affiner sa théologie sacramentaire.

De cette réciprocité entre liturgie et sacrement il convient de déduire que liturgie et sacrement forment un tout⁶². Cela signifie aussi que théologie de la liturgie et théologie sacramentaire doivent se développer en harmonie, suivant une certaine unité organique.

2.2.3 Unité organique de la compréhension liturgique et dogmatique des sacrements

En vertu du lien entre *lex orandi* et *lex credendi*, la détermination de la forme des sacrements – c'est-à-dire la forme de leur pratique liturgique – induit une certaine compréhension des sacrements, de la théologie, et plus profondément encore, de Dieu lui-même et du monde⁶³. Or, de nombreuses théories liturgiques apparues dans le contexte de la «réforme liturgique» post-conciliaire ont changé la pratique et, constate J. Ratzinger, «la pratique à son tour crée ou détruit des comportements ou des formes de compréhension»⁶⁴. En effet, de par sa structure sacramentelle, la liturgie authentique ne peut se réduire à «la recherche de la forme de culte la plus accessible aux hommes de notre temps»⁶⁵ mais elle doit se développer dans l'obéissance à la foi⁶⁶. Il convient donc que la forme exprime le contenu de foi qu'elle signifie.

61. Nous renvoyons ici à la thèse d'H. BRICOUT, soutenue en septembre 2008 conjointement à l'Institut Catholique de Paris et à la Sorbonne-Paris IV, intitulée «Le mariage entre consentement et bénédiction nuptiale, ou la question du ministre du sacrement de mariage. Histoire d'un problème de théologie sacramentaire».

62. Voir RATZINGER, *Un chant nouveau pour le Seigneur*. La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui, trad. J. FEISTHAUER, Deslée-Mame, Paris 1995, 10: «Mais la liturgie est un tout constitué de tous les sacrements, et si une partie essentielle de ce tout tombe malade, voire se meurt, il y a danger pour toute la liturgie et pour tous les autres sacrements».

63. Voir *Ibid.*, 9: «Il est apparu de plus en plus clairement qu'il en va dans la liturgie de notre compréhension de Dieu et du monde, de notre relation au Christ, à l'Église et à nous-mêmes: dans notre rapport avec la liturgie se joue le destin de la foi et de l'Église».

64. *Id.*, «Théologie de la liturgie», in *Autour de la question liturgique...*, cit., [13-29], 17.

65. *Id.*, *Un chant nouveau...*, cit., 10.

66. *Id.*, «Théologie de la liturgie»..., cit., 29 : [La liturgie] est la révélation accueillie dans la foi et la prière, et sa mesure est dès lors la foi de l'Église, en qui est reçue la révéla-

Un problème survient quand les spécialistes de la liturgie définissent une forme qui ne rejoint pas la définition dogmatique du sacrement. L'exemple qui revient de façon récurrente dans les écrits ratzingériens concerne le sacrement de l'Eucharistie⁶⁷ pour lequel les théologiens de la liturgie abandonnent aujourd'hui fréquemment la qualification traditionnelle de "sacrifice divin" explicitée par le Concile de Trente, pour définir sa forme essentielle par la catégorie du "repas":

De telles affirmations devaient faire dresser l'oreille dans les milieux de la théologie dogmatique. N'était-ce pas la position de Luther condamnée par le concile de Trente ? Le caractère sacrificiel de la messe n'était-il pas nié ici en faveur de la théorie du repas ? Du côté des liturgistes engagés on opposait à ces reproches qu'ils ne posaient pas la question à son véritable niveau. Caractériser la messe comme un sacrifice était, disaient-ils, une déclaration dogmatique touchant à la *nature* théologique cachée du processus ; affirmer que sa "forme" est celle d'un repas visait en revanche la *forme* de l'accomplissement liturgique visible et ne niait nullement son contenu théologique décrit par le concile de Trente. Ce qui, du point de vue liturgique, s'offrait sous la "forme" d'un repas, pouvait très bien dogmatiquement être un sacrifice de par son contenu⁶⁸.

Le hiatus entre plan dogmatique et plan liturgique auquel conduit une telle conception est problématique. On ne peut se satisfaire de définir l'Eucharistie comme un *repas* du point de vue liturgique et comme un *sacrifice* du point de vue de la théologie sacramentaire. La conciliation ne peut se faire qu'en vertu de la connexion nécessaire entre liturgie, foi et dogmatique. Après une analyse serrée des versets pauliniens de 1 *Corinthiens* 11,17-34 et du développement de la Tradition, J. Ratzinger

tion. Les formes que l'on donne à la liturgie peuvent varier en fonction des lieux et des temps, comme les rites sont divers. Essentiel est le lien à l'Église qui, de son côté, est liée par la foi dans le Seigneur. L'obéissance de la foi garantit l'unité de la liturgie, par-delà la frontière des lieux et des temps, et nous laisse ainsi expérimenter l'unité de l'Église, l'Église comme patrie du cœur. Voir aussi ID., *L'Esprit de la liturgie...*, cit., 135-136; ID., "Le développement organique de la liturgie", cit., 2.

67. Voir en particulier: ID., *La célébration de la foi...*, cit., 33-60; ID., *L'Esprit de la liturgie...*, cit., 31-41; ID. "Théologie de la liturgie"..., cit., 13-29; ID., *Chemins vers Jésus, ...cit.*, 113-115.

68. ID., *La célébration de la foi...*, cit., 35.

montre que, si le cadre de la première eucharistie est bien celui d'un repas, cependant sa forme de base est celle d'une *eucharistie*, c'est-à-dire celle d'une prière de bénédiction:

Ce n'est pas le repas de la Pâque qui détermine la forme de l'Eucharistie, mais la nouveauté du Seigneur – la prière de bénédiction et les dons devenus “parole” en elle et par elle⁶⁹.

L'enjeu de ces réflexions ratzingériennes autour de la cohérence entre forme liturgique et contenu dogmatique essentiel du sacrement est important: il en va du respect de l'unité organique de la foi. Mais il est évident également que la connexion liturgie/foi/dogmatique dépend aussi de la conception que l'on a de l'interprétation de la Révélation et du rapport Écriture/Tradition⁷⁰. C'est ici un thème cher à J. Ratzinger⁷¹. La compréhension des sacrements et de leur forme liturgique ne peut

69. ID., “Réponse à la lettre ouverte d'Olivier Bauer”, trad. P. BÜLHER, in *OpOm XI*, 691 (texte allemand en synopsis). Voir aussi ID., *La célébration de la foi...*, cit., 38: «Si la “forme” de base de la messe n'est pas le “repas”, mais est appelé *eucharistia*, la différence nécessaire et féconde entre plan liturgique (“formel”) et plan dogmatique subsiste, mais les deux plans ne sont pas séparés, au contraire, ils se rejoignent et se définissent l'un par l'autre. De cette manière, d'ailleurs, l'élément repas n'est pas purement et simplement exclu, car l'*eucharistia* est aussi (mais pas uniquement) prière pour le repas destinée au festin sacré ; mais le symbolisme du repas est subordonné à quelque chose de plus vaste que lui et s'y insère».

70. Voir ID., “Le concept de sacrement”, in *OpOm XI*, 223-232; ID., *L'Esprit de la liturgie*, 135-136

71. RATZINGER commença à se passionner pour le sujet en travaillant sa thèse sur les notions de Révélation et d'histoire du salut chez Bonaventure [La *théologie de l'histoire de Saint Bonaventure*, trad. R. GIVORD et al., PUF, Paris 1988]. Il constata que le sens du mot “Révélation” au Moyen Âge n'était pas employé au sens moderne de l'expression qui tend à voir dans la notion de Révélation une stricte équivalence avec la notion d'Écriture. Pour Bonaventure, comme pour les théologiens du Moyen Âge, la Révélation débordait l'Écriture et visait l'acte lui-même par lequel Dieu se révèle. Ainsi celle-ci précède l'Écriture et est plus qu'elle [Ma *vie...*, cit., 82; 87-88]. Ces travaux furent très utiles à J. Ratzinger aux moments des âpres débats du Concile autour de la rédaction de *Dei Verbum* sur la question du rapport entre la méthode historico-critique et la Tradition. [Ibid., 105-112]. Voir notamment *Ibid.*, 109-110: «Si la Révélation déborde l'Écriture, alors l'analyse de la roche, la méthode historico-critique, ne peut avoir le dernier mot, et alors l'organisme vivant de la foi de tous les siècles en fait partie. C'est précisément ce débordement de l'Écriture par la Révélation que l'on ne peut encore une fois enfermer dans un codex de formules, que nous nommons “Tradition” ». Voir en particulier CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, 7-13 [AAS 58 (1966), 820-824].

être guidée par une seule interprétation historique de l'Écriture qui ne constaterait que du passé détaché de la langue vivante de la foi⁷². Elle pré-suppose plutôt une interprétation de l'Écriture qui intègre la Tradition, et donc l'Église⁷³, lieu de la continuité historique de l'agir de Dieu. C'est tout le problème d'une «méthode de reconstruction archéologique»⁷⁴ – détachée de la vie de foi de l'Église et de sa Tradition – qui, par exemple, nie le caractère sacrificiel de l'Eucharistie, ou qui, à l'instar d'E. Jünger, remet en cause le caractère cultuel – et donc liturgique – des sacrements chrétiens comme ne figurant pas dans les Écritures⁷⁵.

En filigrane à cette question, il en va de la nature de la liturgie à conduire à la vérité qu'elle exprime. C'est seulement lorsqu'elle retrouve un vrai contenu dogmatique que la liturgie retrouve aussi sa vocation mystagogique, c'est-à-dire sa nature sacramentelle: elle devient capable de rendre présente aux hommes l'histoire du salut.

Si la sacramentaire a une dimension liturgique, il faut aussi dire que la liturgie est sacramentelle dans son essence⁷⁶. Pour J. Ratzinger, l'affirmation de la nature sacramentelle de la liturgie fait partie d'un des apports de fond de la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium* dont on peut caractériser la dynamique liturgique comme un «passer au-delà» [*Dynamik der Überschreitung hinein*]⁷⁷, c'est-à-dire un mouvement du visible à l'invisible, du monde à Dieu, des étapes temporelles à la cité nouvelle, à la Jérusalem définitive. Nouvel exode où il convient de passer outre le visible pour se laisser conduire au cœur du mystère pascal, à

72. Cf. RATZINGER, “Le concept de sacrement”, in *OpOm XI*, 231: «La foi ne se laisse pas reconstituer à partir de la seule histoire, si importante que soit la méthode historique. Mais celui qui de l'Écriture veut recevoir du présent, c'est-à-dire de la foi, ne peut en rester à la seule histoire qui ne constate que du passé».

73. Cf. *Ibid.*, 231-232; ID., “héologie de la liturgie”..., cit., 18.

74. ID., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance Chrétienne, nouvelle édition remise à jour et augmentée*, Fayard 1994², 267, note 20.

75. L'étude sur “Le concept de sacrement”, in *OpOm XI*, 215-232, constitue précisément une réponse à l'objection de Jünger en renvoyant à une interprétation typologico-sacramentelle des Écritures centrée sur le Christ et se développant dans «la communauté vivante de l'Église, qui est le sacrement dans les sacrements» (*Ibid.*, 231).

76. Voir ID., *Les Principes de la théologie...*, cit., 28, où l'unité de la parole et de la matière est présentée comme «caractéristique de la liturgie chrétienne, de la structure du rapport chrétien avec Dieu».

77. ID., “40 Jahre Konstitution...”, cit., in *OpOm XI*, 698.

la rencontre avec le Christ⁷⁸. Dans cette perspective, la liturgie permet au sacrement d'être «le lieu de la rencontre avec le Mystère»⁷⁹.

3. SACREMENT, SYMBOLE ET LITURGIE

3.1 *La crise du domaine sacramentaire*

3.1.1 Une crise paradoxale

Nous venons d'évoquer comment le renouveau liturgique et sacramentaire a constitué le terreau privilégié du développement de la réflexion sacramentaire de J. Ratzinger. Il faut ajouter un autre élément stimulateur de sa pensée même si celui-ci peut paraître à première vue contradictoire avec le premier: il s'agit de la crise de la notion de sacrement. Le paradoxe n'échappe pas à notre auteur: le siècle du renouveau liturgique avec son engouement pour la notion de sacrement – notamment dans son interprétation patristique large – est paradoxalement aussi celui de la crise du concept de “sacrement”⁸⁰. L'homme d'aujourd'hui semble devenu perméable au sacramentel et on enregistre une forte baisse de la pratique des sacrements. Plus encore, dans la conscience chrétienne, une disjonction apparaît: d'une part, «la réalité sacramentelle est centrale pour la conscience des chrétiens», mais d'autre part, celle-ci n'occupe qu'une «place marginale dans la conscience ordinaire de la vie de tous les jours»⁸¹.

Ce constat paradoxal conduit J. Ratzinger à réfléchir sur les racines de la crise du concept de “sacrement” et à proposer une voie qui permette à l'homme de se rendre à nouveau “capable” du sacrement.

78. *Ibid.*, où l'auteur décrit toute la liturgie dans cette dynamique du «passage au-delà», 698-702.

79. *Id.*, “La constitution de l'Église et la conversion”, in *Église et Théologie*, Mame, Paris 1992, 183. Voir aussi *Id.*, *Un Chant nouveau...*, cit., 203, où le sacrement est qualifié de «rencontre entre la personne et le mystère»; *Id.*, *Église, Œcuménisme...*, cit., 21, où l'auteur définit le sacrement comme «structure de réception, de rencontre».

80. Voir *Id.*, “Le fondement sacramentel...”, cit., 72: «Notre siècle du mouvement liturgique et du renouveau de la théologie sacramentaire connaît en même temps une crise du “sacrementel”, un malaise devant la réalité du sacrement, dont la force et l'acuité n'ont sans doute pas de précédent au sein du christianisme».

81. *Id.*, “Le concept de sacrement”, in *OpOm XI*, 215.

3.1.2 Les racines de l'attitude "anti-sacrement"

Pour J. Ratzinger «l'attitude "anti-sacrement" de la mentalité actuelle repose sur une double erreur anthropologique»⁸² qui trouve origine dans la logique de séparation de l'esprit et de la matière héritée de Descartes : d'une part une méconnaissance idéaliste de l'être humain qui veut faire fi de la matière, d'autre part un matérialisme qui réduit les choses à de purs objets fonctionnels. Le spiritualisme – qui considère l'homme comme un pur esprit autonome et libre ne pouvant être limité ni par la matière ni par la contingence de l'histoire pour rencontrer Dieu – engendre paradoxalement le matérialisme qui refuse à la matière toute transparence vers le spirituel:

Malgré la redécouverte du corps, malgré la glorification de la matière, nous sommes encore profondément marqués par le dualisme cartésien : nous ne voulons pas assumer la matière dans nos rapports avec Dieu. Nous la tenons pour incapable de devenir une expression de notre rapport avec Dieu, ou le moyen par lequel il nous touche. Après comme avant, nous sommes tentés de limiter la religion à l'esprit et aux sentiments, et, par le fait même que nous ne consacrons à Dieu que la moitié du réel, nous provoquons ce bas matérialisme qui, de son côté, est incapable de découvrir dans la matière la moindre possibilité d'ennoblissement⁸³.

En établissement ce constat, J. Ratzinger reprend à son compte une des idées fondamentales de Romano Guardini pour qui, explique-t-il:

82. ID., "Le fondement sacramentel...", cit., 98-99. Dans son ouvrage *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999, 29, A. BOZZOLO trouve que l'analyse de Ratzinger reste trop univoque et qu'il faudrait sans doute imputer les raisons de l'inefficacité du renouveau liturgique, non pas seulement aux déficiences culturelles contemporaines, mais aussi à la modalité restauratrice qui a présidé à ce renouvellement liturgique. Nous ne suivons pas cette critique d'A. Bozzolo. En effet, s'il faut critiquer une certaine modalité restauratrice du mouvement liturgique, c'est sans doute précisément dans le fait que cette modalité n'a pas assez intégré l'unité de l'esprit et du matériel comme base de l'idée sacramentelle si bien qu'elle s'est parfois cantonnée dans une certaine forme d'esthétisme ou d'archaïsme.

83. RATZINGER, *Les Principes de la théologie...*, cit., 28.

La redécouverte de la liturgie rime avec la redécouverte de l'unité de l'esprit et du corps qui constitue la totalité d'un être humain, car la démarche liturgique est une démarche du corps et de l'esprit⁸⁴.

En effet, dans l'une des parties de *La formation liturgique*, intitulée «âme et corps», R. Guardini évoquait, déjà en 1923, la difficulté de comprendre cette structure de l'action liturgique dans un monde où prédominent des conceptions anthropologiques de type dualistes⁸⁵. Il en appelait à l'urgente nécessité de s'ouvrir au symbole à travers une compréhension de l'homme dans sa totalité «âme et corps». Rejoignant l'état des lieux de son maître, c'est la propre conviction de Ratzinger qui affleure à travers ces lignes de présentation de la pensée de Guardini:

La démarche liturgique est plus exactement une démarche symbolique permettant d'appréhender le monde et sa propre existence comme un symbole, parce que le symbole est l'incarnation même de l'esprit et de la matière réunis, il est l'être spirituel du matériel et l'être matériel du spirituel. Le symbole se perd là où l'un et l'autre s'écartent, détruisant de ce fait le pouvoir de la liturgie, parce que ce monde se trouve scindé de manière manichéenne entre esprit et corps, entre sujet et objet⁸⁶.

Pour J. Ratzinger, s'il est clair que le contexte dualiste de séparation de la matière et du spirituel obscurcit toute démarche symbolique, alors, ce n'est pas seulement l'accès au langage de la liturgie qui est brouillé, mais aussi l'accès au monde du sacrement – monde symbolique par excellence – qui unit la matière à la parole. D'ailleurs, J. Ratzinger envisage souvent le liturgique et le sacramental de façon presque coextensives, en tant qu'ils se rejoignent tous deux comme univers du symbole⁸⁷.

84. Id., “De la liturgie à la christologie. Fondement et force de la théologie de Romano Guardini”, in Id., *Discours fondateurs 1960-2004*, Fayard, Paris 2008, [251-281], 255.

85. Cf. GUARDINI, *Liturgische Bildung*, in *Werke, Liturgie und liturgische Bildung*, Grünewald - Schönningh, Mainz - Paderborn 1992, [19-110], 28-47.

86. RATZINGER, “De la liturgie à la christologie...”, cit., 255.

87. Cette coextensivité se retrouve à travers les rapprochements des notions de liturgie et de sacrement, de culte et de sacrement, ou de symbole et de sacrement. Voir Id., “Bilan et perspectives”, in *OpOm XI*, 660: «La liturgie [...] c'est le monde du sacrement comme tel». Voir aussi *Jésus de Nazareth*, trad. D. HORNIG et al., Flammarion, Paris 2007, 264, où Ratzinger envisage de façon équivalente le culte et les sacrements:

C'est dans cet arrière-fond culturel dualiste qu'il décrypte les objections qui s'élèvent à l'encontre du sacramentel. Il en relève trois principales qui sont comme trois invitations pressantes à retrouver la structure symbolique de l'existence humaine.

3.1.3 Trois principales objections à la notion de sacrement

I. Notre monde, pris par le **fonctionnalisme**, est devenu opaque. Il s'arrête à l'écorce extérieure des objets considérés uniquement comme objets et ne sait plus faire de place à cette «transparence symbolique de la réalité qui ouvre sur l'éternel et sur laquelle repose le principe sacramentel»⁸⁸. Il devient alors difficile de «comprendre comment un "objet" peut devenir un "sacrement"»⁸⁹. Les sacrements peuvent-ils être davantage que les signes de la constitution d'une communauté, rituels qui assurent sa cohésion et son bon fonctionnement?

II. Face à la **fragmentation de notre monde basé sur l'éphémère**, comment croire qu'un simple signe sacramentel «puisse avoir une portée décisive pour son existence»⁹⁰? Comment concilier l'aspect définitif du sacrement avec le caractère d'ouverture d'une existence humaine⁹¹ sans cesse soumise à la nouveauté et au mouvement?⁹²

III. Influencé par le **spiritualisme** de l'idéalisme, héritage du dualisme cartésien, l'homme contemporain peine à croire que le spirituel puisse se donner à travers le matériel. Pourquoi devrait-on lier la ren-

«Les discours de Jésus renvoient au culte et, dans cette mesure, au "sacrement"». Voir encore ID., *Église, Œcuménisme...*, cit., 349: «L'accomplissement des symboles, c'est-à-dire la célébration des sacrements...». Voir aussi ID., *Un chant nouveau...*, cit. 10, sur le rapprochement liturgie/sacrements.

88. ID., «Le fondement sacramentel...», cit., 72.

89. *Ibid.*, 73.

90. *Ibid.*, 73.

91. Cf. *Ibid.*, 74: Pour l'homme d'aujourd'hui, «l'existence humaine est ce qui reste toujours ouvert, ce qui grandit dans la décision libre sans pouvoir être scellé une fois pour toutes par un rite isolé».

92. Cf. *Ibid.*, 73-74: «N'est-ce pas surestimer l'importance du rite que de poser qu'on puisse lui subordonner une existence qui se renouvelle sans cesse, avec son avenir toujours ouvert, avec des impondérables et des situations toujours nouvelles?» J. Ratzinger ajoute «Si ces objections gagnent tous les sacrements, on peut comprendre qu'elles s'élèvent ensuite tout naturellement contre la conception sacramentelle du mariage» (*Ibid.*, 74). Voir ID., *Les Principes de la théologie...*, cit., 28.

contre avec Dieu à l'existence d'un sacrement, moyen matériel limité? «Qu'est-ce que quelques gouttes d'eau peuvent bien avoir à faire avec le rapport de l'homme à Dieu, avec le sens de sa vie, avec son cheminement spirituel?»⁹³ Plus profondément, pourquoi l'homme devrait-il passer par l'Église, par la réalité sacramentelle pour rencontrer Dieu?

Pourquoi faut-il, pour rencontrer Dieu, aller à l'Église ? Dieu serait-il lié à un rite et à un certain espace ? Le spirituel peut-il être procuré par des moyens matériels et rituels, ou même dépendre d'eux ?⁹⁴

L'idée sacramentelle ne serait-elle finalement qu'une idée dépassée appartenant à «l'âge magique ou mythique de l'humanité»⁹⁵ ou subsistant tel un reliquat archaïque du Moyen Âge?

La persistance des sacrements en notre temps n'est-elle qu'une concession au passé, au primitivisme insurmontable d'une partie de l'humanité? Est-elle un simple ornement esthétique hérité d'une mentalité passée et que l'homme moderne consentirait encore à apprécier, en toute lucidité critique, ou bien est-elle un besoin permanent, une réalité fondamentale pour notre existence aujourd'hui encore?⁹⁶

La seule manière pour J. Ratzinger de répondre à ces objections est de réfléchir sur «la relation entre sacrement et existence chrétienne»⁹⁷, de chercher les fondements humains de la notion de sacrement pour remonter ensuite à sa compréhension spécifiquement chrétienne⁹⁸. La pédago-

93. *Ibid.*, 28.

94. *Id.*, “Le fondement sacramentel...”, cit., 75.

95. *Id.*, “Le concept de sacrement”, in *OpOm XI*, 215.

96. *Id.*, “Le fondement sacramentel...”, cit., 76.

97. *Ibid.*, 76: «Pour trouver une réponse au problème de la relation entre sacrement et existence chrétienne, il faudrait poser deux questions correspondant aux deux sujets qui apparaissent dans ce thème: qu'est-ce qu'un sacrement? Qu'est-ce que l'existence humaine? Les deux questions sont tellement connexes qu'il suffira d'analyser la question du sacrement pour percevoir en même temps la question de l'existence de l'homme et les faire progresser ainsi toutes deux vers une réponse».

98. Cette démarche est également proposée dans son étude sur “Le concept de sacrement”, cit., 215: «Si nous voulons essayer de nous réapproprier, dans ces conditions, le concept de sacrement, il est naturel de nous demander d'abord ce que le sacrement renferme comme présuppositions et repères de compréhension communément humains, pour parvenir ensuite, à partir de là, à ce contenu spécifiquement chrétien».

gie est simple: comment l'homme pourrait-il comprendre la conception chrétienne du sacrement s'il ne parvient même plus à discerner le fondement sacramentel de son existence, qui est à la base même de l'organisme sacramentel chrétien⁹⁹. Autrement dit, l'enjeu consiste à montrer que le sacrement n'est pas un phénomène isolé interne au christianisme mais profondément enraciné dans l'humain, de telle sorte que cette «spécificité chrétienne» soit comprise comme «accueil et déploiement de ce qui est universellement humain»¹⁰⁰. En ré-apprivoisant la dimension sacramentelle *fondamentale* de son existence – c'est-à-dire en accueillant sa structure symbolique –, l'homme pourra s'ouvrir à la dimension sacramentelle *chrétienne* et en comprendre la particularité, la nouveauté¹⁰¹. Ce parcours apparaît pour J. Ratzinger une urgence car c'est précisément «ce mépris contemporain pour l'élément cultuel et sacramentel» qui a «ôté à la pensée théologique la possibilité d'un fécond renouvellement du traité sur les sacrements»¹⁰².

Certes, le nouveau liturgique et sacramentel a œuvré pour prendre du recul par rapport à une compréhension scolastique du sacrement trop conceptualisée et méconnaissant trop l'aspect cultuel, et il a pour cela, mis l'accent sur la forme liturgique du sacrement. Cependant, s'il n'a pas récolté les résultats escomptés, c'est sans doute parce qu'il a négligé de remonter jusqu'à ce fondement sacramentel de l'existence que le contexte culturel tend à obscurcir, obscurcissant avec lui le sens de la sacramentalité chrétienne¹⁰³. J. Ratzinger propose justement de parcou-

99. Cf. Id., «Le fondement sacramentel...», cit., 72.

100. Id., «Le concept de sacrement», cit., 216. J. Ratzinger sait bien que «Dans cette insertion de la réalité chrétienne dans l'analogie commune de ce qui est humain, Karl Barth a vu l'essence de l'apostasie catholique », il y répond dans ce même article en défendant le retour à la « phase anthropologique de la théologie ».

101. Voir *Ibid.*, 216: «Par ce regard sur les racines communément humaines du sacrement, s'ouvre la possibilité de rendre plus compréhensible ce phénomène en apparence purement intérieur au christianisme et profondément éloigné de la rationalité d'aujourd'hui, et de former un concept du sacrement qui fasse comprendre la spécificité chrétienne comme accueil et déploiement de ce qui est universellement humain».

102. Voir Id., «Prefazione...», cit., 7: «Il disprezzo dell'elemento culturale e sacramentale, predominante per lungo tempo nella teologia mitteleuropea, ha tolto al pensiero teologico la possibilità di un fecondo rinnovamento del trattato sui sacramenti».

103. Voir Id., «Le fondement sacramentel...», cit., 76: «Un nouveau liturgique qui ne se poserait pas ces questions essentielles resterait nécessairement superficiel et risquerait fort de n'être qu'une affaire d'esthétique».

rir ce chemin qui part de la structure symbolique et donc sacramentelle de l'existence pour arriver ensuite au sacrement chrétien.

3.2 *La structure sacramentelle de l'existence humaine*

3.2.1 Les formes primordiales de sacramentalité

Partant de l'histoire de l'humanité, J. Ratzinger discerne deux formes sacramentelles primordiales de sacramentalité qui correspondent, l'une à l'insertion de l'homme au sein du cosmos, l'autre à son insertion au sein de l'histoire. Par son expression au pluriel – c'est ici la nouveauté – de “sacrements primordiaux” – *Ursakramente* –, J. Ratzinger récupère l'expression d'*Ursakrament* devenue courante dans l'ecclésiologie et la sacramentaire germaniques (Schmaus, Rahner, Semmelroth, Schillebeeckx, etc.), mais par le pluriel, il lui donne une extension différente. L'*Ursakrament* s'appliquait au Christ et à l'Église et renvoyait à la source fontale du septénaire¹⁰⁴. Ici, le pluriel adopté ne vise pas des sacrements primordiaux au sens de sacrements qui seraient sources des autres, mais plutôt dans le sens de sacrements “fondamentaux”, c'est-à-dire inscrits au cœur de toute première expérience humaine, au cœur de toute réalité de la création, comme en étant le langage symbolique fondamental et structurant que le septénaire chrétien assume tout en lui apportant la nouveauté du Christ.

Le premier groupe de formes sacramentelles primordiales se fonde sur le rapport entre le bios et l'esprit: «**sacrements de la création** nés aux points cruciaux de la vie humaine»¹⁰⁵: naissance, mort, nutrition, relations sexuelles. En partant de ces expériences biologiques fondamentales, l'homme peut redécouvrir la dimension sacramentelle de son existence – que la réduction anthropologique contemporaine tend à brouiller – à travers la lecture d'une même expérience selon trois dimensions: le bio-

104. Il n'est pas de notre propos d'entrer dans les discussions des dangers de l'expression appliquée à l'Église, et qui, en ce cas, pourrait faire ombre à la sacramentalité primordiale du Christ. C'est d'ailleurs en raison de cette équivoque possible que le terme d'*Ursakrament* n'a d'ailleurs pas été retenu par le Concile pour le texte de *Lumen Gentium*.

105. RATZINGER, “Le fondement sacramentel...”, cit., 78.

logique, l'humain, le transcendant¹⁰⁶. Ainsi par exemple, pour l'homme, fait de bios et d'esprit, l'action de *manger* ne se réduit pas à la simple expérience *biologique* de l'assimilation et de la digestion de la nourriture; elle est aussi l'expérience fondamentalement *humaine* du *repas* comme *communion* de tous les participants d'une même table réunis dans l'accueil commun des dons de la terre¹⁰⁷. Cette expérience humaine de communion s'ouvre à son tour sur une signification spirituelle *transcendante* où l'homme perçoit qu'il reçoit le don de sa vie d'un plus grand que lui¹⁰⁸. Ainsi, au cœur de son existence biologique, l'homme fait «l'expérience de la transparence du biologique au spirituel et à l'éternel»¹⁰⁹.

Un second groupe de sacrements primordiaux se fonde sur la **dimension historique** de l'être humain. Il «part de ce qui est proprement humain chez l'homme, de ce qui est à l'origine de son **histoire individuelle et collective**»¹¹⁰, c'est-à-dire de ces expériences faites partout où les hommes vivent en commun et partagent une histoire. Où existe une communauté, les hommes sont liés par une perception commune de la réalité donnée à travers des symboles et un langage communs: expérience primordiale de la culpabilité et de ses rites de purification et pénitence; expérience primordiale de la conscience d'une communauté humaine autour des rois, prophètes; expression de la conscience d'une communauté de s'enraciner dans plus grand qu'elle, etc.

Parler de fondement sacramentel de l'existence s'enracine dans cette interprétation sacramentelle primordiale où les choses sont plus que des objets¹¹¹, les actes humains plus que de simples opérations biologiques

106. Cf. *Ibid.*, 82-83: «Le sacrement, dans la forme générale où on le rencontre dans l'histoire des religions, exprime donc tout d'abord simplement cette expérience que Dieu rencontre l'homme de façon humaine: dans les signes de la communauté humaine et dans la conversion de la réalité simplement biologique en réalité humaine, celle-ci recevant, dans l'action religieuse, une troisième dimension: la garantie du divin dans l'humain».

107. Cf. *Ibid.*, 79-80.

108. Cf. *Ibid.*, 79-80: «Dans le repas, l'homme expérimente qu'il ne fonde pas lui-même son être, que recevoir fait partie de sa vie. Il s'expérimente comme vivant du don immérité, gracieusement reçu d'une fécondité qui semble, pour ainsi dire, toujours déjà l'attendre».

109. *Ibid.*, 78.

110. *Ibid.*, 85.

111. Cette voie anthropologique de découverte de la structure fondamentalement sacramentelle de l'existence humaine présuppose une interprétation sacramentelle de la

ou de simples comportements communautaires mais renvoient par mode symbolique à leur principe transcendant.

Dans cette «transparence du monde à son principe éternel»¹¹², l'homme découvre alors sa véritable identité d'être, au cœur même de son histoire, «appelé par Dieu et vers Dieu»¹¹³ – appel qui implique sa réponse.

3.2.2 Des *Ursakramente* au sacrement chrétien

Le sacrement chrétien assume ces formes primordiales de sacramentalité. Parce qu'il s'adresse à l'homme corps et esprit, il se donne à travers la corporalité et l'historicité, par le moyen d'une action liturgique. Il ne peut pas être pensé seulement en termes abstraits (forme, matière, institution...) mais il doit passer à travers le symbole. Il se fonde sur cette «conception symboliste du monde»¹¹⁴ tout en apportant une dimension nouvelle: la dimension historique de l'Incarnation: «l'adjonction de cette dimension historique représente même la vraie transformation de l'idée sacramentelle»¹¹⁵. Ainsi, les sacrements chrétiens ne renvoient pas seulement à la présence de l'Éternel dans la création¹¹⁶ – dimension verticale –, mais encore plus profondément, ils opèrent une insertion dans l'histoire même du Christ – dimension horizontale – et donnent ainsi un visage concret à ce Dieu mystérieux dont parle déjà la création¹¹⁷. Pour ceux qui seraient tentés de rapprocher sa démarche de celle des chrétiens anonymes de K. Rahner, J. Ratzinger précise succinctement qu'il ne suit pas «les simplifications de l'idée du christianisme anonyme: cette découverte soudaine que le monde entier serait anonymement chrétien

matière et du cosmos. J. Ratzinger évoque souvent les éléments constitutifs de la matière du septénaire en déployant leur signification sacramentelle progressive: de la symbolique humaine à la symbolique religieuse, juive, puis christologique. Cf. par exemple: ID., *L'esprit de la liturgie...*, cit., 173-175; ID., *Jésus de Nazareth...*, cit., 265-299 (eau, vin, pain). Romano Guardini proposait déjà une démarche similaire dans son ouvrage sur la formation liturgique GUARDINI, *Liturgische Bildung...*, cit., 59-62.

112. RATZINGER, “Le fondement sacramentel...”, cit., 91.

113. *Ibid.*, 91.

114. *Ibid.*, 91. J. Ratzinger se réjouit d'ailleurs de la redécouverte contemporaine du symbole comme clé de lecture de la sacramentalité in ID., “Prefazione...”, cit., 5.

115. ID., “Le fondement sacramentel...”, cit., 93.

116. Cf. *Ibid.*, 92-93.

117. Cf. *Ibid.*, 89.

depuis toujours. La réalité est plus complexe»¹¹⁸. A. Bozzolo discerne une inspiration rahnérienne de fond chez J. Ratzinger mais souligne «une différence non marginale»¹¹⁹ dans le fait que, pour K. Rahner, le symbole corporel est compris à partir d'une perspective "ontologique" plus large qui considère la réalité symbolique de "tout le réel" tandis que chez J. Ratzinger la perspective est plus "anthropologique" et part d'une phénoménologie de l'existence humaine où le symbole se fonde sur les rapport bios/esprit et créature/transcendant. En ce sens, il faut d'ailleurs reconnaître à la contribution ratzingérienne une parenté avec la vision anthropologique de E. Schillebeeckx¹²⁰. Nous ajouterions sans doute, une autre ligne de démarcation entre les deux conceptions à travers l'accentuation, chez J. Ratzinger, de la spécificité chrétienne de la sacramentalité comme intégration à la nouveauté de l'événement *historique* de la venue du Christ:

Pour en revenir aux sacrements chrétiens, dont le sens est l'insertion de l'homme dans le contexte de l'histoire qui vient du Christ: recevoir les sacrements chrétiens, c'est entrer dans l'histoire qui part du Christ, avec la foi que c'est là l'histoire salvatrice, ouvrant pour l'homme ce contexte d'histoire qui lui permet de vivre vraiment, et l'introduit à sa véritable authenticité – à l'unité avec Dieu, qui est son éternel avenir¹²¹.

Dans le sacrement chrétien «parole et matière font un tout»¹²² comme dans l'existence se rencontrent sans cesse la dimension historique ho-

118. *Ibid.*, 87.

119. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner...*, cit., 29.

120. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, «Foi vivante» 133, Cerf, Paris, 1997² [L'original a paru en néerlandais en 1957].

121. RATZINGER, "Le fondement sacramentel...", cit., 96. Voir aussi ID., *L'esprit de la liturgie...*, cit. 96-97: «Le Christ, dans ses sacrements, est présent à chaque moment de l'histoire, à travers tous les âges. Ainsi les événements dont la liturgie nous rend participants transcendent le temps: ils sont l'instance du présent du Dieu au milieu de nous, dans les actions sacramentelles de l'Église. De par la concentration christologique de toute l'histoire, l'historique nous est accessible grâce à la liturgie, à travers une nouvelle expérience du temps. Plongés dans la présence du Ressuscité, passé, présent et avenir se fondent. Ce présent liturgique — nous en trouvons à nouveau confirmation — est un présent eschatologique; tout est déjà accompli, mais en espérance». Voir aussi *Ibid.*, 48-50; ID., Avant-propos à *Chemins vers Jésus...*, cit., 7.

122. ID., *Les Principes de la théologie...*, cit., 29.

horizontale et la dimension cosmique verticale. La matière ou le signe – qui expriment l'assomption du cosmos dans la religion – sont toujours accompagnés de la parole qui renvoie au «caractère historique de la foi»¹²³. Si l'étude de J. Ratzinger sur le fondement sacramental de l'existence insiste sur l'originalité propre de la sacramentalité chrétienne comme insertion dans «la dimension horizontale de l'histoire de la foi qui a son origine dans le Christ»¹²⁴ – liée à la parole –, les *Principes de Théologie Catholique* mettent plutôt l'accent sur la dimension cosmique – liée à la matière – qui est assumée et transcendée avec l'Incarnation¹²⁵. En effet, la structure sacramentelle, faite de matière et de parole «ne trouve son dernier approfondissement et son dernier fondement qu'en christologie»¹²⁶ dans la personne du Verbe fait chair. Cela est vrai de la dimension historique, mais aussi de la dimension corporelle-matérielle du sacrement. C'est pourquoi, ajoute J. Ratzinger:

La matérialité et l'historicité de la liturgie sacramentelle sont toujours en même temps une confession christologique: une référence au Dieu qui n'a pas craint d'assumer la chair et qui, par là, dans les labeurs d'une vie humaine terrestre, a attiré sur son cœur le fardeau et l'espérance de l'Histoire; et tout autant le fardeau et l'espérance du cosmos¹²⁷.

Aussi, en dernier ressort parler de l'orientation liturgique de la sacramentaire, c'est parler de sa dimension fondamentalement christologique: son centre c'est le Christ, le Verbe Incarné, dans son mystère pascal de Croix et de Résurrection¹²⁸. La mission des sacrements est de rendre présent le Christ dans l'histoire. Ils sont la présence salvifique du Christ aujourd'hui, unissant le passé, le présent et l'avenir eschatologique car ils

123. *Ibid.*, 29.

124. *Id.*, "Le fondement sacramental...", cit., 95.

125. Voir aussi *Id.*, "40 Jahre Konstitution...", cit., 702-703, qui évoque les dons de la création qui deviennent dons de la rédemption.

126. *Id.*, *Les Principes de la théologie...*, cit., 30.

127. *Ibid.*, 30.

128. Cf. *Id.*, "40 Jahre Konstitution...", cit., 699, qui indique la Pâque comme «catégorie centrale de la liturgie».

portent en eux la dynamique de l'histoire tout en étant enracinés dans la création¹²⁹.

En refusant la coextensivité de l'esprit et de la matière, l'homme ne se coupe pas seulement de la possibilité de comprendre le "sacrement" entendu comme symbole, mais plus profondément il se coupe de la compréhension même de l'Incarnation, mystère du Verbe de Dieu fait chair. Voilà pourquoi la crise de la sacramentaire est également pour J. Ratzinger, une crise christologique: «La perte des sacrements équivaut à la perte de l'Incarnation, et vice versa»¹³⁰. Si le recouvrement du fondement sacramentel de l'existence chrétienne conduit à replacer la dimension symbolique – et donc liturgique – au cœur de la sacramentaire, il est aussi, en ultime instance, recentrage christologique:

L'incarnation est la garantie que nous ne sommes pas dans l'imaginaire. Parce que Dieu nous a touchés, il nous est possible de le "toucher" nous aussi dans la prière, dans la liturgie, dans les sacrements. C'est le caractère exceptionnel et unique de cet enracinement dans l'espace et dans le temps qui fait échapper la liturgie chrétienne à l'aléatoire du mythe. C'est de cette façon, avec ce visage particulier, ce corps spécifique que le Christ vient à nous dans la liturgie. C'est de cette façon qu'il fait de nous des frères et sœurs, au-delà des frontières. C'est de cette façon que nous le reconnaissons, et pouvons dire, à notre tour: « C'est le Seigneur»¹³¹.

Finalement, pour Ratzinger, la structure symbolique – et donc liturgique – des sacrements est ultimement structure christologique¹³², qui

129. Id., "Le concept de sacrement", cit., 232: «Dans le sacrement est présent tout le continuum de l'histoire: passé, présent et avenir. Il doit descendre comme *memoria* jusqu'aux racines de l'histoire communément humaine, atteindre ainsi l'homme dans son présent et lui donner un présent, une présence du salut, dont c'est la nature d'ouvrir un avenir au-delà de la mort» qqq.

130. Id., "Prefazione...", cit., 7: «La perdita dei sacramenti equivale alla perdita dell'Incarnazione, e vice versa».

131. Id., *L'esprit de la liturgie*, cit., 175. Ce bel extrait constitue la conclusion finale de l'ouvrage.

132. Id., *Les Principes de la théologie...*, cit., 48: «"Le mystère (ou sacrement) de Dieu n'est autre chose que le Christ", écrit saint Augustin dans une de ses lettres (41). Tous les sacrements, c'est-à-dire tous les rites liturgiques fondamentaux de l'Église, ont une structure christologique; ils sont la médiation de celui qui est la parole visible de Dieu et a de ce fait fondé en général le sacrement chrétien».

trouve son sens plénier dans le sacrement de l'eucharistie¹³³, sacrement par excellence de la présence du Seigneur, renvoyant à son acte liturgique suprême: le don de son corps au sacrifice de la Croix¹³⁴.

4. CONCLUSION

La sacramentaire de J. Ratzinger s'inscrit dans un contexte paradoxal qui modèle les contours de sa réflexion: d'une part le renouveau liturgique avec l'essor de l'idée sacramentelle et, d'autre part, le rejet contemporain de la notion de sacrement.

Dans la lignée du Mouvement liturgique, la sacramentaire de J. Ratzinger se caractérise par trois directions fondamentales qui la situent clairement dans un axe liturgique:

I. L'insistance sur l'essentielle conjonction du liturgique et du sacramentel, de la théologie de la liturgie et de la théologie sacramentaire.

II. L'affirmation de la liturgie comme l'un des *locus theologicus* de la sacramentaire, et la nécessaire référence de la liturgie à la théologie sacramentaire pour demeurer dans la vérité de son être.

III. La mise en valeur du signe et du symbole pour caractériser la notion de sacrement. J. Ratzinger n'entend pas renier la conception du sacrement instrument de grâce, mais montrer plutôt comment elle est assumée au sein de la dimension symbolique.

Interrogé par le constat de la crise de la notion du sacrement, J. Ratzinger discerne un contexte culturel de type dualiste qui empêche l'homme d'aujourd'hui d'appréhender la matière comme lieu de la transparence du divin. Pour tenter d'y remédier, il propose une démarche anthropologique qui part de la redécouverte de la dimension symbolique fondamentale de l'existence jusqu'à la nouveauté de la sacramentalité chrétienne: les sacrements de la création renvoyant au Christ comme accomplissement de la création et de l'histoire.

133. Cf. ID., *L'Esprit de la liturgie*, 39-41.

134. Cf. ID., "40 Jahre Konstitution...", cit., 700; ID., *Foi chrétienne...*, cit., 173.

L'accentuation de la dimension symbolique du sacrement et donc, par là même, de son orientation liturgique, permet à J. Ratzinger d'opérer une double correction :

I. D'une part, elle corrige la tendance contemporaine à évacuer la matière du spirituel – le danger de la vision néo-scholastique des manuels était de faire des sacrements un concept abstrait fort éloigné de la réalité.

II. D'autre part, elle permet de corriger la tendance à ramener la religion au pur individuel qui s'affranchit de la dimension communautaire – la dimension liturgique des sacrements signifie aussi la mise en valeur de l'Église comme le lieu propre de leur célébration. En donnant un axe liturgique à sa sacramentaire, J. Ratzinger honore par là même sa dimension ecclésiologique.

Finalement, remettre en valeur le lien entre liturgie et sacrement, c'est, pour J. Ratzinger, affirmer que le sacrement est une réalité vivante et que, loin d'enfermer l'homme dans des catégories conceptuelles desséchées, il lui permet de rencontrer le Christ vivant, unissant en lui passé, présent et avenir. Ainsi, une sacramentaire d'orientation liturgique est inséparablement une sacramentaire profondément christologique.

Remettre en valeur l'intime connexion entre liturgie et sacrement, c'est aussi permettre que la liturgie soit centrée sur Dieu et ne se cantonne pas à un simple esthétisme vide où l'homme se glorifierait lui-même, mais qu'elle soit révélation sacramentelle de la vérité de Dieu. Comme à l'accoutumée la réflexion de J. Ratzinger nous a reconduit à la centralité de Dieu.

SOMMARI

J. Ratzinger ha scelto di iniziare la pubblicazione delle sue Opere Complete con il volume 11 dedicato alla teologia della liturgia. In questo volume sono inseriti due testi di teologia sacramentaria che mostrano la prospettiva liturgica secondo la quale essa viene compresa. Non va dimenticato che J. Ratzinger si è interessato alle questioni di sacramentaria in relazione con il movimento di rinnovamento liturgico del periodo tra le due guerre del XX secolo. Di conseguenza riflettendo sulla crisi della nozione di sacramento, egli riflette sulle radici di un certo atteggiamento

anti-sacramentario e si sforza di proporre un percorso di riappropriazione di questa nozione, apparentemente distante dalla sensibilità culturale contemporanea.

La proposta si sviluppa attraverso la riscoperta della struttura fondamentalmente simbolica e sacramentale dell'esistenza: sia nel suo momento cosmico che storico essa rappresenta, di per se stessa, un appello a scoprire la presenza dell'eterno.

La novità della sacramentalità cristiana risiede nella sua capacità di integrare la novità dell'avvenimento di Gesù Cristo, unificando passato, presente e futuro escatologico. La dimensione simbolica, e liturgica, della sacramentalità cristiana è, pertanto, fondamentalmente una dimensione cristologica.

J. Ratzinger chooses to start the publication of his Complete works with volume number 11 dedicated to the theology of liturgy. In this volume there are inserted two texts of sacramental theology that show the liturgical perspective according to which it is understood. It is not forgotten that J. Ratzinger interested himself in questions of the sacramentary in relation with the movement of the liturgical renewal of the period between the two wars of the XX century. Consequently while reflecting on the notion of sacrament, he reflects of the roots of a certain anti-sacramentary attitude and he strives to propose a path of reappropriation of this notion, apparently distant from the contemporary cultural sensibility.

The proposal develops itself through the rediscovery of the fundamental symbolic structure and the sacramental of existence: be it in the historical or cosmic moment it represents, it is in itself, an appeal to discover the presence of the eternal.

The novelty of the Christian sacramentality resides in its capacity to integrate the novelty of the event of Jesus Christ, while unifying the eschatological past, present and future. The symbolic and liturgical dimension of Christian sacramentality it is, therefore, fundamentally an Christological dimension.

Dans la publication de ses *Œuvres Complètes*, J. Ratzinger a choisi de commencer par le volume 11 consacré à la théologie de la liturgie. Dans ce volume, il a inséré deux études de sacramentaire, indiquant ainsi qu'il comprenait la sacramentaire dans un axe liturgique. Effectivement, c'est au contact du Renouveau liturgique de l'entre-deux guerres que J. Ratzinger s'est intéressé aux questions de sacramentaire, en soulignant

avec insistance l'interdépendance de la dogmatique sacramentaire et de la liturgie. Par ailleurs, le contexte contemporain de la crise de la notion de sacrement conduit J. Ratzinger à réfléchir sur les racines de l'attitude anti-sacrement et à proposer une voie pour tenter de ré-appriivoiser cette notion de sacrement apparemment si éloignée de la culture contemporaine. Cette voie passe par la redécouverte de la structure fondamentalement symbolique et sacramentelle de l'existence, qui, tant dans sa dimension cosmique qu'historique, est un appel à discerner, en son sein même, la présence de l'éternel. La nouveauté de la sacramentalité chrétienne réside dans le fait qu'elle est intégration à la nouveauté de l'évènement historique de la venue du Christ, unissant en elle passé, présent et futur eschatologique. Ainsi, la dimension symbolique – et donc liturgique – de la sacramentalité chrétienne est aussi fondamentalement une dimension christologique.

J. Ratzinger ha querido iniciar la publicación de sus Obras Completas con el volumen 11 dedicado a la teología de la liturgia. En este volumen se han insertado dos textos de teología sacramental que muestran la perspectiva litúrgica desde la que esta se comprende. No podemos olvidar que J. Ratzinger se ha interesado por las cuestiones sacramentales en relación con el movimiento de renovación litúrgica del periodo situado entre las dos guerras del siglo XX. Como consecuencia, reflexionando sobre la crisis de la noción de sacramento, el reflexiona sobre las raíces de una cierta tendencia anti-sacramental y se esfuerza en proponer un recorrido de reapropiación de esta noción, aparentemente distante en la mentalidad contemporánea.

La propuesta se desarrolla a través del descubrimiento de la estructura fundamental simbólica y sacramental de la existencia: tanto en su momento cósmico como histórico ella representa, por si misma, una llamada a descubrir la presencia de lo eterno.

La novedad de la sacramentalidad cristiana es, por tanto, fundamentalmente una dimensión cristológica.

J. Ratzinger escolheu iniciar a publicação das suas *Obras Completas* com o volume 11 dedicado à teologia da liturgia. Neste volume estão inseridos dois textos de teologia sacramentária que mostram a perspectiva litúrgica segundo a qual essa vem compreendida. Não seja esquecido

o fato que J. Ratzinger se interessou pelas questões de sacramentária em relação com o movimento litúrgico do período entre as duas guerras do século XX. Consequentemente, refletindo sobre a crise da noção de sacramento, ele reflete sobre as raízes de certa postura anti-sacramentária e esforça-se propondo um percurso de reapropriação desta noção, aparentemente distante da sensibilidade cultural contemporânea.

A proposta se desenvolve através da descoberta da estrutura fundamentalmente simbólica e sacramental da existência: tanto no seu momento cósmico quanto histórico essa representa, por si mesma, um apelo a descobrir a presença do eterno.

A novidade da sacramentalidade cristã reside na sua capacidade de integrar a novidade do acontecimento de Jesus Cristo, unificando passado, presente e futuro escatológico. A dimensão simbólica e litúrgica da sacramentalidade cristã é, portanto, fundamentalmente uma dimensão cristológica.

L'accertamento della morte: il dibattito bioetico

MARIA LUISA DI PIETRO *

PAOLA PARENTE **

ANDREA VIRDIS ***

1. SEGNI VITALI O ARTEFATTI?

Una questione nuova, ma anche antica. Basti pensare a quanto scriveva Celso già nel VII secolo a.C: «[...] Democrito, un uomo di ben meritata celebrità, ha dichiarato che, in realtà, non c'è nessuna sufficientemente certa caratteristica della morte su cui il medico possa basarsi»¹. E, molti secoli dopo, Montgomery - facendo rapporto sull'evacuazione del Cimitero di Fort Randall - dichiarava che quasi il 2% dei cadaveri esumati erano stati sepolti vivi. Tanto che la paura di sepolture primitive ha portato nel XIX secolo alla prassi di praticare ferite o mutilazioni ai cadaveri al fine di assicurarsi che fossero realmente morti.

Un timore che non si è mai sopito nel tempo. D'altra parte, la principale motivazione che spinge molti a non esprimersi a favore della donazione di organi ex cadavere è proprio la paura di non essere effettivamente

* Docente di Bioetica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma e Associato di Medicina Legale e delle Assicurazioni.

** Dottoranda di ricerca in Bioetica.

*** Dottore di Ricerca in Bioetica, Facoltà di Medicina e Chirurgia, Università Cattolica S. Cuore - Roma.

1. A.C. CELSO, *De medicina*, II 6, 14.

morti al momento del prelievo. Sembra quasi che, nonostante i grandi progressi della tecnica biomedica, i medici non siano in grado di verificare con assoluta certezza la morte di un individuo umano. Un timore, divenuto ancora più grande, per il ricorso allo standard neurologico nella determinazione della morte: la presenza di attività respiratoria e di battito cardiaco, seppur indotta da una macchina cuore-polmoni, induce alcuni a ritenere che vi siano ancora “segni vitali” e che - quindi - l'individuo non sia morto.

Premesso che la determinazione della morte è una questione indipendente dalla possibilità di procedere al prelievo degli organi, che richiede comunque come prima condizione che sia stata accertata la morte del donatore (“*dead donor rule*”), vi sono alcuni interrogativi che esigono risposte scientificamente fondate e filosoficamente argomentate. Quali sono i criteri di determinazione della morte? La morte accertata con parametri clinici è morte dell'individuo umano? Non vi è il rischio che, nel tentativo di reperire gli organi, si affretti la diagnosi di morte del possibile donatore?

Per poter parlare di determinazione della morte è necessario, però, rispondere prima ad una altra domanda: cosa è la morte? La morte è la cessazione della vita? La morte è la cessazione di ogni funzione biologica del corpo? La morte è il momento in cui l'anima lascia il corpo? Tre interrogativi che danno una diversa connotazione della morte - la morte organica, la morte biologica, la morte ontologica - e che esigono una risposta in cui dato biologico e riflessione antropologica e filosofica si intrecciano inevitabilmente tra loro.

Per analizzare la questione si muove - di solito - dal dato clinico che viene poi analizzato alla luce dell'antropologia di riferimento. Proviamo, in questa sede, a procedere in modo diverso, chiedendoci - innanzitutto - cosa sia la morte dal punto di vista filosofico.

2. SULLA MORTE E IL MORIRE

Sebbene il dibattito sulla determinazione della morte si sia generato all'interno del contesto clinico, la definizione della morte in quanto tale non può certo essere considerata una questione puramente “medica”. Si può affermare anzi, senza paura d'essere smentiti, che essa non è affatto

una questione medica. Certamente, non può essere messo in dubbio che la morte abbia una dimensione biologica e che, come tale, essa sia ascrivibile all'interno di quelle leggi che governano tutti gli organismi viventi, e quindi conoscibili e descrivibili attraverso nozioni medico-scientifiche. Tuttavia, le conoscenze biologiche, fisiologiche e mediche in generale possono darci degli elementi per descrivere alcune delle caratteristiche del processo del morire, ma chi pretendesse di avere solo dalla medicina una definizione di morte si illuderebbe, e non poco.

Così come la biologia può dirci “qualcosa” sull'uomo, mostrarci alcune caratteristiche essenziali, ecc. senza però esaurire tutto lo scibile intorno all'uomo, analogamente anche la conoscenza della morte non può essere ridotta a mera descrizione biologica. Del resto, questo è anche uno dei principali fraintendimenti legati alla proposizione dei criteri neurologici per l'accertamento della morte, ovvero quello di ritenere erroneamente la c.d. “morte cerebrale” una “nuova definizione di morte”. Tale fraintendimento genera tre errori fondamentali: 1) dimenticare che si sta parlando di criteri (la cui validità dovrebbe essere il reale oggetto di discussione) utilizzati per accertare qualcosa che è (o non è) avvenuto (ovvero, la morte); 2) ritenere che “la morte cerebrale” sia qualcosa di altro rispetto alla morte dell'individuo; 3) credere che la morte possa essere definita (e quindi, non solamente accertata) attraverso parametri medico-scientifici². A partire da questo fraintendimento, inoltre, si oblia la questione fondamentale che dovrebbe caratterizzare il discorso sulla determinazione della morte, ovvero quella di correlare la “definizione” di morte con la sua verificabilità da un punto di vista “empirico”, o meglio ancora, se i criteri (proposti da un punto di vista medico-osservazionale) di accertamento della morte (qualunque essi siano) siano coerenti con l'idea di morte (formulata da un punto di vista filosofico).

La definizione di morte deve, quindi, presupporre una qualche forma di considerazioni filosofiche, o se si vuole “antropologiche”, se non altro per il fatto che tale concetto è strettamente connesso a nozioni quali quelle di “vita”, “nascita”, “anima”, “corporeità”, “esistenza umana”,

2. Per le ragioni sopra elencate – sebbene il termine ricorra anche in alcuni documenti pubblicati di recente – sarebbe forse auspicabile rinunciare all'uso dell'espressione “morte cerebrale”, o del corrispettivo inglese “*brain death*”.

ecc. che si concepiscono, almeno in buona parte, all'interno di un sistema di pensiero filosofico e antropologico.

Tuttavia, occorre anche ribadire che la filosofia non si situa in una zona meta-storica del pensiero, essa cioè non è avulsa dalle credenze, dalle tradizioni e dalle conoscenze che l'uomo acquisisce nel corso della storia di una cultura. Pertanto le nuove acquisizioni in ambito scientifico spesso influenzano anche le speculazioni filosofiche, e proprio la "conoscenza" - o se si preferisce, l'idea - della morte e la sua evoluzione rappresentano una efficace esemplificazione di ciò. La morte, di fatto, è terreno comune a scienza e filosofia, a medicina e teologia, e pertanto anche di questo occorrerà tener conto, nel leggere il tentativo della filosofia nel dare una definizione di morte³. Partiamo allora dal concetto stesso di definizione.

La definizione di una certa cosa esprime precisamente il "che cos'è" dell'oggetto che si vuole definire, cioè, restituisce in forma intelligibile e comunicabile l'essenza della cosa stessa, la sua reale natura. La natura è, infatti, il corrispettivo ontologico della definizione, giacché «la definizione deve predicarsi di tutto ciò di cui si predica il nome e convertirsi con esso»⁴.

Già questo primo assunto pone un problema: il problema, infatti, sorge intorno alla possibilità stessa di dare una definizione esaustiva di morte, di dire, cioè, che cosa essa sia.

La morte, infatti, oltre ad avere diversi significati, si presenta come "non essere", o se si vuole, come negazione dell'essere (vivente). Di essa, quindi, potrà darsi solo una definizione "negativa" riferita all'essere di cui essa è negazione, ovvero la vita.

La domanda fondamentale da porsi, quindi, è "che cosa è il fenomeno 'vita'" e come può essere definito. La risposta - che già la filosofia classica ha fornito a questa domanda - parte dall'osservazione delle caratteristiche di tutti gli esseri viventi: è vivo ciò che si muove da sé. Ciò che distingue gli esseri viventi da quelli non-viventi è che i primi hanno

3. Il concetto di morte (come anche altri concetti, del resto) può essere letto sotto diversi punti di vista (biologico, organico, ontologico ed ermeneutico), che pur collocandosi su differenti livelli di riflessione (scientifico, filosofico o teologico), sono fra loro correlati.

4. ARISTOTELE, *Topici*, VII, 5, 154b 1.

in sé il principio vitale che è causa di movimento. Il movimento – come già lo definì Aristotele – non è tanto (o solo) il moto locale, ma «l'atto dell'ente in potenza in quanto in potenza»⁵: il vivente è quell'essere capace di far passare se stesso dalla potenza all'atto. *Muovere se stesso* significa esercitare un'azione che termina nel soggetto agente, e si chiama azione immanente. Pertanto, “vivente” è quell'essere capace di un movimento immanente (l'azione nel vivente è immanente poiché il principio è interno al soggetto). Tale movimento (o principio) immanente viene detto anche autopfezionante, giacché esso arricchisce e perfeziona lo stesso soggetto vivente.

Tale capacità è ciò che rappresenta la differenza qualitativa fra viventi e non-viventi⁶.

È utile a questo punto comprendere attraverso quali attività immanenti si manifesta la vita nel vivente, e quindi quali siano le attività comuni a tutti i viventi che permettono di distinguerli dai non-viventi. Le attività immanenti (così come il grado qualitativo dell'autopfezionamento) non sono uguali in tutti i viventi, esse aumentano o diminuiscono quantitativamente e qualitativamente in relazione alla perfezione stessa del vivente:

l'animato differisce dall'inanimato a causa del vivere. E poiché 'vivere' si dice in molte accezioni, noi affermiamo che vive il soggetto in cui si trova una sola di queste facoltà e cioè l'intelletto, il senso, il movimento e la quiete nel luogo, e, ancora il movimento per la nutrizione, il deperimento e l'accrescimento⁷.

Tuttavia, esiste un numero minimo di attività immanenti che rappresentano la caratteristica essenziale e costitutiva che ogni vivente deve possedere per essere tale. Come osserva Aristotele nel *De Anima*: «dei corpi naturali hanno vita, altri no: per vita intendo il fatto di nutrirsi

5. Id., *Fisica*, III, 1, 201a 10; e III, 2, 202a 8.

6. Si tratta di una differenza qualitativa e non quantitativa poiché non è solo una differenza fra maggiore o minore complessità, ma una caratteristica essenziale, una differenza irriducibile, un salto qualitativo.

7. Id., *De Anima*, II, 2, 413a 22-25.

da sé, di aumentare e di deperire» (II, 1, 412a 14)⁸. Ora, le spiegazioni meccanicistiche, o materialiste, riducono tutti i fenomeni vitali a semplici fenomeni fisico-chimici, rinunciando ad una spiegazione razionale del comportamento dei viventi. Mentre il vitalismo offre questa spiegazione ammettendo un *principio vitale* che dà ragione di questo comportamento. Il principio vitale è forma sostanziale del vivente, ed esso viene comunemente detto *anima*⁹.

L'anima, tuttavia, non è soltanto causa formale nel vivente, ma anche causa finale. Il termine "vita", infatti, è inteso sempre anche in senso *teleologico* (finalistico) come ciò a cui tende il vivente ad opera dell'anima, e la teleologia è implicita nell'affermazione della nutrizione, crescita e diminuzione di una stessa cosa, a partire da un'origine causale interna, piuttosto che dall'azione di agenti esterni:

essere in vita è una proprietà comune importante perché costituisce un ordine teleologico delle parti e dei processi corporei di un organismo per realizzare alcuni fini particolari – la sopravvivenza e la maturazione dell'organismo o della sua specie¹⁰.

Il principio vitale non è, quindi, un'attività vitale accanto alle altre, ma è la forma sostanziale del vivente e, come tale, principio primo di ogni attività. Essendo forma sostanziale è, appunto, sostanza e non accidente, perché è un elemento costitutivo essenziale del vivente¹¹. Esso inoltre unifica tutte le manifestazioni di vita nel soggetto, integrandole e finalizzandole all'espressione della vita stessa.

8. Comunemente le caratteristiche essenziali del vivente vengono enunciate come nutrizione, crescita e riproduzione a significare la tendenza del vivente a conservare se stesso e la propria specie.

9. Cfr. ID., *De Anima*, cit., I, 1, 402a. Si veda anche Tommaso d'Aquino: «Principio della vita dei viventi è l'anima: infatti chiamiamo *animati* gli enti viventi e *inanimati* quelli privi di vita», in ID., *Summa Theologiae*, I, q.75, a.1.

10. T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

11. ARISTOTELE, *De Anima*, cit., II, 1, 412a 20-23. L'anima, come forma sostanziale, è dunque il principio primo ed unico della vita, fonte ultima di ogni attività, ma poiché si danno attività vitali profondamente diverse, si è soliti distinguere tre principali tipi di anime: vegetativa, sensitiva ed intellettuale, che danno origine ai tre tipi di viventi. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3.

Pertanto, volendo riassumere le caratteristiche con cui il principio vitale si esprime nel soggetto, si può dire che esse sono tre: immanenza, unità e finalità.

Immanenza, in ragione del fatto che il principio vitale è interno al soggetto stesso e, in esso, ha principio e termine.

Unità (o se si preferisce, *integrazione*), in quanto a vivere non sono propriamente le parti del soggetto, bensì il tutto per opera delle sue parti che agiscono in maniera integrata (o unificata) sotto, cioè, la guida di un principio unificatore.

Finalità: perché tutte le attività sono teleologicamente ordinate ad uno scopo che è la conservazione dell'individuo e della specie.

Concentrandosi, però, sulle caratteristiche formali con cui il principio vitale si esprime nel soggetto occorre non tralasciare il fatto che tale espressione è sempre una espressione corporea. L'anima, infatti, è nel vivente forma sostanziale del corpo, è «l'attualità prima di un corpo naturale organico»¹². Essa, cioè, è ciò per cui il corpo vivente è quello che è: se non fosse animato, il corpo non sarebbe quello che è, e se l'anima non fosse unita al corpo, essa non sarebbe quello che è, ossia *forma di quel corpo, atto di quel corpo*.

Così, nell'uomo, corpo e anima spirituale (o spirito) rappresentano due aspetti (uno materiale ed uno formale) di un'unica realtà sostanziale¹³.

La prospettiva del personalismo ontologico – partendo da una visione antropologica unitaria – diviene, qui, essenziale per comprendere l'essere stesso della persona come uni-totalità corporeo-spirituale, in cui corpo e spirito non sono semplicemente “parti” giustapposte, ma piuttosto unità sostanziale. Questo punto è di fondamentale importanza anche per la comprensione dell'argomento di cui ci stiamo occupando. Se non correttamente interpretato, infatti, questo punto rischia di farci cadere nel dualismo cartesiano, in cui anima e corpo sono due sostanze distinte (*res cogitans* e *res extensa*). Il dualismo, infatti, propone e sostiene un'antropologia nella quale l'anima ha una supremazia sul corpo, il corpo è

12. ARISTOTELE, *De Anima*, cit., II, 1, 412b 5.

13. ID., *Metafisica*, 1045b 17-23.

estrinseco all'anima e la loro unione appare come una situazione limitante per l'anima umana, che tende a "liberarsi" dal corpo stesso.

In realtà la distinzione che noi operiamo nel parlarne non è di natura sostanziale, ma di natura logica, formale: nell'uomo non vi è dualismo, ma dualità che si situa nella realtà metafisica dei principi dell'essere e non nel livello fisico della realtà concreta, giacché nella realtà concreta ciò che esiste ed è vivo è l'uomo uno.

Un'antropologia unitaria, che vede nella corporeità una dimensione costitutiva dell'autentico essere uomo, rifiuta quindi ogni tentativo di dividere l'uomo in spirito e materia. Infatti, nell'uomo, lo spirito diviene anima, cioè principio che informa la materia; la materia, a sua volta, diviene corpo, cioè materia informata dallo spirito. Per cui, il binomio anima-corpo non definisce la contrapposizione di due realtà complete e distinte, ma la mutua interpenetrazione di una nell'altra, nella composizione dell'unica realtà-uomo¹⁴.

Appare evidente, infine, come in questa prospettiva non si possa parlare di una "sede dell'anima", ovvero della possibilità che l'anima "risieda" in una qualche parte del corpo (come, invece, a lungo s'è sostenuto anche nella storia del pensiero filosofico), o che addirittura essa possa essere identificata con un organo del corpo umano. L'anima concepita come forma sostanziale del corpo, infatti, non ha sede nelle arterie, nel cuore, o nel cervello: essa è principio vitale di tutto il corpo che, pur composto di parti, è riconosciuto come unità organismica proprio perché le parti sono fra loro integrate e teleologicamente orientate alla conservazione dell'identità e della unità individuale.

Una volta delineate le caratteristiche che nel vivente esprimono il fenomeno "vita", possiamo, quindi, provare a comprendere come possa essere descritta la morte da un punto di vista filosofico.

Si è comunemente inclini – almeno nella cultura occidentale – a descrivere la morte come "separazione dell'anima dal corpo". Una esemplificazione di tale concezione della morte si trova bene espressa nel Fedone di Platone che riporta la conversazione fra Socrate e Simmia proprio intorno alla "natura" della morte:

14. Cfr. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

Socrate: “Riteniamo noi che la morte *sia* qualche cosa?”.

Simmia: “Certo!”

Socrate: “E riteniamo che sia altro che non una *separazione dell'anima dal corpo*? E che essere morto non sia altro che questo: da un lato, l'essere il corpo, separatosi dall'anima, da sé solo, e dall'altro, l'essere l'anima, separata dal corpo, da sé sola? O dobbiamo ritenere che la morte sia qualcos'altro e non questo?”.

Simmia: “No, questo”¹⁵.

L'idea più comune ed evidente della morte, quindi, è quella che nasce dall'osservazione esterna in cui si constata che il cadavere non è più “animato” dall'anima spirituale e che, pertanto, il principio vitale “ha lasciato” la materia organica, separandosene. Tuttavia, tale descrizione della morte (oltre ad essere insufficiente) sembra essere più adatta ad una concezione dualistica dell'uomo: corpo e anima, intese come realtà distinte, recuperano la loro autonomia, o se si vuole, l'anima “liberatasi” dalla prigionia del corpo recupera la propria libertà.

Ma se tale descrizione della morte viene letta alla luce dell'antropologia dell'unità, in cui l'uomo non è concepito come composto di due elementi, ma piuttosto come unitotalità, la separazione del corpo e dell'anima non è la semplice separazione di due cose che esistono. La morte riguarda tutto l'individuo, nella sua dimensione materiale (il corpo) e nella sua dimensione formale (anima). La morte, quindi, è il venir meno dell'unità anima-corpo, in quanto perdita *totale ed irreversibile* di quelle caratteristiche che nel corpo manifestano la presenza del principio vitale, ovvero l'immanenza, l'integrazione e la finalità.

Come si è detto, poiché l'anima è forma, essa coincide con la fonte di unità che rende un insieme di componenti materiali un organismo unico: l'unità dell'anima spiega di fatto l'unità dell'organismo¹⁶. Un insieme di carne ed ossa costituisce un unico organismo vivente nella misura in cui – in virtù di un principio immanente – è organizzato teleolo-

15. PLATONE, *Fedone*, 64c.

16. ARISTOTELE, *De Anima*, cit., I, 5, 411b 7.

gicamente e in forma integrata, tale da poter essere considerato appunto una unità¹⁷.

Nel momento in cui non sussistono più le condizioni che rendono possibile l'integrazione delle parti del corpo e, quindi, l'ordinamento finalistico dell'organismo come un tutto alla conservazione della vita, si dovrà dedurre che non vi è più immanenza del principio vitale nell'individuo.

L'accertamento della morte, quindi, dovrà di fatto indirizzarsi verso la verifica della presenza (o della assenza) di quelle condizioni fisiche che permettono alle parti di un organismo di agire come un tutto integrato e finalizzato alla conservazione della vita stessa. In assenza di tali condizioni (ovvero, conseguentemente alla perdita totale ed irreversibile dell'unità funzionale e dell'integrazione del corpo organico), potrà legittimamente dedursi che in un corpo non vi sia più la presenza di un principio vitale immanente e che, pertanto, tale corpo non sia più vivente, ma morto.

3. DAI CRITERI SEMEIOTICI AI CRITERI NEUROLOGICI

Come si fa, dunque, a valutare questa perdita totale e irreversibile dell'organismo di mantenere in modo autonomo la propria unità funzionale? Quali sono, in altre parole, i criteri per determinare l'avvenuta morte?

I criteri possono essere semeiotici, cardiaci o neurologici. I suddetti criteri consentono di individuare quel "punto di non ritorno" che non identifica la morte "cardiaca" o la morte "cerebrale", ma la morte dell'individuo umano. Non vi sono - infatti - diverse tipologie di morte (respiratoria, cardiaca, neurologica), quanto piuttosto criteri diversi per determinarla.

La determinazione della morte con criteri semeiotici e cardiaci muove dalla teoria del "tripode vitale", in base alla quale l'arresto di una delle funzioni vitali - nervosa, respiratoria, cardiocircolatoria - comporta inevitabilmente e in tempi brevissimi l'arresto delle altre. Per dichiarare

17. Si veda Irwin a commento del *De Anima*, I, 5, 411b 7: «Le attività dell'unico organismo coincidono con le cause finali dei movimenti delle differenti parti. Poiché l'organismo ha un'unica causa finale, ha un'unica anima e un unico corpo, che sono l'anima e il corpo dell'unico organismo» (IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, cit.).

l'individuo morto, si accerta l'assenza di: attività respiratoria; polsi arteriosi periferici e centrali; battito cardiaco; risposta a stimoli esterni verbali e dolorifici anche di forte intensità.

I criteri cardiaci si avvalgono, oltre che dei criteri semeiotici, della registrazione elettrocardiografica (ECG), che deve risultare piatta - secondo la legge italiana¹⁸ e successivo decreto¹⁹ - per almeno 20 minuti. Va, infatti, rilevata la completa e irreversibile sospensione dell'attività cardiaca. Questa condizione è da distinguere dall'arresto cardiaco che può anche essere superato con adeguate manovre rianimatorie. L'intervallo di 20 minuti trova sostegno nella certezza che la completa interruzione della circolazione ha già determinato - in questo intervallo di tempo - un danno totale e irreversibile dell'encefalo.

Se i criteri semeiotici e cardiaci sono noti da tempo, è di più recente acquisizione la definizione dei criteri neurologici a cui si fa ricorso in presenza di pazienti assistiti con la macchina cuore-polmoni e ricoverati nei reparti di terapia intensiva, rianimazione, unità coronarica, DEA, Trauma Center. D'altra parte, l'individuazione dei criteri neurologici è da collegare proprio alla possibilità della rianimazione cardiopolmonare (RCP).

Il primo tentativo in tal senso risale al 1959, quando Mollaret e Goulon definirono - su soggetti portatori di lesioni cerebrali sottoposti a ventilazione meccanica - il cosiddetto "coma dépassé", caratterizzato da: assenza di coscienza e di risposta a stimoli esterni; assenza dei riflessi del tronco encefalico; assenza di attività respiratoria spontanea; elettroencefalogramma isoelettrico²⁰. I soggetti in questa condizione andavano invariabilmente incontro - in tempi più o meno brevi - ad arresto cardiocircolatorio e presentavano uno stato colliquativo del cervello.

Nel 1968 questi criteri di accertamento della morte sono stati ripresi e perfezionati a seguito di osservazioni cliniche, patologiche e strumentali

18. "Legge 29 dicembre 1993 su Norme per l'accertamento e la certificazione di morte", in *Gazzetta Ufficiale* n. 5 del 8 gennaio 1994.

19. "Decreto 11 aprile 2008 su Aggiornamento del decreto 22 agosto 1994, n. 582 relativo al Regolamento recante le modalità per l'accertamento e la certificazione di morte", in *Gazzetta Ufficiale* n. 136 del 12 giugno 2008.

20. P. MOLLARET - M. GOULLON, "Le coma dépassé", in *Rev Neurol (Paris)* 101 (1959) 3-15.

dal *Harvard Medical School Ad Hoc Committee*²¹. Secondo la commissione, un paziente in coma - senza alcun segno di recettività e di responsività - era da considerare in stato di “morte cerebrale” se una volta sospesa la RCP non presentava attività respiratoria, movimenti spontanei o provocati, riflessi (compresi quelli del midollo spinale) e il tracciato elettroencefalografico (EEG) era isoelettrico. Veniva, quindi, accettata l’equivalenza “arresto delle funzioni del sistema nervoso centrale superiore e morte dell’individuo”, in base all’argomentazione del ruolo di integrazione del sistema nervoso centrale superiore rispetto all’intero organismo. Il lavoro della commissione Harvard, che fu criticato per mancanza di fondamento empirico, ha consentito ai legislatori nei diversi paesi - seppur con standard diversi - l’impiego dei criteri “neurologici” di accertamento della morte che si aggiungevano così ai già esistenti criteri “cardiaci”.

Da una parte, lo standard britannico, che muove da una dichiarazione della *Conference of Medical Royal Colleges* pubblicata nel 1976 e in cui la “morte cerebrale” viene definita come la perdita completa e irreversibile delle funzioni del tronco cerebrale²². Lo standard britannico, però, solleva qualche perplessità poiché ignora la possibile permanenza di funzioni corticali: per questo motivo pur se ripreso di recente dal Comitato Nazionale per la Bioetica italiano, è stato oggetto di correttivi. Al punto 5.5 della Raccomandazione si legge, infatti: «Per quanto riguarda l’accertamento con criteri neurologici, il Comitato [...] ritiene accettabili solo quelli che fanno riferimento alla c.d. “morte cerebrale totale” e alla c.d. “morte del tronco encefalo”, intesa come danno cerebrale totale, irreparabile [...]»²³. È evidente che si tratta, però, del modello britannico rivisitato dal momento che si richiede la presenza di “danno cerebrale totale” e non solo del tronco cerebrale.

Dall’altra parte, lo standard statunitense, che richiede la “*whole brain death*”. È quanto riportato nella *Uniform Determination of Death Act*

21. AD HOC COMMITTEE OF THE HARVARD MEDICAL SCHOOL TO EXAMINE THE DEFINITION OF BRAIN DEATH, “A definition of irreversible coma”, in *JAMA* 205 (1968) 337-340.

22. “Diagnosis of brain death, Statement issued by the Honorary Secretary of the Conference of Medical Royal Colleges and Their Faculty in the United Kingdom”, on 11 October 1976, in *British Medical Journal* (2/6045) 1187-1188.

23. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, “I criteri di accertamento della morte”, in: <http://www.governo.it/bioetica/>, 24 giugno 2010.

(UDDA) della *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine* del 1991, ove si legge:

Un individuo che ha subito o la cessazione irreversibile delle funzioni circolatoria e respiratoria, o la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'intero cervello, incluso il tronco cerebrale, è morto. Una determinazione di morte deve essere effettuata in base agli standard medici accettati²⁴.

Sebbene non specifichi i test e i criteri per determinare la “morte cerebrale”, la UDDA è stata – però – adottata in 50 Stati e nel Distretto di Columbia negli USA²⁵. Nel 1995 la *American Academy of Neurology* (AAN) ha pubblicato le linee guida per determinare la “morte cerebrale”, definita come «la perdita irreversibile delle funzioni dell'intero cervello incluso il tronco dell'encefalo», nell'adulto²⁶. Si richiede la compresenza di tre requisiti (non responsività; assenza dei riflessi del tronco dell'encefalo; apnea) e di quattro prerequisiti (evidenza clinica e strumentale di danno acuto e severo del SCN tale da spiegare le condizioni del paziente; temperatura basale maggiore di 32 gradi; assenza di intossicazione da farmaci o di avvelenamento; assenza di condizioni cliniche confondenti come severi disturbi idroelettrolitici, dell'equilibrio acido-base e disturbi endocrini).

Con il ricorso allo standard neurologico viene a perdere significato la teoria del tripode vitale in quanto la funzione respiratoria e circolatoria possono essere ripristinate o sostenute artificialmente. L'individuo umano è morto ma il sostegno artificiale del respiro e del circolo offre una apparenza di vita.

Gli interventi successivi sono stati, poi, finalizzati a definire con sempre maggiore precisione i vari criteri, le modalità e i tempi di

24. PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE, “Uniform Determination of Death Act”, in: <http://www.law.upenn.edu/bll/archives/ulc/fnact99/1980s/udda80.htm>, February 10, 1981

25. E.K. CHOI - V. FREDLAND - C. ZACHODNI ET AL., “Brain death revisited. The case for a National Standard”, in *Journal of Law, Medicine & Ethics* winter (2008) 824-836.

26. QUALITY STANDARD SUBCOMMITTEE OF AMERICAN ACADEMY OF NEUROLOGY, “Practice parameters for determining brain death in adults (summary statement)”, in *Neurology* 45(1995) 1012-1014.

accertamento allo scopo di evitare possibili errori e fugare giusti timori. È quanto emerge dal recente documento della President's Council of Ethics degli Stati Uniti - *Controversies in the Determination of Death. A White Paper*²⁷ - che si propone di riassumere e definire la "questione" sulla morte cerebrale. Il documento cerca di chiarire innanzitutto la definizione "morte cerebrale", che nel corso degli anni è stata impropriamente utilizzata generando - come già detto - la diffusa sensazione che possano esistere diverse tipologie di morte: la morte "classica" e la morte "cerebrale". Definisce, poi, la condizione clinica di "arresto cerebrale", interrogandosi sull'equivalenza "arresto cerebrale - morte" e superando il concetto di integrazione funzionale proposto nel 1981 dalla *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine*. Viene, infatti, precisato che l'individuo agisce come un tutto, un intero:

ogni organismo ha un proprio modo di essere [...] per potersi preservare, tale organismo deve, può ed entra in comunicazione, in "commerce" con il mondo che lo circonda. [...] le fondamentali capacità che consentono ad un organismo di essere in commerce con il mondo esterno sono tre: apertura al mondo esterno; ricettività agli stimoli provenienti dall'esterno; capacità di agire per realizzare un bisogno; avere lo stimolo fondamentale che fa sì che tale organismo agisca come è nella sua natura (p. 60).

La contemporanea coesistenza dello stato di coscienza, di volontà e la capacità di respirare autonomamente, rappresentano il "lavoro" che ci consente di distinguere un organismo vivente dalle cose inanimate; la concomitante e irreversibile assenza di tali capacità caratterizza la morte di quell'individuo umano, anche quando la macchina cuore-polmoni ne maschera i segni.

Quando un ventilatore supporta le funzioni vitali del corpo, questo intervento tecnologico oscura la nostra visione del fenomeno. Quelli che sembrano essere i segni della continuazione della vita in un corpo leso sono, in effetti, artefatti dell'intervento tecnologico e ostacoli per accertare la verità. Per controllare le funzioni base del cervello, allora, bisogna

27. THE PRESIDENT'S COUNCIL OF ETHICS, "Controversies in the Determination of Death. A White Paper", in: <http://www.bioethics.gov>, December 2008, Washington, D.C.

controllare attraverso una “seconda finestra” per capire l’attuale condizione del corpo²⁸.

Nel documento si giunge, quindi, a sostenere la validità dei criteri neurologici, sino ad oggi utilizzati per dichiarare la morte di un individuo, non in quanto essi indichino necessariamente la perdita completa della capacità di integrazione, quanto piuttosto perché indicano che quell’organismo non è più in grado di svolgere il lavoro fondamentale che caratterizza un organismo vivente.

4. SUI CRITERI NEUROLOGICI

Le domande che si pongono nell’utilizzo dei criteri neurologici per l’accertamento della morte sono: un soggetto, a cui è stata fatta diagnosi di morte per cessazione irreversibile dell’attività di tutto il cervello, è morto? La permanenza dell’attività respiratoria e cardiaca sono “segni di vita”? Il fatto che queste funzioni vengono mantenute artificialmente non comporta che si tratti – comunque – di “segni apparenti di vita”?

Per dichiarare l’avvenuta morte è necessario, innanzitutto, accertare che sia cessata in modo irreversibile l’attività di tutto il cervello, ovvero della corteccia e del tronco dell’encefalo. Premesso che la diagnosi non è di “morte”, ma – secondo la definizione del *President’s Council of Ethics* – di “*total brain failure*”, e che su questa base diagnostica si dichiara l’individuo morto, c’è da chiedersi perché si fa riferimento a “tutto il cervello” e quali sono i criteri per accertare la cessazione della sua attività.

Per meglio comprendere quanto verrà successivamente detto, è utile richiamare alcuni concetti di anatomia e fisiopatologia del sistema nervoso. Nell’uomo il sistema nervoso è composto da due parti: sistema nervoso centrale e sistema nervoso periferico; a sua volta il sistema nervoso centrale (SNC, o “nevrassa” come definito da alcuni) è costituito dall’encefalo e dal midollo spinale.

L’encefalo è chiuso in una teca ossea, la scatola cranica: una caratteristica questa di notevole importanza dal punto di vista fisiopatologico. Si

28. *Ibid.*, 5.

tratta, infatti, di un sistema che non è capace di espandersi. Nell'encefalo si distinguono tre aree differenti per caratteristiche anatomiche e fisiologiche: il cervello, il tronco-encefalo e il cervelletto. La porzione cefalica dell'encefalo, cioè, il cervello, rappresenta la sede di tutte le funzioni nervose superiori (vista, udito, emozioni, controllo motorio, sensazioni tattili, memoria etc); il tronco-encefalo - composto da mesencefalo, ponte e bulbo - è la sede in cui si trovano le popolazioni di neuroni che hanno il compito di controllare le funzioni neuro-vegetative ivi compresa la funzione respiratoria e cardiaca; il cervelletto è principalmente deputato al controllo del movimento volontario.

Nella valutazione della fisiologia del sistema nervoso e, in particolare, del suo ruolo nel controllo del movimento bisogna ricordare che il cervello ha tra i suoi compiti quello di integrare e bilanciare i movimenti. La sua azione si esplica anche sui centri nervosi del midollo spinale, agendo in maniera inibitoria su alcuni movimenti riflessi. È questa la spiegazione fisiopatologica del cosiddetto "segno di Lazzaro": l'assenza della funzione regolatoria del cervello su gruppi neuronali inferiori midollari può - infatti - portare a movimenti riflessi (sollevamento di un arto, sollevamento del tronco); tali movimenti possono verificarsi a seguito di stimolazioni periferiche anche in pazienti in cui è stata fatta diagnosi di "total brain failure".

L'arresto cerebrale totale è determinato di fatto da una sorta di "de-capitazione funzionale", ovvero dall'interruzione del flusso arterioso cerebrale, conseguenza del "tamponamento cerebrale".

Si tratta di un evento drammatico: l'impegno dei neurochirurghi è diretto ad evitare che possa instaurarsi tale condizione che determina un danno esteso ed irreversibile del cervello e del tronco-encefalo. Perché si verifica un tamponamento cerebrale?

La scatola cranica - come già detto - è una struttura ossea non espandibile che contiene: la massa delle cellule nervose, il sangue, il liquor. Tutti questi elementi devono essere in equilibrio tra loro e, affinché il sangue possa irrorare le cellule nervose, è necessario che la pressione arteriosa media all'ingresso della scatola cranica sia superiore alla pressione esistente all'interno della stessa. Di conseguenza un danno, che determina un innalzamento della pressione intracranica (emorragie o ischemia; traumi; tumori; meningo-encefaliti; idrocefalo; anossia) tale da non

essere più compensato dai meccanismi di difesa che pure sono presenti, causa - se supera la pressione arteriosa media - un arresto del flusso di sangue all'encefalo e crea una condizione di "decapitazione" non certo anatomica ma funzionale. Se quanto detto si verifica in un paziente supportato dalla macchina cuore-polmoni, si crea una condizione di "*total brain failure*" con persistenza dell'attività respiratoria e cardio-circolatoria sostenuta artificialmente.

Questo avviene perché nella norma quando i centri respiratori del tronco dell'encefalo non sono più funzionanti, si arresta l'attività respiratoria. Se il paziente è, però, supportato dalla macchina cuore-polmoni, l'attività respiratoria può continuare anche dopo la morte accertata con criteri neurologici. La macchina cuore-polmoni, infatti, aumenta e riduce la pressione nelle cavità polmonari, favorendo lo scambio tra ossigeno e anidride carbonica sempre che il cuore sia integro. Il cuore è un organo strutturalmente "semplice" dotato di un sistema autonomo - indipendente dal sistema nervoso centrale - che ne regola contrattilità e ritmicità, purché adeguatamente stimolato. Quanto detto trova conferma nel fatto che il cuore può essere mantenuto contrattile anche al di fuori dell'organismo se perfuso e ossigenato artificialmente. La presenza dell'attività respiratoria e il battito cardiaco - con morte accertata con criteri neurologici - non sono, dunque, "segni di vita", bensì artefatti tecnologici: sono gli effetti della prosecuzione meccanica di un processo automatico che cessa con l'arresto della macchina cuore-polmoni.

Vediamo, adesso, quali sono i criteri per accertare uno stato di "*total brain failure*". Certamente non è sufficiente la sola assenza di coscienza come sostiene chi muove non dal piano dell'esistere in quanto contrapposto al non esistere della morte, ma dal piano dell'esistere "solo se" vi è una determinata qualità o funzione come la capacità di relazione e reazione all'ambiente²⁹. Manifestazione dello stato di coscienza, questa capacità è assente - ad esempio - nei soggetti in stato vegetativo. Ritenere, però, che la sola assenza di coscienza possa essere indicativa della morte dell'individuo fa correre il rischio che - anche chi non è morto

29. R.M. VEATCH, "The whole- brain-oriented concept of death, an outmodel philosophical formulation", in *Journal of Thanatology* 1(1975) 13-30.

ma solo in condizioni di gravi disabilità - venga dichiarato tale. A quale coscienza si fa, in questo caso, riferimento?

La coscienza, dal punto di vista clinico, include la consapevolezza di sé e la relazione con l'ambiente. Si fa distinzione tra "contenuto" della coscienza (la risposta comportamentale) e "livello" di coscienza (lo stato di vigilanza). Il livello di coscienza è controllato da un sistema sottocorticale, il sistema reticolare-talamico, che parte dal tronco dell'encefalo e si proietta verso il talamo e la corteccia; il contenuto della coscienza è controllato dalla corteccia cerebrale. Per valutare lo stato di coscienza si può utilizzare la cosiddetta "scala di Glasgow", che analizza tre parametri (risposta verbale; apertura degli occhi; risposta motoria), anche se si solito si ricorre alla "scala semplificata dei comi" che identifica 5 stati di coscienza a seconda della risposta del paziente a stimoli verbali (richiamo) o dolorosi (ad esempio, compressione del muscolo del collo sopra la clavicola):

1. stato vigile o di coscienza: il paziente è ben cosciente e orientato nel tempo e nello spazio;
2. stato confusionale acuto: il paziente è sveglio ma non orientato, risponde erroneamente alle domande e ripete di continuo alcune frasi;
3. stato soporoso: il paziente non è cosciente, ma lo stato di incoscienza recede allo stimolo verbale;
4. stato stuporoso: il paziente è incosciente, ma tale stato recede con la stimolazione dolorosa; una volta terminata la stimolazione il paziente torna nel proprio stato di incoscienza;
5. stato comatoso: il paziente non risponde né a stimoli verbali né a stimoli dolorosi.

Il coma è una condizione clinica caratterizzata dall'assenza di: coscienza, funzioni somatiche, motilità, sensibilità, espressione e comprensione verbale, con alterazioni del controllo e della regolazione delle funzioni vegetative o vitali (respirazione, attività cardiaca e pressoria, vita di relazione). Il coma come condizione clinica può evolvere verso la

guarigione e il recupero completo dello stato di coscienza, o verso la morte, o verso lo stato vegetativo, che può alternarsi con condizioni di minima coscienza (SMC)³⁰. La differenza tra coma, stato vegetativo, stato di minima coscienza è la seguente:

- a. nel coma il paziente ha gli occhi chiusi e mancano il ritmo sonno/veglia, la consapevolezza e la comunicazione;
- b. negli SMC, che si possono alternare allo stato vegetativo, il paziente ha gli occhi aperti, il ritmo sonno/veglia, inconsistente ma riproducibile evidenza di consapevolezza, nessuna o inconsistente attività di comunicazione;
- c. nello stato vegetativo il paziente ha gli occhi aperti e il ritmo sonno/veglia, non ha né consapevolezza né capacità di comunicazione, anche se vi è evidenza di attivazione - a seguito di stimoli verbali - delle stesse aree cerebrali dei controlli sani. È, inoltre, presente la funzionalità del tronco dell'encefalo, per cui il paziente respira in modo spontaneo e presenta attività cardiaca e temperatura corporea nella norma (tabella 1).

Il paziente in stato vegetativo non è, dunque, morto e la sua attività cerebrale non è cessata in modo totale, riguardando il danno - solo e in modo parziale - la parte corticale. Ben diversa è la morte accertata con i criteri neurologici: la cessazione totale e irreversibile non deve riguardare solo la corteccia ma anche il tronco dell'encefalo. Quale è il ruolo del tronco dell'encefalo? In questa porzione di sistema nervoso centrale risiedono: 1). il sistema reticolare attivante, che - come già detto - controlla la capacità di veglia e la coscienza; 2). l'insieme di cellule che attiva il respiro spontaneo; 3). le vie discendenti motorie e ascendenti sensitive; 4). i nuclei e le vie afferenti ed efferenti dei nervi cranici.

30. M. M. MONTI - A VANHAUDENHUYSE - M.R. COLEMAN, "Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness", in *The New England Journal of Medicine* 362/7 (2010) 579-589.

Diagnosi	Capacità di veglia	Coscienza	Comunicazione	Ritmo sonno-veglia
Coma	occhi chiusi	nessuna evidenza	No	assente
Stato vegetativo	occhi aperti	nessuna evidenza	No	Presente
MSC	occhi aperti	evidenza inconsistente ma riproducibile	nessuna o inconsistente	Presente

Tabella 1. *Diagnosi differenziale tra coma, stato vegetativo e SMC*

Per determinare la morte dell'individuo con criteri neurologici non è, dunque, sufficiente la sola assenza di coscienza. Sono necessari anche la perdita della capacità di respirare in modo spontaneo e la cessazione di tutte le altre funzioni indicative di vita. È per questa ragione che si richiede la verifica della contemporanea presenza delle seguenti condizioni: assenza dello stato di vigilanza e di coscienza; assenza dei riflessi del tronco encefalico (riflesso fotomotore; riflesso corneale; reazione a stimoli dolorifici portati nel territorio d'innervazione del nervo trigemino; risposta motoria nel territorio del facciale allo stimolo doloroso ovunque applicato; riflesso oculovestibolare; riflesso faringeo; assenza del riflesso carenale) e del respiro spontaneo; assenza di attività elettrica cerebrale documentata con l'elettroencefalogramma. In alcune situazioni particolari viene richiesta anche l'analisi del flusso ematico (bambini di età inferiore ad 1 anno; assunzione di farmaci che deprimono il sistema nervoso in grado tale da interferire sul quadro clinico-strumentale complessivo; situazioni cliniche che non consentono una diagnosi eziopatogenetica certa o che impediscono l'esecuzione dei riflessi del tronco encefalico, del test di apnea o la registrazione dell'attività elettrica cerebrale). La scelta di effettuare la valutazione del flusso solo in alcuni casi è dettata dalla constatazione che l'assenza degli altri segni semeiotici e strumentali equivale all'assenza di flusso. Per poter dichiarare il soggetto clinicamente morto è necessario un periodo di osservazione non inferiore alle 6 ore.

5. OBIEZIONI E CONTRO-OBIEZIONI

Come è noto, non tutti concordano sulla attendibilità dei criteri neurologici, poiché non consentirebbero di accertare in modo inequivocabile la morte³¹. Le critiche, che riguardano il fatto che il momento della cessazione di tutte le funzioni dell'encefalo non corrisponderebbe alla morte di tutta la massa cellulare encefalica, sono così riassumibili: a. alcune aree cerebrali, seppur patologiche, non sono ancora in necrosi totale e possono mantenere la propria funzionalità (ad esempio, produzione dell'ADH o ormone antidiuretico da parte della porzione posteriore dell'ipofisi)³²; b. alcune funzioni intergrate possono permanere (ad esempio, la stabilità emodinamica, la temperatura corporea, l'eliminazione di cataboliti, la risposta immune alle infezioni) tanto che è stato anche possibile protrarre la durata di una gravidanza pur in presenza di diagnosi di "morte cerebrale"³³. A tali obiezioni viene risposto quanto segue:

- a. vi è differenza tra la perdita di tutte le funzioni del cervello e la sua non completa distruzione anatomica. Se isole dell'ipofisi posteriore (responsabili della secrezione di ADH) mantengono la propria funzionalità - fenomeno tra l'altro transitorio -, questo è dovuto ad una parziale e fisiologica irrorazione di tali nuclei proveniente dal circolo extracranico. Infatti, anche se i principali vasi che irrorano l'encefalo sono le carotidi interne e le arterie vertebrali unite nell'arteria basilare, bisogna ricordare che esistono alcuni piccoli circoli collaterali che possono penetrare e anastomizzarsi con le arteriole cerebrali. Proprio tali anastomosi spiegano perché isolate popolazioni di cellule neuronali possano sopravvivere anche quando sopraggiunge il tamponamento

31. A. SHEWMON "Brain death: can it be resuscitated?", in *Issues Law Med.* 25/1 (2009) 3-14; ID., "Brain death: can it be resuscitated?", in *Hastings Cent Rep.* 39/2 (2009) 18-24; ID., "The brain and somatic integration: insights into the standard biological rationale for equating "brain death" with death", in *J Med Philos.* 26/5 (2001) 457-78; ID., "Chronic 'brain death': meta-analysis and conceptual consequences", in *Neurology* 51/6 (1998) 1538- 1545.

32. V. GRAVAME - L. PORRETTI - M. CARDILLO ET AL., "Alcune valutazioni ormonali nella morte cerebrale", in *Minerva Anestesiologica* 65 (1999) 723-731.

33. T. TOMLINSON, "The conservative use of the brain death criterion - a critique", in *Journal of Medicine and philosophy* 9&4 (1994) 377-393.

cerebrale che determina la distruzione della massa cerebrale. La produzione di ADH è, inoltre, transitoria e non invalida la possibilità di accertare la morte con criteri neurologici a seguito della distruzione totale del tessuto cerebrale;

- b. alcune funzioni intergrate possono permanere (ad esempio: la stabilità emodinamica; la temperatura corporea; l'eliminazione di cataboliti; la risposta immune alle infezioni), poiché l'encefalo non è l'organo che esprime in modo totale ed esclusivo la capacità di integrazione di tutti gli organi e funzioni, abolendo la quale si ha rapidamente la disgregazione dell'organismo. Si ha, invece, la perdita totale e irreversibile di unitarietà funzionale. I riflessi primitivi del midollo spinale (sistema nervoso al di sotto del forame occipitale) possono - dopo la prima fase di shock - ristabilire un livello minimo di integrazione circolatoria, di reattività visceroviscerale e motoria, di metabolismo. A questo si possono associare funzioni non dipendenti dall'encefalo come la risposta immunitaria, infiammatoria, bioumorale, etc. Quanto detto avviene, d'altra parte, anche nel caso in cui la morte sia stata accertata con criteri cardiocircolatori (crescita di unghie e capelli, etc.). Il proseguire della ventilazione meccanica fa sì che perduri questa vitalità metabolico-funzionale in grado di consentire anche la prosecuzione di una gravidanza, ma tale vitalità si estingue alla sospensione del suo impiego. Certamente la prosecuzione della gravidanza non è un evento di facile realizzazione dal momento che la ossigenazione e la nutrizione da sole non sono sufficienti: è, infatti, necessario un continuo intervento che consenta il controllo di alterazioni pressorie, metaboliche ed ormonali³⁴. Non è, invece, possibile - dopo accertamento della morte con criteri neurologici - alcuna ripresa delle funzioni cerebrali anche con il prosieguo del supporto ventilatorio.

34. A.J. CATLIN - D. VOLAT, "When the fetus is alive but the mother is not: critical care somatic support as an accepted model of care in the twenty-first century?", in *Crit Care Nurs Clin North Am.* 21/2 (2009) 267-276.

6. L'ACCERTAMENTO DELLA MORTE CON CRITERI CARDIOLOGICI E IL PRELIEVO DI ORGANI

Così come l'accertamento della morte con criteri neurologici richiede un periodo di osservazione non inferiore alle 6 ore durante il quale tutti i parametri considerati devono essere divenuti negativi, per l'accertamento della morte con criteri cardiologici è necessaria - secondo la legge italiana - una registrazione elettrocardiografia piatta per almeno 20 minuti affinché si abbia la certezza della conseguente necrosi dell'encefalo e della perdita irreversibile di tutte le sue funzioni. Vi è, però, il timore che la scelta, a partire dagli inizi degli anni '90, di prelevare anche organi vascolarizzati (rene, fegato, polmone, etc.) da pazienti deceduti a seguito di arresto cardio-circolatorio possa indurre ad accorciare i tempi di osservazione al fine di ridurre il periodo di ischemia.

Nel processo del trapianto vi sono, infatti, due tipi di danno ischemico agli organi: da ischemia calda e da ischemia fredda. L'ischemia calda, cioè il danno che interviene quando la temperatura è normale e la pressione sistolica scende al di sotto dei 50mmHg, è caratterizzata nella donazione a cuore fermo tre momenti: la fase agonica, il tempo compreso tra il momento dell'arresto cardio-circolatorio e il raffreddamento dell'organo ed, infine, nell'intervento di trapianto prima che si sia ristabilito il circolo nel ricevente. Il tempo di ischemia fredda inizia con la somministrazione di mezzi raffreddanti: la soluzione più usata si avvale di un metodo di raffreddamento statico, che avviene mediante l'irradiazione dell'organo con soluzioni (ringer lattato) fredde, addizionate ad eparina. La differenza nell'entità del danno causato dall'ischemia calda e fredda - che condiziona la qualità degli organi e l'*outcome* - dipende dalla riduzione del metabolismo cellulare che si ottiene raffreddando l'organo; è, infatti, possibile ridurre l'attività metabolica cellulare del 50% con un abbassamento della temperatura di 10°; la necessità di ossigeno si riduce così notevolmente.

Nel tentativo di limitare il danno derivante dall'ipossiemia causata dall'ischemia a seguito dell'arresto cardio-circolatorio e di ridurre al massimo il tempo di "ischemia calda", sono state adottate diverse strategie finalizzate alla anticipazione "prima" della morte di alcune procedure sul paziente, come la sospensione del trattamento di supporto vitale già

in sala operatoria e il posizionamento di agocannule femorali al fine di infondere in un momento successivo mezzi di raffreddamento e farmaci anticoagulanti come l'eparina. E, ancora, si sta cercando di ridurre i tempi di osservazione - il cosiddetto *no-touch time* - per l'accertamento della morte. Basti pensare che il cosiddetto "protocollo di Denver" prevede 85 secondi di asistolia per decretare la morte del paziente e dare avvio alle pratiche per il prelievo di organi³⁵, mentre il protocollo della *University of Pittsburgh Medical Centre* (UPMC) prevede due minuti e le linee-guida dell'*Institute of Medicine* (IOM) raccomandano - per i pazienti in categorie controllate - un tempo di osservazione di almeno 5 minuti dopo l'asistolia³⁶. Le indicazioni della IOM riguardo al *no touch time* trovano riscontro anche nel protocollo della *Louisiana Organ Procurement Agency* (LOPA). Negli Stati Uniti la differenza tra i diversi protocolli è conseguenza della normativa vigente, la "*The Uniform Determination of Death Act*" (UDDA). La UDDA, come già detto, stabilisce che «un individuo che ha subito o la cessazione irreversibile delle funzioni circolatoria e respiratoria, o la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'intero cervello, incluso il tronco cerebrale, è morto»³⁷, senza alcuna indicazione sulle modalità dell'accertamento.

La riduzione del *no-touch time* e la sospensione di cure ancora necessarie per il paziente può creare, dunque, difficoltà nello stabilire il confine tra la cessazione delle manovre rianimatorie (il paziente è ancora "soggetto" di cura) e l'inizio delle procedure (incannulamento della femorale, etc.) per la conservazione degli organi (il paziente - oramai deceduto - è un "potenziale donatore"): è questa, oltre la complessità dell'organizzazione sanitaria, una delle ragioni che ritarda l'introduzione di un protocollo di donazione a cuore fermo nei vari Paesi.

35. M. BOUCEK - C. MASHBURN - S.M. DUNN ET AL., "Pediatric Heart Transplantation after declaration of cardiocirculatory death", in *NEJM* 2359 (2008) 709-714.

36. INSTITUTE OF MEDICINE, *Non-Heart-Beating Organ Transplantation: Medical and Ethical Issues in Procurement*, National Academy Press, Washington, D.C. 1997; ID., *Non-Heart-Beating Organ Transplantation: Practice and Protocols*, National Academy Press, Washington, D.C. 2000.

37. PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE, *Uniform Determination...*, cit.

I limiti individuati sono ancora più evidenti con la descrizione della tipologia dei donatori, che già nel 1995, nel corso del primo Workshop Internazionale sulla donazione a cuore fermo tenutosi a Maastricht, furono divisi in quattro categorie a seconda della modalità con cui si verifica il decesso³⁸: I. pazienti il cui decesso è avvenuto per un arresto cardio-circolatorio prima dell'arrivo in ospedale; II. pazienti deceduti all'interno dell'ospedale nonostante i tentativi di rianimazione; III. pazienti, ricoverati in unità di terapia intensiva, per i quali si decide di sospendere ogni intervento di sostegno vitale [in una situazione in cui non si configura un decesso accertabile con criteri neurologici, ma le cui condizioni sono tali da rendere futili ulteriori interventi di RCP]; IV. pazienti, per i quali si sta procedendo all'accertamento di morte con criteri neurologici, in cui sopraggiunge in modo inaspettato un arresto cardio-circolatorio. A queste quattro categorie alcuni autori ne aggiungono una quinta per i pazienti in gravi condizioni, per i quali tuttavia l'arresto cardio-circolatorio giunge in modo inaspettato³⁹. Le suddette categorie vengono poi divise in due gruppi. I potenziali donatori sono definiti "controllati" o "non-controllati", a seconda della possibilità che si ha di prevedere il momento in cui avverrà il decesso. Di conseguenza, i pazienti delle categorie I, II e IV di Maastricht (a cui si può aggiungere anche la categoria V) sono "non-controllati", mentre i pazienti della III categoria sono "controllati". I pazienti della III categoria, infatti, dopo l'interruzione della RCP andranno incontro - in un tempo più o meno lungo e in modo inevitabile - ad arresto cardio-circolatorio. La principale risorsa di donatori a cuore fermo è rappresentata negli Stati Uniti e nella maggior parte dei Paesi europei da pazienti della III categoria secondo la classificazione di Maastricht con tutti i problemi etici che questo comporta in relazione alla decisione di sospendere i trattamenti; unica eccezione è rappresentata dal gruppo di Madrid in Spagna che nel corso degli anni ha sviluppato un sistema di assistenza extra ed intra ospedaliera che consente di aumentare significativamente il numero di donazioni prelevando organi da "donatori a cuore fermo" di I e II categoria.

38. G. KOOTSTRA, JH DAEMEN, AP OOMEN, "Categories of non-heart-beating donors", in *Transplantation Proceedings* 27/5 (1995) 2893-2894.

39. S. RIDLEY - S. BONNER *et al.*, "UK guidance for Non Heart Beating Donation", in *Br J Anaesthesia* 95/5 (2005) 592-595.

Le problematiche etiche relative alla decisione di sospendere cure necessarie e di sostegno per il paziente, ai tempi di accertamento della morte e all'avvio di manovre finalizzate al buon mantenimento degli organi prima ancora che il potenziale donatore sia morto, si presentano in tutte le categorie di pazienti, ma sono ancora più rilevanti per la categoria III. Si tratta, infatti, di pazienti ricoverati in unità di terapia intensiva, per i quali si decide di sospendere ogni intervento di sostegno vitale, ivi compresa la RCP, provocandone di fatto la morte. Ben diversa è la situazione nel caso in cui la morte sopravvenisse per arresto cardiocircolatorio inaspettato, come nella categoria V. Né possono essere risolte dalla sola garanzia che le due equipe - l'equipe che accerta la morte e l'equipe che preleva gli organi - che interagiscono con il paziente verranno tenute separate.

7. UNA CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA: IL RISCHIO DELL'ASSENZA DI CRITERI

Dall'analisi del dibattito in merito alla determinazione della morte si evince - in modo chiaro - che ciò che viene messo in discussione non è la realtà clinica "dell'arresto cerebrale" quanto piuttosto l'equivalenza tra tale condizione e la morte dell'individuo umano. Fino a negare, però, la comune evidenza biologica. È indubbio che la possibilità di errore nella determinazione della morte debba spingere ad esigere criteri sempre più attendibili e inequivocabili, ma questo non può giustificare il rifiuto di obiettivi parametri clinici.

Anche perché chi rifiuta il ricorso allo standard neurologico sembra essere - solo in apparenza - garantista nei confronti della vita. E, invece, manca la volontà di assumersi la responsabilità di dichiarare morto un individuo, lasciando che sia lui ad esprimere in vita l'accettazione o meno della validità dello standard neurologico. Con un rischio reale: che, in assenza di riferimento a criteri obiettivi e scientificamente fondati, possa essere utilizzato come donatore di organi quando è ancora "paziente" e non già morto.

SOMMARI

La determinazione della morte è una questione medica o filosofica? È questo uno degli interrogativi di un dibattito che vede coinvolti, oramai da anni, società scientifiche e organismi nazionali e internazionali. Infatti, sebbene la questione si sia generata all'interno del contesto clinico, la definizione della morte in quanto tale non può essere considerata una questione meramente medica. La morte ha certamente una dimensione biomedica; tuttavia le conoscenze biomediche non sono in grado di risolvere tutta la questione. Muovendo da questo presupposto, gli Autori cercano di rispondere a domande tecniche, tra cui: quali sono i criteri di determinazione della morte? La morte accertata con parametri clinici è morte dell'individuo umano? Con una consapevolezza: l'ineludibilità della questione filosofica. Perché per poter parlare di determinazione clinica della morte è necessario rispondere, innanzitutto, alla domanda: cosa è la morte? Un approccio diverso da quello che viene solitamente utilizzato, ove il punto di partenza è il dato clinico da leggere - solo in un secondo momento - alla luce dell'antropologia di riferimento.

The determination of death is a medical or philosophical question? This is one of the questions of a debate that is seen involved, by this time for years, scientific societies and national and international organisms. In fact, although the question is generated around the clinical context, the definition of death in as much as it is a question of this type cannot be considered a merely medical question. Death has certainly a biomedical dimension; however biomedical knowledge is not capable of resolving the entire question. While moving from this presupposition, the Authors search to respond to technical questions, among which: which are the criterion for determination of death? Death ascertained with clinical parameters is death of the human individual? With an awareness: ineludibility of the philosophical question. Because to be able to speak of the clinical determination of death is it necessary to respond, above all, to the question: what is death? A different approach from that which comes usually utilized, where the starting point is the clinical data to read - only in a second moment - in the light of the anthropology that is referred to.

La détermination de la mort est-elle une question médicale ou philosophique ? C'est une question qui revient souvent dans les débats qui

réunissent, depuis plusieurs années, sociétés scientifiques et organismes nationaux et internationaux. En effet, bien que la question ait pris corps dans le contexte clinique, la définition de la mort en tant que telle, ne peut être pleinement considérée comme une seule question médicale. Certainement, la mort comprend une dimension biomédicale. Toutefois, les connaissances biomédicales ne sont pas en mesure de résoudre toutes les questions. Partant de ce présupposé, les Auteurs cherchent à répondre aux questions techniques dont celles-ci: quels sont les critères pour la détermination de la mort ? La mort vérifiée par les paramètres cliniques est-elle la mort de l'individu humain ? Aussi, ces réflexions ont conscience de la présence inéluctable de la question philosophique. En effet, pour pouvoir parler de détermination clinique de la mort, il est nécessaire de répondre, avant tout, à cette question: qu'est-ce que la mort ? C'est une approche différente de celle qui est souvent développée, où le point de départ est le donné clinique à lire (seulement dans un deuxième temps) à la lumière de l'anthropologie en référence.

La determinación de la muerte ¿es una cuestión ética o filosófica? Este es uno de los interrogantes de un debate en el que están implicados, quizás desde hace años, sociedades científicas y organismos nacionales e internacionales. De hecho, si bien la cuestión se ha generado dentro del contexto clínico, la definición de la muerte en cuanto tal no puede ser considerada como una cuestión simplemente médica. La muerte tiene ciertamente una dimensión biomédica; aún así los conocimientos biomédicos no están en grado de resolver toda la cuestión. Partiendo de este presupuesto, los autores quieren responder a preguntas técnicas como: ¿cuáles son los criterios de determinación de la muerte? La muerte determinada con parámetros clínicos ¿es muerte del individuo humano? Los autores son conscientes de lo ineludible de la cuestión filosófica, porque para poder hablar de determinación clínica de la muerte es necesario responder a la pregunta ¿qué es la muerte? Presentan una aproximación diversa de aquella que viene siendo utilizada normalmente, donde el punto de partida es el dato clínico que se lee -en un segundo momento- a la luz de la antropología de referencia.

A determinação da morte é uma questão médica ou filosófica? É esta uma das interrogações de um debate que vê envolvidos, praticamente há anos, sociedades científicas e organismos nacionais e internacionais.

De fato, embora a questão tenha se gerado ao interno do contexto clínico, a definição da morte enquanto tal não pode ser considerada uma questão meramente médica. A morte possui certamente uma dimensão biomédica; todavia os conhecimentos biomédicos não são capazes de resolver toda a questão. Partindo deste pressuposto, os autores procuram responder a perguntas técnicas, entre elas: quais são os critérios de determinação da morte? A morte atestada com parâmetros clínicos é morte do indivíduo humano? Com uma consciência: a inevitabilidade da questão filosófica. Porque para poder falar de determinação clínica da morte é necessário responder, antes de tudo, à pergunta: o que é a morte? Uma avaliação diversa daquela que é normalmente feita, onde o ponto de partida é o dado clínico a ser avaliado – apenas num segundo momento – à luz da antropologia de referência.

El sacramento de la promesa

JOSÉ GRANADOS *

La institución de la promesa lleva mucho tiempo en crisis. Imperan las «relaciones puras» descritas por el sociólogo Anthony Giddens, relaciones por definición anti-promesa, pues se quieren libres de todo vínculo¹. El modelo de la sociedad democrática que Giddens quiere aplicar a la vida de familia se expresa periódicamente con un voto soberano, no ligado por historia alguna que lo preceda. El hombre moderno no solo vive en un mundo hecho por él mismo e independiente de la naturaleza, sino que rechaza también cualquier ligazón al pasado, incluso cuando ésta ha sido trabada por su misma iniciativa. Por su parte, Stephanie Coontz, en su *Historia del matrimonio*, ve en la promesa una atadura que se opone a la libertad del hombre². Según la autora americana, si bien es cierto que la obligación a permanecer unidos confería gran seguridad a los cónyuges, al mismo tiempo amargaba a quienes se encontraban incapaces de mantener su decisión primera. Estos autores, al par que critican la promesa, reconocen, sin embargo, la ansiedad que genera su ausencia: ya no se puede estar seguro de nada y hay que buscar el rumbo en la vida con una incertidumbre constante.

* Docente di Teologia Dogmatica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cf. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Stanford University Press, Stanford, CA 1992.

2. Cf. S. COONTZ, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, Viking, New York 2005.

La pregunta sobre la promesa nos interesa también desde otro punto de vista: es un tema teológico de primera importancia. «Jesucristo es el sí a todas las promesas de Dios...» (2 *Cor* 1,20). Estas palabras de San Pablo resumen la visión cristiana de la historia: el Antiguo Testamento se ve como tiempo de las promesas, cumplidas en Jesús. Pero además, para Pablo, la promesa sigue siendo coordinada fundamental de la vida cristiana. El Apóstol usa, de hecho, el contraste entre la ley y la promesa para distinguir Antiguo y Nuevo Testamento. La promesa es, por un lado, anterior a la Ley, pues dada a Abraham al comenzar la historia del Pueblo, y se remonta así al origen, al nacimiento de Israel (cf. *Gál* 3,17). Pero además la promesa sucede a la Ley, definiendo también el tiempo cristiano, en que se poseen las arras del Espíritu (cf. *Gál* 3,14; *Rom* 8,23). De este modo la promesa aparece como arco que abraza el gran relato de la historia, mientras la Ley alcanza a explicar solo un tramo de su ruta. Y así, solo la promesa es capaz de evitar la fragmentación del tiempo; ella es la única urdimbre que ofrece continuidad a la aparente incoherencia de la historia humana. Dado que compete a Dios, Señor de los tiempos, conocer sus cadencias y ritmos, la promesa abre una senda que lleva hasta lo divino. Yahvé, el Dios de la Alianza, es el Dios de la promesa, forma predilecta en que habla a su criatura. ¿Es, entonces, la promesa otro nombre de la gracia? ¿Puede la promesa ser la forma en que la eternidad se hace presente en el tiempo?

Estudiar la promesa es importante, entonces, por varios capítulos: tanto para profundizar en el mensaje cristiano como para entender mejor nuestra situación cultural e iluminar sus sendas. Desde un análisis de la experiencia de la promesa (1), recorreremos el legado del Antiguo Testamento (2), que nos conducirá a la plenitud de Cristo (3) y abrirá la consideración de la promesa que se vive en la Iglesia (4).

1. EL HOMBRE, SER QUE PUEDE PROMETER

¿Es posible prometer? Ya Nietzsche definió al hombre como ser capaz de hacer promesas³. Y, sin embargo, según algunas formas de entender a

3. Cf. F. NIETZSCHE, *Werke VI / 2: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Walter de Gruyter, Berlin 1968, 309.

la persona, la promesa es solo una ilusión o una mentira. Considerar las paradojas de la promesa abre un camino para entender el valor de esta capacidad humana y despertar el asombro ante ella⁴.

1.1 *La promesa y sus paradojas*

Si pudiésemos escapar al tiempo, ser un “yo” siempre presente, el acto de prometer no ofrecería problema. Tomada una decisión la mantendríamos, pues esta sería coincidente con nosotros mismos. Ahora bien, vivimos en el tiempo y, por eso, cambiamos de opinión, de gustos, de amores... lo que somos hoy no garantiza nuestro ser futuro. Al prometer, la persona capta su estado presente, y no lo que será de ella mañana o dentro de un año. ¿Se reconocerá en aquel que debe cumplir lo prometido, y vive una situación muy distinta?

Gabriel Marcel ilustró tal estado de cosas describiendo la promesa que se hace ante un amigo enfermo de ir a visitarle semanalmente⁵. La obligación se formuló al observar la alegría que nuestra presencia daba al inválido. Con el tiempo, sin embargo, se hizo difícil continuar. Pongamos que, uno de esos días, cuando debía acercarse a visitar a su amigo, nuestro hombre recibe una invitación al teatro. Le queda como opción: o romper su promesa, no acudiendo a la cita; o mantener la palabra, en cuyo caso debe fingir una alegría que no siente, creando una situación

4. Para una fenomenología de la promesa, cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, 148-150; 307ss; R. SPAEMANN, *Personen : Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, capítulo 17; G. MARCEL, *Du refus à l’invocation*, Gallimard, Paris 1940, 192-225; J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue : phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990. Desde un punto de vista psicológico, cf. H.J. SCHLESINGER, *Promises, Oaths, and Vows : On the Psychology of Promising*, Analytic Press, New York 2008.

5. Sobre la promesa en la obra de P. Ricoeur: J. GREISCH, *Paul Ricoeur: L’itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, capítulo XI: “La ‘promesse d’avant tout promesse’ et l’herméneutique du soi”; J.A. SIERRA PARRA, *La promesa en Paul Ricoeur*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2002; M. TRIANA, “La promesa como tema ético. Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 92 (1999) 273-282; GREISCH, “Pouvoir promettre. Le rôle de la promesse dans la construction de l’herméneutique du soi”, en AA.VV., *La sagesse pratique. Autour de l’oeuvre de Paul Ricoeur*, J.A. BARASH - M. DEL BRACCIO (edd.), Centre National de Documentation Pédagogique, Amiens 1998, 45-64.

que el enfermo mismo no aceptaría si conociera. Es decir, o traiciona al “yo” pasado que hizo la promesa; o es infiel al “yo” presente que se ve obligado a fingir algo que no vive. La promesa parece, en todo caso, una infidelidad.

Esta dificultad de la promesa se refiere al futuro: no estoy seguro de que seguiré siendo quien soy, y por eso no me siento capaz de prometer. Pero hay otro escollo que yace en el pasado. Para prometer, en efecto, hace falta memoria, recordar lo que hice, ser capaz de reanimar el acto concreto, con su motivación exacta. Ahora bien, tal cosa parece estar fuera del propio control. Lo pasado se imbuje continuamente en una niebla sin contornos. ¿Quién nos asegurará que no olvidaremos la promesa, que podremos retener la frágil posesión del recuerdo, no como algo extraño a nosotros, sino ligado vitalmente al presente?

¿Qué decir ante estas dificultades? Está, fundamentalmente, el testimonio de que la promesa existe. Podemos prometer, y prometer sin condiciones. Sin promesa, la vida humana se haría imposible, pues solo prometiendo, como señaló Hannah Arendt, se coloniza el futuro, liberándolo de su oscura incertidumbre y haciéndolo colonizable por la acción humana⁶. Es la promesa una experiencia originaria, irrenunciable, en la raíz de nuestra acción y nuestra libertad. Quien promete afirma poseer el futuro, a despecho del determinismo ciego de los procesos naturales y del capricho del azar.

¿Cómo resolver la paradoja de la promesa, que parece oponer el yo presente con el yo futuro? El primer paso consiste en situar la promesa en un contexto más amplio, superando la imagen de un sujeto radicalmente autónomo, que es incapaz de dar cuenta de ella. Se trata de la pregunta por el quién de la promesa.

1.2 ¿Quién promete? Promesa y encuentro interpersonal

Nos situaremos de entrada en un caso particular de la promesa, que constituye su cima: la promesa recíproca de fidelidad personal. Queremos

6. Cf. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, 243-247: «Unpredictability and the Power of Promise».

mostrar que esta promesa es posible y que, desde ella, se iluminan los otros tipos de promesa.

A este respecto es interesante la distinción que elabora Gabriel Marcel entre fidelidad y constancia, siempre en torno al ejemplo del enfermo a quien he prometido visitar⁷. Constante es aquel que mantiene su decisión por coherencia consigo mismo. Imaginemos que esta coherencia fuera absoluta, a pesar de las dificultades del vivir humano en el tiempo; aceptemos que esta persona sea capaz de petrificar sus decisiones y mantenerlas contra viento y marea. Aún así, no podríamos llamar a esto fidelidad. El enfermo no estaría contento si sus amigos permaneciesen a su lado solo por no defraudarse a sí mismos, por mantener alta su propia estima. La mera coherencia interna, pues, aunque logre permanecer al lado del otro, solo puede prometer a costa de mentir al otro o mentirse a sí mismo, disimulando una postura que no se ha tomado realmente.

Imaginemos, sin embargo, que cambia la mirada sobre el amigo enfermo. Este ya no se contempla como alguien a quien hacemos feliz al visitarle, como alguien con quien nos hemos comprometido. Uno entiende que no puede vivir al margen de este amigo, y que su enfermedad no le es ajena, sino que constituye una fibra crucial de la propia vida. Nace entonces una visión distinta de la otra persona: aparece la fidelidad, cuando sus preocupaciones ya no son ajenas a lo que pienso y deseo. Estoy a su lado, no solo por mantenerme fiel al vínculo que he contraído conmigo mismo, sino a la amistad que nos une y donde se encuentra ahora el secreto de mi propia vida.

A juzgar por los resultados externos, constancia y fidelidad podrían parecer idénticas. El ojo experto, sin embargo, descubre bien la distancia, que se traducirá a largo plazo en actos bien concretos. Este ojo experto es capaz de tomar una perspectiva distinta, propia del amor personal. Percibe que el núcleo de la vida del hombre no se encuentra en sí mismo, sino en las relaciones personales en que vive. Descubre que el hombre fiel, a diferencia del constante, no mide la vida a partir de sí mismo, sino que se sabe perteneciente a otros y halla en esta pertenencia el criterio de sus decisiones y la fuerza para mantenerlas. Se le abre así un nuevo

7. Cf. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, cit., 200-205.

horizonte para orientar el sentido de su viaje en el tiempo y valorar su capacidad de prometer.

Se desconfiaba de la promesa porque se cree imposible mantener la unidad del propio relato, ya por miedo a no recordar los compromisos, ya por dificultad para predecir el curso de la vida. Tal tarea es imposible para el individuo aislado, que se ve así incapaz de prometer. Pero la cosa cambia cuando acontece el encuentro y se fragua la comunión personal. Una visión relacional de la persona sitúa la promesa en un horizonte distinto.

Esto sucede, en primer lugar, con respecto a la memoria del pasado, una de las dificultades con que chocaba la promesa. En el amor, la otra persona se convierte en garantía de continuidad con mi pasado, hecha depositaria de mis recuerdos. Ya no solo cuento con mi memoria para recordar lo prometido: el otro servirá de garante y testimonio. Por eso, como ha mostrado Paul Ricoeur, la promesa no hace responsable solo ante uno mismo como fuente de acción, ni ante una universalidad abstracta; es válida en cuanto otro atestigua la capacidad que tenemos de cumplirla y, así, se hace su custodio⁸. Se promete siempre a otro y ante otro.

Por otro lado, el encuentro interpersonal resulta agrandar también la mirada sobre el propio futuro. Que este no se encuentre totalmente bajo el propio control no significa que esté excluida mi previsión y acción sobre él. En efecto, la experiencia de amor ha mostrado que la vida humana esconde una novedad. El futuro ha resultado más rico de lo que uno creía. Es posible el amor como síntesis de dos historias. El futuro, de este modo, resulta más accesible, no limitado por las dudas eternas acerca del propio proyecto vital.

Va esto unido a una percepción propia del amor, que hemos de explorar enseguida: en la otra persona se descubre algo eterno, un punto fijo, una roca segura en que pueden anclarse mis caminos hacia el por-

8. Cf. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., 311-312. Otra visión distinta en: M.H. ROBINS, *Promising, Intending, and Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1984. Para otra discusión filosófica sobre la promesa, desde un punto de vista que no tiene en cuenta la novedad del encuentro interpersonal, cf. J. DEIGH, "Promises under Fire", en *Ethics* 112 (2002) 483-506.

venir⁹. Y así, no solo se promete a otro o ante otro, sino que se promete gracias al otro, a partir del otro.

¿De dónde le viene su fuerza a este encuentro de amor? ¿Por qué es tan sólido el futuro que parece ofrecerme? La debilidad del yo se encuentra con la debilidad del tú, y necesita un fundamento más hondo para pronunciar la promesa. Si bien es cierto que la otra persona me ayuda a prometer, que prometo ante ella y a partir de ella, y que esto hace posible la posesión del pasado y futuro, tal cosa no elimina la fragilidad de la promesa. Es necesario preguntarse por sus cimientos.

1.3 *¿Desde dónde se promete? El fundamento de la promesa*

Ensayemos una primera respuesta. La vía de la promesa, que nos ha conducido del yo aislado a la relación interpersonal, ha de dar un paso adelante: ver a la persona integrada en una comunidad que la acoge al venir al mundo y le asegura su capacidad de prometer. Solo se pronuncia una promesa cuando otros nos han prometido antes; la promesa será siempre respuesta a otra promesa dada gratuitamente, desde siempre.

Y, así, es necesario referirse a la experiencia de la filiación para entender la fuerza de la promesa. El hijo no promete por simple sentido de justicia, pues lo que recibe excede totalmente el crédito que se le ofrece. Su capacidad de prometer existe porque él sabe que pertenece desde siempre a una promesa más grande, que percibe en el amor de sus padres por él y en su fidelidad mutua. A partir de ahí podrá él aprender la promesa, fundado en la experiencia de haber recibido una promesa originaria. Se abre aquí una labor educativa, singularmente de los padres, que preparan al hijo para que pueda ser educado en la promesa.

9. CHRÉTIEN, *La voix nue* ..., cit., 156: «Le don de la parole renvoie celui qui la donne à la solitude de son incontournable et insubstituable responsabilité: je ne peux donner une parole qu'en recevant de celui qui la recoit, par l'acte même où il la recoit, un appel à la tenir, c'est-à-dire un appel à être et à devenir – car on n'est soi qu'en le devenant – moi-même. Je me regarde dans la parole donnée, je ne peux même me regarder que là: non au sens d'une complaisance narcissique, mais au sens de l'être-soi. La parole donnée me découvre, par l'autre, mes possibilités les plus propres de vérité ou de mensonge, de fidélité ou d'infidélité, d'amour ou de ressentiment».

Ahora bien, esta vía de la promesa, si sigue indagando por sus fundamentos, nos reenvía más allá de los padres y de la sociedad. En efecto, debe haber un fundamento último de la promesa; solo así se evita una regresión hacia el infinito que dejaría sin explicar la promesa. Prometer es posible solo si se percibe en la existencia una promesa originaria arraigada en el propio ser de las cosas y de uno mismo¹⁰.

Robert Spaemann ha formulado esta necesidad distinguiendo entre las promesas que hacemos y la promesa que cada persona *es*¹¹. Porque “es” una promesa, la persona puede cumplir sus promesas. Este “ser promesa” es previo a sus propios actos, es la raíz de toda su actividad. Por él el hombre percibe la vida misma como promesa que, recibida, le habilita para ser fiel, para responder con una promesa a la promesa primigenia del ser. Gracias a este fundamento la comunidad humana es siempre comunidad de la promesa¹².

Hemos llegado así a una conclusión importante: para prometer es necesario recibir una promesa primera, que hace posible al hombre, a su vez, pronunciar la promesa.

1.4 *¿Cómo se promete? Construir la promesa*

Ya hemos dicho que la promesa no es un acto instantáneo. Para prometer es necesario, por una parte, recordar el pasado, en que sellamos el pacto. Nietzsche llamaba a la promesa «memoria de la voluntad»¹³. Por otro lado la promesa anticipa el futuro, decidiendo de antemano los márgenes de nuestra acción. En ella, además, el porvenir esconde

10. De ahí que la promesa pueda prometer siempre más allá de sí, cf. *Ibid.*, 148: «Toute promesse promet l'impossible. La parole de la promesse ne peut porter que sur ce qui échappe à la vision comme à la prévision. Où régné la prise en compte du prévisible, la promesse est superflue. Le don de la promesse n'est pas un abandon au cours des choses, ni l'estimation du probable, mais l'événement – et l'avènement – qui les bouleverse. Promettre, c'est toujours promettre *plus* qu'on ne peut prévoir tenir, et ce *plus* est le surcroît même qui n'est tenable que par la grâce de la promesse...»

11. SPAEMANN, *Personen* ..., cit., 245.

12. Esta vía que lleva de la promesa a su fundamento transcendente ha sido recorrida también por Gabriel Marcel: cf. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, cit., 55-80: “Appartenance et disponibilité”; y también RICOEUR, “La disponibilité comme lien entre éthique et ontologie”, en *Id.*, *Lectures 2*, Éditions du Seuil, Paris 1999, 68-78.

13. Cf. NIETZSCHE, *Werke VI / 2: Jenseits von Gut und Böse* ..., cit., 308.

algo nuevo, no es mera repetición, guarda una sorpresa, que llega con el cumplimiento. De este modo la promesa permite al presente extenderse, dejar de ser instante fugaz y dilatarse hacia el ayer y el mañana. Ofrecida y pronunciada en un instante, la promesa no es obra de un instante, sino que tiene su trabajo y fatiga en el tiempo: de ahí que Paul Ricoeur la halla ligado al momento presente, a la capacidad para prolongar la iniciativa¹⁴. La capacidad de prometer, que se regala al hombre en el amor, requiere su colaboración paciente para llevarse a cabo.

Se despierta así la necesidad de discernir cuánto prometer y hasta qué punto. Puede haber promesas inconsideradas, que no tengan en cuenta las propias posibilidades y obliguen luego a quebrantarlas¹⁵. La promesa varía, además, según la cosa prometida. Se promete siempre algo, pero en lo prometido se promete sobre todo la propia presencia personal: es uno mismo quien se promete. En este sentido la promesa se parece al don: cuando regalamos algo, regalamos también una relación personal, nos regalamos a nosotros mismos¹⁶. Por eso la plenitud de la promesa toma la forma nupcial. Prometer es siempre *prometerse*.

14. Cf. RICOEUR, "L'initiative", en ID., *Du texte à l'action*, Gallimard, Paris 1998, 261-277, p. 272: «Telles sont les quatre phases traversées par l'analyse de l'initiative: premièrement, je *peux* (potentialité, puissance, pouvoir); deuxièmement, je *fais* (mon être, c'est mon acte); troisièmement, j'*interviens* (j'inscris mon acte dans le cours du monde: le présent et l'instant coïncident); quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je *dure*)»; p. 271: «En promettant, je me place intentionnellement à la valeur forte d'une parole qui me lie. Eh bien, je dirai que toute initiative est une intention de faire et, à ce titre, un engagement à faire, donc une promesse que je fais silencieusement à moi-même et tacitement à autrui, dans la mesure où celui-ci en est, sinon le bénéficiaire, du moins le témoin. La promesse, dirai-je, est l'éthique de l'initiative. Le cœur de cette éthique est la promesse de tenir mes promesses. La fidélité à la parole donnée devient ainsi une garantie que le commencement aura une suite, que l'initiative inaugurera effectivement un nouveau cours des choses».

15. Cf. S.A. MITCHELL, *Can Love Last? : The Fate of Romance over Time*, W.W. Norton, New York 2002.

16. Sobre la conexión entre la promesa y el don, cf. SPAEMANN, *Personen ...*, cit., 245: «Es ist nicht von ungefähr, dass diese Selbst-Inbesitznahme der Person zugleich den Charakter des Selbstentäußerung hat. Versprechend, geben wir einen Teil von uns aus der Hand. Wir räumen anderen einen Anspruch an uns ein. Aber nur so befreien wir uns vom Ausgeliefert sein and den Zufall unserer naturalen Befindlichkeit [...] Freiheit gibt es deshalb nur durch den Eintritt in Lebenszusammenhänge, die durch gegenseitige Ansprüche konstituiert sind, Ansprüche, die wir anerkennen oder die wir selbst gestiftet haben».

Para entender la forma en que se construye la promesa pueden ser útiles las reflexiones de Paul Ricoeur, cuando contrapone dos visiones extremas de la identidad personal: la del *idem* (ser “lo mismo”) y el *ipse* (ser “el mismo”)¹⁷. Entre ellas hay una distinción: puedo seguir siendo “el mismo” (*ipse*) aunque haya cambiado mi modo de ser, aunque ya no sea “lo mismo” (*idem*). En la vida humana el polo del *idem* está representado por el carácter, que nos da estabilidad y hace que nuestras acciones se puedan predecir. Para ilustrar el polo del *ipse* se escoge precisamente la promesa, pues esta tiene sentido solo si se mantiene incluso aunque cambien las condiciones presentes.

Nuestra previsión del futuro se basa en estos dos planos, el del *idem* y el del *ipse*. El primero observa modo regular en que las cosas acontecen en el mundo. El plano del *ipse*, de la promesa, dice: sigo siendo yo mismo, se puede contar conmigo y puedo contar con los otros, aunque cambian las cosas, aunque no todo siga igual. Ambas formas de relacionarse con el futuro son muy distintas. La persona madura es la que aprende a distinguir sus propios deseos y expectativas, de la realidad que le rodea. No es posible pretender que todo responda a los propios planes. No tendría sentido que el inválido se quejase porque la fuerza de gravedad no disminuye para hacer más fácil su movimiento. Esto no es cierto, sin embargo, de la promesa. Esperamos que el amigo esté a nuestro lado, precisamente cuando caemos enfermos y no podemos valernos.

Los ámbitos del *idem* y del *ipse*, de la regularidad cósmica y de la fidelidad personal, no deben sin embargo oponerse. La promesa que no tenga en cuenta la identidad (el *idem*) de las cosas, está llamada al fracaso, pues prometerá lo inalcanzable. Por otro lado, el punto de vista que, negando la promesa, solo se apoye en la regularidad del mundo para predecir el futuro, elimina lo propio de la vida humana, equiparándola a un movimiento mecánico.

Entre el *idem* y el *ipse* se da una circularidad, no una oposición; por eso se hace posible lograr unidad. Para ello será necesario tener en cuenta el tiempo: Ricoeur ha expresado esta mediación temporal con el concepto de «identidad narrativa». El relato es precisamente lo que permite mediar entre el polo del *idem* y del *ipse*, irreconciliables en el plano de la

17. Cf. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., 148-150.

pura lógica atemporal. La importancia del relato hay que explicarla a la luz de las distintas relaciones que entretengan la vida del hombre. Vida narrativa quiere decir vida abrazada por una red relacional, según vínculos como el de filiación, fraternidad, sponsalidad, paternidad y maternidad. Solo en este horizonte se recibe la capacidad de forjar una historia, desarrollar la propia identidad, cumplir la promesa.

Esto significa, en primer lugar, que la verdad y racionalidad de una promesa no pueden decidirse únicamente *a priori*. Dependerá siempre del modo en que la promesa se cuida y se renueva a cada paso del camino. La estabilidad que ofrece el amor personal, la comunidad de promesa en que el hombre se introduce desde el principio, consiente dar el primer paso, pronunciar la promesa. Corresponde luego a la construcción concreta de la vida, a la capacidad humana de vigilar sobre su presente, el que esta promesa se lleve a cabo. Como una frase que solo adquiere sentido una vez se acaba de pronunciar, así la promesa solo muestra su verdad plena cuando se ha cumplido¹⁸.

A medida que la promesa se va cumpliendo, va haciéndose también más firme. Es esta la forma en que se aproximan los polos del *idem* y el *ipse*. El que promete y va siendo fiel a su promesa acaba convirtiéndola en algo natural, integrándola en su modo propio de obrar. La promesa se hace cada vez más madura, más fiable, más sólida, no al modo de un querer monolítico (una caída en la rutina), sino según la forma propia del amor, del encuentro interpersonal¹⁹. La promesa es totalmente sólida

18. Se entiende también que uno quiera ponerse impedimentos, en el caso futuro de que quisiera romper la promesa: SPAEMANN, *Personen ...*, cit., 247: «Der Versprechende muss das auch wissen und sich selbst misstrauen. Wenn er verspricht, muss er willens sein, auch die Geneigtheit in sich zu kultivieren, die das Halten des Versprechens begünstigt. Und er wird darüber hinaus rechtlichen Sanktionen zustimmen, die den Bruch des Versprechens für ihn nachteilig machen. Wenn er es nicht zu brechen beabsichtigt, trifft ihn ja der Nachteil ohnehin nicht. Aber dass er ihn treffen würde, erleichtert es ihm, das zu tun, was er ja aufgrund seines Versprechens zu tun beabsichtigt. Auch hier zeigt sich, dass das Sein der Person als Haben einer Natur beschrieben werden muss, nicht als eine von einer menschlichen Natur unabhängige Entität».

19. Podría ocurrir, ciertamente, que una promesa muriera, que la fidelidad degenerara en constancia, por una pérdida del *ipse* en el *idem*. Aún así, como comenta Marcel, puede acudir a una relación de otro orden, al fundamento mismo de la promesa, que haría de ella el verdadero modo de vivir la fidelidad. Marcel habla del momento en que un cónyuge descubre que su matrimonio se ha hecho mera rutina: MARCEL, *Du refus à l'invocation*, cit., 205: «Mais surtout ... ce qui décide ici, c'est la façon dont cette

solo cuando este trabajo se ha completado, cuando el punto de vista personal, del *ipse*, de la promesa, ha adquirido la firmeza propia de la naturaleza, pero al nivel superior del amor. Podríamos llamar a este proceso la paulatina encarnación de la promesa.

Y así la promesa madura en las distintas etapas de la vida. El muchacho experimentará la promesa de novedad que esconde el mundo. El adolescente habrá de afrontar la cuestión de su propia identidad a la luz de una llamada originaria, descubriendo su vocación; irá así madurando en su propia capacidad de prometer, única que puede iluminar su identidad. La juventud, como edad de la valentía, cultiva el sentido del riesgo necesario para lanzarse a la promesa de la vida con generosidad. Son ingredientes que deben hacer posible la maduración de una promesa sponsal, entre hombre y mujer, donde la persona se promete al otro, donde ambos forjan un futuro común en que sus hijos podrán aprender, a su vez, cómo se promete. Surge aquí de nuevo con fuerza la cuestión del fundamento, en cuanto que ambos cónyuges tienen necesidad, ahora más que nunca, de apoyarse en la promesa originaria para intercambiar la suya. Solo de este modo es posible una promesa que lleva hasta el fin de la vida.

2. LA PROMESA: EL MODO COMO DIOS HABLA (CF. HB 10,23)

Si podemos realizar una promesa, es porque encontramos siempre una promesa anterior que nos desvela la continuidad de nuestro tiempo y nos entrega un futuro anticipado. Esto no se refiere solo a las promesas que otros nos hacen, aunque estas sean indispensables para aprender a prometer. Se trata, como hemos visto, de la vida misma como promesa, de la promesa ontológica que somos. Estas afirmaciones abren la “vía de la promesa”, camino que conduce al descubrimiento de un fundamento último de toda capacidad de prometer. Tal vía ha sido profundizada por

union conjugale est fondée, dont elle a été appréhendée au moment même où elle a été contractée; et ici se pose le problème du sacrement sur lequel j'aurai à revenir dans ma conclusion. Il y aurait à se demander si, dans ce cas, la constance, même là où un certain sentiment n'existe plus, ne pourrait pas être interprétée comme une fidélité plus profonde et comme enracinée en Dieu ... Qu'est-ce en réalité que jurer fidélité ? et comment un tel serment est-il possible?».

la revelación bíblica, que ve la promesa humana a la luz de una originaria promesa divina.

Ya hemos dicho que la lectura del Antiguo Testamento como promesa se encuentra en el Nuevo, especialmente en los escritos de Pablo. El Apóstol, sin embargo, no inventaba. Pues la categoría de promesa es intrínseca a la Escritura hebrea, aunque en ella falte el término para indicarla. Y así encontramos una constelación de expresiones que gira en torno a este concepto: Dios da su palabra, Dios es fiel y exige del Pueblo fidelidad, Dios cierra pactos, otorga testamentos y disposiciones, presta juramento²⁰. Pues Él «no es hombre, que rompa su palabra... que cambie de intención...» (cf. *Nm* 23,19). Esta promesa de Dios, articulada en distintos modos, repetida una y otra vez a lo largo de la historia de Israel, es la clave de bóveda que endereza y sostiene el tiempo bíblico²¹.

Recordemos que el israelita solo puede decirse a sí mismo cuando narra su historia.

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa [...] Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... (cf. *Deut* 26,5-10).

La identidad del hombre bíblico se encuentra en estos hechos trenzados a lo largo de los años, y no es posible separarla limpiamente del tejido histórico en que está urdida. Tal cosa podría parecer signo de debilidad, pues una identidad así es tan volátil como el tiempo y no vale, para preservarla, el cobijo de una esfera superior empírea. Además, las

20. Cf. M.-L. RAMLOT - J. GIBLET, "Promesas", en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1965.

21. Sobre la promesa en la Biblia cf. E. ZENGER, "Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung", en C. RICHTER & B. KRANEMANN (edd.), *Christologie der Liturgie: der Gottesdienst der Kirche - Christusbekenntnis und Sinaibund*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1995; Y. ZIEGLER, *Promises to Keep: The Oath in Biblical Narrative*, Brill, Leiden - Boston 2008; C. ROSE, "Verheissung und Erfüllung", en *Biblische Zeitschrift* 33 (1989) 60-80; 178-191; G. SASS, *Leben aus den Verheissungen: traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheissungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; R. WÖNNEBERGER - H.P. HECHT, *Verheissung und Versprechen: eine theologische und sprachanalytische Klärung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Zürich 1986.

culpas pasadas pesan en la memoria y los peligros acechan en el futuro. Y es cierto: aparece aquí la fragilidad de la carne, un soplo que pasa y no vuelve.

Sin embargo, en esta condición frágil encuentra el hombre su dignidad. En efecto, tal dependencia de la historia permite a su vida agrandarse, hacerse más rica. Pues el israelita se sabe unido a sus padres, partícipe de su heredad; y entiende que pasa por él una bendición que ha de transmitir a sus hijos. Más aún, el tiempo le habla de un origen inmemorial e inolvidable y de una esperanza más allá del calendario: Israel se abre en su historia a la transcendencia, pues es allí, en el tiempo, donde actúa Yahvé.

Está aquí la gran novedad del Antiguo Testamento: la historia no solo contiene el rostro del hombre, sino también el de Dios. De hecho, solo a la luz de la actuación de Dios en el tiempo adquirió el israelita sentido de su propia identidad narrativa. La historia de Dios convence al hombre de la importancia de su propia historia, y le anima a atesorarla en su memoria y esperarla nueva en el futuro.

Examinemos la forma en que el Dios de la promesa se hace presente en la vida del hombre. Lo veremos, en primer lugar, instaurar el orden de la creación, que es el primer nivel de la promesa. Consideraremos luego cómo Dios hace a su Pueblo una promesa esponsal, de mutua pertenencia. Por último, y visto que el Pueblo fracasa en su respuesta a la Alianza, Dios muestra hasta qué punto se ha comprometido con la historia, recreando desde dentro la fidelidad del Pueblo. Él no es solo capaz de prometer hasta el fin, sino que puede hacer fiel al mismo Israel, sin quebrar por ello la libertad de los suyos.

2.1 Bendición y promesa; promesa y filiación

La luz de la promesa ilumina el inicio mismo de las cosas. Ya hemos señalado que cada promesa reenvía a otra promesa más profunda, ontológica, a la vida misma en cuanto promesa. Pues bien, de modo parecido, a la luz del Dios que promete en la Alianza, aprende Israel a entender al Dios Creador. La estabilidad de las cosas, el ciclo regular de la naturaleza, se lee a la luz de la fidelidad divina. El arco iris sirve de firma al pacto divino con el hombre. Si las cosas se comportan en modo estable no es

por obedecer a una ley impersonal, o al engranaje de un Dios relojero olvidado del mundo, sino por la fidelidad de Dios mismo a su creación. El mundo, obediente a los límites y al orden marcado por el Creador, atestigua en su estabilidad que Yahvé es un Dios fiel, que «dio al mar su precepto y las aguas no rebasarán su orilla» (cf. *Prov* 8,29). Hay, pues, una promesa en la natura, promesa que pertenece al corazón de todo lo creado.

A esta luz conviene recordar una forma concreta en que actúa Yahvé: su bendición. La bendición es una forma de presencia divina ligada a la naturaleza de las cosas y, en particular de los seres vivos: es la lluvia que desciende del cielo, los campos llenos de fruto, la fertilidad de los animales... Claus Westermann ha insistido en esta forma divina de actuar como parte esencial de la conciencia histórica de Israel²². Al igual que Yahvé obra en momentos concretos de salvación, por ejemplo, al rescatar al Pueblo del Mar Rojo, así actúa también a través del ritmo cotidiano de la naturaleza, ámbito propio de la bendición. Las acciones puntuales no constituyen por sí solas la historia; hace falta además el trasfondo de una acción continua en que Dios obra en lo creado.

Es oportuno señalar que la bendición pasa en modo particular por el cuerpo del hombre, que le coloca e integra en la creación. El cuerpo une a los hombres entre sí por las relaciones familiares y asegura la capacidad de poseer la tierra. La máxima bendición divina, el don de una descendencia, se recibe en el cuerpo. Este se convierte, de este modo, en testimonio de la bendición del Creador, y por eso ha de ser tratado de acuerdo con la Ley de santidad²³. A partir de la promesa que se descubre en el propio cuerpo el hombre puede descubrir la promesa que se encuentra en todas las cosas. El profeta Jeremías, cuando deba dar pruebas de la veracidad de su palabra como palabra divina, se referirá a su corporalidad, a su nacimiento, cuando fue tejido por Dios en las entrañas maternas²⁴.

22. Cf. C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968; G. LUKKEN, "Was bedeutet 'benedicere'?", en *Liturgisches Jahrbuch* 27 (1977) 5-27.

23. Cf. BEAUCHAMP, "Santità del corpo e vita: la Legge del Levitico", en ID., *All'inizio, Dio parla: itinerari biblici*, ADP, Roma 1992.

24. Cf. P. BOVATI, "Il corpo vivente. Riflessioni sulla vocazione profetica", en ID., *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008, 77-104.

Desde este horizonte se entiende la expresión «hijos de la promesa», aplicada por San Pablo a Isaac y, a su luz, a los cristianos (cf. *Gál* 4,28). Cada niño es, para sus padres, testigo de que una promesa se ha cumplido; o, mejor, atestigua que la promesa sigue adelante, que la vida y la comunión de los padres continúa, en el hijo, más allá de la muerte. A la vez, cada hijo se recibe a sí mismo en herencia. Su nacimiento no es solo promesa para otros sino, sobre todo, promesa para sí mismo, y fundamento de su capacidad de prometer.

Resumamos lo dicho hasta ahora. A partir de la promesa divina Israel profundiza su fe en el Creador. Descubre así una promesa originaria colocada por Yahvé en la creación. Lugar privilegiado es el cuerpo del hombre, que revela la promesa personal de Dios.

2.2 *Dimensión esponsal de la promesa*

Junto a la promesa que está en la creación, aparece en la Biblia la promesa explícita, en que Dios sella alianza con Israel. En el AT la promesa toma – especialmente en los profetas – la forma esponsal.

Prometer es donar, es una de las formas que toma el don, y por eso requiere también reciprocidad. Ya hemos visto cómo la experiencia humana atestigua que son los otros quienes nos ayudan a prometer: no se promete más que en común; se promete siempre a otro y ante otro. Además, lo que se da, cuando se promete, es la propia persona. Ya hemos distinguido antes entre la promesa de un don concreto y la promesa esponsal; entre el acto de prometer algo, y el de prometerse a alguien. Ambos aspectos no pueden separarse: siempre que uno promete algo, pone en juego su propio futuro y, por tanto, se promete a sí mismo.

Israel, de hecho, faltó muchas veces a la promesa. La cadena de la alianza se quebró por el eslabón débil, el del hombre. Tan es así, que Bultmann, escribiendo sobre la relación entre promesa y cumplimiento, que va del Antiguo al Nuevo Testamento, la expresaba solo en términos de quiebra y fracaso²⁵. La antigua alianza no prometería nada positivo, sino

25. Cf. R. BULTMANN, “Weissagung und Erfüllung”, en *Studia Theologica* 2 (1948) 21-44: «Das Scheitern erweist die Unmöglichkeit und deshalb ist das Scheitern die

que daría solo muestras de la incapacidad humana para cumplir, abriendo así el camino para la manifestación definitiva de la gracia en Jesús: «El fracaso prueba la imposibilidad, y por eso el fracaso es la promesa»²⁶.

Tal punto de vista, aunque recoge un elemento importante, descuida otro fundamental. Esto queda claro ya de cuanto hemos dicho sobre la bendición divina en la creación, promesa primordial, que brota de la acción de Yahvé. Pero, sobre todo: precisamente lo asombroso del juramento de Dios consiste en ofrecer un hueco para que la promesa se guarde. Como acabamos de decir, la promesa no se contiene nunca en uno mismo, necesita la reciprocidad. Se deposita siempre en el otro, donde puede preservarse. E Israel ha puesto su promesa en Yahvé, su guardián. De ahí que cuando la promesa se rompe, el mismo nombre de Yahvé, su mismo honor, se ve amenazado, y Dios mismo ha de salir en su defensa, «por el honor de su nombre» (cf. *Ez* 36,22). Se sitúa aquí la clave por la que el Dios de la Biblia se llama también «el que promete» (cf. *Hb* 10,23).

2.3 Dios: el que promete (cf. *Hb* 10,23)

Recordemos la promesa que Dios hace a Abraham en *Gén* 12,2. «De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre y sé tú una bendición» (*Gén* 12,2). La promesa se renueva más adelante (*Gén* 15,5-6), precisamente porque habría motivos que harían dudar de su realización (*Gén* 15,3: «he aquí que no me has dado descendencia»). Solo después de la prueba del sacrificio de Isaac quedará sellada con juramento (*Gén* 22,16). Tras la acción de Abrahán, su absoluta fidelidad a Yahvé, Dios jura por sí mismo, mostrando así la estabilidad de su decisión²⁷.

Verheissung» (43). Bultmann analiza tres conceptos: el de Alianza, Pueblo de Dios, Reinado de Dios; los tres son promesa en cuanto fracaso.

26. Cf. W. EICHRÖDT, *Theology of the Old Testament*, Westminster Press, Philadelphia 1961, 502-511.

27. Cf. *Heb* 6,14-18; cf. el comentario a este texto de L.T. JOHNSON, *Hebrews: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2006.

¿Qué significa un juramento de Dios? Ya decía Filón de Alejandría que a Dios no le es necesario jurar²⁸. Esto suena lógico, pues todas sus sentencias han de ser verdaderas, no pudiendo engañarse ni engañarnos. De entrada hemos de rechazar la visión de un Dios variable, que tuviera que estar improvisando planes.

Ahora bien, al mismo tiempo es importante preguntarse por la forma en que Dios domina el tiempo. Y aquí es necesario distinguir. El Dios bíblico no es un Dios pétreo, con la estabilidad de ideas monolíticas, que guía la historia con decretos inamovibles, a que todo tuviera luego que plegarse. Si Dios fuera un gran diseñador, de infinito conocimiento y fuerza, la historia sería en el fondo una farsa, el mero desenvolverse de un rollo ya escrito, incapaz de consistencia propia.

Se podrá decir que en esta visión asoma un descarado antropomorfismo, proyección de la condición humana temporal en la esencia divina. Y es verdad que, en este sentido, hace falta una lectura del texto bíblico que sepa interpretar bien las imágenes usadas por la Biblia. Dios no se relaciona con el tiempo a la manera de los hombres, tomando decisiones que luego ha de cancelar, dando marcha atrás cuando ha errado el camino. El futuro no es para él la región ignota; pues es el Señor del porvenir.

¿Qué quiere decir entonces la Biblia, cuando habla en estos términos del modo en que Dios se relaciona con la historia? Hay que salvar dos escollos: el primero, imaginar un Dios tan inmiscuido en la historia que se constituye a sí mismo en ella, y es incapaz de aportarle estabilidad y destino; el segundo, separar a Yahvé del curso del tiempo, convirtiéndolo en Dios atemporal, despreocupado por los sucesos del mundo y ajeno a ellos.

El toque está en pensar un Dios que, trascendiendo lo temporal, no lo abandone a sí mismo. Pues bien, tal visión es posible precisamente porque, en la perspectiva bíblica, Dios y tiempo no se oponen. Si Dios está en conexión con el tiempo, si es capaz de prometer y jurar, esto quiere decir que hay algo divino en la promesa, en esta forma de apropiarse del futuro; algo que está más de acuerdo con el ser de Dios que

28. Cf. A. VANHOYE, *Gesù Cristo. Il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Cittadella, Assisi 2007, 157.

la simple mirada eterna que abarca de un golpe todos los tiempos sin distinción. Siempre viene bien recordar la afirmación de von Rad: la Biblia no posee tanto una visión antropomórfica de Dios como una visión teomórfica del hombre²⁹.

Por tanto, la analogía que sube del hombre a Dios para entender su modo de tratarse con la historia, no toma el «proyecto» como la forma más perfecta de relación con el porvenir, para aplicarla, desde ahí – purificada de todo defecto y elevada al infinito – a la divinidad. Por el contrario, el punto de partida, lo más elevado en la vida humana para tratar con el futuro, es la capacidad de prometer. Es la analogía de la promesa la que hay que recorrer para acercarse – en la mayor semejanza – al ser de Dios.

Desde este punto de vista la capacidad de jurar por parte de Dios revela de forma sorprendente su grandeza, dada su capacidad para incluir en sí la libertad del hombre. Poca cosa sería jurar para un Dios que hubiera proyectado ya todo, en modo que para Él futuro y presente fueran una misma cosa. Muy distinta es la capacidad de jurar cuando el futuro está abierto, puesto en manos de la criatura. Que Dios jure significa que, a pesar de todo, a pesar de las desviaciones de la libertad humana, es capaz de hacerse con la historia, de marcar su rumbo, de trazar su senda hacia la plenitud³⁰. Por eso Dios no jura cualquier cosa, no toma en vano su propio nombre, no da la misma seriedad a todos sus decretos.

Dios es capaz de hacer una promesa que depende no solo de sí – cosa fácil tratándose de Dios – sino también del hombre frágil. El juramento divino puede crear un resto, una plaza fuerte, desde donde su promesa lo conquistará todo. Es momento de volver la mirada a la cristología. Pues solo en Jesús se desvela finalmente el misterio de un Dios que se empeña bajo juramento para guiar la historia bajo la forma – a la vez fuerte y frágil, pero frágil solo para quien desconfía – de una promesa. Esta capacidad de Dios para jurar encontrará plenitud en el envío de su Hijo y su vida entre los hombres. Entonces se desvelará un Dios que, Él también, es en sí mismo promesa, y porque “es” promesa puede prometer en la historia.

29. G. VON RAD, *Old Testament theology I*, Harper, New York 1962, 144.

30. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment: Aspekte der Geschichtstheologie*, Freiburg 1990, 259ss: «Gehaltenes und gebrochenes Wort».

3. JESUS, EL SÍ A TODAS LAS PROMESAS DE DIOS

La promesa y su dinamismo es intrínseca al Antiguo Testamento; la lectura de la Biblia a la luz de la promesa, sin embargo, solo queda clara a la luz del Nuevo. Hizo falta, para descubrirla plenamente, situarse en la cumbre, que es el cumplimiento.

Y así San Pablo contrapone la promesa a la Ley mosaica, incapaz de causar la justificación. Comunicada a Abrahán mucho antes que se le dieran los mandamientos, no puede ser pago a una acción humana. Al contrario, es la promesa la que abre el campo de la acción, la que la hace posible. La promesa es, por tanto, otro nombre de la gracia. Desde ella se puede reconocer el papel de la Ley en el plan divino. Una promesa previa, pronunciada por Dios, inaugura el horizonte en que camina la respuesta humana. Cuando la Ley se separa de la promesa, que marca su origen y destino, termina caminando en círculo, interesada solo en la propia obra.

Es Jesús, el hombre-promesa, quien permite entender la historia como promesa. En primer lugar, Cristo es «el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios...» (Ap 3,14). El Dios que podía jurar, establecer puntos fijos en la historia, lo ha hecho ahora de forma irrevocable y absoluta, enviando a su Hijo eterno. En segundo lugar, el “Amén” que Jesús es, sirve de fundamento al “Amén” de su predicación («en verdad, en verdad, os digo...») donde se muestra la palabra irrevocable de Dios, que no pasará. Por último notemos que este “amén” no es solo el de la fidelidad divina con respecto al hombre: expresa también la respuesta fiel del hombre a Dios. En Jesús tenemos un amén a todo lo que la promesa de Dios espera de nosotros; en Cristo el hombre responde a las expectativas divinas, y mantiene su promesa hasta el final³¹. Jesús es el sí a todas las promesas, por quien decimos “Amén” a Dios (2 Cor 1,20). No es extraño que a esta luz el Evangelio pueda verse como promesa: *euangelion* - *epangélía*³².

31. Sobre la promesa en Gálatas, puede verse VANHOYE, *Ai Galati*, Paoline, Milano 2000.

32. Cf. RAMLOT - GIBLET, “Promesas”, cit., 649-652.

Para ahondar en estas afirmaciones hay que estudiar el modo en que Jesús vive la promesa divina. A este respecto es preciso referirse a algunos episodios claves del Evangelio.

3.1 *El hijo de la promesa*

Jesús es, por excelencia, el hijo de la promesa, tipo definitivo del anti-tipo Isaac. En la Anunciación a María resume el ángel las promesas del Antiguo Testamento para verlas cumplidas en Jesús. «Su reino no tendrá fin»: el tiempo nuevo que se inaugura ahora es tiempo definitivo, que no conocerá ya otra promesa más grande. El tema de la promesa queda aquí unido, como es corriente en el Antiguo Testamento, al nacimiento de un niño. Se conecta así con un dato interesante de la experiencia del Pueblo: todo hijo es una promesa, porque lleva adelante la promesa de Dios a los suyos. La bendición divina sobre todo lo creado, que transmite la vida de generación en generación, es el vehículo de su alianza singular con Israel: Dios dará a Abraham una tierra y construirá a David una casa, es decir, una familia.

Todo hijo es una promesa, en primer lugar, para sus padres, que ven en el recién nacido extenderse su tiempo y descubren a su luz el sentido de su historia. Pero el nacimiento asegura también al hijo la condición de “ser promesa”, de que su encuentro con la vida sea prometedor, capaz de dar a sus obras un horizonte y una fecundidad. La segunda parte de la infancia es la más apta para descubrir este carácter de la existencia³³. Se desvela entonces, a la luz del amor que recibe al hijo en su familia, el rostro acogedor del cosmos: las cosas esconden infinitas sorpresas y prestan tácito apoyo a las actividades del niño. La mediación de los padres le ayudará a descubrir la promesa que hay en la vida, en un sano equilibrio:

33. Cf. G. ANGELINI, *Educare si deve, ma si può?*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 90: «Le esperienze felici della fanciullezza hanno infatti la consistenza obiettiva di promesse. Non le intende certo così il fanciullo stesso; o quanto meno, non in forma esplicita; quelle esperienze danno forma alla sua speranza al di là della sua consapevolezza. In questa luce deve intendersi la consistenza del compito educativo: esso deve disporre le condizioni perché le esperienze allora vissute diano forma a una promessa, che il bambino potrà e dovrà riconoscere soltanto in un tempo successivo. A misura che la vita gli apparirà appunto come una promessa, si porrà per lui il compito di consentire liberamente ad essa».

el mundo responde a sus expectativas, pero no es mera proyección de sus deseos. Se construye en esta etapa la capacidad humana de prometer, como invitación a responder a la alianza que la existencia ofrece. Esta dimensión, como hemos tratado de mostrar más arriba, abre la “vía de la promesa”, que conduce hasta el hallazgo de Dios, su único fundamento fiable.

Como todo niño, Jesús se inserta también en este tejido temporal, gobernado por la promesa. Ahora bien, en el caso de Jesús esta promesa se vive de forma única. Y no solo porque en Él se cumplen las promesas hechas a sus antepasados, en particular Abrahán y David, como pone de relieve San Mateo (cf. *Mt* 1,1), sino por el modo definitivo en que sucede esta plenitud. Este no es solamente un hijo más de la promesa que se prolonga por generaciones, sino el Hijo, en quien toda promesa de Dios encuentra sus cimientos. Los evangelios ponen esto de relieve cuando describen el nacimiento virginal, que atestigua la condición singular de Jesús, Hijo de Dios.

Cristo, en razón de su filiación divina, percibe su “ser promesa” en modo único, a la luz del amor eterno que le une a su Padre. Podríamos decir que su percepción de “ser promesa” coincide con la estabilidad misma del ser, con el fundamento sobre el que se apoya el cosmos. Lo que en todo niño sucede en forma frágil, y necesita la mediación de los padres; lo que resulta siempre inestable y capaz de quebrarse con el mal ejemplo, coincide en Jesús con la misma sustancia de su vida. Antes pasarán cielo y tierra que se quiebre la palabra que su Padre le ha dado y la capacidad de Jesús para responder a ella.

Se da aquí una unión admirable. La historia, con su estructura de promesa transmitida de padres a hijos, alberga en sí la promesa misma que se intercambian Padre e Hijo. No hay aquí simple oposición de contrarios, lo temporal y lo eterno. Hallamos, más bien, una armonía entre el desarrollo de todo niño y el misterio singular de Jesús. En efecto, por un lado la vida del Hijo puede describirse como promesa continua del Padre que siempre encuentra respuesta y siempre se cumple en novedad creciente. Por otro lado, la historia en que se inserta Jesús es la historia de una promesa, iniciada por Dios al crear el mundo y continuada de generación en generación, como alianza entre Dios y el hombre. Lo humano y lo divino en Jesús no están en oposición, sino que se armonizan

en su infinita distancia. Sea en cuanto Hijo de Dios que en cuanto hijo del hombre, Jesús vive su historia como promesa recibida del Padre, que espera respuesta y fecundidad.

Podemos ver en Cristo, pues, la encarnación del juramento divino, que se había ya pronunciado en el Antiguo Testamento. Con este juramento Dios afirmaba que su misma santidad se ponía en juego en el correr de los siglos, según su actuación salvadora en favor de Israel. ¿No disminuía esto su trascendencia, poniéndole a merced de azares históricos? La venida del Hijo desvela la respuesta: Dios mismo es desde siempre promesa, diálogo en que el Padre da su Palabra y recibe el sí eterno del Hijo en la continua novedad del Espíritu. Precisamente por esto Dios puede jurar y tomar en serio sus juramentos: las promesas de Dios al hombre se basan en la promesa que el mismo Dios es.

A su vez, este fundamento trinitario de la promesa, que permite describir la vida de Cristo en estos términos, asegura la consistencia de la historia humana. Cuando el Hijo entra en la historia, no quita al futuro su consistencia, no lo hace desaparecer, como si la débil estrella del porvenir desluciera ante el surgir del alba. Por ser el Hijo la promesa de Dios, también en su ser divino, sigue habiendo futuro, con su novedad y su sorpresa. La promesa explica el camino de Cristo en el tiempo, necesario para la salvación de la historia.

3.2 *La promesa, puesta a prueba*

Desde la promesa que Jesús *es*, arraigada en su filiación divina y en la herencia transmitida por sus antepasados, Jesús promete fidelidad a su Padre y la va cumpliendo en su paso por la historia. La promesa recibida del Padre, que abre el futuro de Jesús, hace posible la construcción de una promesa en el tiempo. Es necesario, por eso, considerar el camino de la promesa en el mismo Jesús.

A esta travesía de la promesa se refiere el misterio de las tentaciones de Jesús³⁴. La Escritura es clara: Cristo fue tentado, y no solo por

34. Sobre el tema, cf. E. BEST, *Temptation and Passion: The Markan Soteriology*, Cambridge University Press, Cambridge 1965; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968; J.B. GIBSON, *Temptations of Jesus in Early Christianity*, T&T

el diablo en el desierto (quien le somete a «toda suerte de tentación», cf. *Lc* 4,13), sino muchas otras veces a lo largo de su vida (ya por sus enemigos, ya por sus mismos discípulos), hasta la tentación final de su Pasión. Cuando Jesús dice a sus discípulos: «vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas» (*Lc* 22,28), parece describir toda su vida como una gran tentación.

Asombra el hecho de que Jesús fuera tentado. Sabemos, en efecto, que Cristo, por ser el Hijo de Dios, no solo no pecó de hecho, sino que tampoco *pudo* pecar. El pecado de Cristo, su olvido o negación del Padre, abriría una grieta en el interior mismo de Dios, que conllevaría una contradicción en las raíces del ser.

Se despierta entonces la pregunta por la seriedad de la tentación: si no envolvía posibilidad de una caída, ¿fue tentación verdadera, la tomó Cristo en serio? Para contestar nos ayuda entender el concepto de prueba o tentación en la Escritura³⁵.

La tentación atraviesa la historia del Pueblo. Muchas veces es Dios mismo el agente de la tentación (por ejemplo, cuando tentó a Abraham en *Gén* 12). En el caso de Jesús el tentador es el diablo, pero Dios conduce a Jesús al desierto «para que» sea tentado (*Mt* 4,1). El propósito divino al tentar puede ser castigar al Pueblo por sus desvíos, pero significa sobre todo averiguar cuánto da de sí la fidelidad de Israel, verificar la profundidad con que acepta la Alianza. San Agustín comentará, más adelante, que Dios en realidad no tiene necesidad de verificar nada, pues ya conoce lo que somos. Dios nos tienta, no para saber nuestra condición, que se tiene ya sabida, sino para que la sepamos nosotros³⁶.

En todo caso, la tentación de Dios no es simplemente un modo de averiguar la solidez de unos cimientos. Ocurre más bien que la persona sale fortalecida o debilitada de la prueba, que la prueba la transforma. No se trata solo de sacar a la luz, sino también de constituir: la tentación es

Clark, London - New York 2004; S.R. GARRETT, *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998.

35. De hecho, las tentaciones de Jesús están en claro paralelo, especialmente en Mateo, con el período de prueba de Israel en el desierto, tal como lo recoge el Deuteronomio (cf. para la primera tentación: *Dt* 8,2-5; para la segunda: *Dt*, 6,16 y *Ex* 17,1-7; para la tercera: *Dt* 6,12-15 y *Ex* 32).

36. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte* II, 9, 31 (CCL 35).

una forma de crecer en fidelidad a Dios, un modo de fortalecer la alianza. En realidad, la tentación es inherente a la condición humana, la única forma de crecer, de avanzar en el tiempo, entre el origen y el fin.

Para entender el funcionamiento de la tentación o prueba, puede ser útil la distinción entre fidelidad y constancia, a que hemos aludido hablando de Gabriel Marcel. La constancia, como simple coherencia con uno mismo, no podría ser tentada en el sentido bíblico. A lo más se podría verificar hasta qué punto es capaz de sostenerse; la prueba tendría solo un papel revelador, no añadiría nada nuevo por sí misma. Y es que la constancia se apoya en las fuerzas del individuo. La fidelidad, por el contrario, rompe la soledad del sujeto y se basa en una apertura y disponibilidad al otro, a Dios en último término. De este modo la fidelidad puede mantenerse incluso más allá de las fuerzas con que se cuenta: sus límites no están dados desde el inicio; está llamada a crecer por encima de sí, hacia una meta que no sospechamos, dentro de la unidad superior del amor. Este es el contexto en que se sitúa la tentación, que será siempre necesaria, en cuanto maduración en un amor que implica la salida de sí.

Precisamente su diferencia de la constancia hace que la prueba no se supere a través de una resistencia feroz, que al final podría estar basada en la propia fuerza e incrementar la visión cerrada de la propia vida. Es precisamente aquí, en esta distinción entre constancia y fidelidad, donde surge efecto el periodo de prueba. Elemento esencial de la tentación es mostrar que no es suficiente la constancia para salvar la continuidad de la propia historia. Se trata de entender la alteridad a que abre el futuro, de descubrir que la historia propia solo adquiere unidad cuando se proyecta hacia el mundo, los hombres y Dios.

Por eso, toda fidelidad a la promesa ha de pasar la prueba. Podemos decir que la prueba no es sino el existir mismo de la promesa en el tiempo, la fatiga de enhebrar en continuidad el pasado, presente y futuro, sabiendo que su hilazón rebasa las fuerzas propias. La hora de la tentación permite fraguar el tiempo de la promesa para que se haga tiempo de comunión. Este vínculo entre tentación e historia es muy clara en el relato bíblico, siempre en relación con Israel peregrino. Podemos decir enton-

ces que promesa y tentación se invocan mutuamente. Cuanto mayor es el calado y amplitud de la promesa, mayor ha de ser la tentación³⁷.

Si esto es así vemos que Jesús pudo, efectivamente, ser tentado como todos nosotros. Por vivir en la promesa Jesús vivió la tentación. Y la vivió con mayor intensidad porque mayor fue la distancia cubierta: la que media desde el tiempo asumido, un tiempo roto a partir de la caída de Adán, hasta la eternidad del Padre. Por eso su tentación no es una tentación disminuida, un simulacro de tentación, sino su modelo supremo, su forma verdadera, su realización eximia: toda tentación es participación de la tentación de Jesús.

Después del desierto el diablo se retira hasta nueva ocasión, como pone de relieve el evangelio de Lucas, para quien la última tentación sucede en Jerusalén. En Gethsemaní, Cristo habrá de enfrentarse a la tentación definitiva. Esta viene en el momento del dolor, precisamente allí donde el tiempo ha quedado roto. Jesús abraza el tiempo del tedio, tiempo hacia la muerte, tiempo de soledad y abandono... Es el tiempo en que sus discípulos van a romper la promesa: y romper la promesa es romper el tiempo. La fidelidad a la promesa la vive Jesús ahora allí donde el tiempo humano parece totalmente deshilachado, falto de unidad y dirección. Se muestra así que no hay tiempo, por roto que sea, que no pueda ser tejido de nuevo por la promesa de Dios, tal como la vive Jesús.

Se supera de esta forma el último obstáculo con que se estrella toda promesa: la muerte. Más allá de este punto parece imposible mantener promesas. El dominio de la promesa sobre el futuro encuentra aquí su límite. Es cierto que, de alguna manera, la promesa contenida en el hijo vencía en cierto modo la barrera de la muerte, prolongando la bendición a otras generaciones. Pero esta victoria era siempre parcial, pues no evitaba la muerte de los padres. En Jesús, sin embargo, Hijo de la promesa, ésta es capaz de mantenerse más allá de la tumba.

La resurrección es el cumplimiento final de la promesa; allí se resume todo lo que Dios tiene que prometer al hombre. El Padre ha dado

37. Cf. J. CORBON, "Prueba, tentación", en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1965, 652-656 653: «Esta prueba de la esperanza es la más íntima, la más purificadora. Cuanto más próximo está Dios, tanto más prueba...»

al Hijo la nueva vida que este le pedía, en su carne glorificada. El desposorio de la carne y el Espíritu dejan ver la consumación final de la historia, que se identifica con las promesas de Dios. Hemos dicho que toda promesa tiene un doble aspecto: abre un futuro nuevo y presta continuidad a la historia. Ambas notas están presentes en la promesa de Pascua. Esta aparece como la novedad última que Dios se tenía reservada para el mundo y es, a la vez, una promesa que confiere unidad total a la historia. Vamos a detenernos a estudiar este último punto, a la luz de la unión entre el Espíritu y la carne.

3.3 *El Espíritu, promesa del Padre*

Varios textos del Nuevo Testamento identifican la promesa con el Espíritu Santo³⁸. El *Veni Creator* llama al Espíritu *rite promissum Patris*, en expresión que puede significar, sea que el Espíritu es el contenido de la promesa, sea que es la misma promesa. Otros textos señalan la vida eterna (1 Jn 2,25) como promesa definitiva a que está llamado el hombre: Dios cumple su promesa al resucitar a Jesús (He 13,32) y Pablo sufre acusación por su esperanza en la promesa, que es la resurrección de los muertos (He 26,6). La promesa, por tanto, tiene que ver con el Espíritu, y también con la carne. ¿Cómo se combinan estos ingredientes que hacen posible la fórmula de la promesa cristiana?

Ya hemos visto cómo en la vida de Jesús hay un elemento decisivo que le arraiga en la promesa: su procedencia del Padre, su ser Hijo de Dios. En cuanto Hijo, Jesús tiene conciencia de ser la máxima promesa ontológica, en que se asienta la estabilidad del cosmos. Si la promesa dice la continuidad de la historia y su sentido, en Jesús se llega a una cima insuperable. Precisamente por eso, como hemos mostrado, adquiere sentido todo el camino temporal de Jesús, cumplimiento de la promesa que Él es.

Pues bien, es aquí, en este crecimiento de la promesa en el tiempo, donde se sitúa la importancia del Espíritu. El mismo episodio de las tentaciones es un evento en el Espíritu, quien conduce a Jesús al desierto

38. Sobre el Espíritu como promesa cf. *Lc* 24,49; *He* 1,4; *He* 2,33. Cf. también: *Ef* 1,14; *2Cor* 1,22; 5,5; *Rom* 8,23.

(cf. *Lc* 4,1). ¿Por qué es necesaria su actuación? Ocurre que el tiempo humano, en cuanto apertura del hombre más allá de sí, está necesitado de una unidad que venga de arriba. Pues bien, el Espíritu es precisamente la forma en que Dios unifica el tiempo, lo conecta con el origen y lo conduce a su fin. Dios promete en el Espíritu, en el Espíritu cumple sus promesas, en el Espíritu espera la respuesta fiel del hombre.

La vida de Jesús se coloca en el cruce de todos estos caminos: Él es el Hijo de Dios, venido en la carne, que recibe la plenitud del Espíritu. Como Hijo de Dios, su historia se arraiga en la promesa irrompible que le une a su Padre; en cuanto ha entrado en la historia de la carne, la promesa ha de crecer, forjarse en el tiempo; para ello, recibe el Espíritu, artífice del camino de adaptación de la historia a la promesa eterna que une al Padre con su Hijo.

Esta plenitud de la promesa que Jesús vive se comunica al resto de la historia, que vive ahora a partir de ella. El Espíritu obra la transformación final del tiempo del cosmos en tiempo de la promesa: son los dolores de parto que agitan a la creación (*Rom* 8,22). Será el Espíritu quien transforme el tiempo de la Iglesia en tiempo de la promesa. Por eso el esquema promesa-cumplimiento no ha de leerse de tal modo que, llegada la promesa, no haya nada más que esperar. Al contrario, la vida en la promesa se hace más intensa a partir de Pascua, pues se ha abierto ahora a su fundamento último y se le han mostrado sus bienes definitivos³⁹.

4. EL TIEMPO CRISTIANO: VIVIR EN LA PROMESA

El modo en que Jesús vive su promesa llega a plenitud en la Resurrección, y desde ahí se dona a los discípulos. La promesa de Cristo - la que

39. Cf. ZENGER, "Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung", cit., 54: «Schon innererertestamentlich ist das Spannungsgefüge Verheissung-Erfüllung so, dass die beiden Pole nie voll deckungsgleich sind. Die Erfüllung wird vielmer so erzählt und erfahren, dass sie selbst wieder zu einer neuen Verheissung wird. Das gilt auch von Jesus, insofern er im Horizont des ersttestamentlichen Gotteshandelns geschaut und geglaubt wird: Gerade insofern in ihm der Gott Israels am Wirken war, dem es um die universale, eschatologische Gottesherrschaft geht, ist Jesus nicht nur Erfüllung ersttestamentlicher Hoffnungen, sondern *die* neue, weitere Verheissung in der langen Verheissungsgeschichte des Gottes Abrahams, wie dies der lukanische Petrus in der Apostelgeschichte predigt... Apg 3,19f ».

recibió del Padre, la que mantuvo a lo largo de su vida – funda el tiempo cristiano. Tal cosa sucede según las dimensiones propias de la promesa, que por un lado asegura la unidad del tiempo y, por otro, espera la novedad sorprendente de un cumplimiento. El creyente dispone ahora, gracias al don del Espíritu, de la unidad de presente, pasado y futuro; sabe que estos no se desperdigan, sino que pueden vivirse en unidad. Conoce además que la promesa no tiene ya límite en el futuro: puede prometerse todo, y puede prometerse a pesar de todo, incluso de los obstáculos de la debilidad humana y de la barrera de la muerte.

Este modo de existir en la promesa queda definido por un nuevo lenguaje, una nueva forma de “dar la palabra”, que se contiene en los sacramentos cristianos. El nuevo tiempo de Jesús se hace presente en la definitividad del Bautismo, y de todos los sacramentos que imprimen carácter. Queda inscrita también, a su modo, en el sacramento del matrimonio, por la indisolubilidad del vínculo.

Es interesante notar la relación entre la promesa y los sacramentos en general. La promesa revela, en primer lugar, el carácter simbólico de la realidad humana, es decir, el hecho de que una realidad apunte hacia otra y la haga presente en sí en modo eficaz. Lo hace, no en cuanto pone en relación dos realidades de distinta altura o nivel, algo inferior material y algo superior espiritual, sino en cuanto asocia dos tiempos entre sí. En la promesa se hace realmente presente un futuro sin perder por eso su carácter de futuro; se hace también presente el pasado, que recuerda el nacimiento de la promesa. Este simbolismo propio de la promesa no es ajeno al simbolismo bíblico, basado en la tipología, y que consiste en la relación entre dos momentos del tiempo, el del anuncio y el de su cumplimiento definitivo⁴⁰. La existencia en el tiempo es siempre existencia simbólica, porque apunta más allá de sí, hacia el origen de donde se viene y hacia la meta final de la ruta.

40. J. RATZINGER, *Zum Begriff des Sakramenten*, Minerva Publikation, München 1979, 11: «der christliche Begriff Sakramentum, wie er von Paulus her in der alten Kirche Gestalt gewann, beruht auf der Interferenz der Begriffe Mysterium und Typus in Neuen Testament. Das Wort Sacramentum übersetzt die Verschmelzung dieser beiden Begriffe, wie sie durch das christologische Schriftverständnis des heiligen Paulus entstanden ist [...] Das bedeutet freilich auch, dass der katholische Begriff von sacramentum auf der 'typologischen' Auslegung der Schrift, auf einer Auslegung in Entsprechungen auf Christus hin beruht».

En segundo lugar, la promesa ilumina el valor de la palabra, esencial en la economía sacramental. Prometer es, como ya hemos mostrado, dar la palabra. Ahora bien, el valor simbólico de la palabra consiste precisamente en su capacidad para decir el todo, para expresar el sentido global de la historia. La promesa se entiende precisamente a partir de esta unión entre palabra y tiempo, donde pasado, presente, futuro, quedan unidos en una historia con sentido. Los sacramentos tienen, por eso, el valor de un “relato” que “relaciona” la propia vida con la eternidad. El término *sacramentum*, en su primitivo uso latino, significa precisamente juramento⁴¹.

Esta perspectiva debería explorarse en cada uno de los sacramentos. Un puesto especial pertenece al sacramento del matrimonio, en cuanto lugar natural de la promesa. Se le puede llamar, en este sentido, “sacramento de la promesa”. Habría que explorar la relación entre este sacramento de la promesa y el sacramento eucarístico, entendido también como donación de la palabra unida a una donación del cuerpo. Nos limitamos aquí a unas reflexiones generales sobre este tema.

La promesa matrimonial es un tipo singular de promesa⁴². Pues aquí no se entrega simplemente una parte del propio futuro; no se compromete uno a ciertas actividades; sino que se da todo el futuro, aceptando que se transforme en un futuro común: ya no se pueda contar con el futuro como proyecto meramente individual. No se podrá aceptar, por ejemplo, un crecimiento que no tenga en cuenta a la vez el crecimiento de la persona amada. El trabajo de la memoria será también un trabajo común. Por eso la promesa matrimonial muestra toda su fuerza como transformación del tiempo de la persona, de modo irrevocable. Nace un nuevo tiempo, que es el verdadero tiempo, el tiempo de una comunión.

41. Para una visión de los sacramentos desde el punto de vista del juramento, cf. S. HAHN, *Swear to God: The Promise and Power of the Sacraments*, Doubleday, New York 2004.

42. Sobre el carácter único de la promesa sponsal, cf. SPAEMANN, *Personen ...*, cit., 242: «Ein einzigartiger und zugleich exemplarischer Fall des Versprechens ist das Eheversprechen. In ihm wird nicht nur eine bestimmte Leistung versprochen, die man immerhin auch dann erbringen kann, wenn einem nicht danach zumute ist und wenn man auch nicht mehr die Präferenzen hat, die einen zu dem Versprechen veranlassen. Im Eheversprechen verbinden zwei Personen ihre Schicksale miteinander auf eine der Intention des Versprechens nach unwiderrufliche Weise».

Esta promesa está determinada, además, por la apertura de la unión a la fecundidad y al nacimiento de los hijos. La promesa revela aquí su carácter singular, que escapa de la esfera privada de los dos contrayentes. El vínculo no podrá ser roto ni siquiera de mutuo acuerdo, porque ha sido sellado a un nivel más hondo, en una esfera que va más allá de los esposos, en el mismo lugar donde se enraíza su capacidad de hacer promesas. Solo una relación irrompible puede generar relaciones irrompibles, como las que se establecen entre el padre o la madre y sus hijos. Por otro lado, solo de este modo puede la promesa de los padres ser para el niño el sustrato de su capacidad de prometer. Si el niño promete es porque encuentra la fidelidad de sus padres como clave de su propia existencia; su promesa le aparece como el modo adecuado de crecer en la fidelidad que le circunda. Solo la fidelidad indivisible de los padres es lo bastante fuerte como para sostener esta capacidad del hijo y su percepción de la cualidad prometedora del mundo.

En el matrimonio se une la donación de la palabra con la donación del cuerpo. La entrega propia del cuerpo en el matrimonio, igual que la entrega de la promesa, acoge en sí el futuro de los esposos (abierto a la nueva vida) y entrelaza su pasado común (su origen en el Creador). Entregar el cuerpo es por eso entregar el pasado y el futuro para abrirse a un futuro que ya no será individual, sino la unión de las dos biografías de los cónyuges, y que constituirá el espacio donde los hijos puedan crecer.

El matrimonio aparece, pues, desde la creación, como lugar propio de la promesa, con capacidad para simbolizar el camino del hombre en el tiempo, haciendo ver también su fundamento divino.

Esta promesa que los esposos intercambian es elevada por Cristo a una dimensión nueva, según Él mismo vivió su fidelidad al Padre y su entrega sponsal por la Iglesia. En el sacramento del matrimonio se dona a los esposos una nueva capacidad de prometer y, con ella, una nueva forma de vivir el tiempo. La gracia que trae Jesús es la gracia de la promesa, de una promesa para siempre y a pesar de todo⁴³.

43. Cf. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 1968, 220-221, quien señala que la indisolubilidad de la promesa matrimonial deriva de la acción escatológica de Jesús, de la definitividad de su obra en el mundo: «Endlich liesse sich zeigen, dass die Endgültigkeit der Bindung zweier Menschen aneinander, die der christliche Glaube mit dem Ja der Liebe gesetzt

El “a pesar de todo” incluye, en primer lugar, la fragilidad humana y la fragilidad del amor mutuo que une a los esposos. Los esposos dan su sí porque se arraigan en un sí anterior, radicado en el Amén del Hijo de Dios. No quiere esto decir que el cumplimiento de la promesa esté asegurado de antemano, y que no haya que cuidar la promesa en el día a día. Por el contrario, toda promesa se hace verdadera en el tiempo. La cosa fue verdad para el mismo Jesús y lo es, a fortiori, para todo matrimonio. Prometer significa afirmar la capacidad de continuar una acción en el tiempo, y por eso la promesa ha de cuidarse a cada etapa de su desarrollo. Esta tarea de la promesa está ligada al don del Espíritu Santo, recibido por los esposos. Recordemos que el Espíritu es el agente que mueve el tiempo del hombre hacia Dios, y confiere unidad a la biografía humana.

En segundo lugar, el “a pesar de todo” incluye también la barrera última de la muerte, que parece poner fin a toda promesa. El sí que se dan los esposos tiene el alcance mismo que le dio el Hijo de Dios, capaz de superar la barrera de la muerte, de proyectarse hasta lo eterno. Se cumple la intuición de Gabriel Marcel, que veía en el amor la seguridad profética de que

sea cual sea el cambio que ocurra entre lo que veo ante mí, tú y yo seguiremos siendo uno; el evento que ha sucedido, y que pertenece al orden de los accidentes, no pueda anular la promesa de eternidad que está encerrada en nuestro amor, en nuestra mutua alianza⁴⁴.

La resurrección de la carne, horizonte último de la promesa, incluye también la resurrección del amor que unió a los esposos.

Ciertamente, la muerte transformará la relación de los cónyuges. Jesús respondió a los saduceos que hombre y mujer no se casarán en el

weiss, auf dem die Ehe gründet – dass auch diese Endgültigkeit hier verwurzelt ist. [...] Und abermals wäre zu sagen, dass gerade diese scheinbare Fixierung auf den Entscheid eines Lebensaugenblickes dem Menschen ermöglicht voranzuschreiten, sich Stufe um Stufe anzunehmen, während das fortwährende Annullieren solcher Entscheide ihn immer wieder auf den Anfang zurückwirft und ihn zu einem Kreisen verurteilt, das sich in die Fiktion der ewigen Jugend verschliesst und so dem Ganzen des Menschseins verweigert».

44. Cf. MARCEL, *The Mystery of Being. II Faith and Reality*, St. Augustine's Press, South Bend, IN 2001, 154-155.

Reino de los cielos (cf. Mt 22,30). Las segundas nupcias son posibles, porque el vínculo se rompe con la muerte. Esto no quiere decir, sin embargo, que el nexo que ha unido a los esposos durante la vida desaparezca, sino que se transforma en una relación nueva en Dios. De ahí que la unión esponsal se vive en un horizonte escatológico, en cuanto su camino común desembocará en lo eterno.

Un párrafo del escritor americano Thornton Wilder en su obra de teatro *The Skin of Our Teeth* (*La piel de nuestros dientes*) pone de relieve la grandeza de la promesa, sobre todo si se lee a la luz de la promesa de Cristo, donada a los esposos en el sacramento. Dice así a su marido uno de los personajes:

Me casé contigo porque me diste una promesa. Esta promesa compensó por todas tus faltas. Y la promesa que yo te di compensó por las mías. Dos personas imperfectas se casaron, y fue la promesa la que hizo su matrimonio [...] Y cuando nuestros hijos crecían, no era nuestra casa la que les protegía; ni era nuestro amor el que les protegía - era la promesa⁴⁵.

El amor de los esposos se hace posible por una promesa, que se funda a su vez en un amor primero, manifestado en plenitud en Cristo. Reconociendo esta promesa originaria pueden los esposos intercambiarse su promesa, que les acompañará durante todo el camino, enderezando los pasos torcidos de su historia, fundando un hogar, protegiendo a sus hijos y enseñándoles, a su vez, a prometer.

SOMMARI

L'articolo indaga il significato del promettere sia nella sua dimensione culturale che teologica. Viene sviluppata una fenomenologia della

45. Cf. T. WILDER, *The Skin of Our Teeth: A Play*, French, New York 1972, 84: «I didn't marry you because you were perfect. I didn't even marry you because I loved you. I married you because you gave me a promise. That promise made up for your faults. And the promise I gave you made up for mine. Two imperfect people got married and it was the promise that made the marriage. [...] And when our children were growing up, it wasn't a house that protected them; and it wasn't our love that protected them - it was that promise».

promessa dalla quale emerge il contesto interpersonale, la sua dimensione storica, i suoi fondamenti trascendenti. Segue un'analisi del tema nell'Antico Testamento dalla quale emerge che l'esperienza della promessa conduce alla conoscenza di Dio. Segue uno studio su come Gesù Cristo vive la promessa ricevuta dal Padre e assunta da Lui stesso nella sua vita terrena. Nella parte finale dell'articolo si traggono alcune conclusioni in merito alla modalità con cui vivere la promessa nella Chiesa, con particolare attenzione alla teologia del sacramento del matrimonio.

This paper explores the meaning of the act of promising, both in its cultural and theological dimensions. It develops first a phenomenology of the promise, which highlights the interpersonal context in which the promise is uttered, the need of building it up in time, and its need of a transcendent foundation. A second paragraph analyses the Old Testament concept of promise, and opens up a way that leads from the experience of the promise to the knowledge of the God who promises. It follows a study of a Christology of the promise: Christ receives a promise from his Father and utters his own promise in response along the time of his life. A last paragraph draws some conclusions to the way promising is lived out in the Church, with a special regard to the theology of the sacrament of marriage.

L'article recherche la signification de la promesse tant dans sa dimension culturelle que théologique. Une phénoménologie de la promesse peut se développer de laquelle émerge le contexte interpersonnel, sa dimension historique, ses fondements transcendants. Suit alors une analyse du thème dans l'Ancien Testament. Elle met en lumière que l'expérience de la promesse conduit à la connaissance de Dieu. Suit une étude pour voir comment Jésus-Christ vit la promesse reçue du Père et assumée par Lui-même dans le cours de sa vie terrestre. Dans la partie finale de l'article, quelques conclusions se dessinent grâce à la modalité poursuivie pour vivre la promesse dans l'Eglise, avec une attention particulière à la théologie du sacrement du mariage.

El artículo estudia el significado de la promesa en sus vertientes cultural y teológica. Se comienza esbozando una fenomenología de la promesa, que pone de relieve su contexto interpersonal y la necesidad de edificarla en el tiempo, así como

sus fundamentos transcendentales. Sigue, en un segundo apartado, un análisis de la promesa en el Antiguo Testamento. Se perfila así la vía que, de la experiencia de la promesa, conduce al conocimiento de Dios. Se estudia entonces la forma en que Cristo vive la promesa, recibida del Padre y pronunciada por el Hijo durante su camino por la tierra. Un cuarto apartado extrae las consecuencias para el modo en que se vive la promesa en la Iglesia, viendo sus aplicaciones para una mejor comprensión del sacramento del matrimonio.

O artigo indaga o significado do prometer, seja na sua dimensão cultural que teológica. Vem desenvolvida uma fenomenologia da promessa da qual emerge o contexto interpessoal, a sua dimensão histórica e os seus fundamentos transcendentales. Segue-se uma análise do tema no Antigo Testamento da qual emerge que a experiência da promessa conduz ao conhecimento de Deus. Segue-se um estudo sobre como Jesus Cristo vive a promessa recebida do Pai e assumida por Ele mesmo na sua vida terrena. Na parte final do artigo são expostas algumas conclusões no que se refere à modalidade com a qual se vive a promessa na Igreja, com particular atenção à teologia do sacramento do matrimônio.

L'esistenza umana tra gratuità e gratitudine

EMILIO BACCARINI *

1. PREMESSA

Iniziamo questa nostra riflessione domandandoci in che cosa consiste un'analisi fenomenologica riferita alle due "categorie" che abbiamo indicate come qualificanti l'esistenza umana. Una tale analisi, infatti, cerca di pervenire all'*eidòs* del proprio oggetto attraverso una descrizione che manifesti il senso dell'oggetto stesso. Quando si parla di categorie dell'esistenza umana, se non si vuole produrre una frammentazione dentro l'esistenza stessa, dobbiamo mantenere la sua unitarietà di dato. Inoltre, l'analisi fenomenologica non può prescindere dalla modalità in cui queste due categorie "si dànno" in quanto *vissuti* di una soggettività concreta che si interroga sul proprio statuto. Come si comprende bene allora la nostra indagine sarà tanto più feconda quanto più si riferirà alle modalità del darsi dell'esistenza nella forma dell'autoriflessione, ma anche nella sua automanifestazione.

Infatti, è certamente possibile un'indagine neutra, semplicemente categoriale, su che cosa qualifica la *gratuità* e su che cosa invece qualifica la *gratitudine*, ma bisognerà poi comunque riferirla alla peculiarità dell'oggetto: l'esistenza. Rimaniamo quindi fermi a questo orizzonte per rilevare immediatamente che le due "categorie" manifestano e si

* Docente di Filosofia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

manifestano all'interno di un senso più generale dell'esistenza che possiamo definire "mediale". La "gratuità", infatti, per definizione rimanda immediatamente al senso della passività, all'accadere di un evento che mi arriva senza il mio consenso, l'unico atto possibile è la constatazione dell'accadere che non si può ricevere o rifiutare a partire da sé. Le ultime due forme verbali, infatti, ricevere e rifiutare, aprirebbbero già a un esercizio della libertà che manca precedentemente e che è l'origine della gratitudine come "atto". La medialità dell'esistenza si gioca, dunque, in questa ambivalenza di una recettività a cui *può* seguire un'attività.

I vissuti corrispondenti della medialità hanno una sintesi in una proprietà unicamente umana: l'*interrogatività*. L'uomo interroga e si interroga, esclusivamente a partire dal dato elementare della sua struttura mediale. L'interrogazione ha la sua dimensione di senso fondamentale nella medialità come tensione a un continuo trascendimento. Oltrepassare il dato, la dimensione passiva originaria, per collocarsi nell'orizzonte propriamente umano dell'esercizio della libertà. La struttura mediale dell'esistenza è l'orizzonte di significazione specifico della nostra indagine.

La differenza manifestativa della gratuità e della gratitudine, colloca, fenomenologicamente, le due categorie su due piani fortemente diversi: la prima ha un carattere ontico-ontologico, la seconda invece, piuttosto assiologico-etico. Questo dato ha una sua peculiare rilevanza essenziale: la dimensione *pativa* originaria dell'umano non lo costringe nella passività, piuttosto costituisce la premessa della sua attività libera. È il senso della finitezza umana che assume il carattere di una strana pienezza. Come vedremo la gratuità si esprime come singolarità e unicità che nella "natività" riconosce il presupposto della relazione di gratitudine.

La particolare relazione tra ontologia e assiologia, nello specifico delle nostre indagini apre a nuove possibilità di fondazione teoretica del senso della soggettività e del suo agire morale. Ma questo sarebbe un altro discorso. Procediamo con la nostra analisi.

2. STRUTTURE FONDAMENTALI DELLA GRATUITÀ

Per iniziare il percorso alla ricerca del senso della gratuità riprendiamo quella *interrogatività* che si diceva. La domanda più frequente e talvolta inquietante che l'uomo si fa è certamente *chi sono?* Tuttavia questa

domanda è preceduta da un *asserto ontologico* più *originario* e che fenomenologicamente è il nostro punto di partenza: *io sono*. L'interrogativo alla prima persona singolare, *io sono*, mantiene solo in parte una valenza epistemologica, peculiare invece della domanda alla terza persona, la domanda dell'essenza, *che cos'è?* Com'è noto, infatti, dell'individuo non si dà scienza. Tuttavia la domanda alla prima persona manifesta una rilevanza ontologica poiché solo alla prima persona interrogato e interrogante coincidono, e in questa coincidenza l'interrogante prima di interrogare deve necessariamente affermarsi come esistente. Prima del "*chi sono?*" dobbiamo, necessariamente, affermare "*io sono*". Questa particolare certezza che precede la domanda è fondamentale per le nostre analisi. È il movimento che presenta Descartes nelle sue *Meditationes de prima philosophia*. Nella seconda meditazione, dopo aver attinto quello che per lui è il principio indubitabile e incontrovertibile *ego sum, ego existo*, prosegue: «Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui *jam necessario sum*»¹. Ciò che si manifesta nella perplessità di Descartes riguarda qualcosa di essenziale; egli approda a un *dato* auto evidente che però si colloca al di là della chiarezza razionale e quindi al di là di una prensione veritativa esclusivamente teoretica.

Fermiamo l'attenzione su questo peculiare dato-asserto ontologico. A mio avviso è proprio la natura di *dato* che interpella e che inquieta perché nella sua struttura di *datità* si mostra appunto la gratuità come struttura ontologica costitutiva dell'esistenza. Nell'*io sono necessariamente* risuona qualcosa di paradossale. Di quale necessità si tratta? È soltanto ontica, la sola *datità*, o ha anche una valenza ontologica, non posso non essere? Nella gratuità, a me sembra che risuonino entrambe le prospettive. Proviamo a spingere la nostra indagine un po' oltre. Il primo risultato della nostra analisi potrebbe essere il riconoscimento che non siamo in nessun modo capaci di andare al di là della semplice affermazione *sono*. Non siamo in grado di "rendere conto", di "giustificare" *perché sono?* È vero che tutte le domande rimandano primariamente all'asserto, ma è altrettanto vero che non siamo assolutamente in grado di aggiungere altro all'affermazione.

1. «Non intendo però ancora a sufficienza chi mai sia io, quell'io che *già necessariamente sono*», R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009, 715. Corsivo mio.

Di fronte alla “fatticità” dell’esistenza, per riprendere un termine heideggeriano, possiamo semplicemente constatare di non poter *rendere conto* di questa fatticità. Questa impossibilità è filosoficamente e fenomenologicamente, in contesti diversi potremmo aggiungere anche teologicamente, di grande rilevanza. L’impossibilità di *rendere conto*, o di *logon didonai*, per dirla Platone, afferma l’impossibilità di accedere al cosiddetto “principio di ragione”; com’è noto, però, la questione è più complessa perché attraverso il principio di ragione viene a manifestazione il fondamento, la *ratio essendi*. Per cogliere il senso della gratuità questo è un passaggio fondamentale. Un passo di Heidegger dal suo corso di lezioni *Il principio di ragione*, può essere di aiuto nel proseguire della nostra analisi. Particolarmente significativo è l’incipit delle lezioni, ove si legge:

Il principio di ragione, la tesi del fondamento, dice: *nihil est sine ratione*. Si traduce: niente è senza ragione, senza fondamento. Ciò che la tesi asserisce appare evidente. Evidente è ciò che asseriamo senza bisogno di altro. Il nostro intelletto non sente il bisogno di sforzarsi ulteriormente per comprendere la tesi del fondamento. Da che cosa dipende questo? Dal fatto che l’intelletto umano in quanto tale, ovunque e ogni qualvolta è in attività, mira subito a scovare il fondamento in base al quale ciò che gli capita di incontrare è così com’è².

È da notare la corrispondenza, messa in risalto da Heidegger, tra l’intelletto e la questione del fondamento, quasi un riconoscimento che l’intelletto si appaghi soltanto là dove incontra il fondamento. Questo a me sembra il senso dell’evidenza della tesi. In un passaggio successivo, sempre della prima lezione, Heidegger scrive:

Nihil est sine ratione. Niente è senza ragione, senza fondamento. Niente, in questo caso, significa: non un qualcosa di tutto ciò che in qualche modo è, è senza fondamento. In questa versione della tesi salta immediatamente agli occhi che essa contiene due negazioni: *nihil-sine*; niente-senza. La doppia negazione dà come risultato un’affermazione: niente di ciò che in qualche modo è, è senza fondamento. Il che significa: tutto ciò che

2. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, 15.

è, ogni ente, in qualunque modo sia, ha un fondamento. Nella versione latina si dice: *omne ens habet rationem*³.

L'argomentazione heideggeriana ha evidentemente la sua verità sul piano ontologico-metafisico, poiché soltanto l'Essere è *in se et per se subsistens* e tuttavia, lo statuto ontologico della singolarità esistenziale riesce a rispondere al perché del suo essere, soltanto con una tautologia: *sono perché sono*. Sulla base del principio di ragione ho soltanto una certezza, fenomenologicamente reperibile, *sono ma non sono da me*. Qui l'accadere dell'evento che dicevamo acquista tutta la sua importanza e decisività. L'esistenza ci accade, il tempo ci accade continuamente, siamo all'interno di una "datità". È questo lo snodo di un'esistenza neutra è di un'esistenza "donata", ma bisognerebbe fare un altro percorso. Tuttavia, anche rimanendo sul piano di una fenomenologia astratta possiamo dire che non si tratta solo di datità, ma di *datività*. La differenza tra dato e dativo è fondamentale, non siamo originariamente soggetti. Dire *io sono* all'interno della datività significa che sono all'interno di una dinamica relazionale. Il dativo grammaticalmente è l'unico caso relazionale. Sono dato a me stesso. Non dipendo da me, ma sono istituito nell'esistenza *a partire da*. L'asserzione *io sono* è quindi riconoscimento di dipendenza, di dipendenza ontologica anche, e tuttavia, situa l'esistenza al di fuori della continuità delle connessioni causali che permetterebbero l'esercizio del principio di ragione. L'umano non è "predicabile" semplicemente nell'orizzonte della riconducibilità alla sua ragion d'essere, ciononostante siamo in qualche modo necessari. Da questi primi risultati delle nostre brevi analisi possiamo dire che la *necessarietà del non necessario è il gratuito*, ciò di cui non si può rendere conto, ciò che è al di fuori del principio di ragione. È solo perché ogni essere umano ha una sua dimensione di gratuità che siamo legittimati a ricondurlo ad una dimensione di unicità, ma vale anche il reciproco: l'unicità si giustifica esclusivamente come gratuità. Ciò che è unico è, per definizione, incomparabile, ma anche categorialmente inaccessibile.

Possiamo introdurre qui una breve riflessione fenomenologica che, a mio avviso, fornisce il dato esemplificativo che "giustifica" l'affermazione

3. *Ibid.*, 19.

dell'unicità ed è la coscienza del tempo e la memoria. Il tempo ci accade, e-viene; di fronte al tempo siamo assolutamente passivi: abbiamo *bisogno* del tempo, così come abbiamo *bisogno* dell'esistenza⁴. Il tempo autentico è per ciascuno soltanto il tempo del vissuto personale, e questo è talmente singolare che ciascuno ha la propria memoria personale. La coscienza del tempo è assolutamente singolare e incomunicabile dal punto di vista del vissuto. La memoria autentica è il vissuto personale che si stratifica e si sedimenta nella durata del tempo. Ciascuno è un "segmento" assolutamente ed inspiegabilmente diverso. La segmentazione, però, non è frammentazione, è affermazione della significatività della singolarità. Naturalmente occorrerebbe ampliare notevolmente queste analisi, è comunque questo il percorso fenomenologico che consente di affermare in via ipotetica la nozione di creaturalità.

Insieme alla dipendenza e alla datività, la creaturalità è il terzo referto che qualifica la gratuità. Come si pone filosoficamente la questione della creaturalità? Come si può parlare di un Creatore? La *creatio ex nihilo* può non essere un dato esclusivamente teologico, se può essere utile a spiegare il senso della unicità singolare che l'umano reclama. Certamente al livello filosofico dobbiamo limitarci all'ipotesi e tuttavia, a me sembra uno dei momenti in cui l'umano è costretto ad aprirsi a una dimensione che va al di là dei limiti della sua capacità determinativa. L'analisi fenomenologica è in grado di aprire a dimensioni di senso che possono trascendere la pura fenomenalità del dato cosale. Nell'esperienza della finitezza che ciascuno fa, accanto alla dimensione "patica" che dicevamo, e che, a sua volta, determina lo statuto dell'essere-di-bisogno, l'ontologia negativa, si manifesta sempre anche un'apertura. Nella puntualità dell'*istante*, in cui si manifesta l'evanescenza del tempo, la sua instabilità, appare sempre anche la possibilità, l'apertura del tempo come possibilità. Lo stesso bisogno del tempo appare come proiezione, progetto. Nel presente dell'essere concreto si annuncia sempre un futuro, esso stesso atteso, non ancora disponibile, e, tuttavia, già in qualche modo dato nell'anticipazione.

L'attesa del tempo come proiezione al futuro, sebbene non dica ancora l'attività, manifesta però, già l'impossibilità di rinserrare l'esistenza

4. La dimensione del bisogno, come *bisogno ontologico*, che si apre a questo livello vedremo che ha la sua importanza anche nella strutturazione della gratitudine.

nel puntuale qui ed ora. La struttura patica non dice una negatività, bensì un punto di partenza. Attendere significa essere già al di là di se stessi. In ogni caso, la fenomenologia dell'atto del conoscersi, della presenza di sé a se stessi manifesta un *manque à être* che non è soltanto percezione del limite, bensì autentica "prossimità all'infinito". Soltanto perché l'infinito abita l'umano possiamo essere in grado di percepire l'insoddisfazione. La struttura ontologica dell'umano è "deponente", un'attività originariamente passiva. In questa prospettiva è possibile recuperare una *logica del desiderio*, che, per natura ha una dimensione 'metafisica' nel senso etimologico, elementare, del termine *meta-ta-physika*.

Il desiderio metafisico è un atto intenzionale peculiare il cui oggetto, come contenuto dell'atto, rimanda a una logica dell'*eccedenza*⁵. Il desiderio, atto di un soggetto finito, si apre a ciò che non è qui, non è ora, non è presente e dunque non è "contenuto".

L'oggetto del desiderio è inattuabile e tuttavia è 'sperimentabile' appunto come l'*eccedenza*. Ciò che viene a manifestazione nel desiderio metafisico non è l'assoluto nella sua oggettività di oggetto, bensì l'esigenza della ragione che solo in quanto "esposta" all'assoluto si percepisce come "ad-eguata". A questo punto del nostro percorso dovremmo ricominciare per ridefinire i paradigmi. Approcciare il reale secondo la logica del desiderio, significa veramente trovare un senso diverso della gratuità.

Tra i referti fenomenologici rilevati precedentemente, abbiamo indicato la datività. È opportuno approfondirne brevemente il senso anche per la funzione che svolge in ordine alla gratitudine. F. Ebner nella sua opera *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, ci fornisce un'indicazione di percorso che pur mantenendosi al livello elementare dell'asserto originario, consente un'apertura verso dimensioni fondative più articolate. Nel *Grundgedanke*, il pensiero fondamentale, Ebner scrive:

Presupposto che l'esistenza umana ha nel suo nucleo una rilevanza spirituale che non si esaurisce cioè nel suo naturale affermarsi nel corso delle

5. Si veda ciò che scrive in proposito E. LEVINAS in *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1981.

vicende del mondo... allora tale realtà spirituale è essenzialmente determinata dal fatto di essere radicalmente orientata a un rapporto con qualcosa di spirituale *al di fuori* di sé, *mediante* il quale e *nel* quale essa esiste. Un'espressione, anzi l'espressione 'oggettivamente' percepibile e dunque accessibile ad una conoscenza oggettiva di tale essere orientato ad una simile relazione si riscontra nel fatto che l'uomo è un essere *parlante*, che egli "ha la parola". La parola però egli non la possiede per motivi naturali e nemmeno per motivi sociali⁶.

Dall'analisi dell'essere parlante, un dato originario che mette in risalto il carattere passivo-attivo dell'umano (ascoltare-parlare), possiamo giungere a una migliore determinazione della struttura originaria *io sono*.

L'io non ha alcuna esistenza "assoluta", in quanto esiste solo nel rapporto verso il tu. Al suo essere-oggettivamente-dato-nella-parola corrisponde la sua sussistenza "soggettiva" nell'amore; in maniera tale che la parola e l'amore stanno assieme per quanto riguarda il comune fondamento spirituale. Nell'attualità del suo venir pronunciata, la parola presuppone il tu e poiché questo è in ultima istanza Dio, ciò altro non significa se non che l'esistenza dell'uomo nella sua spiritualità ha come premessa l'esistenza di Dio; in altre parole che l'uomo è stato creato da Dio. Da Dio che in quanto spirito, ha un'esistenza 'reale' e non solo un'esistenza pensata e sognata sotto l'idea del divino. (...) Che Dio ha creato l'uomo non significa altro se non che Dio gli ha parlato. Nel crearlo gli ha detto: *Io sono e per mio tramite tu sei*⁷.

La struttura *deponente* del linguaggio, non è altro che un'ulteriore manifestazione della struttura ontologicamente deponente dell'umano: la sua attività è fondata su una precedente passività.

Gratuità significa che l'essere umano è autosignificativo e che dal punto di vista del valore non richiede altro che lo giustifichi nel suo *senso* d'essere. La gratuità, al di là di ogni possibile fraintendimento, dice che alla persona umana non si può più e in nessun caso applicare la logica

6. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello B. 1998, 137. L'edizione originale di quest'opera risale al 1919 ed è una delle opere fondative del cosiddetto pensiero dialogico.

7. *Ibid.*, 156. Corsivo mio.

della oggettivazione che la renda comprensibile a partire da elementi universali o la “riduca” all’espressione universale. La *gratuità* può essere assunta come sinonimo di *totalità di senso*. Non bisogna cercare un orizzonte di dicibilità e di comprensione entro cui far rientrare l’essere umano. Totalità di senso significa semplicemente che, dal punto di vista della significatività, la persona ha un carattere di conclusività per cui non bisogna attingere da altre fonti di senso alcun elemento di ulteriore giustificazione che non sia la persona stessa⁸. Colta in questi termini, la gratuità della persona, indica un’originarietà, una principialità che la rendono unica. L’unicità e l’irripetibilità sono veramente significative soltanto a partire dalla logica della gratuità che si esplicita immediatamente come un’identità che si rifiuta a qualsiasi elemento estrinseco di identificazione. Semplicemente è *se stessa*. L’unica ipotesi accettabile per cogliere pienamente la persona in questa ottica è quella che si diceva della “*creatio ex nihilo*”, di creazione dal nulla. L’accento non va posto soltanto sulla creaturelità, che spesso è assunta come contingenza, finitezza, dipendenza, ma soprattutto sulla radicale principialità che ogni persona è per se stessa⁹. Il sinonimo più appropriato ed efficace della *gratuità* è *singularità*. Tuttavia, dobbiamo ancora imparare a valutare fino in fondo il significato della singularità come gratuità, forse perché alle due nozioni colleghiamo una valenza semantica inadeguata che le tiene separate e le fa apparire incongrue.

8. Nel contesto di una “teoria della responsabilità”, H. Jonas ha scritto: «Assumiamo anzitutto come dato fondamentale il polo di riferimento “essere umano”. Esso presenta la precarietà, la vulnerabilità, la revocabilità – modalità particolarissima della *transitorietà* – proprie di ogni *essere vivente*, che ne fanno oggetto esclusivo di cura; ma oltre a ciò la comunanza dell’*humanum* con la sfera della responsabilità, che ha su quello la pretesa più originaria, anche se forse non l’unica. *Ogni essere vivente è fine a se stesso* (cors. mio) e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore: sotto questo aspetto l’uomo non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per *poter* essere soltanto *lui* responsabile *anche* per loro, ossia per la salvaguardia del loro essere fini a se stessi. Ma nella compartecipazione al destino umano i fini dei suoi simili, sia che egli li condivida o si limiti a riconoscerli negli altri, e il fine in sé della loro stessa esistenza, possono in maniera unica confluire nel suo proprio fine: l’archetipo di ogni responsabilità è quella dell’uomo per l’uomo». H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990 (L’originale tedesco è del 1979), 124. Proprio per questo, poco oltre Jonas potrà definire l’esistenza dell’umanità come “il primo comandamento”.

9. H. ARENDT, in *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, parla di *natalità*, per designare questo carattere di radicale novità che ogni uomo possiede.

L'idea di creazione svincola la creatura dalla totalità del sistema, per riprendere il pensiero di Rosenzweig o di Levinas, ma anche della visione della metafisica classica cristiana dell'*actus essendi*. Essere fuori dal sistema significa essere fuori dalla connessione necessitante, intesa come tessuto di significazione, come trama a partire da cui la singolarità prende senso. Questa è la gratuità! Non aver bisogno di un "contesto" per aver senso. Anche se può apparire paradossale, soltanto da questo presupposto, che restituisce alla singolarità personale tutto il suo valore qualitativo irriducibile a qualsiasi quantità, è possibile iniziare un serio discorso sull'antropologia del dono che si radichi sulla struttura dell'essere personale. Così impostata la questione, troviamo una risposta più adeguata anche a una domanda ricorrente: chi fonda la dignità della persona? Qual è la fonte di giustificazione e quindi di senso di questa stessa dignità? Nella gratuità ontologica si manifesta un'*autosignificatività* assoluta che è il presupposto della *dignità*. È appunto questo il presupposto della "performatività" che giustifica per esempio, l'etica del rispetto di Kant. La correlazione è meno esplicita e meno corrente di quanto possa a prima vista apparire. Soltanto una realtà unica, assolutamente unica, e irripetibile potrà essere considerata come dignità assoluta. La gratuità ontologica ci permette di evidenziare anche un ulteriore dato che per la nostra cultura è, deve essere, un punto di svolta: l'assolutezza della dignità non si riferisce a una realtà astratta, la persona, bensì a delle singolarità concrete nella loro molteplicità, alle persone concrete che noi siamo e che quotidianamente incontriamo. Nella gratuità radicale che la definisce, la persona scopre di essere "*donata a se stessa*". Una totalità significativa indipendente, nella radicale dipendenza, un dativo originario che la costituisce come vivente. Ci sono degli enti che si manifestano costitutivamente come differ-enti; enti cioè che "consistono" nel loro essere altrimenti, la cui *loro identità è la differenza*. È questo il caso della singolarità personale o dell'unicità di Dio. L'indicibilità li colloca originariamente nella dimensione metafisica.

A conclusione di questa parte della nostra analisi possiamo affermare che nel trovarsi immediatamente "assegnata-consegnata" a se stessa, l'esistenza umana non è relegata soltanto nella passività dell'obbedienza, bensì scopre nell'obbedire l'assegnazione di un compito. Se rimanessimo esclusivamente sul piano della gratuità, saremmo condannati all'inazione

o a una progettualità senza speranza. Proviamo a raccogliere due sollecitazioni del pensiero contemporaneo che operano in direzioni contrapposte: la *Geworfenheit*, di Heidegger e la *Jouissance* di Levinas. Nell'essere gettato nel mondo del filosofo tedesco risuona certamente tutto il peso della finitezza e della "fattività" che dicevamo, ma al tempo stesso la totale chiusura dentro l'orizzonte del progettualità finita dell'*essere per la morte*. In Levinas, al contrario, noi siamo immediatamente al mondo *vivendo-di* ciò che il mondo mette a nostra disposizione. Spingendo fino in fondo l'analisi potremmo cogliere due diverse prospettive sulla soggettività, una è legata soltanto a se stessa, mentre l'altra sa cogliere la possibilità della condivisione. Ma questo sarebbe un altro percorso.

3. STRUTTURE FONDAMENTALI DELLA GRATITUDINE

A differenza del percorso di chiarificazione della gratuità, che abbiamo detto appartenere all'orizzonte ontico-ontologico, la ricerca delle strutture essenziali della gratitudine ci impegna nell'orizzonte assiologico-etico, cioè della libertà. La differenza di piani è fondamentale perché ci costringe a riflettere non più su "dati" bensì su "atti". Abbiamo visto che la gratuità riguarda l'accadere, al contrario, nella gratitudine dobbiamo considerare il soggetto dell'agire. Tuttavia, la gratuità se vuole mantenere il pieno significato fondamentale che la qualifica deve in qualche modo aprire alla gratitudine. L'analisi quindi dovrà rivolgersi agli atti che qualificano la gratitudine.

Iniziamo da quello che è certamente la condizione di ogni possibilità di atti, la libertà. L'atto del ringraziamento, a cui rinvia come sua origine la gratitudine, sorge sempre a partire dal riconoscimento di un dono ricevuto come, qualcosa di non dovuto, che giunge alla mia soggettività. L'esercizio della libertà in questo contesto è veramente decisivo. Se l'esistenza fosse strutturata come un accadere necessario che non presenta nessun carattere di evento, di novità, di eccedenza non ci sarebbe alcun motivo di ringraziare. La necessità non ha bisogno di gratitudine, non la richiede e non la giustifica. Il compenso per un lavoro svolto è dovuto, costituisce un debito, non lascia margini all'esercizio della libertà.

La gratitudine evidenzia invece, il carattere di *risposta* in cui la soggettività entra in scena da protagonista nella sua singolarità irriducibile.

A partire da ciò che abbiamo detto sopra, dobbiamo distinguere due direzioni, due attitudini diverse di esercizio della libertà della gratitudine, verso l'uomo e verso Dio¹⁰. Non si tratta naturalmente soltanto di differenze di piani, bensì di diverse modalità del riconoscimento. Infatti, una cosa è il riconoscimento del dono dell'esistenza come tale, e che non può che rivolgersi a Dio, altra cosa quello del dono di qualcosa da parte di qualcuno. Il primo è un atto che non istituisce relazione di reciprocità, mentre la gratitudine verso l'altro uomo si situa sempre nella logica simbolica del dono che istituisce relazione. La gratitudine, infatti, da questo punto di vista, nel *riconoscimento della gratuità del dono è la risposta* che crea e/o rafforza il legame.

La gratitudine metafisico-teologica è un atto originario, quasi l'autopercezione di essere "oggetti della sollecitudine di Dio"¹¹. Se, come abbiamo visto sopra, la persona si presenta come assolutamente "inutile" e ciò nonostante preziosa per la sua unicità, allora la gratitudine deriva dal riconoscimento non soltanto della grandezza di Dio, ma anche del valore della vita. Il riconoscimento della "signoria di Dio" è il primo atto di gratitudine che compie la persona credente; tuttavia, anche il non credente deve riconoscere la valorosità dell'esistenza. L'esistente, è in quanto tale e non soltanto perché non è non-esistente è valore e il riconoscimento del valore è lo specifico della persona. Una persona incapace di vedere il proprio valore e il valore degli altri non è una persona autentica, poiché è incapace di aprirsi alla trascendenza. Riconoscere il valore equivale a riconoscere il senso dell'essere. In questa prospettiva l'assiologico apre all'ontologico e al metafisico.

Senza la gratitudine come riconoscimento della gratuità del dono non saremmo neppure capaci di aprirci all'amore, atto supremo di gratitudine fondato sulla logica di gratuità. Come ha ben mostrato Scheler in *Essenza e forme della simpatia*¹², ma già in qualche modo in *Il formalismo*

10. Si veda per un primo approccio alla questione il volumetto di D. VON HILDEBRAND, *Über die Dankbarkeit*, EOS Verlag, St. Ottilien 1980.

11. Certamente le pagine più significative su questa tematica le ha scritte A.J. HESCHEL in *L'uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1970

12. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980. Scrive Scheler mettendo a confronto la simpatia con l'amore «Nell'amore manca completamente lo "scopo" immanente a ogni tendenza (nel volere esso è "fine"), di un contenuto da realizzare»... L'amore «segue una legge opposta a quella della tendenza. Mentre la

*nell'etica e l'etica materiale dei valori*¹³, l'amore è di necessità un atto totalmente senza scopo, atto supremo di gratitudine, ma anche di umiltà in quanto riconoscimento che, pur essendo il soggetto dell'atto, l'esercizio della libertà d'amare, non costituisce la sorgente ultima dell'atto stesso.

La gratitudine è in questo senso istitutrice di relazionalità, come la gratuità era invece stata riconoscimento della struttura della singolarità. Nella gratuità può non essere presente l'altro che, invece è necessariamente presente come referente dell'atto di gratitudine. Si è sempre grati verso qualcuno per qualcosa. Dal punto di vista della fenomenologia dell'atto questo elemento è particolarmente interessante perché mostra che, nella gratitudine, il soggetto esce da sé, si trascende. L'atto dell'autotrascendenza, a sua volta, indica una non totale appartenenza di sé a sé, un'insoddisfazione che diventando riconoscimento si fa compito.

La gratitudine sorge a partire da un doppio movimento: un riconoscimento che si traduce in riconoscenza; solo così la gratitudine diventa veramente atto di un soggetto personale. Il momento del riconoscimento è certamente un presupposto necessario, ma è soltanto quando si muta in atto che acquista tutto il valore della tensione alla trascendenza. In questo senso la libertà che struttura in maniera essenziale la soggettività singolare si manifesta come la reale condizione di possibilità di un continuo uscire da sé. Concretamente l'esercizio della gratitudine, da un lato sottolinea la dipendenza dell'origine dell'atto, dal dono ricevuto, dall'altro però, proprio nel suo essere esercizio di libertà, articola un'esistenza ancipite, bene-volente, ma anche male-volente.

Nella gratitudine, come nella gratuità, si dice una dimensione che trascende la necessità, poiché in entrambe le parole, ma è nelle cose, è presente la dimensione della "grazia". Nell'ordinario dell'esercizio esistenziale si manifesta l'eccezione come eccedenza, lo stra-ordinario che lo abita. La gratitudine da questo punto di vista è la capacità di aderire alla straordinarietà e renderla efficacemente reale. E ciò accade entrando

tendenza si strugge nella sua "soddisfazione" e si placa, l'amore o rimane lo stesso, oppure cresce nella sua azione nel senso di una penetrazione sempre più profonda nel suo oggetto e d'un accresciuto splendore del suo valore, inizialmente nascosto», 220. Si veda anche per una trattazione più approfondita le pp. 225-305 e in particolare il paragrafo che riguarda direttamente il rapporto tra *amore e persona*, p. 248 sgg.

13. ID., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello B., 1996

in un orizzonte esistenziale diverso che per brevità chiamo biblico-evangelico. Il rendimento di grazie è biblicamente il riconoscimento di essere all'interno di una logica della bene-dizione dove il *bonum dicere* sollecita il *bonum facere*, altrimenti anche il primo rischia di rimanere senza significato.

Più radicalmente dal punto di vista evangelico, l'*agape*, l'esistenza agapica si situa nell'orizzonte della gratuità totale. La gratitudine è la manifestazione di essere dentro una logica dell'eccedenza che dice la struttura metafisica originaria della persona. Il rendimento di grazie è la struttura manifestativa del senso più autentico della libertà. Non si è liberi per se stessi e al suo fondo la libertà si compie come assunzione radicale di responsabilità. La risposta all'appello che viene dal dono ricevuto, la vocazione ad esistere, sopravanza lo stesso dono e colloca l'esistenza su un piano più alto, il piano del mistero. L'amore è il senso d'essere della libertà, ma la sua logica, il suo compimento si realizza totalmente "fuori di sé". La gratitudine è questa uscita da sé verso un altro che è donazione di senso.

SOMMARI

Nel saggio si intende presentare le strutture elementari della gratuità dell'esistenza reperite attraverso l'analisi fenomenologica. L'esistenza è originariamente dipendenza nella sua struttura patica, è data a se stessa in un orizzonte di creaturelità. Le categorie della gratuità appartengono al nucleo ontico-ontologico e possono essere colte per questo come "dati". Al contrario le strutture della gratitudine appartengono al dimensione assiologico-etica degli atti e quindi hanno la loro fonte nella libertà. La logica fondamentale è quella del dono e del riconoscimento che si traduce in riconoscenza e quindi in posizione di atti bene-volenti. Non si è liberi per se stessi e al suo fondo la libertà si compie come assunzione radicale di responsabilità. La risposta all'appello che viene dal dono ricevuto, la vocazione ad esistere, sopravanza lo stesso dono e colloca l'esistenza su un piano più alto, il piano del mistero. L'amore è il senso d'essere della libertà, ma la sua logica, il suo compimento si realizza totalmente "fuori di sé". La gratitudine è questa uscita da sé verso un altro che è donazione di senso.

In the essay one intends to present the elementary structures of gratuity of existence through a phenomenological analysis. Existence is originally dependence in its practical structure, it is given to itself in a horizon of creaturality. The categories of the gratuity belong to the ontic-ontological nucleus and they can be taken for this as "data". On the contrary the structures of gratitude belong to the assiologic-ethical dimension of the acts and therefore they have their root in freedom. The fundamental logic is that of gift and the recognition that it is translated as gratitude and therefore in position of unforced good acts. They are not free for themselves and at its base freedom completes itself as radical assumption of responsibility. The response of the appeal that comes from the gift received, the vocation to exist, it comes out as the same gift and connects existence on a higher level, the level of mystery. Love is the sense of being of freedom, but its logic, and its fulfillment is totally realized "outside of itself". The gratitude is the coming out from self toward another that is donation of sense.

Cet essai veut présenter les structures élémentaires de la gratuité de l'existence mises en lumière par l'analyse phénoménologique. L'existence est originairement dépendante de sa structure qui pâtit, elle est donnée à elle-même selon qu'elle est une créature. Les catégories de la gratuité appartiennent au noyau ontique-ontologique. Pour cette raison, elles peuvent être comprises comme "donnés". En revanche, les structures de la gratitude appartiennent à la dimension assiologique-éthique des actes. Elles ont donc leur source dans la liberté. La logique fondamentale est celle du don et de la distinction qui se traduit en reconnaissance et donc en terme d'actes bien-voulus. S'ils ne sont pas libres par eux-mêmes au fond, la liberté s'accomplit comme assumption radical de responsabilité. La réponse à l'appel qui vient du don reçu, la vocation à être, dépasse le don même et rattache l'existence à un niveau supérieur, sur le plan du mystère. L'amour est la raison d'être de la liberté mais sa logique, son accomplissement, se réalise totalement "hors de soi". La gratitude est cette sortie de soi vers un autre qui est donation de sens.

En el ensayo se intenta presentar las estructuras fundamentales de la gratuidad de la existencia que se revelan a través del análisis fenomenológico. La existencia es dependencia original en su estructura pasiva, es dada a sí misma en un horizonte de creaturalidad. Las categorías de la gratuidad pertenecen al núcleo

ontico-ontológico y pueden ser acogidas por eso como “datos”. Al contrario las estructuras de la gratitud pertenecen a la dimensión axiológico-ética de los actos y, por tanto, tienen su fuente en la libertad. La lógica fundamental es la del don y la del reconocimiento que se traduce en agradecimiento y por tanto en la práctica de actos bene-volentes. No se es libre por sí mismo y en el fondo la libertad se cumple como asunción radical de responsabilidad. La respuesta a la llamada que viene del don recibido, la vocación a existir, supera el mismo don y coloca la existencia en un plano más alto, el plano del misterio. El amor es la razón de ser de la libertad pero su lógica, su cumplimiento, se realiza totalmente “fuera de sí”. La gratitud es ésta salida de sí hacia un otro que es donación de sentido.

O ensaio trata de apresentar as estruturas elementares da gratuidade da existência, examinadas através de uma análise fenomenológica. A existência é originalmente dependência na sua estrutura pática, é dada a si mesma num horizonte de criaturalidade. As categorias da gratuidade pertencem ao núcleo ôntico-ontológico e podem ser colhidas por este como “dados”. Ao contrário, as estruturas da gratidão pertencem à dimensão axiológico-ética dos atos e, sendo assim, têm a sua fonte na liberdade. A lógica fundamental é a do dom e do reconhecimento que se traduz em reconhecimento e, por conseguinte, em disposição de atos benevolentes. Não se é livre por si mesmo, e no fundo a liberdade se realiza como um chamado radical à responsabilidade. A resposta ao apelo que vem do dom recebido, a vocação ao existir, ultrapassa o próprio dom e coloca a existência sobre um plano mais alto, o plano do mistério. O amor é o sentido de ser da liberdade, mas a sua lógica, a sua realização se efetua totalmente “fora de si”. A gratidão é esta saída de si para um outro que é doação de sentido.

Une fenêtre dans la forteresse d'Hérode. Violences familiales et salut

OLIVIER BONNEWIJN *

INTRODUCTION

Parler des violences familiales est une entreprise difficile et délicate. Ce sujet complexe peut toucher chacun de près, que ce soit à travers des personnes aimées ou à travers une expérience plus immédiatement personnelle. Pour nous y introduire, nous avons choisi d'interroger un passage de l'Évangile d'une violence inouïe: l'assassinat de Jean-Baptiste par Hérode et sa famille dans la forteresse de Machéronte (*Mc* 6,14-29). Certes, il s'agit d'une histoire particulière, spécialement sinistre et monstrueuse, mais cette histoire singulière permet d'appréhender une réalité universelle. Dans sa forme précise et concrète, ce récit nous offre en quelque sorte un paradigme.

Notre approche sera essentiellement scripturaire et théologique. Nous ferons également appel à des éléments de psychologie pour nous aider à voir clair. Bien sûr, le texte de *Marc* ne se situe pas d'abord à ce niveau. Jean-Baptiste ne se comporte guère en thérapeute inspiré: il n'en a ni les objectifs, ni les compétences "professionnelles". Mais derrière la sobriété et la brièveté du récit évangélique, de nombreux détails

* Professeur à la faculté jésuite de Théologie de Bruxelles (Institut d'Études Théologiques), membre de l'Institut Universitaire Pierre Goursat (IUPG).

révélateurs fournissent des matériaux susceptibles d'une telle analyse. Par ailleurs, nous possédons un précieux complément d'information grâce à Flavius Josèphe qui a raconté à sa manière l'événement de la mort de Jean-Baptiste dans ses *Antiquités juives*¹. Nous y recourons seulement pour préciser certaines circonstances, car la perspective interprétative de l'historien juif est surtout d'ordre politique.

Selon l'exégète Camille Focant,

dans les trois parties (de ce récit), Hérodiade est présente au centre dans la structure, d'abord pour que l'intention homicide soit dite (*Mc* 6, 19), ensuite pour qu'elle la confirme elle-même à sa fille (*Mc* 6, 24), enfin pour recevoir de celle-ci la tête de son ennemi (*Mc* 6, 28). Elle joue donc le rôle décisif².

Tout en prenant acte de ce rôle moteur, nous lirons cependant le texte en adoptant le point de vue de la victime principale parmi les membres de cette famille: la fille d'Hérodiade, Salomé.

Pourtant, peut-on s'étonner, la fille d'Hérodiade n'est-elle pas en position de bourreau sanguinaire: «Je veux, tout de suite, que tu me donnes sur un plat la tête de Jean-Baptiste»? N'apparaît-elle pas comme le principal vecteur d'une effroyable violence? A l'opposé de la reine Esther plusieurs siècles auparavant³, elle exige l'exécution d'un innocent épris de justice, d'un prophète reconnu par beaucoup, d'un homme sans compromission. «Je veux, tout de suite, que tu me donnes sur un plat la tête de Jean-Baptiste». Une jeune fille à peine sortie de l'enfance commande un terrible supplice! Avec effronterie, elle réclame le meurtre de

1. FLAVIUS JOSÉPHE, *Antiquités Juives*, l. XVIII, 5, 2, éd. française, T. REINACH (ed.), t. IV, Leroux, Paris 1929, 155 ss.

2. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Cerf, Paris 2004, 236.

3. «Dis moi ce que tu demandes, reine Esther, c'est accordé d'avance! Dis-moi ce que tu désires; serait-ce la moitié du royaume, c'est chose faite!». «Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ô Roi, répondit la reine Esther, et si tel est ton bon plaisir, accorde-moi la vie, voilà ma demande; et sauve mon peuple, voilà mon désir» (*Est* 7, 2-3). Lors de ce banquet, Esther, l'épouse du roi, sauve la vie d'une multitude d'innocents, à commencer par celle de Mardochée son parent. Le persécuteur Aman est pris à son propre piège. «Sa violence retombe sur son crâne» (*Ps* 7, 17). Il est pendu au gibet qu'il avait lui-même fait dresser pour Mardochée (*Est* 7, 10). Salomé, la belle-fille du roi Hérode, apparaît donc comme une figure opposée à celle d'Esther.

celui qui a rappelé courageusement au roi Hérode l'illégitimité de son attitude vis-à-vis d'Hérodiade sa mère et de Philippe son père. Cette demande insensée nous laisse abasourdis, sans voix. Comment est-ce possible? Pourquoi? L'histoire avait commencé au son de la musique et de la fête. «La fille d'Hérodiade entra et dansa, et elle plut à Hérode et à ses convives». Et voilà qu'on bascule soudain dans l'horreur intégrale. Pourquoi?

Cette question radicale appartient à toutes les époques. L'actualité de notre vingt-et-unième siècle regorge de faits sanglants de cette nature. La première "réponse" consiste à avouer que nous nous trouvons ici dans le domaine de l'indicible et même de l'impensable. Le mystère d'iniquité est réellement à l'œuvre dans le monde et dépasse par définition toute compréhension satisfaisante. Il se situe en deçà ou au-delà de toute analyse aussi légitime soit-elle. Le pourquoi profond de ces événements demeure et demeurera toujours partiellement indéchiffrable. Il nous semble capital de reconnaître ce fait, sous peine de tomber dans une insupportable rationalisation du mystère du mal et de s'imaginer apporter des "solutions" trop rapides. Ces dernières ne seraient finalement que des cache-misère. Jean-Baptiste en est bien conscient et agira en conséquence.

Ceci ne nous empêche pas - bien au contraire - de partir à la recherche de facteurs explicatifs d'une telle cruauté, d'entrer dans une certaine intelligence des mécanismes maléfiques et des choix spirituels des différents acteurs du drame sanglant. Il nous faut entreprendre un long voyage pour remonter à la source de l'inhumanité de la fille d'Hérodiade, autant que faire se peut. L'explosion de violence dont nous avons été témoins n'est-elle pas en fin de compte l'expression emblématique d'une terrible violence qu'elle-même a subie et continue à subir? Notre jeune bourreau n'est-il pas d'abord et avant tout une victime? Et si oui, comment?

Pour apporter des éléments de réponse à toutes ces interrogations, nous allons d'abord étudier - avec une sensibilité très contemporaine il est vrai - les causes externes de la violence de Salomé, à savoir son entourage immédiat (1). Nous considérerons ensuite, à titre d'hypothèses, les causes internes de cette violence, c'est-à-dire les causes qui s'enracinent dans la personnalité même de la jeune fille (2). Enfin, nous verrons

comment le salut traverse cette histoire, comment Dieu travaille dans la nuit même de nos refus (3).

1. UNE VIOLENCE QUI VIENT DE L'EXTÉRIEUR

1.1 *La relation d'Hérodiade avec sa fille*

La langue d'Hérodiade est «une arme tranchante» (*Ps* 56, 5). Elle ne prononce que quatre mots dans l'ensemble du récit, mais ceux-ci sont décisifs. Elle ordonne à sa fille de demander au roi «la tête de Jean, celui qui baptise». Désormais, les yeux du prophète ne porteront plus de jugement. La flamme qui animait son regard s'éteindra définitivement. Le son de sa voix ne retentira plus pour annoncer la vérité. Sa tête va devenir une sorte d'objet inanimé, transportable sur un plat.

Hérodiade commande à Salomé bien davantage que de faire tuer un innocent. Elle enjoint à sa fille de nier radicalement le principe même sur lequel devrait se fonder leur vie familiale et donc sa propre vie d'enfant. Elle l'entraîne dans le mensonge et le déni de la réalité. Comme l'impie du psaume 35, elle «n'a que ruse et fraude à la bouche, elle a perdu le sens du bien» (*Ps* 35, 4). Elle allie ainsi violence physique et violence spirituelle. Elle foule allègrement au pied les droits les plus fondamentaux et les plus inaliénables de sa fille. Car un enfant ne possède pas seulement le droit d'être vêtu, nourri, abrité, mais également celui d'être respecté et promu dans son identité spirituelle. Pour grandir et se déployer, la jeune fille a besoin de vérité comme de pain. Sa mère la lui refuse. Bien plus, elle manipule son enfant en l'impliquant directement dans l'assassinat de celui qui porte la vérité: «Demande, toi, la tête de Jean-Baptiste». Quelle terrifiante maltraitance spirituelle!

Ce faisant, Hérodiade enferme davantage encore sa fille dans le mythe mensonger sur lequel leurs rapports familiaux sont édifiés. Ce mythe assure le fragile équilibre de leur système pseudo-familial. Il entretient l'illusion de sa stabilité et de sa cohérence. Il nourrit ses croyances et ses règles de fonctionnement. Il érige ce réseau complexe de relations

en «structure de péché»⁴. Tout le monde est sommé d'y adhérer, de s'y soumettre. Le remettre en cause, y “désobéir”, ce serait commettre une impardonnable “trahison”.

Notons l'absence de dialogue réel entre la mère et son enfant dans cet épisode. Hérodiade s'empare sans discussion du cadeau qu'Hérode avait promis à sa fille. Elle le lui confisque au profit de sa propre convoitise matérielle et spirituelle. Elle fait tout tourner autour d'elle et de ses propres intérêts. Elle agit avec un égocentrisme et un égoïsme stupéfiants. Les sentiments, les opinions, les désirs et la conscience de sa fille ne semblent avoir aucune valeur à ses yeux. Elle exerce sur Salomé un contrôle abusif et total. Elle l'instrumentalise pour poursuivre son propre dessein. Elle la considère en quelque sorte comme la prolongation d'elle-même, niant *de facto* toute altérité et toute limite. Elle entretient avec elle une relation de fusion et de domination. Elle la traite sans respecter son identité propre. Elle utilise son pouvoir de mère pour engendrer chez son enfant la mort physique et spirituelle. Elle agit ainsi à l'opposé de la femme syro-phénicienne qui, au chapitre suivant (*Mc* 7, 28), ira supplier Jésus de guérir sa fille. «A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille» (*Mc* 7, 29). Ici, on pourrait dire l'inverse. A cause de la parole de sa mère, le démon est entré dans sa fille.

Comment Hérodiade est-elle parvenue à exercer un tel pouvoir? Le texte ne nous le dit pas. Mais les moyens de pressions ne manquent guère: faveurs arbitraires accordées ou retirées, culpabilisation, chantages affectifs, intimidations, humiliations, flatteries, etc.

4. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n°36. Cf. aussi le n°16 qui prépare l'émergence de cette expression ainsi que le n°16 de l'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* de 1984 qui parle de «péché social». Nous pouvons selon nous étendre cette manière de comprendre le jeu négatif des mécanismes sociaux à la famille, réalité éminemment relationnelle, «cellule de base de la société». Certes, une analyse psychosociale des dysfonctionnements familiaux est extrêmement précieuse. Mais celle-ci demeurera toujours dans les limites épistémologiques de son approche. La «structure de péché» que peut devenir une famille n'est pas réductible à un système relationnel psychologiquement «toxique». Et le salut de la famille ne doit pas être confondu avec une simple thérapie. Il convient de distinguer et d'articuler ces deux points de vue.

1.2 *La relation entre Hérodiade et Hérode*

Le “cadeau” qu’Hérodiade demande à Hérode par l’entremise de sa fille est aussi révélateur du type de relation que celle-ci entretient avec son “compagnon”. Comment? Au point de vue de la forme, sa manière de procéder est sournoise, manipulatrice et sans franchise. Elle manœuvre au sein de leur “couple” pour arriver à ses fins, comme Jézabel dans le passé avec le roi Achab (cf. 1 R 16- 21)⁵. A cet effet, elle utilise le levier des convives et de l’irresponsabilité d’Hérode, sans doute augmentée par le vin de la fête.

Au point de vue du contenu, elle demande à son “mari” d’assassiner celui qui rappelle au nom de Dieu la vérité sur l’amour, le mariage et la famille. Tant que cet homme vivra – elle le sent bien –, le cœur du roi lui échappera, lui qui “craint Jean”, qui le “protège”, qui est “embarrassé” et qui “prend plaisir à l’écouter”. Selon Flavius Josèphe, Hérodiade avait déjà beaucoup manœuvré pour écarter la première femme d’Hérode et pour obtenir sa répudiation⁶. Cette fois, elle travaille à couper le roi du salut qui lui est offert à travers Jean-Baptiste. Elle cherche ainsi à mieux asservir d’Hérode, à lui mettre plus totalement la main dessus, à le réduire plus complètement à sa merci. Elle tente en quelque sorte de se saisir de la place de Dieu dans la conscience du roi. Voilà pourquoi la tête de Jean-Baptiste, ce pauvre homme croupissant dans les cachots, vaut infiniment plus que tous les bijoux, les honneurs, la moitié du royaume et la vie même de sa fille. Si elle arrive à le faire taire définitivement – croit-elle –, elle sera en mesure de posséder toutes ces richesses à travers le roi sur lequel elle règnera sans partage.

5. Hérodiade possède bien des traits communs avec Jézabel. Fille du roi de Sidon (1 R 16, 31), cette terrible femme s’était lancée à la poursuite d’Elie – figure de Jean-Baptiste – après la victorieuse confrontation du prophète de *YHWH* avec ceux des Baals (1 R 18, 40). Jézabel avait également poussé son époux, le roi Achab, à s’emparer sournoisement de la vigne de Nabot (1 R 21). Elle avait produit à cet effet des faux témoins qui avaient provoqué la mort d’un innocent.

6. Selon Flavius Josèphe, Hérodiade séduisit Hérode Antipas son beau-frère lors de son voyage à Rome et s’enfuit avec lui. Ce «fait divers» causa un grand scandale à l’époque. Toujours selon notre historien, elle exigea ensuite d’être l’unique épouse du tétrarque et manœuvra de telle manière que celui-ci répudia en 27 sa première femme, la fille du roi des Arabes Nabatéens.

La relation d'Hérodiade avec Hérode est donc fortement imprégnée de convoitise. Comme le révèle le livre de la *Genèse*, la convoitise désigne l'envers d'une qualité éminente de la femme et de sa vocation. Née du côté d'Adam, elle est celle vers qui celui-ci tend pour atteindre la plénitude de la vie. «Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie» (*Gn* 3, 18). La femme est pour l'homme celle qu'il désire de tout son être, celle qui va "l'aider" à être image de Dieu, à vivre dans l'amour de Dieu et de sa Loi de vie. Elle est en quelque sorte médiatrice de sa béatitude. Elle a reçu ce don extrêmement précieux des mains du Créateur. La convoitise confisque à son profit cette "autorité"⁷. Elle pousse la femme à s'emparer du cœur de l'homme et à l'utiliser à ses propres fins. La convoitise est donc la perversion du don fondamental fait à la femme d'être pour l'homme une aide, une amie, une épouse, une mère, une sœur.

Cette convoitise, Hérode ne peut pas ne pas la percevoir. Il ne peut pas ne pas se demander, de façon lancinante peut-être: «Est-ce qu'Hérodiade m'aime pour moi-même, ou pour le pouvoir et les richesses que je représente?». La "tristesse" qu'il éprouve suite à la demande de Salomé n'a sans doute pas seulement des raisons religieuses ou morales. Elle n'est sans doute pas uniquement motivée par la crainte et "l'amitié" ambivalente que le roi éprouve pour Jean-Baptiste. Elle n'a sans doute pas pour unique cause l'humiliation publique qu'il subit devant sa cour suite à ce "complot" féminin. Non, une part de son être doit être atteinte par le manque d'amour dont témoigne cette demande.

1.3 *La relation d'Hérodiade avec elle-même*

«Or Hérodiade gardait rancune et voulait le tuer, et elle ne le pouvait pas». Cette femme est dévorée par le ressentiment. Elle le ressasse constamment. Elle s'en nourrit à s'en rendre malade. Frustrée par son

7. Comme l'écrit Georgette Blacquièrre, «la femme est un être de désir, toujours tendue vers l'au-delà de ce qu'elle possède, vers l'essentiel. Le désir lui fait tendre les mains et ouvrir le cœur. La convoitise lui fait tenir, garder, posséder ceux qu'elle aime, tellement serrés sur son cœur qu'elle risque de les étouffer, de les empêcher de vivre» (G. BLACQUIÈRE, *Oser vivre l'amour*, Editions des Béatitudes, Padoue 1994, 54). La convoitise est aux antipodes de la promesse: elle ferme l'avenir.

impuissance à faire du mal à Jean-Baptiste, elle guette le jour propice, comme l'impie du psaume 9:

Sa bouche qui maudit n'est que fraude et violence, sa langue, mensonge et blessure. Il se tient à l'affût près des villages, il se cache pour tuer l'innocent. Des yeux, il épie le faible, il se cache à l'affût, comme un lion dans son fourré; il se tient à l'affût pour surprendre le pauvre, il attire le pauvre, il le prend dans son filet. Il se baisse et se tapit; de tout son poids, il tombe sur le faible. Il se dit en lui-même: "Dieu oublie! Il couvre sa face, jamais, il ne verra!" (Ps 9, 7-11).

«Il prépare en secret ses mauvais coups» (Ps 35, 5).

Envahie par la rancune, Hérodiade attend le moment favorable. Elle conçoit ainsi peu à peu sa parole de mort: «la tête de Jean, celui qui baptise». Et elle engendre effectivement la mort physique et spirituelle⁸. Elle se situe de ce point de vue à l'opposé de la Vierge Marie qui conçoit et engendre dans l'amour le Prince de la vie. Hérodiade, de par son rapport à la Parole et à sa fille, est l'antitype de la Vierge Marie et de toute maternité.

Pourquoi donc est-elle emportée par une telle rage meurtrière? Interrogeons-nous simplement sur l'enfant qu'elle a été. "Elevée" dans un monde de pouvoir, d'intérêt et de domination, elle a grandi au sein d'une famille cruelle et incestueuse, sans respect pour les barrières intergénérationnelles. Enfant, Hérodiade a été victime de bien des violences. A-t-elle été aimée et reconnue pour elle-même, de façon inconditionnelle? Cette femme ne reproduit-elle pas partiellement un système de relations dont elle aurait hérité, sans pour autant nier sa part personnelle d'engagement et de responsabilité?

Par ailleurs, sa situation dans la forteresse d'Hérode n'est pas aussi puissante qu'elle en a l'air. Si le roi écoute Jean-Baptiste, ne risque-t-elle pas d'être renvoyée? Où irait-elle dans ce cas? Qui voudrait d'elle? Ne risque-t-elle pas à tout moment de perdre ce qu'elle a patiemment accumulé au fil des années? Bien qu'elle soit reine, elle vit dans une insécurité

8. «Cette femme exécrationnable avait conçu la haine. Quand vint le temps de la parturition, elle enfanta une fille, la danseuse!» (SAINT AUGUSTIN, paraphrasant le psaume 7, in *Sermo 307, Pour la décollation de Jean-Baptiste*).

foncière et une angoisse diffuse. Pour lutter contre ces sentiments ravageurs et se rassurer, peut-être éprouve-t-elle l'irrépressible besoin de "tirer les ficelles", d'imposer ses désirs, de tout régenter, de dominer sa fille et le roi.

Enfin, n'oublions pas la confusion matrimoniale et incestueuse⁹ dans laquelle elle est plongée en partageant le lit d'un homme qui est à la fois son beau-frère et son oncle. Elle peut craindre inconsciemment - et non sans raisons - que sa propre fille la supplante dans le cœur du roi. Ne vient-il pas de lui promettre la moitié de son royaume si elle le souhaitait? Ne vient-il pas de manifester publiquement, devant toute sa cour, qu'elle lui plaisait? Au dire de Flavius Josèphe, Hérodiade a largement dépassé la trentaine à cette époque et sa fille, dans la fleur de sa jeunesse, danse si bien.

1.4 *La relation de Philippe avec sa fille*

Le père biologique de la jeune danseuse, qui est aussi l'oncle de sa mère et donc son grand oncle, semble avoir disparu de sa vie, avoir été effacé de son horizon. Même si le texte ne nous en dit pas grand chose, évoquons les raisons potentielles de son absence. Peut-être s'est-il volontairement désintéressé de sa fille et l'a-t-il abandonnée. Sans doute a-t-il été victime de son demi-frère qui lui a "enlevé" sa femme. Hérodiade, qui a suivi délibérément Hérode selon Flavius Josèphe, pourrait très bien avoir confisqué Salomé à son unique profit et s'employer à détruire en elle l'image de Philippe son père. Elle a très bien pu induire dans le cœur de sa fille la perception d'un homme peu intéressant, vivant dans l'oisiveté à Rome, sans pouvoir politique réel, vaincu par son frère, incapable de s'occuper convenablement de sa femme et de son enfant. En outre, Philippe est sans doute victime des mœurs de son époque - et de beaucoup d'époques - selon lesquelles un prince ne s'occupe pour ainsi dire pas de sa fille.

9. Cf. OLIVIER BONNEWIJN, *Ethique sexuelle et familiale*, Editions de l'Emmanuel, Paris 2006, chap. XI : «Pédophilie incestueuse: l'innommable?», 293-304.

Quoiqu'il en soit, le fait d'être victime n'excuse pas tout. Il demeure père et est tenu de prendre soin de Salomé à travers tout. Son absence crée un vide dans la vie de la jeune fille, un manque, une colère rentrée, un sentiment d'abandon, une secrète culpabilité même. «Les enfants arrivent presque toujours à la conclusion que, si quelque chose de négatif arrive dans la famille, c'est de leur faute»¹⁰.

1.5 *La relation d'Hérode Antipas avec la fille d'Hérodiade*

Trois parties de versets nous offrent des indications précieuses pour discerner le type de relation qu'Hérode entretient avec sa belle fille.

I. «Sa fille, celle d'Hérodiade ...» Comme le suggère subtilement le texte, Salomé est à la fois sa fille et pas sa fille. Elle lui échappe continuellement pour aller vers sa mère. Ainsi, au moment même où il lui offre un magnifique cadeau, Salomé court vers sa Hérodiade. Et Hérode est exclu de cette intimité conspiratrice.

II. «Elle plut à Hérode». Dans cette situation, le roi a un rapport de courtisan avec Salomé, non de beau-père, d'oncle ou tout simplement d'adulte responsable. Comme nous l'avons déjà vu, la barrière des générations et du sang n'est pas du tout assurée dans le lourd passé familial. Hérodiade, petite fille d'Hérode le Grand, est à la fois sa nièce, sa belle sœur et sa femme. Notons que Salomé épousera bientôt un autre fils d'Hérode le Grand – de trente ans son aîné –, c'est-à-dire un frère de son père Philippe et de son beau-père Hérode Antipas.

III. «Demande-moi ce que tu voudras et je te le donnerai». Peut-on imaginer une parole plus anti-éducative que celle-ci? En lui promettant tout, Hérode abandonne l'enfant à l'anarchie de ses désirs, à sa volonté de toute puissance et de jouissance sans limite. Il la met en tentation lui proposant un choix illimité. A la différence du Créateur dans le livre de la *Genèse*¹¹, il ne lui fixe aucune frontière, pas même celle du

10. S. FORWARD, *Parents toxiques. Comment échapper à leur emprise?*, Stock, Paris 2000, 60. Cf. notre ouvrage *Parents au lendemain du divorce*, Coéditeurs de l'Emmanuel/Parole et Silence, Paris 2010.

11. «Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement» (*Gn* 2, 16-17).

meurtre. Salomé peut donc donner libre cours à ses désirs les plus fous. Comment, dans ces conditions, pourra-t-elle accéder à son identité, à sa subjectivité¹²? Comment pourra-t-elle sortir d'elle-même et de l'immédiateté de ses besoins? Comment pourra-t-elle entrer réellement en relation avec autrui et se socialiser¹³? Sans foi ni loi, elle demeure dans l'indéterminé et le flou des couches archaïques de son être¹⁴.

Cette attitude est d'autant plus irresponsable qu'elle s'adresse à une jeune fille qui a bien du mal à percevoir les limites à cause de l'absence de son père et de la relation fusionnelle qu'elle a avec sa mère. La parole du "père" ou de son substitut est ici radicalement pervertie. Elle détruit au lieu de construire. Elle engendre la confusion et la mort au lieu de promouvoir la distinction et la vie. Le texte évangélique insiste sur la solennité du serment prononcé plusieurs fois : «Et il jura beaucoup». «En raison des serments (...), le roi ne voulut pas repousser (l'exigence de Salomé)». La parole est bien malade! Non seulement elle met l'enfant en tentation, mais encore et surtout elle cède à sa requête insensée. Elle n'arrive pas à dire: "Non, stop". Elle finit par ordonner à un garde d'aller couper la tête de celui qui énonce la Parole de vie et rappelle la Loi. «Le roi ordonna d'amener sa tête», et ce devant tous ses notables. Comment expliquer cette démission d'adulte, de père et de roi?

12. «Pour soutenir le déploiement des possibles humains, il va falloir que l'enfant soit accompagné dans cette progressive conscience et acceptation de sa condition limitée. Il faut qu'il puisse renoncer à la seule logique du besoin, de l'immédiateté, de la possessivité, pour se construire comme sujet de désir, être parlant, en relation avec d'autres. Cela suppose qu'il puisse supporter progressivement la frustration, les limites et les interdits qui lui permettront de se construire comme personne singulière reliée à d'autres (M. CAULETIN, "Violences du sujet, de la famille et du social", in AA. VV., *La violence. Comment vivre ensemble? Semaines sociales de France*, Bayard, Paris 2003, 47).

13. La loi morale, ou la «norme personnaliste» pour reprendre le langage du pape Jean-Paul II, défend et promeut le respect de l'autre comme autre. Elle interdit toute attitude utilitariste vis-à-vis d'autrui, tout comportement qui tendrait à user un sujet humain comme un objet, à l'utiliser à ses propres fins. Elle fonde ainsi un vivre ensemble humain et juste, où chacun rend à chacun ce qui lui est dû en tant que personne. Cf. JEAN-PAUL II, *Amour et responsabilité*, Stock, Paris 1985, 32 ss.

14. Remarquons qu'une imposition excessive de limites n'est pas non plus constructive pour l'enfant. «Alors, Dieu a dit: Vous ne pouvez pas manger de tous les arbres du jardin?» susurre le serpent aux oreilles d'Eve (*Gn* 3, 1). Ainsi, il pervertit en totale négativité la parole positive du Créateur: «Tu peux manger de tous les arbres du jardin, sauf celui de la connaissance du bien et du mal» (*Gn* 2, 16-17).

La réponse de Jésus au jeune homme riche peut nous mettre sur la piste *a contrario*. Jésus en effet éduque patiemment le désir de ce jeune homme en commençant par l'orienter vers Dieu «seul bon» (Mc 10, 18), puis en le tournant vers la Loi pour l'inviter dans un troisième temps à le suivre. Ici, au contraire, Hérode a réuni tout le monde autour de lui pour fêter son anniversaire. Et il oriente le désir de la jeune fille directement vers lui-même: «Demande-moi ce que tu voudras et je te le donnerai». Saisi par l'ivresse de sa puissance, il s'en sert publiquement pour courtiser sa fille adoptive et sa nièce. Dieu et les commandements sont oubliés. Seul son bon plaisir compte. «Tout cela je te le donnerai, avait promis le diable à Jésus au désert, si, te prosternant, tu me rends hommage» (Mt 4, 8).

La puissance d'Hérode masque cependant mal sa faiblesse. Certes, le récit évangélique parle beaucoup de lui, mais c'est Hérodiade qui mène le jeu en faisant mettre Jean-Baptiste en prison et en le faisant exécuter. Le roi est sous sa coupe. Il effectue des actions, mais c'est sa compagne qui dirige en fait celles-ci, tout en restant en retrait. Et l'ordre final du roi retentit non comme un acte souverain, mais comme la conséquence d'une défaite. Il est «dans l'embarras», «frappé d'aporie» (*èporei*). Il veut plaire à tout le monde, être l'ami de tous: Hérodiade, Salomé, sa cour, les Romains, les Juifs, Jean-Baptiste, Dieu, et il n'y arrive pas. Engagé dans des désirs contradictoires, il est très ennuyé d'être acculé à choisir. L'événement tragique dont il est à la fois l'acteur et la victime révèle à ses propres yeux et aux yeux de tous où il se situe. Il est prêt à tout pour protéger le fragile équilibre de sa famille et de sa cour. «Et aussitôt, le roi envoya un garde et lui ordonna d'amener la tête» d'un homme qu'il sait par ailleurs «juste et saint». Quelle démission! Quelle lâcheté!

1.6 *La relation de la société avec la fille d'Hérodiade*

Un enfant a besoin pour se développer non seulement d'une famille, mais également d'une société, avec ses cadres, ses modèles, ses mythes fondateurs, ses principes et ses lois. Ce milieu plus large est nécessaire pour s'inscrire dans la réalité, se déployer et accéder pleinement à son

identité. La société est un aspect constitutif de son être au monde¹⁵. Ici encore, Salomé rencontre de redoutables obstacles. Le principal réside selon nous dans la non distinction entre sa famille et la société de courtisans qu'elle fréquente quotidiennement. Sa famille, c'est le palais. Sa sphère "privée" tend à se confondre avec la sphère publique. On peut même se demander si la famille existe vraiment comme telle. Les individus appartiennent à la fonction royale avant d'appartenir à une famille et à eux-mêmes.

Salomé rejoint de ce point de vue une tendance actuelle qui met immédiatement en interface l'individu avec la société, la "communauté familiale" étant réduite à son strict minimum¹⁶. Ainsi, l'anniversaire d'Hérode est une fête nationale. Famille, notables, officiers et premiers de Galilée mangent à la même table. Certes, il s'agit d'une coutume de l'époque – et de toutes les époques –, mais cette façon de faire est hautement symbolique du mélange des deux sphères.

Il est malaisé pour un enfant de grandir à la cour d'Hérode. Selon Flavius Josèphe, il s'agit d'un milieu basé sur les jeux de pouvoir, la luxure et les richesses¹⁷. L'historien des *Antiquités juives* situe l'événement raconté par Marc dans la forteresse de Machéronte, refuge construit par Hérode le Grand pour mettre à l'abri ses armes, sa famille et ses trésors. On comprend que Jean, «revêtu de poils de chameau et d'une ceinture de peau autour de la hanche, mangeant des sauterelles et du miel sauvage» (Mc 1, 6) ne soit pas le bienvenu dans ce monde qui se considère comme raffiné et civilisé. Proclamant «un baptême de conversion et le pardon des péchés» (Mc 1, 4), le Baptiste met en crise ou en jugement cette

15. Selon Jean-Marie Petitclerc, trois milieux façonnent l'identité d'un jeune: la famille, l'école et la rue. Cette distinction est vécue par les jeunes dont parle l'auteur en termes de séparation et même d'opposition. Cf. J.-M. PETITCLERC, "La violence et les jeunes", in AA.VV., *La violence. Comment vivre ensemble? Semaines sociales de France*, Bayard, Paris 2003, 69-70; 86-87. Cette triple polarité offre un précieux principe de structuration entre le privé et le public, avec ses gammes intermédiaires. *A contrario*, Salomé souffre d'une grande confusion: la fille d'Hérodiade (famille), élevée à la cour (école), passe son temps dans les couloirs dorés (rue) des palais.

16. Ainsi, le présentateur de télévision apparaît comme un ami, un proche de la famille. Ou encore, le droit et la police sont vite sollicités pour régler des querelles domestiques ou de voisinage.

17. Ces «valeurs» qui règnent à la cour d'Hérode ressemblent pour une part à celles promues aujourd'hui de façon massive dans les sociétés occidentales.

“civilisation” qui accorde une grande importance à la domination, à la sexualité et à la consommation. Le véritable raffinement – celui de l’infériorité – est étrangement absent de ce lieu finalement assez barbare.

Il semble que le respect du Décalogue ne soit pas la première préoccupation de ces «notables, de ces officiers et de ces premiers de Galilée». Non seulement, ils acquiescent à l’assassinat de Jean-Baptiste et de tout ce qu’il représente, mais ils poussent silencieusement leur roi à mettre son funeste projet à exécution en l’enfermant dans son serment mortifère et totalitaire. «En raison des serments et de ceux qui étaient à table, Hérode ordonna d’amener la tête». En Jean-Baptiste, ce sont les droits de l’homme qui sont assassinés, et ce, par les hautes instances du pouvoir.

Comment construire dans ces conditions un cadre commun de références pour vivre ensemble? Comment élever un enfant au sein d’un tel *ethos*? Comment cette microsociété serait-elle en mesure d’aider les parents de la jeune fille? La Salomé n’a-t-elle pas été obligée très jeune de se murir, de s’endurcir, de résister aux attaques et aux coups de la cour romaine où elle vécut sa prime enfance, puis à ceux de la cour galiléenne. Angoissée, perdue, insécurisée, elle a dû survivre dans un monde où règne la loi de la jungle, de l’intrigue et de la manipulation. Elle a donc développé des comportements de protection. Elle a été dans une large mesure contrainte de bannir la pitié, la fragilité et la vulnérabilité, à devenir insensible et cruelle. Sans doute y avait-il d’autres moyens comme en témoigne le drame bouleversant d’Antigone, cette jeune princesse païenne qui préféra obéir aux “lois non écrites” de la piété familiale plutôt que de se soumettre aux injonctions arbitraires de son oncle, le tyran Créon. Malgré l’édit du despote grec, elle enterra ses frères morts et le paya de sa propre vie. Mais Salomé n’a pas marché sur les traces de l’héroïne de Sophocle. Elle a cherché refuge en partie dans la danse, cet art où bien des valeurs matérielles – le corps, le rythme, le mouvement, l’élégance, la beauté, la sensualité, la richesse – sont comme rassemblées, cristallisées, unifiées, et parfois spiritualisées.

APPENDICE: HÉRODE ET SON ENTOURAGE

Ian Kershaw, le célèbre historien de l'université de Sheffield, se demande si Hitler a été «le maître du III^{ème} Reich» ou «un dictateur faible»¹⁸? Définir sa place «est devenu un problème central qui divise les plus éminents spécialistes»¹⁹ et le théâtre de bien des enjeux de la mémoire. Cela revient à poser la question du rapport entre individu et structure. Le même type d'interrogation se pose à propos d'Hérode Antipas et de la nature de son pouvoir.

Fils d'Hérode le Grand (37-4 AC), il a reçu un lourd héritage. Dans le passage de notre Evangile, il est au point d'intersection de tous les systèmes: familial, politique, social et même, dans une certaine mesure, religieux. Il dirige sa maison: Hérodiade ne peut poursuivre ses propres desseins sans sa permission. Il joue au grand seigneur, fier de montrer l'étendue de son pouvoir. Il n'a pas laissé le souvenir d'un satrape particulièrement cruel, mais plutôt celui d'un fin renard politique qui se meut habilement entre différents intérêts et tâche de les faire coexister. Sous cet aspect, il fait penser à Ponce Pilate, autre figure de l'autorité politique dans l'Evangile selon saint Marc. Il met tout en œuvre pour s'attirer et conserver la faveur de l'empereur romain. C'est lui qui est à l'origine de la construction de la ville Tibériade dédiée comme son nom l'indique à l'empereur Tibère. Il n'a pas manqué par ailleurs d'y bâtir une synagogue. Il affiche un certain respect pour le judaïsme et la loi mosaïque. Il a par exemple toujours refusé d'imprimer des images humaines sur la monnaie et se rendait régulièrement à Jérusalem pour participer aux fêtes religieuses.

Malgré la grande adresse politique que lui reconnaît Flavius Josèphe, ce gouvernant demeure prisonnier de son entourage. Il ne peut ni ne veut revenir sur un serment injuste proclamé en leur présence. Il est en partie l'otage du système qu'il a contribué à mettre en place. Il fait penser, en modèle réduit, au grand roi Darius qui se voit contraint de jeter Daniel dans la fosse aux lions. «Le roi fut très attristé quand il entendit

18. I. KERSHAW, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes de perspectives et d'interprétation*, trad. française, Gallimard Folio, Paris 1997.

19. *Ibid.*, 127.

(que Daniel devait, suivant le décret, être jeté dans la fosse aux lions) ... Mais les satrapes insistent» (*Dn* 6, 15). Hérode Antipas, comme Darius et tant d'autres, est à la fois "maître" et "esclave" de son entourage. Il finira sa vie en Gaule où il sera exilé avec Hérodiade²⁰.

2. UNE VIOLENCE QUI VIENT DE L'INTÉRIEUR

Salomé vit donc dans un système familial et social hautement toxique. Pour elle, «le nid relationnel qui devait lui permettre de se construire a été le lieu (...) de sa négation en tant que personne, de ses besoins en tant qu'enfant»²¹. Pourquoi réagit-elle avec une telle violence et une telle cruauté à l'offre de son beau-père ? Pourquoi exige-t-elle tout de suite la tête de Jean-Baptiste sur un plat ? Voici huit hypothèses explicatives élaborées à partir de l'étude de facteurs internes. Celles-ci ne s'excluent nullement, mais au contraire, peuvent s'appeler l'une l'autre. Et il y en a certainement d'autres.

2.1 *Par déficience intérieure?*

«Demande-moi ce que tu voudras». Salomé ne sait que répondre à la proposition de son beau-père. Elle sort pour interroger sa mère: «Que demanderai-je?» Cette question pourrait être interprétée comme un signe d'intelligence de quelqu'un qui cherche conseil auprès d'une personne avisée. Mais la suite du texte ne va pas dans ce sens. Sa mère répond aussitôt à sa place, sans lui demander son avis et sans la faire réfléchir. Elle lui sert en quelque sorte d'intériorité, comme le suggère en creux le texte: «Elle sortit et dit à sa mère ... Rentrant aussitôt en hâte ...». La «fille d'Hérodiade» ne pense pas par elle-même. Elle questionne

20. En renvoyant sa première femme pour épouser Hérodiade, Hérode a commis une erreur politique aux yeux de Flavius Josèphe. Cette décision en effet va fournir au père de sa première femme - un roi voisin - un motif de déclaration de guerre. Hérode sera défait, malgré l'appel au secours qu'il adressera en vain aux Romains.

21. CAULETIN, "Violences du sujet, de la famille et du social", cit., 49.

sa mère comme on consulte un oracle. Elle attend qu'elle lui fixe son destin, qu'elle lui dicte ce qu'elle doit dire.

En effet, Salomé ne semble pas capable d'une grande autonomie. Sans grande consistance personnelle, elle n'a pas beaucoup de mobilité intérieure pour vouloir par elle-même. Elle est une enfant transparente, invisible presque. L'évangéliste ne nous révèle même pas son prénom. Celui-ci nous est connu uniquement grâce à Flavius Josèphe. Saint Marc se contente de la désigner par l'expression: «la fille d'Hérodiade». Existe-t-elle par elle-même et pour elle-même? «Je suis une doublure de ma propre vie»²² confessait humblement un homme qui n'avait pas été reconnu par ses parents. La «fille d'Hérodiade» ne pourrait-elle pas affirmer la même chose? Elle possède un sens assez confus de son identité. Elle a du mal à se voir comme un être séparé de sa mère. Elle ne peut distinguer ses propres désirs. Elle fonctionne sous un mode fusionnel d'où le choix et l'autodétermination sont quasiment absents²³. Elle semble imperméable à la voix de Jean-Baptiste, «le plus grand des enfants des hommes» qui annonce l'espérance à des milliers de gens. D'ailleurs, l'a-t-elle seulement écouté? Pour elle, le bien, c'est de plaire à sa mère et le mal, c'est de lui déplaire. Ses caprices sont des ordres. La voix de sa mère étouffe celle de Jean-Baptiste et de sa conscience.

Elle a surtout développé l'art de plaire, de paraître, de charmer. Elle est «pleine de grâce». Sans doute est-ce la manière qu'elle a trouvée pour s'exprimer, pour se rendre visible et pour obtenir ce qu'elle veut. Et de fait, dans la force et l'éclat de sa jeunesse, Salomé fait une apparition éblouissante. Elle attire l'attention de tous. Elle met littéralement le roi, son beau-père, à ses pieds. Telle une héroïne contemporaine, elle évolue dans le monde assez matérialiste de l'image, de la sensation, du mouvement reconstitué, de la séduction.

Sans réelle intériorité, elle habite un univers magique. Sa mère, comme nous venons de le voir est son *daimôn* ou sa “bonne” fée. Elle est à la source de ses pouvoirs. Tel un sortilège, Salomé se saisit de la parole d'Hérodiade qu'elle jette sur Hérode et sa cour: «Je veux ... tout de suite ... la tête, celle du Baptiste, ...sur un plat ». Se rend-elle compte

22. Cité par FORWARD, *Parents toxiques...*, cit., 77.

23. «L'absence de choix est directement liée à la relation fusionnelle» (*Ibid.*, 212).

de la portée de ses paroles, de la violence et de la souffrance dont elles sont porteuses?

2.2 *Pour se faire aimer de sa mère?*

L'extrême violence de la jeune fille s'explique en partie par son désir d'attirer l'attention de sa mère pour qui elle existe de façon fantomatique.

C'était horrible, confie Gilles, un homme qui a beaucoup souffert enfant de l'alcoolisme de ses parents. La plupart du temps je me sentais orphelin. Je faisais n'importe quoi pour attirer l'attention de mes parents. Une fois, je devais avoir quinze ans, je me trouvais chez un ami et son père avait oublié son portefeuille sur une table, dans l'entrée. J'ai pris cinq dollars, en espérant me faire attraper. Cela m'était égal que mes parents me fassent une vie d'enfer, pourvu qu'ils remarquent ma présence²⁴.

L'enfant "invisible" cherche par tous les moyens à créer des liens avec son papa, sa maman. La fille d'Hérodiade n'échappe pas à la règle. Sa complicité volontaire dans le meurtre du Baptiste lui donne l'illusion qu'elle partage avec sa mère une certaine intimité. Ici encore, l'expérience des enfants alcooliques est tristement éclairante. Beaucoup parmi ceux qui sont devenus eux-mêmes alcooliques

ont bu leur premier verre très jeune, servi par le parent alcoolique. La boisson crée un lien très spécial - et souvent secret - entre parent et enfant. Ce type particulier de conspiration, l'enfant le ressent comme de la camaraderie. C'est souvent pour l'enfant ce qu'il peut trouver de plus proche de l'amour et de l'acceptation²⁵.

Pour Salomé, verser un sang innocent lui procure la sensation d'une certaine communion avec sa mère.

24. *Ibid.*, 86.

25. *Ibid.*, 92.

En fait, au plus profond de la jeune fille se cache une enfant assoiffée d'amour et de reconnaissance. Pour combler un grand vide en elle, elle tente "d'acheter" l'amour d'Hérodiade en entrant dans ses vues de mort. Comment peut-elle espérer ou même imaginer que cette horrible coopération soit en mesure de nouer un lien qui la rapprochera de sa mère? Salomé a vraisemblablement expérimenté dans le passé qu'amour et violence vont de pair. Elle en est peut-être même venue à croire qu'on ne peut obtenir l'un sans l'autre.

2.3 *Pour ne pas rompre l'équilibre familial?*

Chaque famille génère son propre équilibre. Dans les familles plutôt saines, cet équilibre est basé sur un ordre qui respecte et promeut chaque membre dans sa personnalité propre, dans son originalité, dans ses responsabilités et dans son autonomie progressive. Un tel ordre est donc fondé non sur la volonté tyrannique des parents, mais sur la vérité intrinsèque de chacun. Quand il y a un problème ou un conflit, on cherche la solution par une discussion franche, basée sur des valeurs qui transcendent la famille, sans avoir peur de recourir à une aide extérieure si nécessaire. C'est ainsi que se construit au fil des jours une réelle communauté de personnes ouverte au monde.

Dans les familles «plutôt toxiques»²⁶ au contraire, "l'ordre" qui règne relève d'un idéal de fusion généré et contrôlé par la toute puissance parentale. Chacun doit se soumettre à l'arbitraire de leurs lois. Le mal, c'est d'être différent. Chaque membre est au service du système. Il a un rôle prédéterminé qu'il ne peut modifier sous aucun prétexte. Ce système, clos sur lui-même, offre l'illusion de la stabilité, de l'ordre - alors qu'il s'agit en fait de la fixation d'un chaos -, de la sécurité et de l'amour. Les enfants qui n'ont pas été éveillés à la perception de leur existence propre, qui n'ont pas été éduqués à sentir leurs limites ni celles des autres, déve-

26. Cette distinction binaire entre famille plutôt «saine» et famille plutôt «toxique» est sans doute insuffisante pour rendre compte d'une réalité beaucoup complexe, nuancée, mouvante et en perpétuelle transformation. Elle est précieuse cependant pour manifester deux dynamiques, la première étant orientée à l'émancipation et à l'épanouissement de chacun, la seconde au contraire à son asservissement.

loppent en eux un puissant besoin de faire partie des autres et de voir les autres faire partie d'eux. Ils éprouvent en général un besoin viscéral de se soumettre aux mythes et aux règles générées de façon explicite ou non par les adultes. Ils en reçoivent une forte gratification.

Critiquer ce mode de fonctionnement, prendre de la distance vis-à-vis de ce simulacre de communion, marquer un désaccord par rapport à cette "structure de péché", est vécu comme une trahison, une déloyauté qui entraîne des sanctions difficilement supportables: désapprobation non seulement des parents mais également des autres membres du système familial qu'ils menacent par leur comportement déviant, mise en quarantaine, exclusion de ce monde par lequel ils existent. Malheur à celui par qui arrive le scandale! Et si l'enfant détruit par son comportement "rebelle" le fragile "équilibre" familial – en discutant un tabou par exemple²⁷ –, si la famille s'effondre "par sa faute", il endure en outre de terribles sentiments d'auto-accusation et de culpabilité. La complicité de Salomé peut être interprétée, me semble-t-il, en ce sens. Prisonnière d'un système qui la fait vivre, elle en devient une des plus fidèles gardiennes. Elle veille, à sa mesure, à ce que l'équilibre précaire ne se brise pas. Elle est bien d'accord avec sa mère: Jean-Baptiste doit disparaître.

1.4 Pour se "racheter" d'avoir fait quelque chose de mal?

Aux yeux d'un enfant, ses parents ne peuvent être fondamentalement mauvais puisqu'ils lui ont donné la vie. Ils ne peuvent être coupables. Salomé, plus ou moins consciemment, a certainement trouvé toute une série de "bonnes raisons" pour excuser le comportement de ses parents envers

27. «Un jour, je devais avoir à peu près vingt ans, j'ai décidé d'aborder avec mon père son problème: l'alcoolisme. J'étais terrifié à cette perspective, mais je savais que quelque chose n'allait pas. Je me suis lancé et j'ai dit à mon père que je n'aimais pas la façon dont il se comportait quand il était ivre et que je ne voulais pas qu'il recommence. Il est arrivé alors une chose stupéfiante. Ma mère s'est précipitée à son secours et je me suis senti coupable d'avoir osé soulever le sujet. Mon père a tout nié. Je me suis tourné vers mes sœurs pour chercher de l'aide, mais elles se sont contentées d'essayer de ramener la paix. Je me sentais affreusement mal à l'aise, comme si j'avais fait quelque chose d'épouvantable. Le fait est que j'avais exposé la vérité: que mon père était un alcoolique. Mais en fin de compte, c'est moi qui me sentais dingue d'avoir fait cette tentative» (Témoignage rapporté par FORWARD, *Parents toxiques...*, cit., 178).

elle. Comme tous les enfants de la terre dans la même situation, elle a donc déplacé en partie la responsabilité du mal sur elle-même. «Si ma mère ne m'aime pas, si mon père m'a abandonnée, c'est de ma faute. C'est moi qui ne suis pas aimable. C'est moi qui les ai déçus par ma conduite».

Il est plus facile pour un enfant dépendant, sans défense, de se sentir coupable d'avoir "fait quelque chose de mal", d'avoir mérité la colère de papa, que, pour cet enfant, d'accepter le fait terrifiant que papa, le protecteur, n'est pas digne de confiance²⁸.

De plus certains parents toxiques confirment et renforcent plus ou moins volontairement leur enfant dans ce sentiment de culpabilité. Par un mécanisme de projection perverse, ils les accusent de leurs propres incapacités. «C'est de ta faute si je suis comme cela!».

L'enfant bouc émissaire - ou agneau immolé - veut alors se racheter en se conformant le plus possible aux désirs de ses parents. C'est ce que fait Salomé en épousant totalement les intentions violentes de sa mère: «Je veux la tête de Jean-Baptiste». Dans une sorte de fébrilité, elle les amplifie même: « Je veux que, *tout de suite*, tu me donnes sur un plat la tête de Jean-Baptiste».

2.5 Pour sauver sa mère de la "menace" de Jean-Baptiste?

Les parents toxiques ne donnent pas à leurs enfants ce à quoi ils ont droit. Au contraire, ils exigent qu'ils leur donnent ce dont ils ont eux-mêmes besoin. Ils inversent l'ordre naturel de la relation. Ils agissent en voleurs d'enfance. Ils ne se comportent nullement en parents, mais en enfants de leurs enfants²⁹. Ces derniers sont chargés de combler les besoins affectifs et matériels de leurs géniteurs. Ils développent ainsi un sentiment de responsabilité vis-à-vis d'eux, de protection. Ils se sacrifient à ce devoir sacré et épuisant au point d'oublier qui ils sont. Il n'est pas

28. FORWARD, *Parents toxiques...*, cit., 22.

29. La situation est différente lorsque les enfants, devenus adultes et ayant développé des relations adultes avec leurs parents, sont amenés à s'occuper de ceux-ci dans leur grand âge.

impossible qu'un tel mécanisme ait joué dans notre histoire. L'incroyable égocentrisme d'Hérodiade en offre un signe patent. Voyant sa mère en danger à cause des paroles du Baptiste, Salomé est heureuse de voler à son secours et de prendre efficacement sa défense.

2.6 *Pour se protéger elle-même?*

Par ailleurs, la fille d'Hérodiade est aussi directement intéressée dans l'affaire. Car si Hérode répudie sa mère à cause de Jean-Baptiste, elle devra suivre celle-ci dans son exil et perdre tous les avantages que lui procurait sa position à la cour. Le système familial est tellement puissant qu'elle se trouve irrémédiablement enchaînée au sort de sa mère. En menaçant sa mère, Jean-Baptiste la menace aussi personnellement. L'insécurité de la mère rejaillit en insécurité pour sa fille. Et la violence leur apparaît à toutes les deux comme la meilleure défense.

Plus radicalement encore, Salomé s'empresse d'exécuter la sentence d'Hérodiade pour échapper en partie à la terreur que cette dernière fait indirectement peser sur elle: «Vois comme je traite ceux qui ne sont pas d'accord avec moi; si tu ne m'obéis pas, tu risques de subir le même sort».

Mais il y a plus. Nous avons vu qu'Hérodiade avait des raisons de craindre que sa fille ne s'empare de son "mari". En faisant supprimer sans hésitation Jean-Baptiste, Salomé montre à sa mère que ses craintes sont infondées: «Non, je ne veux pas qu'Hérode et toi vous soyez séparés. Je ne suis pas une rivale pour toi. Je ne vais pas m'emparer de ton compagnon». Cependant, cette dernière intention n'en cache-t-elle pas une autre, bien plus perverse? Car on ne peut exclure *a priori* la possibilité que Salomé convoite effectivement son beau-père, à un niveau plus ou moins conscient. Or, faire disparaître Jean-Baptiste, c'est non seulement faire disparaître l'obstacle majeur entre sa mère et le roi, mais également un obstacle important entre elle-même et le roi.

2.7 *Pour échapper à l'autodestruction?*

Il y a de fortes chances que la fille d'Hérodiade n'ait jamais été accueillie pour elle-même, à Rome comme en Galilée. Dès sa prime jeunesse,

elle a vraisemblablement été trompée, salie, non respectée, martyrisée, humiliée, terrifiée. L'enfant blessé hurle en elle. Une grande colère l'habite, une colère qui n'a jamais pu s'exprimer ouvertement, une colère confuse, interdite, non résolue, accumulée, stratifiée, ravalée, impuissante. Plusieurs possibilités s'offrent à elle pour décharger sa rage.

Soit elle tourne sa colère contre les véritables responsables, à savoir ses parents. Mais cette voie, que tente de lui ouvrir Jean-Baptiste, lui est barrée par les puissants mécanismes de la "structure de péché" qu'est devenue sa famille. Soit elle tourne cette colère contre elle-même en vivant dans l'autoaccusation, dans la haine d'elle-même, dans l'autopunition et l'autodestruction: dépression, tentatives de suicide, conduites addictives (alcool, sexualité, drogue, ...), refus de réussir quelque chose, etc. Soit enfin, elle tourne sa colère contre autrui en déversant sur celui-ci toute la violence destructrice qui l'habite. La victime se transforme alors en bourreau, l'agneau en un loup, le bouc émissaire en exécuteur. C'est la voie dans laquelle s'est engagée notre jeune fille.

Celle-ci réinscrit ainsi sur une autre scène son propre drame. Elle tente désespérément de dépasser ce qu'elle a subi et qu'elle continue à subir en transférant les choses sur une personne de substitution. Car c'est bien elle qui a la tête séparée de son corps, qui a la bouche bâillonnée et les yeux obscurcis. La danse n'est qu'un écran de fumée. Salomé n'est ni épanouie, ni unifiée. Elle est aliénée au plus profond d'elle-même. Elle crie vengeance et cherche un mode de résolution. Jean-Baptiste, cet homme de Dieu, cet innocent, celui qui annonce et désigne l'Agneau de Dieu, lui offre une opportunité en ce sens.

2.8 *Par choix spirituel?*

Jusqu'à présent, nous avons mis en lumière des éléments plutôt inconscients qui prédisposent Salomé à réagir avec autant de violence. Il ne faut pas pour autant nier la part d'engagement de sa liberté spirituelle, même si celle-ci est fortement diminuée ou gênée dans son exercice. Si on la considère comme totalement irresponsable, on lui retire le peu d'humanité qu'elle possède encore et on lui barre le chemin d'accès à l'humanisation.

Un adolescent de quatorze ans qui venait de brûler deux voitures

m'expliquait, que son père était au chômage et son grand frère en prison. Je lui rétorquais: "Arrête ton cirque! Tu as la boîte d'allumettes dans une main, une allumette dans l'autre; tu décides, toi, de frotter l'allumette et de la jeter dans l'essence répandue"³⁰.

Malgré l'immense pression des structures familiales et sociales, c'est bien Salomé qui décide de tuer Jean-Baptiste et qui arme le bras du garde. C'est elle qui "tient l'allumette". D'autres attitudes, d'autres trajectoires étaient possibles. Toute victime ne devient pas automatiquement bourreau. La vie n'est pas réductible au déterminisme d'un destin. Le système familial et social dans lequel a grandi la fille d'Hérodiade n'explique et ne justifie pas tout.

Aussi faut-il reconnaître dans ce déchaînement de violence une part de méchanceté volontaire et de cruauté délibérée. Salomé peut avoir agi également par orgueil, pour manifester devant tout le monde la puissance de sa propre parole : «Ma parole est plus forte que celle du roi et même de Dieu»!

Ceci étant dit, la cause principale de cette décision mortifère demeure un grave déficit d'éducation. Personne ne joue convenablement son rôle d'adulte dans cette misérable tragédie. «Le problème de la violence des jeunes, tel qu'il se pose aujourd'hui dans notre société, écrit encore Jean-Marie Petitclerc n'est pas d'abord un problème de jeunes. C'est un problème d'adultes»³¹. Pas seulement aujourd'hui!

3. LA PAROLE QUI SAUVE

Toutes les mobiles et les motifs que nous venons d'esquisser se pénètrent dans les profondeurs de l'involontaire et du volontaire de la fille d'Hérodiade. Face à cette situation, Dieu ne s'abstient pas de toute réaction: l'indifférence ou le mépris sont des formes de violence particulièrement pernicieuses. Dieu suscite une confrontation, un face-à-face. «Jean le Baptiste parut dans le désert, proclamant un baptême de repentir pour la rémission des péchés» (*Mt* 1, 4).

30. PETITCLERC, "La violence et les jeunes", cit., 76.

31. *Ibid.*, 72.

3.1 *Une parole de vérité sur la situation*

Jean-Baptiste parle vrai. «Je n'ai pas caché ta justice dans mon cœur; ta Vérité, ton salut, je les ai déclarés» (*Ps* 40, 11). Il n'a pas peur de s'adresser directement et en toute franchise à cette famille royale qui souffre d'une grave perversion de la parole. «Devant les rois, j'ai annoncé ton témoignage» (*Ps* 119, 46). Il rappelle au roi non seulement le jugement de *Ex* 20, 14 et de *Dt* 5, 18 qui condamne l'adultère, mais également celui de *Lv* 20, 21: «L'homme qui prend la femme de son frère, c'est une souillure». Jean-Baptiste révèle une situation mauvaise pour que les personnes qui en sont actrices et victimes puissent en être délivrées. Il manifeste qu'une limite fondamentale de la vie a été transgressée.

Cette parole est sans compromission, sans ruse, sans alliage (cf. *Ps* 17, 31), sans détour, sans séduction, sans calcul. Elle est limpide et pure, «argent au feu passé sept fois» (*Ps* 11, 7). Par sa simplicité enfantine et sa puissante sobriété, elle contraste avec les discours d'Hérode, de sa famille et de ses courtisans. «Entre eux la parole est mensonge, cœur double, lèvres menteuses» (*Ps* 11, 3). A cause de Jean-Baptiste, Hérode est soudain mis en demeure de choisir, lui qui se complaisait dans le non choix. Il est provoqué à prendre parti, à se repentir, à changer de conduite. Une fenêtre s'ouvre dans la prison dorée de sa forteresse. Un rayon de soleil et un souffle d'air frais pénètrent à Machéronte.

3.2 *Une parole d'accusation*

Cette parole ne parle guère de miséricorde, de pardon ou d'absolution. Comme celle d'Elie en son temps, qui n'a pas hésité à se heurter au roi Achab de front (1 *R* 21, 17-24), elle accuse. Ce fait est fort intéressant et mérite qu'on s'y arrête un instant. Suzan Forward dénonce avec raison ce qu'elle appelle - de façon impropre selon nous - «le piège du pardon»³². Elle invite les enfants martyrisés à ne pas «pardonner» à leurs bourreaux, même - et surtout - s'il s'avère que ceux-ci sont leurs propres parents. Il est nécessaire en effet dans un premier temps de faire émerger

32. FORWARD, *Parents toxiques...*, cit., 189.

la réalité des offenses subies, de reconnaître courageusement la responsabilité des parents et de laisser remonter la colère intérieure parfois très profondément enfouie. Ce travail exige du temps et du courage. Dans le cas contraire, le soi-disant pardon masque subtilement une fuite ou un déni de la réalité. «Je remarquais, écrit notre psychologue, que beaucoup de patients se précipitaient sur le pardon pour éviter une grande part du travail douloureux de la thérapie»³³. La colère refoulée risque alors de continuer son œuvre de destruction ou de violence contre un bouc émissaire étranger ou contre l'enfant lui-même.

Bien sûr, notre Evangile ne se situe pas d'abord à ce niveau psychologique. Il ne s'y oppose pas non plus, mais le comprend implicitement. L'action de Dieu tient compte de ce travail à mener. Il le suscite même, l'encourage et le soutient. Certains psaumes sont de ce point de vue extrêmement précieux³⁴. Dans notre texte, Dieu met le doigt sur le nœud pécheur qui commande les relations entre les différents membres de cette "famille". Par la parole tranchante du Baptiste, il touche le cœur du problème. Il dévoile la "vérité-racine" qui est à la base du dysfonctionnement et de la confusion. Il fait voler en éclats les mensonges de tout le monde, même des convives complices. Il met chacun devant ses responsabilités propres, à commencer par le roi lui-même. C'est à ce prix, et à ce prix seulement, que le pardon pourra tracer son chemin de libération et de réconciliation. L'accusation ainsi comprise est une étape nécessaire du pardon. Elle est une expression de la miséricorde³⁵.

33. FORWARD, *Parents toxiques...*, cit., 189.

34. «Je m'épuise à force de gémir; chaque jour, je pleure sur mon lit: ma couche est trempée de larmes. Mes yeux sont rongés de chagrin; j'ai vieilli parmi tant d'adversaires! Loin de moi, vous tous, malfaisants, car le Seigneur entend mes sanglots! (...) Qu'ils aient honte et qu'ils tremblent, tous mes ennemis, qu'ils reculent, soudain, couverts de honte» (*Ps* 6, 7-11). Cf. aussi *Ps* 16.

35. Nous nous distançons sous cet aspect des propos de Susan Forward. Selon nous, reconnaître la responsabilité des parents dans les violences qu'ils ont fait subir à leurs enfants n'est nullement contradictoire avec une démarche de pardon. Au contraire, cette reconnaissance en est la prémisse indispensable. Elle peut durer des semaines, des mois, des années parfois. Mais elle n'a pas le dernier mot. La justice est le commencement de la miséricorde.

3.3 Une parole constructive

Cette parole de dénonciation fait œuvre de construction chez chacun des protagonistes. D'un côté elle arrache, d'un autre elle plante. Comment?

3.3.1 Hérodiade

Chez Hérodiade, elle provoque un endurcissement qui va de mal en pis. «Elle s'acharnait après lui et voulait le tuer». Dévorée de malveillance, elle fait délibérément emprisonner Jean et cherche une occasion de le mettre à mort. Hérodiade se bouche les oreilles, remplit ses yeux de fureur et d'orgueil, diffuse un climat de violence et de mensonge, raidit sa nuque et rend son cœur dur comme de la pierre. La parole de Dieu, loin de calmer sa fièvre haineuse, la décuple. Jean-Baptiste, par ce qu'il dit au nom de Dieu et par ce qu'il est, semble être l'origine paradoxale de la fureur qui agite Hérodiade. Et tel est bien ce qu'a découvert la tradition biblique: l'endurcissement est principalement l'œuvre du Dieu sauveur (cf. par exemple *Ex* 4, 21; *Is* 6, 9; *Mt* 13, 13; *Rm* 9, 18)³⁶.

Dieu s'est résolu de recourir à cet étonnant moyen pour libérer Hérodiade de l'enfer intérieur qui règne en elle et qu'elle répand autour d'elle.

Regarde les fruits empoisonnés que tu portes. Regarde comme je suis patient envers toi: tu restes vivante malgré tout le mal que tu accomplis volontairement. Je veux que tu vives, non que tu meures. Je veux que tu te convertisses. Souviens-toi du sort de pharaon que j'ai moi-même endurci. Ses chars ont été emportés comme un fêtu de paille par les flots qui m'obéissent. Ma gloire est capable de tout engloutir. Je suis plus puissant que ton péché. Je le traverse victorieusement. Mon dessein ne passe pas à côté de lui, mais en son centre.

Endurcir n'est donc nullement réprouver, mais ordonner mystérieusement la spirale du mal et de la violence au dessein providentiel du

36. Article «endurcissement», in X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1988, 347-349.

salut. Voilà comment, la parole de Jean opère son travail de construction au sein même des ténèbres qui recouvrent la forteresse de Machéronte.

3.3.2 Hérode

Chez Hérode, cette construction prend un autre chemin. Cet homme nous est apparu comme quelqu'un de faible qui joue au grand seigneur, comme un courtisan qui cherche à plaire à tout le monde, comme un habile gestionnaire de l'équilibre de son royaume et de sa famille. Il ne gouverne pas vraiment, mais "arrange" plutôt le cours des évènements.

Jean-Baptiste s'adresse à lui, non à quelqu'un d'autre. Il lui reconnaît sa position de décideur, lui qui passe son temps à éviter le choix. «Tu n'as pas le droit!» Ce "tu" a dû résonner aux oreilles d'Hérode de façon à la fois douloureuse et bienfaisante. Voilà quelqu'un qui le traite en acteur, en réel interlocuteur, en homme responsable, même si ces paroles dérangent son système politico-familial.

Le terme "droit" a dû également réveiller en sa conscience endormie le sens de sa dignité, de son honneur et de sa royauté.

Tout ne dépend pas de ton bon plaisir. Non au pur positivisme juridique! Il y a des lois, et en premier lieu celles du Décalogue, auxquelles tu dois te soumettre au même titre que tous tes sujets. Tu n'es pas tout-puissant, ni en tant qu'homme, ni en tant que beau-père, ni en tant que roi. Vu la position que tu occupes, tu as même une responsabilité toute particulière par rapport au respect de ces préceptes.

Ce «tu n'as pas le droit» initial est suivi d'échanges entre Jean-Baptiste et Hérode. Qu'est-ce qui s'est dit? Comment Jean s'y est-il pris? Quelles paroles a-t-il prononcées pour tâcher d'atteindre le cœur du roi? Rien de tout cela ne nous est rapporté. «Hérode, écrit simplement saint Marc, l'entendait avec plaisir». Il n'est pas interdit de contempler dans ces moments une ébauche d'un lien entre les deux hommes, d'une certaine paternité spirituelle (ce qui surdétermine d'une nouvelle manière la faiblesse meurtrière d'Hérode le jour de son anniversaire).

3.3.3 Salomé

«Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère». Jean-Baptiste se serait certainement adressé différemment à Salomé. Néanmoins, cette parole est extrêmement salutaire pour elle aussi et ce pour quatre raisons au moins.

I. Jean-Baptiste lui montre indirectement qu'il y a des limites qu'on ne peut jamais franchir. De ce point de vue, il est le seul qui a un comportement adulte et responsable vis-à-vis d'elle.

II. Ces limites ne sont pas arbitraires. Elles s'appliquent à tous et à toutes, quel que soit le statut social ou l'âge. Pour Salomé, comme pour tous les enfants souffrants de parents sans véritable autorité, cette "révélation" a un effet profondément structurant. Non, la loi du plus fort n'est pas toujours la meilleure. Elle a sans doute vécu depuis son enfance en dépendance des désirs éphémères de son entourage, de leur volonté imprévisible et sans règles fixes, de leur arbitraire modifiable à chaque instant et sans avertissement. Elle a donc dû éprouver une insécurité foncière, une angoisse étouffée, un souci continu de s'adapter aux caprices des adultes. Grâce à Jean, elle entend un discours clair et enraciné:

Il existe des lois solides, établies pour toujours, fondées en Dieu créateur et sauveur. Tu peux leur accorder ta pleine confiance et bâtir ton existence sur elles. Ces valeurs transcendantes sont vraies et justes. Elles peuvent t'aider à évaluer le système familial dont tu fais partie ainsi que tout ce qui en découle: les faux devoirs, les règles perverses, les croyances mensongères.

III. «Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère». Voilà que la jeune fille entend parler de son père absent. Bien que celui-ci soit exilé à Rome, loin du cœur et des préoccupations de la jeune fille, il y est tout de même réintroduit, avec ses droits propres, en position d'époux de sa mère. Hérode est ainsi remis à sa juste place, à savoir celle de frère de l'époux, c'est-à-dire celle d'oncle paternel. Sa tendance à se comporter vis-à-vis de Salomé comme un courtisan ou un amant potentiel est démasquée et se heurte à un interdit distinctement énoncé.

IV. Enfin, la parole du Baptiste non seulement révèle à Salomé "l'anormalité" de sa situation, mais également la disculpe par rapport à

une responsabilité qui ne serait pas la sienne. La racine du problème n'est pas en elle. De ce point de vue, elle est innocente et victime.

En proclamant la vérité du Décalogue, Jean-Baptiste offre donc à Salomé des éléments objectifs qui lui permettent d'échapper au système familial nocif. Ce faisant, il aide «la fille d'Hérodiade» à sortir de la fusion et des schémas existentiels mortifères dans lesquels elle est enfermée. Sur cette base, elle pourrait faire mémoire de son histoire. En tous cas, elle en reçoit une précieuse clé de lecture. Si elle s'avance sur le chemin difficile qui s'ouvre ainsi devant elle, elle pourrait commencer à se construire, à devenir consistante, à se déterminer et à penser par elle-même. Elle pourrait sortir de la violence et du malheur qui l'enchaînent pour l'instant. Elle n'est nullement condamnée au mal, même si un passé douloureux familial pèse lourdement sur ses jeunes épaules.

3.4 *Une parole livrée jusqu'au bout*

Tous ont donc entendu la Parole de vie qui leur était adressée par l'entremise de Jean-Baptiste. Se sentant menacés dans l'équilibre précaire et pathogène de leur système relationnel, les membres de cette "famille" en grande souffrance réagissent de concert, avec une violence extrême. Il ne faut guère s'en étonner: il est bien rare que face à une confrontation, un système familial négatif reconnaisse sa toxicité et change. D'ailleurs, si c'était le cas, cela signifierait que cette famille ne serait pas si mal portante que cela. Les structures de péchés sont d'autant plus difficiles à convertir qu'elles plongent leurs racines dans les profondeurs des personnalités et de leurs relations fondatrices.

Jean-Baptiste n'en poursuit pas moins cette confrontation salutaire en jetant dans la balance tout le poids de sa liberté et de sa vie. Il lui aurait suffi qu'il dise un mot et il aurait aussitôt été couvert d'honneurs et de considérations. Ne vaut-il pas davantage que la moitié du royaume? Après avoir été enfermé dans cette horrible citadelle – lui qui est habitué à l'immensité des déserts –, le voilà qui est décapité par un garde. Il paye le prix de sa fidélité à la Parole de vérité et de libération, c'est-à-dire de sa fidélité à l'amour de Dieu pour les gens de ce palais.

Il ne rend pas le mal pour le mal. Il s'interdit toute violence. Il répond sur un autre registre. Il est un "non-violent actif", pour reprendre

une expression forgée au vingtième siècle. En ce sens, il est empreint d'une divine douceur. Il prend sur lui la violence, sans la transmettre. C'est lui qui meurt courageusement: la violence des autres retombe sur sa tête. Il est le bouc émissaire de la colère de Salomé et de ses proches³⁷. Digne héritier du serviteur souffrant d'Isaïe, il annonce en acte l'Agneau immolé qui porte et enlève les péchés du monde. Avec lui, c'est tout l'Ancien Testament qui vient jusqu'au cœur d'Hérode et des siens pour les conduire à Jésus.

Certes, cette parole de vie est retranchée du monde des vivants. Mais elle n'en devient que plus efficace. Elle acquiert davantage de force. Désormais, cette parole signée par le don du sang demeurera fixée pour toujours dans les mémoires, dans les consciences et dans les cœurs de chacun. Si Jean-Baptiste avait renoncé, il aurait sans doute obtenu quelques pouvoirs, mais il aurait perdu son autorité. En tenant bon jusqu'au bout, il sort en grand vainqueur de cet affrontement spirituel.

3.5 *Une parole plus puissante que la mort*

Pourtant, les apparences sont contre le Baptiste. Celui-ci en effet se retrouve lié dans un cachot – lieu de tous les maux à l'époque –, privé de sa liberté de mouvement et d'expression, lui qui a reçu une vocation de “messenger” (*Mc* 1, 2). Sa voix est définitivement étouffée et sa tête, jetée sur un plat, ridiculisée. Quel contraste avec la gaieté des convives, la danse de Salomé et le pouvoir d'Hérodiade! D'un côté, un pauvre homme est plongé dans l'obscurité et la mort; d'un autre côté, une cour festoie allègrement. Mais les apparences sont trompeuses. Elles inversent totalement la réalité: la vie se trouve là où semble régner la mort; et la mort se dissimule derrière les simulacres de la vie. L'évangéliste a volontairement caché dans son texte des indices pour que le lecteur – et la famille d'Hérode avec lui – puisse opérer un juste renversement de perspectives. Comment?

37. Cf. R. GIRARD, “Scandal and the Dance: Salome in the Gospel of Mark”, in *New Literary History* 15 (1984) 311-324.

Plusieurs termes utilisés par Marc pour décrire la “passion” du Baptiste se retrouveront plus loin pour raconter celle de Jésus: tous deux sont “saisis” et “mis en prison” (Mc 6, 17 et 14, 65; 15, 1); on “veut les tuer” (Mc 6, 19 et 14, 1), mais chacun est “craint” (Mc 6, 20 et 11, 18) en tant que “juste” et “saint” (deux titres christologiques archaïques: Ac 2, 27; 3, 14; 7, 52; 13, 35; 22, 14); on les “entend avec plaisir” (Mc 6, 20 et 12, 37); on vient “enlever leur cadavre” pour les “mettre dans un tombeau” (Mc 6, 29 et 15, 45-46)³⁸.

Aussi est-on amené à interpréter la vie et la mort de Jean-Baptiste en étroite association avec celle de Jésus. Il partage sa vocation pascale. Il la devance et l’anticipe même. Voilà comment meurt l’ami de l’Epoux.

Or, si Jésus ressuscite, comment n’emporterait-il pas dans son humble triomphe celui qui l’a précédé sur ce chemin? Jean est donc intimement habité par l’incommensurable puissance de vie de la résurrection. Il vit déjà de cette vie plus forte que la mort. Ses paroles en reçoivent une suprême accréditation. Désormais, on ne peut plus douter ni de leur vérité, ni de leur fécondité. Elles démasquent pour toujours les mensonges qui singent la vie.

Hérode lui-même a d’ailleurs été saisi par ce mystère de la résurrection et, plus précisément de la résurrection de Jean-Baptiste en relation avec la personne du Christ. «Ayant entendu Jésus, Hérode disait: “Celui que moi j’ai décapité, celui-ci a été réveillé”» (Mc 6,16). Certes, il ne percevait pas clairement la nature de ce lien, mais il le percevait tout de même. Et ce lien lui sert de clé de relecture de l’épisode de son anniversaire. Il est hautement significatif de ce point de vue que ce sinistre banquet soit présenté sous le mode d’un *flash back*, c’est-à-dire après qu’Hérode ne confonde Jésus et Jean-Baptiste ressuscité. Le récit de la passion de Jean ne devient pleinement intelligible qu’à la lumière du “nom” de Jésus et de ses “gestes de puissance”, prémisses de la résurrection.

38. J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, 2 tomes, Éditions de l’Institut d’Études Théologiques, Bruxelles 1974, 239; cf. également FOCANT, *L’évangile selon Marc*, cit., 239.

3.6 Une parole qui se déploie dans le temps et dans l'espace

De plus, la passion de Jean-Baptiste est enchâssée entre l'envoi en mission des Douze (*Mc* 6,7) et leur retour (*Mc* 6, 30). La transmission de la violence de Hérodiade à Salomé, de Salomé à Hérode et de Hérode au garde est comme cernée, pénétrée, emportée et dépassée par une autre transmission, celle de Jésus aux Douze et, à travers eux, à toutes les générations à venir.

C'est d'ailleurs dans cette dynamique qu'Hérode va "entendre" parler du "nom" de Jésus et qu'il va tenter d'interpréter le sens des événements qui se sont déroulés quelques mois plus tôt dans son palais. Le dévoilement du sens caché de cet épisode sanglant apparaît ainsi comme un fruit plus ou moins direct de la mission des Douze. Malgré la mise au tombeau du Baptiste, l'histoire ne s'est nullement terminée dans une désespérante dissimulation. La mort, la violence et le mensonge n'ont pas eu le dernier mot. La parole de vérité est vivante et vivifiante. Rien ne lui fait peur, pas même la mort. Elle est en mesure d'atteindre tout le monde, y compris ceux et celles qui se sont réfugiés dans des forteresses plus ou moins bien défendues.

Et bientôt, au banquet macabre où la tête du Baptiste a été servie sur un plat, succèdera un banquet de vie qui rassemblera plus de cinq mille convives, celui de la multiplication des pains (*Mc* 6, 30-44). «Donnez-leur vous-mêmes à manger» (*Mc* 6, 37), demandera Jésus à ses disciples, invitant ceux-ci à une forme de collaboration bien différente du rapport utilitariste entre Hérodiade, Salomé, Hérode et le garde. Déjà, la dernière Cène se profile à l'horizon. Les convives y feront circuler entre eux non un plat qui les lierait dans un mensonge mystificateur et aliénant mais une coupe qui les unira dans la vérité libératrice de Celui qui livre sa vie³⁹.

Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandue pour la multitude. En vérité je vous le dis, je ne boirai plus du produit de la vigne

39. Cf. ID., "La tête du prophète sur un plat ou l'anti-repas d'alliance (*Mc* 6, 14-29)", in *NTS* 46 (2001) 334-353.

jusqu'au jour où je boirai le vin nouveau dans le Royaume de Dieu (*Mc* 14, 24-25).

CONCLUSION

Et étant entré (dans la maison du chef de la synagogue, Jésus) leur dit: "Pourquoi faites-vous ce tumulte et pleurez-vous? L'enfant n'est pas morte, mais elle dort". Et ils se moquaient de lui. Or, lui, les ayant tous chassés, prend avec lui le père de l'enfant et la mère et ceux qui sont avec lui, et il pénètre là où était l'enfant. Et, ayant saisi la main de l'enfant, il lui dit: «*Talitha koum*», ce qui se traduit: "Fillette, je te le dis, éveille-toi". Et aussitôt la jeune fille se dressa et elle marchait, car elle avait douze ans. Et ils furent hors d'eux-mêmes, d'une grande stupeur (*Mc* 5, 39-43).

Le lecteur de l'Évangile selon saint Marc a encore ce passage fraîchement gravé dans la mémoire lorsqu'il pénètre à l'intérieur du palais d'Hérode. Malgré l'élégance de la danse de Salomé, il ne peut s'empêcher de se demander si cette autre jeune fille appartient encore au monde des vivants. Un tel vide habite son regard! Une telle impression de destruction se dégage de sa personne! Grande est la tentation de désespérer. L'histoire ne nous le permet pas. Jean-Baptiste est là et, à travers lui, Jésus lui-même. Il lui dit avec autorité: «*Talitha koum*». Il ne nous est pas donné d'assister à son redressement, à son réveil. Pourtant, on peut en discerner les prémices dans la passion de Jean-Baptiste. Le salut lui est réellement offert. Il lui revient de se laisser "saisir la main", de "se dresser" et de "marcher", à notre profonde et joyeuse stupeur à tous! L'acceptera-t-elle?

SOMMARI

Parlare di violenze familiari secondo una prospettiva teologica è impresa delicata. In maniera introduttoria l'articolo interroga un passo evangelico di inaudita violenza: l'assassinio di Giovanni il Battista (*Mc* 6, 14-29). Quali relazioni intercorrono tra Erode, Erodiade e la figlia sì quest'ultima, tutti e tre membri di questa «anti famiglia»? Le due prime parti

dell'articolo offrono qualche elemento di risposta a queste domande, adottando il punto di vista della bambina, ovvero della «figlia di Erodiade». La parte finale riflette su come sia presente e attiva l'opera della salvezza pur in questa situazione estrema.

To speak of familiar violence according to a theological prospective is a delicate endeavor. In an introductory manner the article questions an evangelical passage of unheard of violence: the assassination of John the Baptist (Mk 6, 14-29). Which relations exist between Herod, Herodias and the daughter, are all three members of this «anti family»? The first two parts of the article offer some element of response to these questions, adopting the point of view of the child, or to be more precise «the daughter of Herodias». The final part reflects on how is it present and how does the work activate salvation in this extreme situation.

Parler des violences familiales selon une perspective théologique est une entreprise délicate. Pour nous y introduire, l'auteur interroge un passage de l'Évangile d'une violence inouïe: l'assassinat de Jean-Baptiste lors d'un banquet d'anniversaire (Mc 6,14-29). Que nous révèle cet épisode sanglant à propos d'Hérode, d'Hérodiade et de la fille de cette dernière? Quelles relations se sont nouées entre les divers membres de cette «anti-famille»? Les deux premières parties de l'article offrent quelques éléments de réponse à ces douloureuses questions. Elles adoptent principalement le point de vue de l'enfant, c'est-à-dire celui de «la fille d'Hérodiade». La troisième partie étudie comment, dans cette situation extrême, le salut demeure puissamment à l'œuvre.

Hablar de violencia doméstica según una perspectiva teológica es una empresa delicada. De manera introductoria el artículo interroga un pasaje evangélico de violencia inaudita: el asesinato de Juan el Bautista (Mc 6,14-29). ¿Cuál es la relación que une a Herodes, Herodías y la hija de esta última, todos miembros de esta «anti familia»? Las dos primeras partes del artículo ofrecen algún elemento de respuesta a la pregunta, adoptando el punto de vista de la niña, o mejor de la «hija de Herodías». La parte final reflexiona sobre como está presente y activa la obra de la salvación incluso en esta situación extrema.

Falar de violências familiares segundo uma perspectiva teológica é tarefa delicada. Em maneira introdutória, o artigo interroga um trecho evangélico de inaudita violência: o assassinato de João, o Batista (*Mt* 6, 14-29). Quais relações interpõem-se entre Herodes, Herodíades e a filha desta última, todos os três membros desta «anti-família»? As duas primeiras partes do artigo oferecem algum elemento de resposta a estas perguntas, tomando o ponto de vista da menina, ou seja, da «filha de Herodíades». A parte final reflete sobre como esteja presente e ativa a obra de salvação ainda que nesta situação extrema.

FORUM

Il 28 maggio 2010 la Sezione centrale dell'Istituto Giovanni Paolo II è stata onorata della presenza del Prof. Robert Spaemann, professore emeritus dell'Università di Monaco e uno dei grandi filosofi del nostro tempo. Nell'auditorium dell'Istituto, alla presenza di un folto pubblico, egli ha tenuto una conferenza sulla connessione tra la dignità dell'uomo e la natura umana, entrando nelle domande fondamentali dell'antropologia filosofica e allo stesso tempo toccando questioni scottanti di bioetica. Hanno risposto con due brevi contributi i Professori Jarosław Merecki e Stephan Kampowski, ambedue docenti dell'Istituto, per introdurre il momento di dialogo con l'illustre ospite. Riportiamo di seguito tutti e tre gli interventi (S. K.).

Dignità umana e natura dell'uomo

ROBERT SPAEMANN*

La dignità non è una qualità empiricamente data. E anche veder rispettata la propria dignità non è, a sua volta, un diritto umano. È piuttosto il fondamento trascendentale affinché gli uomini abbiano diritti e doveri. Essi hanno diritti poiché possono avere dei doveri, cioè poiché i normali membri adulti della famiglia dell'umanità non sono né animali, che si inseriscano istintivamente nella loro comunità, né puri e semplici soggetti impulsivi, che, non rispondendo ad istinti che ne regolano il comportamento, debbano venir tenuti in scacco ad opera della polizia nell'interesse della comunità. Gli uomini possono agire sulla base della comprensione, ragionevolmente e moralmente, ed hanno il dovere di fare ciò. Così recita ad esempio l'articolo 6 della Costituzione tedesca (“*Grundgesetz*”): «La cura e l'educazione dei figli sono diritto naturale dei genitori e il dovere che prima di tutto ad essi incombe». Che il diritto dei genitori riposi sulla capacità dei genitori di adempiere il loro dovere di genitori proviene dal fatto che questo diritto decade, viene meno, in caso di rozza trascuratezza del dovere. La capacità di assumere responsabilità è ciò che noi chiamiamo libertà. Chi non è libero non può essere considerato responsabile di nulla. Chi però può assumere una responsabilità, ha il diritto di non venir trattato come puro e semplice

* Professore emerito di Filosofia presso la Ludwig-Maximilians-Universität, Monaco di Baviera (Germania).

oggetto e di non venir fisicamente costretto ad adempiere ai suoi doveri. Lo schiavo, che non ha diritti, non ha nemmeno dei doveri. Lo Stato è perciò una comunità di uomini liberi. Gli schiavi non possono essere cittadini o sudditi di uno Stato, allo stesso modo in cui non lo possono essere gli animali domestici.

Se la libertà del volere è una finzione, allora lo Stato riposa su di una finzione, un “come se”, ove è importante che i cittadini non lo vengano a sapere, bensì credano davvero a questo “come se”.

La dignità umana non ha un fondamento biologico, ma il suo possesso deriva dall'appartenenza biologica ad una famiglia di uomini liberi, poiché le relazioni di parentela sono al tempo stesso relazioni personali. Padre, madre, sorella, fratello, nonni ecc. sono (a differenza degli animali) ruoli personali che durano per tutta la vita. Non è allora importante se il singolo membro di una famiglia possiede già, ancora o affatto le qualità specifiche che ci spingono a parlare di persone, qualità che in modo fenomenico giungono a far apparire qualcosa come la dignità.

Il discorso circa una dignità umana da rispettare si fonda su una particolare ambivalenza nell'idea di un soggetto della libertà. Da questa ambivalenza conseguono due diverse idee di ciò attraverso cui questa dignità viene ferita. Essa, la dignità, è inviolabile, è detto nella Costituzione tedesca, e Horst Dreier scrive a ragione nel suo commentario alla Costituzione che ciò è da intendere in termini normativi, non in termini descrittivi. Inviolabile: ciò può significare, in effetti, che qualcosa non può affatto venir violato, oppure può significare che non è lecito che esso venga violato. I due significati quindi dipendono dal fatto che l'uomo da una parte è persona, soggetto di libertà e come tale non può essere toccato da un qualsiasi intervento dal di fuori. La tradizione cristiana ha il suo simbolo centrale nell'immagine di Uno apparentemente derubato in modo completo della sua dignità, Uno inchiodato nudo sulla croce, al quale però proprio in quanto tale viene portata la più profonda venerazione. In questa tradizione siamo ancora, quando in Shakespeare il vecchio re Lear, cacciato via dalle sue figlie e seduto sulla strada in mezzo alla tempesta e alla pioggia, viene interpellato dal cavaliere Kent, che vorrebbe entrare al suo servizio. All'obiezione di Lear, che egli in fondo è una nullità, Kent risponde: «C'è qualcosa nel Vostro volto che io volentieri chiamo mio Signore». Proprio nel più profondo abbassamento

può venire alla luce nella maniera più netta ciò che noi intendiamo con il termine “dignità”.

D'altra parte però ci sono manifestamente anche azioni che violano la dignità. Questo però può esserci solamente perché gli uomini non sono soggetti di libertà sospesi in uno spazio vuoto, ma possiedono una natura fisica e psichica, in cui essi si presentano e in cui essi possono anche venir violati, e ciò in maniera indipendente dalla propria volontà. Permettetemi di fare su ciò alcune osservazioni.

La libertà è un contrassegno della specie “*homo sapiens*”. Ma la natura dell'uomo non è caratterizzata unicamente dal fatto che essa è una rappresentazione della libertà. Noi possiamo immaginarci esseri viventi razionali di altre stelle che vengano su questo pianeta e incontrino uomini, e il cui modo di comportarsi essi non comprendono. Immaginiamo che questi esseri non possano provare alcun dolore; che essi stessi possiedano altri segnali che rendono attenti nel caso di un danno alla salute. Quei segni avrebbero però presso questi esseri il carattere di puri e semplici segnali, come la freccia direzionale in un'automobile, che non contengono già in se stessi la tendenza alla loro eliminazione. Questi esseri non potrebbero affatto capire perché il procurare intenzionalmente questi segnali, dunque l'infliggere intenzionalmente un dolore, debba essere qualcosa di male. E se un essere extraterrestre non conoscesse qualcosa come il sonno, non potrebbe capire cosa significhi la sistematica privazione del sonno. Quasi tutti i contenuti del nostro volere sono contenuti naturali, che sono prestabiliti dalla nostra natura umana contingente. E solo in questa sua natura contingente la dignità dell'uomo è violabile. Questa natura è una natura della specie. Per questo gli uomini possono comprendere le tendenze di altri uomini, e solo per questo essi possono per così dire valutare gli interessi che sono in conflitto tra di loro e portarli ad un giusto bilanciamento. Altrimenti conterebbe solo l'intensità di un desiderio, per quanto deviante ed assurdo questo desiderio possa apparirci. E qualcuno potrebbe sentirsi ferito nella sua dignità umana se l'intensità del suo desiderio non venisse presa in considerazione. Noi possiamo valutare desideri e interessi solo perché possediamo la medesima natura. Persino i difensori dell'eutanasia non riescono a fare a meno di tali valutazioni. Se solo il desiderio di suicidio come tale vale, allora non si dovrebbe respingere il desiderio di un giovane innamorato

infelice di essere aiutato attivamente a suicidarsi. L'obiezione che si può muovere in questi casi è che la persona dopo un certo tempo potrebbe cambiare il proprio atteggiamento; ma il giovane a sua volta può respingere tale discorso con un'ulteriore argomentazione: "io non voglio che il tempo intacchi la mia identificazione con questo amore, io voglio morire come colui che sono in questo momento". Se in generale spettasse all'uomo ucciderne un altro in base al desiderio di quest'ultimo, e se la dignità dell'uomo consistesse solo nella sua libertà, staccata da ogni natura, allora il solo valutare un intento suicida di questo tipo sarebbe un inammissibile paternalismo. Perché un uomo non dovrebbe avere il diritto di morire come quello che egli adesso è?

Voglio ricordare ancora un altro esempio, questa volta reale: il cannibale di Rothenburg, che aveva il desiderio di uccidere un uomo e poi di divorarlo, e che in internet trovò qualcuno che aveva il desiderio complementare di venir ucciso e divorato. La cosa accadde. L'uomo venne accusato di assassinio. La sua difesa fu molto semplice: "Volenti non fit iniuria". A nessuno qui è capitato qualcosa che non volesse. Lo Stato non avrebbe quindi il diritto di valutare simili desideri e di punire il loro adempimento. Se però il cannibale nonostante tutto venne punito, ciò è accaduto perché il tribunale ha compiuto una valutazione sui desideri, usando dei criteri che presuppongono qualcosa come una natura dell'uomo, nella quale la dignità dell'uomo viene toccata nonostante l'assenso.

Se noi consideriamo perverso il comportamento del cannibale, allora supponiamo un concetto normativo del naturale come ciò che è "normale". Nel rapporto con ciò che è vivente non riusciamo a fare a meno del concetto di normalità. Nell'ambito della fisica non esiste qualcosa come la normalità, c'è solamente la stretta legge di natura, che non tollera alcuna eccezione. Se un pianeta devia dall'orbita che noi avevamo precedentemente calcolato, non parliamo di un comportamento sbagliato del pianeta, ma ci sentiamo spinti a correggere i parametri del nostro calcolo. Nell'ambito del non vivente non c'è nulla di giusto o sbagliato. Se però viene partorita una lepre con tre zampe, se una leonessa non insegna ai suoi cuccioli a cacciare o se per un primate gli individui dell'altro sesso non possiedono quella forza di attrazione su cui riposa la sopravvivenza della specie, allora parliamo di deviazioni,

anomalie o difetti. L'adeguamento del comportamento animale al suo ambiente si basa sul fatto che l'animale conta su determinati comportamenti degli altri animali, cioè conta sulla normalità. Così anche noi possiamo venire a capo del traffico sulle strade solo perché contiamo sul fatto che normalmente gli altri soggetti coinvolti nel traffico si comportino in modo normale. E così anche non possiamo, per rispettare la dignità umana, trattare in maniera uguale gli uomini senza tener conto del loro orientamento sessuale. Chi assume a lavorare un pedofilo come maestro d'asilo, agisce in maniera negligente, colposa. Le bramosie sessuali del pedofilo non possono venir messe sullo stesso piano con quelle di uno che è predisposto in modo normale. Rispettare la dignità umana del pedofilo non significa considerare le sue inclinazioni speciali come espressione di questa dignità. Dobbiamo invece pretendere da lui che rinunci definitivamente a soddisfare questa sua inclinazione. Se egli infatti volesse invece soddisfarla, ciò infliggerebbe al bambino un danno psichico, che più tardi gli impedirebbe ad avere una vita che noi a sua volta chiamiamo "normale". Senza questo concetto di "normale" noi non potremmo rispondere alla domanda su perché mai l'interesse del bambino debba avere la precedenza nei confronti dell'interesse del pedofilo. Anche questi può in effetti dichiarare che gli viene inflitto un danno se egli deve rinunciare a soddisfare le sue inclinazioni. La risposta non può essere che in linea di principio l'interesse di un bambino deve avere la precedenza sull'interesse di un adulto, bensì che appunto i due interessi non stanno sullo stesso piano. L'uno, l'interesse ad una vita normale, è un interesse normale, mentre l'interesse del pedofilo non lo è.

L'interpretazione fino ad oggi canonica della Costituzione tedesca vede il rispetto della dignità umana, rifacendosi a Kant, nel fatto che ogni uomo, in tutte le azioni che direttamente o indirettamente lo riguardano, venga trattato mai solamente come mezzo, ma sempre al contempo anche come fine. Importante è qui sottolineare il "solamente". Gli uomini in effetti possono vivere in società solo se essi continuamente si usano reciprocamente come mezzo per determinati scopi. Violazione della dignità umana avviene allorquando qualcuno viene ridotto a quella che è la sua funzione nell'interesse di altri e in ciò viene esclusa la reciprocità scambievole di tale strumentalizzazione. Ciò avviene ad esempio attraverso i cosiddetti contratti immorali. Qualcuno in forza della sua

libertà può disporre di se stesso. Egli può fare delle promesse, può ad esempio promettersi in matrimonio o emettere dei voti monastici, che dispongono di tutta quanta la sua vita. Ma nel nostro ordinamento giuridico simili contratti devono essere, in termini di codice civile, revocabili. Per questo, ad esempio, è nullo un contratto di sottomissione in virtù del quale qualcuno si consegna schiavo e rinunci definitivamente e con intenzione di efficacia giuridica al suo diritto di cambiare opinione. Lo Stato protegge qui la libertà contro l'uomo stesso, che è pronto a rinunciare ad essa. Questa rinuncia è possibile. Tale rinuncia può essere addirittura espressione suprema di libertà. E la Chiesa può trattare tali promesse come irreversibili e quindi insistere sulla libertà dell'uomo di disporre per intero della propria vita. L'aspetto importante è però che la Chiesa per far valere questo diritto dell'uomo non può utilizzare il braccio dello Stato.

La personalità dell'uomo ha una dimensione temporale. Essa ha un inizio ed una fine in un momento definito. Fa parte della specificità delle persone umane il fatto che esse possiedano una biografia, che esse per un lungo spazio di tempo possano identificarsi con ogni stadio della loro esistenza naturale. Così noi diciamo: "Io venni concepito il tal giorno", "i miei genitori hanno soppesato l'ipotesi di abortirmi", "io nacqui quel tal giorno", "io in età avanzata forse non sarò più nella mia piena consapevolezza", oppure "io fui quel tal giorno privo di coscienza". Il pronome personale "io" non si riferisce ad "un io" – un'invenzione dei filosofi –, bensì ad un organismo naturale, che comincia ad esistere non appena si è formato un DNA, che è a sé stante rispetto all'organismo della madre e dal momento della generazione in poi si sviluppa in maniera continuamente autonoma. La persona umana non è l'aggregato degli stati o condizioni che essa attraversa, bensì è sempre l'unica identica persona ad attraversare questi stati. Kant ha appurato questo allorché ha scritto: "Poiché ciò che è stato procreato è una persona, ed è impossibile farsi un concetto della generazione di un essere dotato di libertà mediante un'operazione fisica, così dal punto di vista pratico è un'idea del tutto giusta e anche necessaria considerare l'atto della procreazione come un atto in virtù del quale noi abbiamo messo al mondo una persona senza il suo consenso e con potere proprio l'abbiamo introdotta in esso".

Per quanto però concerne la fine della vita, qui spesso il concetto di dignità umana viene utilizzato in connessione con l'eutanasia, e sotto il termine di “morire degno dell'uomo” si intende l'auto-uccisione. Io qui non discuto la questione della valutazione morale e giuridica del suicidio. È assurdo sottoporre a punizione il tentativo di suicidio, ma è però altrettanto assurdo parlare di un “diritto al suicidio”. La verità è questa: Chi si uccide, si sottrae a quella compagine sociale all'interno della quale si può parlare di qualcosa come diritto e diritti. Egli si colloca al di fuori della sfera del diritto. Poter fare questo – non il farlo – fa parte di ciò che contrassegna la persona. Tutt'altrimenti stanno le cose per quanto riguarda l'uccisione dietro richiesta. Essa è un'azione non al di fuori, ma all'interno della sfera del diritto e deve rimanere sanzionata in base al diritto penale. Se del suicidio se ne fa un diritto, allora ciò ha funeste conseguenze. Allora il portatore di questo diritto è investito della responsabilità per tutte le conseguenze, tutti i gravami di tipo personale e finanziario, che derivano dal fatto che egli non faccia uso di questo diritto. In tal modo sorge con necessità logica un'inammissibile pressione sul malato o sull'anziano. Da questa responsabilità il paziente è libero solamente se per lui non c'è affatto alcuna possibilità giuridica di ottenere la sua uccisione ad opera di altri. Nessun uomo può richiedere ad un altro di dire: “Tu non ci devi più essere”. Un contratto di sottomissione irrevocabile è un contratto immorale e perciò inefficace. Un contratto di uccisione, nell'attimo in cui viene eseguito, è totalmente irreversibile. Con questo esso è un contratto immorale in misura ancor più grande che quel contratto con cui qualcuno si dà in schiavitù. Il vocabolo “liberazione” è, per questa azione, inadeguato. Poiché la meta e il fine di ogni gesto di liberazione è la libertà. Meta e fine dell'uccisione su richiesta è invece l'eliminazione del soggetto di possibile libertà, la non-esistenza. Il morire in maniera degna dell'uomo è un morire accompagnato da altre persone, protetto, e preservato da grandi sofferenze. È parimenti indegno dell'uomo prolungare al di là di ogni misura ragionevole la vita dell'uomo attraverso provvedimenti di medicina, ad esempio nutrimento artificiale, così come è indegno dell'uomo procurare la morte intenzionalmente. In ambedue i casi il paziente non è più davvero fine a se stesso.

Ma proprio l'essere fine a se stesso è ciò che importa quando si tratta della dignità umana. I diritti umani non sono incondizionati. Essi possono limitarsi reciprocamente. Così il diritto alla libertà di ricerca o alla libertà espressiva artistica trova il suo limite nel diritto alla proprietà. L'artista non può pitturare muri che non gli appartengono. Il ricercatore scientifico non può nell'interesse della sua ricerca impossessarsi di proprietà altrui o sacrificare vite umane. Ma anche il diritto alla proprietà privata ha a sua volta dei limiti. La dignità umana, invece, non conosce alcun compromesso. Essa richiede che anche nel caso di una limitazione di diritti la domanda debba sempre essere se nelle considerazioni sulla giustizia che esigono o permettono questa limitazione venga rispettato in maniera imparziale l'interesse di coloro che vengono limitati nel loro diritto, cioè se la limitazione davanti a colui che viene danneggiato possa venir giustificata come qualcosa che può venir richiesto (presupposto che colui che è coinvolto pensi egli stesso secondo giustizia). Dignità umana non può mai contrapporsi a dignità umana. Se i miei interessi devono arretrare nei confronti di quelli di un altro, allora questo non rappresenta una violazione finché questo arretrare del mio interesse può venir giustificata davanti a me. La dignità di un uomo è violata allorché apertamente o tacitamente si dice: lui non importa nulla.

La formula kantiana circa l'uomo che deve essere un fine a se stesso può anche venir semplificata e cambiata così: ognuno è importante.

L'aspetto metaetico della relazione fra la dignità e la natura umana

JAROSLAW MERECKI, SDS *

I testi del prof. Spaemann, anche quando sono brevi, sono talmente ricchi di contenuto che potrebbero essere commentati in un corso che dura almeno un semestre. Le cose non stanno diversamente con il testo che appena abbiamo sentito. Chi lo volesse veramente approfondire, dovrebbe leggere per esempio il libro del Professore intitolato *Persone*, in cui troverà la filosofia della persona che sta alla base di ciò che abbiamo ascoltato oggi¹.

In questa sede vorrei soffermarmi su alcuni punti che appartengono piuttosto alla riflessione metaetica e che – generalmente parlando – riguardano la relazione dell'etica con l'antropologia. Nel suo libro *Persona e atto*, che è un libro di antropologia filosofica, Karol Wojtyła dice che – siccome il libro tratta proprio dell'antropologia – la dimensione etica viene lasciata fuori parentesi, così come avviene nell'operazione matematica. Ciò rende più facile l'operazione, però allo stesso tempo non dobbiamo dimenticare che – come dice Wojtyła – «si pongono fuori parentesi quei fattori di un'operazione matematica che in un certo modo si

* Docente di Metafisica ed Etica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, L. ALLODI (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2005.

trovano in tutti gli altri termini, e quindi sono comuni a quanto rimane in parentesi»². La tesi metaetica, che possiamo ricavare dal testo di prof. Spaemann, mi pare molto simile. Lo formulerei – modificando la frase di prof. Spaemann stesso – nel modo seguente: etica ed antropologia si costituiscono *un actu*. In altre parole: non esiste l'etica senza l'antropologia, così come non esiste l'antropologia senza etica. Cerco di spiegarmi.

Una delle tesi metaetiche abbastanza diffuse dice che l'etica non può essere dedotta né dall'antropologia, né dalla metafisica, né dalla teologia. Nelle discussioni metaetiche è nota la tesi di David Hume sull'impossibilità logica di passare dall'essere al dover'essere (il cosiddetto *is-ought problem*). Dalle affermazioni descrittive, cioè quelle che non contengono nessun termine normativo, non si può passare in modo logicamente corretto alle affermazioni di tipo normativo, perché le conclusioni non possono contenere ciò che non è già presente nelle premesse. Nel suo *Trattato sulla natura umana* Hume dice: nei libri sulla morale, che ho letto, è sempre così che l'autore parla prima di Dio e delle cose umane e poi subito passa alle conclusioni che dicono cosa dobbiamo o non dobbiamo fare. Questo passaggio logicamente non vale.

Dal punto di vista logico la tesi di Hume è certamente corretta. È invece sbagliata nel suo punto di partenza. Perché? Proprio perché la nostra percezione dell'altro è fin dall'inizio una percezione carica di valore. In altre parole: l'altro (l'altra persona) ci appare come un bene, anzi come un bene del tutto speciale, incomparabile con tutti gli altri beni che incontriamo sulla terra. Perciò Kant dice che l'uomo esattamente parlando non possiede valore ma dignità. I valori possono essere paragonati e bilanciati, alcuni possono essere sacrificati per ottenere altri, ma la dignità personale è uguale in tutti gli uomini. E questa dignità non è qualcosa che viene aggiunto e conferito all'uomo dagli altri, ma appartiene al suo stesso essere persona. In altre parole, è un fatto che va riconosciuto. In uno dei suoi testi il prof. Spaemann definisce l'amore come «*il divenire reale dell'altro per me*». Cosa significa questo? Significa che amare vuol dire vedere l'altro come essere in se stesso (*Selbstsein*), come un soggetto, cioè un essere che non fa semplicemente parte del mio ambiente e che

2. K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, 844.

potrebbe essere usato per i miei scopi, ma come un essere che ha la sua propria verità e che va riconosciuto proprio in questa sua verità.

Che cosa significa questo? Nella maggioranza dei casi la dignità non viene affermata per così dire nel modo diretto. In Dietrich von Hildebrand, cui è dedicato un simposio che proprio in questi giorni si svolge a Roma, troviamo una distinzione che poi ritroviamo anche nell'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II. È la distinzione fra il bene della persona e i beni oggettivi per la persona. Al punto settantanove dell'enciclica *Veritatis splendor* leggiamo che la legge naturale è «il complesso ordinato dei “beni per la persona” che si pongono al servizio del “bene della persona”». In altre parole, il valore, che costituisce il fondamento del tutto l'ordine etico, la dignità della persona, viene affermato attraverso i beni oggettivi per la persona quali vita, salute, libertà etc. Così vediamo anche meglio la relazione fra etica e antropologia. L'etica non è dedotta dall'antropologia perché dispone della sua propria esperienza, cioè dell'esperienza morale. L'etica però non può fare a meno dell'antropologia, perché per affermare effettivamente la persona umana dobbiamo conoscerla; nelle categorie classiche possiamo dire: dobbiamo conoscere la sua natura, dobbiamo sapere chi è persona umana. Di più: esistono alcuni beni per la persona senza i quali la sua affermazione non è possibile. Così non si può affermare la persona umana senza affermare quel bene fondamentale *per* la persona che è la sua vita, proprio perché la vita coincide con l'esistenza stessa della persona: secondo l'antico adagio *vivere viventibus esse*. Vediamo così meglio che p. es. la pretesa di affermare la persona con l'atto di eutanasia è contraddittoria in se stessa, perché nell'eutanasia uccidendo l'uomo si distrugge il soggetto stesso dell'affermazione. A chi allora può servire il bene realizzato con quest'atto? Certamente non alla persona interessata, perché questa persona non esiste più. Allora in sintesi: non si può affermare la persona non affermandola nella sua natura reale.

La relazione fra etica e antropologia può essere illustrata anche dall'altro lato, cioè dal lato dell'antropologia. Abbiamo detto che normalmente l'affermazione della dignità persona umana non avviene direttamente, ma attraverso i beni oggettivi per la persona. Possiamo anche dire che di solito la percezione della dignità di persona è mediata dai beni per la persona. L'illustrazione paradigmatica di questa tesi troviamo

nella parabola di Gesù sul buon Samaritano. Alla domanda morale di un dottore della legge: “Chi è il mio prossimo” Gesù non risponde con un trattato etico sull’inalienabile dignità di persona che appartiene ad ogni essere umano, ma propone una parabola che parla dell’uomo incappato nei ladri, cioè di uno che si è trovato in un bisogno concreto. Percepire questo bisogno e sentirsi interpellato da esso significa percepire la dignità personale. Del resto, questo modo di svelare la dignità dell’uomo è conosciuto ad ogni genitore. Quando a casa la nonna è stanca e vuole dormire, mentre i bambini cominciano a fare chiasso, la mamma non dice: State zitti, dovete rispettare la dignità personale della nonna, ma dice semplicemente: Non vedete che la nonna vuole dormire? Vedere l’altro nel suo bisogno concreto e rispondervi significa allo stesso tempo percepire la sua dignità.

In sintesi: vedere la persona nel suo essere reale per me, cioè amarla, significa vederla nella sua natura, vederla in ciò che le serve e in ciò che le fa male. Soltanto così l’amore stesso può essere reale.

Dignità, natura e amicizia

STEPHAN KAMPOWSKI *

In origine, la parola “dignità” si riferiva a persone o cariche di grande importanza, o che rappresentavano un grande onore. Gli studiosi di etimologia ipotizzano che l’aggettivo latino *dignus* derivi da un possibile aggettivo *decnos*, avente la stessa radice di *decorus*, che significa “adorno”¹. Se è così, allora *dignus* significherebbe letteralmente “adorno” e, più propriamente, “degno”. Naturalmente, queste qualità presentano dei gradi: si può cioè essere più o meno “adorni”, dunque più o meno “degni”. Così San Tommaso, ad esempio, implica che lo stesso crimine può essere più o meno grave a seconda della maggiore o minore dignità di chi lo commette².

Ma se originariamente il termine “dignità” si riferisce a persone che spiccano, che eccellono, che sono adorne, allora che senso ha parlare di “dignità umana”? Se tutti eccellono, nessuno eccelle; se tutti sono speciali, nessuno è speciale. In realtà, San Tommaso si riferisce anche alla dignità propria della natura umana in quanto tale: nella terza parte della *Summa* scrive infatti che la natura umana ha potuto essere assunta da una

* Docente di Antropologia Filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

3. Cfr. lemma *dignus* in *Langenscheidts Großes Schulwörterbuch*, Lateinisch-Deutsch, Langenscheidt, Berlino 1998.

2. Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, 70, 2.

persona divina proprio in virtù della sua dignità³. Vi è dunque, nella natura umana in quanto tale, qualcosa che la rende superiore ad altre nature: qualcosa di speciale, che la adorna. Ma anche qui vediamo che la dignità non è una qualità in se stessa: piuttosto, si riferisce all'onore e al rispetto dovuti a qualcuno a motivo di una certa qualità.

Assunto, concordemente con la Costituzione tedesca, che la dignità umana è inviolabile, si può affermare che l'attuale dibattito sulla bioetica ruoti essenzialmente attorno a due questioni. In primo luogo, se è vero che la dignità non è una qualità in se stessa, dovremo domandarci in riferimento a quale qualità possiamo parlare di dignità. In secondo luogo, avendo individuato i portatori della dignità, dovremo domandarci quali azioni siano compatibili con la loro dignità e quali invece ne costituiscono una violazione.

Per quanto riguarda la prima questione, che è quella più fondamentale, si tratta di stabilire se la dignità sia il risultato di certe effettive capacità, ad esempio essere effettivamente capaci di parlare, oppure comprendere il proprio valore. Se fosse così, avrebbe ragione Peter Singer al quale sembra che «la vita di un neonato abbia meno valore della vita di un maiale, un cane o uno scimpanzé»⁴. In questo caso, anche gli embrioni o i pazienti in coma non avrebbero dignità e non potrebbero essere violati nella loro dignità. E lo stesso varrebbe (sia detto per inciso) per lo stesso professor Singer quando sta dormendo.

Ma vi è anche un altro modo in cui si può pensare la capacità di ragionare o di parlare, e cioè in termini di una potenzialità intrinseca alla natura stessa della cosa, indipendentemente dallo stato attuale del suo sviluppo, che quindi è già presente prima che la capacità possa essere attualizzata, e che rimane presente anche se ostacolata. Con Robert Spaemann e Reinhard Löw, si può parlare di una potenzialità reale o sostanziale⁵. Qui la fonte del cambiamento della cosa sta nella cosa stessa. Ad esempio, il principio del divenire dell'embrione umano – un essere che un giorno, se niente ne ostacola lo sviluppo, sarà capace effettivamente di ragionare e di parlare – è interno a lui. La sua potenzialità di ragionare

3. *Ibid.*, III, 4, art. 1.

4. P. SINGER, *Etica pratica*, trad. it. G. FERRANTI, Liguori Editore, Napoli 1989, 126.

5. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, 47.

non è come la potenzialità della quercia di fungere da materiale per una sedia. In quest'ultimo caso, il cambiamento viene imposto dall'esterno. Nel caso dell'embrione, invece, si tratta di una potenzialità attiva, e ciò significa che il divenire parte da un principio interno⁶. Il moto, secondo la formula di Carl Friedrich von Weizsäcker, è «il presente del futuro»⁷. In questo senso l'embrione è già ciò che sarà: un essere razionale. In altre parole, la natura umana è una natura razionale anche se nello stadio attuale del suo sviluppo, o a causa di malformazioni o malattie, un essere umano non è ancora, o non è più, capace di attualizzare tutte le sue capacità. Il suo divenire è la tendenza verso la piena realizzazione della sua natura, essendo la natura stessa il principio di movimento verso tale pienezza⁸.

A questo proposito, il professor Spaemann non si stanca di sostenere, come ha fatto nella sua relazione odierna, che vi è precisamente una qualità che ci induce a parlare di dignità: ciò che conta è l'appartenenza biologica alla specie umana, cioè l'esistenza in una natura umana. Ovunque vi sia vita umana, questa vita umana ha dignità, ovvero, per dirla con il professor Spaemann, questa vita umana è importante, conta, deve sempre essere trattata anche come fine. Ciò che conta qui non è l'effettivo *esercizio* delle facoltà superiori che distinguono l'uomo dagli animali, bensì la mera esistenza in una *natura* che è caratterizzata da quelle facoltà. Per San Tommaso, è «una grande dignità sussistere in una natura razionale» e pertanto «ogni individuo di una natura razionale si chiama "persona"»⁹. La natura umana è una natura razionale. Ovunque esista in modo individuale – vuol dire, ovunque vi sia vita umana – il nome e la dignità di persona le competono.

La seconda questione è forse la più difficile. Supponendo di sapere chi possenga dignità (e cioè tutti gli esseri umani), quali sono allora le azioni che possono violare tale dignità? A questo proposito, il professor Spaemann ha evidenziato che la dignità umana è violata nella natura umana. Parlare di una natura significa parlare di certi fini e di certi beni. Quindi, nella natura umana rientrano, ad esempio, la necessità di

6. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 7, 1049a.

7. Citato in SPAEMANN - LÖW, *Natürliche Ziele...*, cit., 47.

8. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., IX, 8, 1049b.

9. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, 29, 3, ad. 2.

dormire o il provare dolore: caratteristiche che non sono necessariamente condivise da tutti gli esseri razionali, se ammettiamo ad esempio l'esistenza degli angeli, o se non escludiamo, in linea di principio, l'esistenza di una vita razionale su altri pianeti. Violare la dignità di una persona significa dirle – in modo implicito o esplicito – «tu non sei importante». Concretamente, le diciamo «non sei importante» quando la feriamo irragionevolmente, quando la priviamo irragionevolmente dei suoi beni, o quando le infliggiamo irragionevolmente un dolore.

Come principio euristico per scoprire che cosa sia ragionevole o irragionevole in questi casi, il professor Spaemann ci pone questo interrogativo: «Siamo o no in grado di giustificare le nostre azioni dinanzi all'altro? Questi potrebbe ragionevolmente accettare di essere limitato in questo modo?» Il problema è che anche con questo principio euristico rimane comunque aperta la domanda su quali azioni possano effettivamente essere giustificate dinanzi all'altro, e quali no. Non è sempre possibile chiederglielo semplicemente, o perché si trova in una situazione difficile che lo priva della possibilità di rispondere, o perché non è ben consapevole del suo vero interesse. In questa sede, non intendo proporre una soluzione definitiva a questi interrogativi: mi limito a dire che è talvolta difficile giungere alla soluzione anche prendendo come criterio la natura umana. Ad esempio, per quanto riguarda il prolungamento della vita umana con mezzi artificiali, la maggioranza delle persone di buona volontà converrebbe senz'altro che certe procedure sono irragionevoli in quanto meramente volte a prolungare l'agonia, privando la persona della possibilità di vivere la sua morte come atto umano. Tenere qualcuno attaccato a un respiratore per settimane o mesi senza lasciarlo morire ma anzi, mantenendolo in vita solo per poterne espiantare gli organi quando ve ne sia richiesta, è senz'altro una violazione della dignità umana. Invece la domanda se anche l'alimentazione forzata – di persone coscienti che per qualche ragione desiderano di non vivere più, e che pertanto rifiutano ogni nutrimento¹⁰ – costituisca una violazione della dignità umana potrebbe come minimo provocare un ulteriore dibattito,

10. È ciò che intende il professor Spaemann quando parla di «alimentazione forzata». Cfr. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita & Pensiero, Milano 1998, 234. Egli non si esprime contro l'alimentazione artificiale di persone inconse o altrimenti incapaci di nutrirsi.

anche tra persone che altrimenti condividono in pieno le premesse assunte dal professor Spaemann.

Il professor Spaemann ci ha mostrato in modo assai convincente come i fini e i beni della natura umana fungano da condizioni di possibilità delle nostre scelte, nella misura in cui ci forniscono i criteri per definire una scelta migliore di un'altra e per valutare i nostri desideri. Vorrei sottolineare in particolare uno di questi beni della natura umana. Esso è un bene della natura umana nella misura in cui la natura umana è una natura razionale, anzi è lo scopo ultimo dell'uomo: il bene della comunione. La rivelazione cristiana ci dice che siamo fatti per la comunione con Dio e con tutte le altre creature razionali che Dio desidera beatificare. Ma già la ragione naturale può comprendere che il bene della comunione è un bene che definisce la natura umana. È proprio per questo che Aristotele definisce l'uomo un animale politico¹¹.

Dunque l'altro essere umano – con la sua dignità che non devo violare – non è soltanto un limite per me. Perciò la questione non si limita all'esigenza di giustificare ragionevolmente i danni o le offese che posso arrecare all'altro. Il volto dell'altro non mi dice soltanto, come propone Lévinas: «Non uccidermi»¹². L'altro per me è anche un invito, un invito alla comunione e all'amicizia. Pertanto, come principio euristico per stabilire se una data azione violi o meno la dignità dell'altro, possiamo allora proporre – oltre a quesiti come: «Posso giustificare la mia azione dinanzi all'altro? Sono certo di non stare trattando l'altro come un mero mezzo?» – anche un altro interrogativo: «Posso fare questo e restargli amico? Quest'azione costruisce la comunione e la preserva, alimentando la nostra amicizia?».

Infatti, nel suo commento all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, S. Tommaso spiega che la morale deve dare uno spazio privilegiato alla considerazione dell'amicizia¹³. La dignità spetta ad ogni essere sussistente nella natura umana, che è una natura adornata dal *logos*, dalla ragione o dalla parola. In quanto essere dotato della parola, l'uomo è un essere politi-

11. ARISTOTELE, *Politica*, I, 1, 1253a9.

12. Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito: saggio sull'interiorità*, Jaca Books, Milano 1980, 204.

13. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, VIII, 1, n. 6. Per l'idea che al centro della morale, in ultima analisi, vi sia l'amicizia, cfr. anche P. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1989.

co¹⁴, e in quanto essere politico vive la sua pienezza nell'amicizia. In altre parole, la dignità dell'uomo non mi parla solo di un essere intoccabile e inviolabile, ma anche di un amico che m'invita alla comunione.

14. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, cit., I, 1, 1253a9-10.

IN MEMORIAM

«Rivelare la persona».

In memoria del Prof. Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010)

JAROSLAW MERECKI, SDS*

Il titolo di questo breve testo esprime bene la motivazione più profonda di tutta la ricca attività di sacerdote, filosofo, teologo e scrittore del professor Tadeusz Styczeń, scomparso il 14 ottobre 2010. Sin dall'inizio della sua attività, egli è stato affascinato dal mistero della persona umana: ha cercato di esplorarne tutte le profondità e contemporaneamente di rivelarla agli altri. Certamente non è un caso che appartenesse all'ordine religioso che porta il nome del Divino Salvatore, i Salvatoriani. Frequentemente citava le parole prese dal Vangelo di San Giovanni: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito...» (Gv 3, 16). Nel profondo del suo cuore tutta la sua attività – anche quella filosofica – era animata proprio dal desiderio di essere testimone di questo amore di Dio per il mondo e per l'uomo. Credo di non esagerare nell'affermare che la sua filosofia dell'uomo – pur muovendosi rigorosamente sul piano razionale – è nata nel profondo del suo cuore di sacerdote di Gesù Cristo.

Ricordiamo qualche dato biografico. Tadeusz Styczeń è nato 21 dicembre 1931 in Wołowice presso Cracovia. Durante la seconda guerra mondiale ha frequentato il liceo clandestino dei salvatoriani a Cracovia

* Docente di Metafisica ed Etica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

e, probabilmente, in questo tempo è nata la sua vocazione sacerdotale. Subito dopo la guerra entra nel noviziato dei salvatoriani e comincia gli studi filosofici e teologici alla Facoltà Teologica dell'Università Jagellonica di Cracovia. All'inizio era interessato alla filosofia della natura e allo stesso tempo alla musica, di cui sarebbe rimasto appassionato per tutta la sua vita. Studiò con entusiasmo non soltanto filosofia e teologia, ma anche pianoforte ed organo ed ebbe in animo di continuare – dopo l'ordinazione sacerdotale – con lo studio della musicologia. Quando però espresse questo desiderio al suo provinciale, gli venne negato il permesso. Dopo anni Styczen stesso ricordava così: “Il provinciale mi ha detto: No, tu sei troppo romantico, la musica sarebbe troppo pericolosa per te. Devi studiare, ma scegli qualcosa di diverso”. Durante i suoi studi all'Università Jagellonica, Styczeń aveva frequentato i corsi del professore di etica sociale che si chiamava Karol Wojtyła. Gli piaceva non soltanto la materia, ma anche il modo in cui veniva presentata dal giovane docente. Così, non potendo studiare la musica, espresse il desiderio di continuare gli studi di etica con il professor K. Wojtyła, che nel frattempo aveva cominciato ad insegnare all'Università Cattolica di Lublino. Dopo anni, nella lettera indirizzata a Styczeń nell'occasione del suo settantesimo compleanno Giovanni Paolo II scrisse:

La nostra avventura comune con l'etica è cominciata ancora prima di Lublino. Però è proprio a Lublino, alla Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Lublino, essa ha avuto la sua fase decisiva. Ci incontravamo sia nelle lezioni che nei seminari, quando venivo da Cracovia. Così ti potevo conoscere più da vicino come uno studente profondamente interessato nella problematica etica¹.

Con K. Wojtyła Styczen prepara prima la sua tesi di licenza, dedicata al concetto di virtù negli scritti del filosofo tedesco Nicolai Hartmann, e poi la tesi di dottorato in cui esamina il concetto di etica in John Locke. Nel 1971 presenta la sua tesi di abilitazione (una forma di postdottorato), in cui sviluppa la sua originale visione dell'etica come scienza insieme

1. Cfr. JAN PAWEŁ II, “List do Ks. Prof. Tadeusza Stycznia”, in *Codzienne pytania Antygoty. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia*, Lublin 2001, 45.

empirica e normativa. L'etica, secondo Styczen, dispone del suo punto di partenza originale e indipendente sia dalla filosofia, sia dalla teologia. L'etica è semmai un'esplicazione e sistematizzazione dell'esperienza morale. A partire da questa convinzione Styczeń approfondisce, negli anni seguenti, la visione dell'etica come scienza autonoma nel suo punto di partenza, arrivando alla formulazione del personalismo etico che nel modo più succinto esprime la cosiddetta norma personalistica: *Persona est affirmanda propter seipsam*.

Da 1963 Styczeń lavora all'Università Cattolica di Lublino come assistente del professor K. Wojtyła. Essendo questi nel frattempo diventato vescovo di Cracovia, quindi sempre più impegnato nella sua diocesi, è Styczeń a tenere le sue lezioni e seminari. Lo accompagna anche nelle sue gite in montagna. Così fra il maestro e il discepolo nasce un'amicizia che durerà fino alla morte di Giovanni Paolo II. Per citare ancora una volta la lettera del Papa:

Ti sono grato di cuore – scriveva Giovanni Paolo II – per tutti gli anni della nostra collaborazione, (...) ma soprattutto per l'amicizia che mi mostri e mostri fino ad oggi. Sei, Taddeo, un eccellente etico, ma non soltanto – sei anche un eccellente sciatore e turista. Con gratitudine ricordo le nostre gite – prime nelle montagne polacche e poi al Nord d'Italia; queste escursioni costituivano sempre l'opportunità per comuni meditazioni e discussioni creative².

Il Professor Tadeusz Styczeń è stato fra i primi professori dell'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), ai quali lo stesso Istituto, il 6 dicembre 2007, ha conferito il *Dottorato honoris causa* a motivo del suo altissimo contributo alla riflessione sui fondamenti personalistici dell'etica, nella prospettiva indicata dal comune Maestro Karol Wojtyła. A Lublino nel 1982 ha fondato l'Istituto Giovanni Paolo II (e poi la rivista *Ethos*) di cui è rimasto direttore fin a 2006. Nel 1995 ha ricevuto il *Dottorato honoris causa* dell'Università di Navarra a Pamplona. Era membro ordinario della Pontificia Accademia per la Vita e consultore del Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari

2. *Ibid.*

e del Pontificio Consiglio per la Famiglia. È stato pure uno dei fondatori e professori della International Academy of Philosophy con la sede prima a Dallas, poi in Liechtenstein e adesso anche in Santiago de Chile.

Il Professor Styczeń amava descrivere l'etica come una filosofia dell'avvento: sottolineava che essa può identificare il dramma dell'uomo che non sempre vive e agisce secondo la misura della sua dignità, ma allo stesso tempo l'etica in quanto tale non è in grado di risolvere questo dramma: al massimo può mostrare che l'uomo ha bisogno del Salvatore. Del resto non soltanto con la sua riflessione scientifica, ma anche con la sua vita ha invitato a guardare a Colui che ha deciso di diventare il Redentore dell'uomo.

Gli rimaniamo profondamente grati per la grande testimonianza umana e cristiana.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2000/2010 = 2.610

a) Sezione centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	448
Dottorato	80
Licenza	99
Master in Scienze del Matrimonio	29
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale -	57
Master in Bioetica e Formazione	24
Corso di Diploma in Pastorale Familiare	124
Studenti ospiti	35

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	103
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	17
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	6
Master of Theological Studies in Marriage and Family	47
Studenti programma Ph.D.	19
Studenti ospiti	14

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	1.032
Licenciatura en Ciencias de la Familia	192
Maestría en Ciencias de la Familia	703
Maestría en Psicoterapia de Pareja	39
Diploma	98

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	842
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	75
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	317
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	450

e) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	39
Licence canonique	11
Master Sciences du Mariage et de la Famille	12
Licence d'Université	16

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	62
Licenza	25
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia	25
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia (spec. Bioetica)	12

h) Centro associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	84
--	----

h) Centro associato del Libano

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2009/2010 =	14
--	----

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:

ARDUINI CRISTIANO, *La razionalità dell'agire medico e il ruolo delle virtù*
(estratto)

ATANGA BENJAMIN, *De la gradualità à la croissance dans les vertus: le débat
Théologico-moral à partir de "Familiaris consortio"* (estratto)

CALMEYN MARIE LAETITIA, *"La Parole dans l'histoire et la symbolique de
l'Action". Essai sur les principes et fondements théologiques de la morale
selon l'œuvre du Père Albert Chapelle SJ*

CHITALU JONES, *Relationality in Theological Anthropology: an African Per-
spective* (estratto)

- DOERFLER JOHN FRANCIS, *Donum vitae Twenty Years Later: the Debate Whether it is Intrinsically Evil to Generate Human Life by Means Other than the Marital Act*
- GARCÍA ÁLVARO FERNANDO, *La familia y el bien común a partir de Jacques Maritain*
- GIL LLORCA JOSÉ, “Amicus alter ipse”. *Amistad y vida moral en Santo Tomás de Aquino* (estratto)
- GONZAGA JOEY, “Ordo Caritatis”: *the Moral Relevance of the Order of Love in Practical Reason in Thomas Aquinas*
- HODARI WILFRED, *The Debate on Natural Law in the Recent English Moral Theological Literature with Particular Reference to the Vision of Germain Grisez and John Finnis* (estratto)
- KIM HAE-SOOK, *La carità coniugale: cuore della santità sponsale* (estratto)
- KOYIKKATTIL BINI MATHEW, *Mary as Dramatic Person: a Marian Foundation of Moral Life based on the Theology of Hans Urs von Balthasar*
- LUSWATA ALBERT, *The Family as a Subject of Rights in John Paul II* (estratto)
- MOOLAYIL ANTONY, *The Family Systems Theory of Murray Bowen and its Clinical Applications in Helping Today's Families*
- PALACKAL ALICE AUGASTIN, *The Family Testimony of Caritas in the Light of Deus Caritas Est* (estratto)
- PEČOVSKA LUCIA, *L'amore al prossimo nella letteratura teologica americana del XX secolo* (estratto)
- PHIRI ARTHUR, *Marriage as the Origin of Family Life. An Analysis of the Writings of English Speaking Africa after the Second Vatican Council* (estratto)
- RAMANANTOANINA HERMANN, “L’Eglise qui demande pardon”. *Sa nature et sa mission au regard de la purification de la mémoire* (estratto)
- SABHASUNDAR AJAYA KUMAR, *The Rites of Hindu Matrimony. Analysis and Perspectives in the Light of Inter-religious Theology* (estratto)

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

- ATANGA BENJAMIN, *De la gradualité à la croissance dans les vertus: le débat Théologico-moral à partir de “Familiaris consortio”*

- AVOCAN CELESTIN, *La figure du Père dans la famille, de l'amnésie à l'anamnèse*
- CALMEYN MARIE LAETITIA, "La Parole dans l'histoire et la symbolique de l'Action". *Essai sur les principes et fondements théologiques de la morale selon l'œuvre du Père Albert Chapelle SJ*
- CHITALU JONES, *Relationality in Theological Anthropology: an African Perspective*
- DONEGÀ DANIELE, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*
- DOSS ROBIN PAUL, *From Curse to Blessing: Menstruation and Conjugal Life in the Bible and Jewish Tradition*
- EL-TERS NABIH, *Théologie du mariage et de ses symbols selon le ritual de l'Eglise maronite*
- GONZAGA JOEY, "Ordo Caritatis": *the Moral Relevance of the Order of Love in Practical Reason in Thomas Aquinas*
- GARCÍA ÁLVARO FERNANDO, *La familia y el bien común a partir de Jacques Maritain*
- GIL LLORCA JOSÉ, "Amicus alter ipse". *Amistad y vida moral en Santo Tomás de Aquino*
- GRANADA CAÑADA DANIEL, *Virtus dependet aequaliter ab amore. Estudio de la relación entre la virtud y el amore en la obra de Santo Tomás de Aquino*
- GRANADOS GARCIA LUIS, *La "sinergia" en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*
- GUERZONI GIANLUCA, *I fondamenti della moralità nel pensiero di John Finnis*
- HENDRIKS LAMBERT JOHANNES MARIA, *Choosing from Love. The Concept of "Electio" in the Structure of the Human Act according to Thomas Aquinas*
- HOUNGLONOU VIGNON MARIUS EUGENE, *Personne et relations familiales dans la sociologie française contemporaine*
- KIM HAE-SOOK, *La carità coniugale: cuore della santità sponsale*
- KOYIKKATTIL BINI MATHEW, *Mary as Dramatic Person: a Marian Foundation of Moral Life based on the Theology of Hans Urs von Balthasar*
- KWIATKOWSKI PRZEMYSŁAW, "Lo sposo passa per questa strada...". *La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*

- MEDINA PECH DANIEL ALBERTO, *El hombre del Evangelio. El sacramento del Orden en el pensamiento de Joseph Ratzinger*
- MOOLAYIL ANTONY, *The Family Systems Theory of Murray Bowen and its Clinical Applications in Helping Today's Families*
- PALACKAL ALICE AUGASTIN, *The Family Testimony of Caritas in the Light of Deus Caritas Est*
- SERRADA SOTIL IGNACIO, *Acción y sexualidad: hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

- ABOU KHALIL PAUL, *L'homme créé à l'image de Dieu, dans l'oeuvre de Saint Ephrem le Syriaque*
- ACCROMBESSI SYLVAIN, *De la communication à la communion des personnes: propositions pour une spiritualité des langages de l'amour dans la couple*
- ACEVEDO PUERTA HECTOR HERNAN, *La educación en el amor dentro del ámbito de la familia, como respuesta a los desafíos actuales*
- AGBALENYO DOMINIQUE-ROSARIO DJIFA, *L'amour et le mariage dans "l'expérience vitale" de Jacques et Rissa Maritain*
- ARMILLAS CIDONCHA FERNANDO RAMON, *Formación integral de la persona "Integer homo: enseñar, educar y formar" (Necesidad de una educación integral para el niño de hoy)*
- ATTONDE ANASTASE DESIRÉ ONY, *L'embryon humain à l'épreuve des faits, cas du Bénin en Afrique*
- BAUTISTA SILVA ALIRIO GONZALO, *Educación cristiana en la familia y en la escuela según el modelo pedagógico de Victor García Hoz*
- BOLDRINI MARCELLO, *La promessa: un valore difficile. Contributi dell'antropologia filosofica per la comprensione del consenso matrimoniale*
- CARCANELLA ANTONIO, *"Per ritus et preces". Itinerario pedagogico della mistagogia del matrimonio alla luce della versione italiana del 2004 dell'editio typica altera dell'ordo celebrandi Matrimonium*
- CASADIEGO ORTEGA EDWIN, *Las bienaventuranzas: una ética de la acción excelente según el pensamiento de Servais-Th Pinkaers*
- CHUENJITAPIROM PORNSAK, *Pastoral Care for Marriage between Catholic and Buddhist in Bangkok Archdiocese*

- CRUZ TAVARES FRANCISCO JAVIER, *Singulus quisque homo una persona est et imago Trinitatis. La estructura ontológica del hombre y su actuar moral: el hombre como imago Dei en las obras de San Agustín*
- DE ROECK ANTOINE, "De l'huile sur la barbe". *La vertu de religion au service de l'unité de la famille chrétienne*
- DE SUREMAIN GODEFROY, *L'amour éclairé par la co-naissance à partir de "L'art Poétique" de Paul Claudel*
- FRANCZAK BOGDAN, *Guarite gli infermi. Approcci pastorali al malato cronico in famiglia*
- GARCIA ZAMBRANO ROBERTO CARLOS, *La educacion de la familia en el amor*
- GILL RASHID, *Sterilization of the Mentally Handicap Woman an Offence to Human Dignity?*
- GLOGAR PETR, *Crisi e maturazione nella riflessione di E. Erikson*
- GONZALEZ MELADO FERMIN JESUS, *Diagnostico prenatal no invasivo a partir del analisis de acidos nucleicos fetales presentes en sangre periferica materna*
- HARRIS PHILLIP, *La dimensione morale della prevenzione delle malattie ereditarie da dna mitocondriale attraverso le tecniche di trasferimento del nucleo*
- JOHN SUNOJ, *The Role of Parents in Catholic Education: a Sudy Based on Familiaris Consortio*
- LAPKA JOZSEF, *Relazione impossibile? La relazione Io-Tu: presenza e lontananza. Un approccio psico-filosofico all'autismo*
- MANJAKUNNEL DEVASIA JOSHY, *Parental Control or Autonomy of Children for the Integral Growth?*
- MELLENDEZ JUAREZ JOSE ISAIAS, "Ver lo invisible". *El conocimiento del amor a partir de Max Scheler*
- MONTOYA CASTANO JOHNIER DE JESUS, *El tiempo de la promesa y el sacramento del matrimonio*
- MULINDWA MUTAZIHARA EMMANUEL, *La Persone humaine comme don dans le mariage: problèmes et enjeux actuels à la lumiere de Humanae vitae*
- NDORERAHO INNOCENT THIBAUT, *La communion trinitarie et la famille en Jean Paul II*
- PACHTA-RAYHOFEN ALPHONSO, *Anthropologische Grundlagen des zwiten Zyklus der Katechesen Johannes Pauls II*
- PATTERSON COLIN PETER, *Rethinking the Moral Sense in the Light of Recent Psychological Theory*

- PENDA TJAHE PAUL JEAN-JACQUES, *Pur une question phénoménologique de l'embryon humain. Analytique de l'expérience humaine personnelle*
- PERDIZ FIGUEROA OSCAR, *Ascendens amor. Análisis de la concepción romántica del amore a partir de las Rimas del romántico Gustavo Adolfo Bécquer*
- PRANKAITIS RIMANTAS, *La questione della maturità per contrarre matrimonio dal punto di vista psicologico*
- QUIST PAUL STEPHEN, *Kenosis in Marriage*
- RYU SUNG HYUN, *L'educazione all'amore e responsabilità a partire del pensiero di Karol Wojtyła*
- SWEENEY CONOR THOMAS, *The Husband is Head of his Wife Just as Christ is the Head of His Church': Pauline Headship and Submission in Pope John Paul II and Hans Urs von Balthasar*
- VARIN JEAN-CLAUDE, *Vocation et vie morale dans l'œuvre d'Emmanuel Mounier*
- VASQUEZ JOSÉ GUADALUPE, *La verdad y las virtudes. La visión antropológica y ética de Josef Pieper*
- WALLACE JOEL MATTHEW, *A Genealogy of Extrinsicism in Moral Theology. Guided by Historical Interpretation of Servais Pinckaers O.P. (1925-2008)*
- YANDUSHEV-RUMYANTSEV ALEXEY, *La dimensione trinitaria della vita spirituale cristiana e familiare in Pavel Florenskij*
- ZUCARO LUIGI, *Irascibile e concupiscibile: prime linee per un confronto tra la teoria delle passioni in S. Tommaso d'Aquino e la neurofisiologia odierna*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

- BAEHREND REBECCA, *Woman as the Gift of Self in the Vision of Paul Evdokimov*
- BIGIRIMANA GAUDENCE, *Ecclesia in Africa. Linee di pastorale familiare nel Sinodo delle Chiese dell'Africa*
- BRACHI PAOLA MARIA, *Un'esperienza aperta di accompagnamento educativo e crescita spirituale: la Comunità la Casa sulla Roccia*
- CAMILLERI HABER VICTORIA, *Selected Arguments Regarding Psychosexual Development in Dialogue with "Love and Responsibility"*
- CHIARIELLO MARIA TERESA, *Progetto coppie: problemi e risorse*
- DALLA BONA RIZZIERI, *Una via per... raccogliere i cocci. Itinerari di spiritualità con i separati, divorziati, risposati e non*

- DE COLA BALLERINI EMILIA, *Dimensione spirituale dei metodi naturali di regolazione della fertilità umana*
- DUKA ENIKÖ, *Bioetica e formazione degli adolescenti alla vita familiare: risultati di una indagine conoscitiva nelle scuole.*
- GILLIS HOPE, *Vocation and Gift of Self*
- GUARDARELLI PATRIZIA, "La parabola delle dieci vergini (Mt. 25, 1-13)" in *prospettiva di una catechesi matrimoniale*
- HUBER PATRICIA, *Biotechnology and Human Well-Being. Engineering for Man or Engineering Man?*
- IGREC GORDANA, *La vocazione all'amore: la reciprocità e l'incontro tra gli sposati e i consacrati*
- KONECNA MARIA, *L'amore come dono*
- KUCHARCIK MARIA, *La donna come dono nelle "Catechesi sull'amore umano" di Giovanni Paolo II*
- KUCHARCIK RICHARD, *Natura e cultura*
- NGUYEN THI NANG, *L'essere umano e il significato del suo corpo nel I e II ciclo delle "Catechesi sull'amore umano" di Giovanni Paolo II*
- ORNELAS DUARTE ARACELY, *La dignidad humana en Juan Pablo II a la luz de la enciclica Evangelium vitae*
- PAPCUNOVA LUDMILA, *L'attrazione – lo spazio creato da Dio nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*
- SAVOLDELLI LUIGI, *Il tema delle nozze nel libro dell'Apocalisse*
- SHIN YONG WOOK, *La famiglia come fondamento della società nell'esortazione "Familiaris consortio" nel contesto della società Coreana*
- TAGLIALATELA FRANCESCO, *La pastorale prematrimoniale: tra tradizione e rinnovamento*
- TRUONG DINH GIAI, *Le relazioni tra I coniugi alla luce di Ef 5, 21-33*
- VALDIVIA SILVA JESSICA, *Fecundidad humana: lenguaje de Dios-lenguaje de l'hombre en el pensamiento de Juan Pablo II*
- VIOLA ANDREA, *Affido e comunità familiari. La famiglia educa la società*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

- ALMICI MAURO, *Studi clinici no-profit: criticità e valutazione dei Comitati etici*
- CARDAMONE ELEONORA, *Formazione umanistica nell'ambito di CdL in Scienze Infermieristiche*

PESCE PAOLO, *Alimentazione artificiale nel paziente anziano con malattia neurologica. La riflessione bioetica in aiuto ai casi complessi*

SANTORO LUIGIA, *Il rifiuto delle cure come problema bioetico*

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

AMARUMA ANDREW, *Understanding the Dynamics of Responsible Parenthood among the Madi Tribe of Uganda in the Context of Humanae Vitae*, 10.

JOHNSON PHILIP, *The Christological Dignity and Spiritual Destiny of the Body in 1 Corinthians: Discerning the Structure of St. Paul's Theology of the Body with Reference to the Wednesday Catecheses of John Paul II*

MARTIN PETER, *Conjugal Love: A Deeper Understanding of the Ends of Marriage*

MIQUEL CIARROCCHI ALEJANDRO, *The "bonum coniugum" and the "Gift of Sanctification" in Marriage: An Approach to John Paul II's Theology of the Body*

c) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

ORTIZ ROZO NELSON ENRIQUE, *La familia como iglesia doméstica a la luz de la experiencia misionera y Pastoral de San Pablo y de San Juan Crisóstomo. Perspectivas teológicas*

SÁNCHEZ LÓPEZ ENRIQUE JAVIER, *De la soledad a la comunión. El matrimonio y la familia como camino del hombre*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

CODOÑER VALLS VICENTE LUIS, *Conciencia, ¿Quién eres?, ¿Dónde estas?*

LÓPEZ OLIVA ALEJANDRO JOSÉ, *La educación que ama*

MARTÍNEZ LÓPEZ EDUARDO, *Ideología de genero: La revolución sexual neomarxista*

MELÉNDEZ MARTÍN DE PERALTA SUSANA, *Caritas in Veritate y la familia*

MÉNDEZ ZOILO RAFAEL, *¿Crisis del cuarto mandamiento? Panorámica de la situación actual sobre la atención al adulto mayor en las familias de la arquidiócesis de Santiago*

RIJO REYES MARTINA, *Vida, salud, dolor y enfermedad. Hacia una medicina pastoral*

RUIZ LÓPEZ JUSTO, *La Fragmentación del Pensamiento: Separación de Filosofía y Teología. Arrinconamiento de la Metafísica. El Siglo XIV y Ockham*

SÁNCHEZ GARCÍA NICOLÁS, *Fundamentos de la política familiar*

XIAOJUN DONG MARÍA, *El análisis de la encíclica Humana Vitae según las catequesis de Juan Pablo II y, desde este marco, breve revisión de la historia, eficacia, terminología y enseñanza de los métodos de reconocimiento de la fertilidad*

e) Sezione africana

LICENCE D'UNIVERSITÉ

ADJINDA OLAKOTAN FÉLICITÉ, *Importance d'une catéchèse de formation au mariage: propositions pour un enrichissement du programme catéchétique actuel au Bénin*

ASSOGBA SOPHIE, *L'éducation sexuelle: un enjeu pour la réussite de la vie conjugale*

DEFFON EMILIENNE NOËLIE, *Différence et complémentarité entre l'homme et la femme: suggestions pour l'unité du couple*

GBAGUIDI S. LYDIE, *Le concubinage au Bénin: approche sociologique et pistes de solutions*

LIMA PELAGIE MATHILDE DOSSI, *La nécessité de la connaissance réciproque en vue de l'harmonie des couples: rôle de l'accompagnement*

NKULU LUNUMBIKI EDMOND, *La polysémie du langage des corps dans la danse intime chez les conjoints en République Démocratique du Congo*

NYIRASAFARI ESPÉRANCE, *L'éducation des enfants dans les familles monoparentales problème et approche de solutions: cas du Rwanda*

MASTER SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

AHANHANZO GLELE ADÉTONA GUY MAURICE, *La réalité du Gbotémi en milieu fon et la question de l'authenticité du consentement du mariage chrétien*

ASSOGBA CICA MARCELLINE, *Le problème de l'instabilité des couples à Cotonou contribution pour un équilibre conjugal*

OGOU KANCOU EMMANUEL, *Du mystère de l'amour intra trinitaire à l'amour conjugal par l'amour du Christ et de l'Eglise*

LICENCE CANONIQUE

ADINSI EUSTACHE, *Importance du père dans la stabilité familiale*

AKPA MEL PHILIPPE, *Le sens chrétien de la mort chez les Ojukrude la Côte d'Ivoire*

DABIRE NICOLA, *L'enfant à naître, un don de Dieu*

GBATE CYRIAQUE, *La figure de la femme bantoue en République Centrafricaine: identité et mission*

MOUDOUNGA DIDACE, *Le respect de la vie face au problème de l'avortement dans l'archidiocèse de Libreville*

OUEDRAOGO PASCAL, *Le repas comme source de communion en famille*

g) Sezione indiana

LICENCIATE

ATHANAS ALEXANDER, *The true searching love of Eros and the sacrificing love of Agape complete the true marital communion. A study based on the theological interpretation of Deus Caritas Est*

ERATTAPULICKAL JOSEPH, *Importance of children in the family: A theological view on the basis of Pope John Paul II*

PUTHENTHAYIL THOMAS, *Domestic church as corporate personality : A Theological vision*

PUTHUPARAMPIL JOSHY, *Divorce its causes and impact among Latin Catholics in Kerala*

SEBASTIAN JOY, *Family is the foundation of Hope for the humanity : A theological analysis based on Spe Salvi*

MASTER DEGREE

ATHULYA D.M., *The ministry of the family visit the mission in the contemporary context*

BINCY JOSE, *The role of parents for the character formation of the children*

BLESSY THERESE, *Eucharist – The sustaining and nurturing factor of family life*
DALIYA MATHEW, *The impact of media and the psycho spiritual growth of the family*

GIBU PHILIP, *Intimacy of young couple and its social psychological and spiritual integration*

IDA S PERIERA, *The gift of life and its contemporary challenges*

ITTIKUNNATH ANTONY O.C.D., *Parents as transmitters of faith: Responsibilities and challenges of parental vocation*

JANCY PAUL, *The role of family in the formation of adolescence*

JISLET SD, *Crisis of Adolescence and growth need*

MERILA FRANCIS ASMI, *Midlife crisis among women religious*

MONCY THERESE CTC, *Psychological problems of adolescence whose parents live abroad*

NINAN THOMAS, *The impact of pre-marital course in the life of laities with special reference to Syrian Orthodox Church (Jacobite)*

VINCY THEKKINADATH SABS, *Role of the family in the development of personality – A psychological approach*

C. attività scientifiche

Sezione centrale

Il 31 agosto 2009 il Santo Padre BENEDETTO XVI ha benevolmente ricevuto in udienza privata il Preside, Mons. LIVIO MELINA, concedendo il dono straordinario del dialogo e di una speciale Benedizione a tutta la comunità accademica.

L'Anno Accademico 2009/2010 si è aperto il 16 e 17 ottobre 2009 con il Congresso Internazionale "Verso Cristo". *A 30 anni da Redemptor Hominis. Attualità di una via all'uomo*, organizzato, in occasione del 30° anniversario della pubblicazione della prima Enciclica di Wojtyła, dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, in collaborazione con i Cavalieri di Colombo. Sono intervenuti all'evento, in qualità di relatori: Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); Prof. CARL A. ANDERSON (Supreme Knight of the Knights of Columbus); S. Em.za Card. CARLO CAFFARRA (Arcivescovo di Bologna); Prof. BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE (Università di Friburgo); Prof. VINCENT HOLZER (Institut Catholique,

Parigi); Prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); Prof. JOSEPH CAROLA, S.J. (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Prof.ssa TRACEY ROWLAND (John Paul II Institute, Melbourne); S. Em.za Card. PAUL POUPARD (Presidente Emerito del Pontificio Consiglio della Cultura); Prof. J. KUPCZAK, O.P. (Dominican House of Studies, Cracovia); Prof. WALTER SCHWEIDLER (Katholischen Universität Eichstätt, Ingolstadt); Prof. DAVID L. SCHINDLER (Pontifical John Paul II Institute, Washington D.C.). I lavori si sono aperti con la lettura del messaggio che Sua Eminenza il Cardinale Segretario di Stato ha fatto pervenire al Preside dell'Istituto, Mons. MELINA. Il Card. TARCISIO BERTONE nel far giungere ai presenti la benedizione del Santo Padre Benedetto XVI, ha voluto sottolineare come «Capire il mistero dell'uomo richiede di guardare a Colui che ne compie totalmente il destino: solo Cristo rivela in pienezza chi è l'uomo e che cosa è chiamato a diventare... In questo modo l'uomo si scopre amato per primo e chiamato ad una risposta di amore».

Il Consiglio di Sezione del 3 novembre 2009, in considerazione del percorso accademico svolto e riconoscendo il valore della tesi di Dottorato dal titolo "*Il fascino dell'amore. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*" con votazione e qualifica pari a 90/90 (*Summa cum laude*) ha concesso alla Signora OANA MARIA GOȚIA il Premio *Sub Auspiciis* per la pubblicazione della tesi più meritevole, esprimendo l'auspicio che lo studio compiuto sia di guida e sostegno ai futuri impegni.

L'11 novembre 2009 ha avuto luogo l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2009/2010. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Vicario di Sua Santità per la Diocesi di Roma e Gran Cancelliere S. Em.za Card. AGOSTINO VALLINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside Mons. LIVIO MELINA ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico, richiamando alla missione propria dell'Istituto e al suo compito così peculiare tra le tante e diverse realtà accademiche. La prolusione, dedicata all'affascinante ed attuale tema de "*L'amore e le neuroscienze*", è stata affidata a S. Em.za Card. ANGELO SCOLA, per il quale si è trattato di un ritorno nel "suo" Istituto, avendovi svolto la docenza di Antropologia teologica a partire dal 1982 ed avendolo poi guidato come Preside dal 1995 al 2002, sino alla nomina a Patriarca di Venezia. Dopo un

intermezzo musicale, la cerimonia si è conclusa con la premiazione dei migliori studenti della Licenza e del Master per l'A.A. 2008/2009.

Il 19 novembre 2009 la Comunità Accademica dell'Istituto ha partecipato alla Udienza con il Santo Padre BENEDETTO XVI, in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico 2009/2010 delle Università ed Atenei pontifici.

Sempre il 19 novembre, si è tenuta la conferenza su Yu Jung-Chol (Giovanni) e Lee Sun-I (Rugalda) *Sposi, vergini e martiri: una vocazione eccezionale all'amore in tempi di persecuzione*, svolta da S. E. Mons. LAZZARO YOU HEUNG SIK, Vescovo di Daejeon (Corea) e presieduta da S. E. Mons. PIERGIUSEPPE VACCHELLI, Segretario aggiunto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Si è trattato del primo appuntamento di un ciclo di cinque conferenze sul tema "*Profili di santità coniugale*", che ha visto come protagonisti coppie di sposi, testimoni di santità.

Il 26 marzo 2010, il Padre ANTONIO SICARI dello Studio Teologico Carmelitano di Brescia ha tenuto la conferenza su Franz e Franziska Jaegerstaetter dal titolo *La testimonianza compiuta della vocazione: l'abbandono in Dio*, presieduta da S.E. Mons. ZYGMUNT ZIMOWSKI, Presidente del Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari.

Il 16 aprile 2010 S.E. Mons. ANGELO AMATO, Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, ha presieduto la conferenza svolta dalla Prof.ssa PAOLA DAL TOSO, dell'Università di Verona, su Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi, dal titolo *La fecondità del sacramento vissuto*.

Il 30 aprile ha avuto luogo la conferenza su Louis Martin e Zélie Guérin, *Educare alla santità in famiglia*, della Dott.ssa DOMINIQUE MENVIELLE (Santuario di Lisieux), presieduta da S.E. Mons. JEAN LAFFITTE, Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

L'ultima delle cinque conferenze, su Giovanni Gheddo e Rosetta Franzi, *Testimonianza eroica di genitori "normali"*, del P. PIERO GHEDDO (Pontificio Istituto Missioni Estere – PIME), si è svolta il 21 maggio 2010 ed è stata presieduta da S. Em.za il Card. ENNIO ANTONELLI, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

L'intero ciclo di conferenze è stato coordinato dai coniugi LUDMIŁA E STANISŁAW GRYGIEL.

Il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II e l'Istituto Europeo di Educazione Familiare (IEEF) hanno promosso una serie di iniziative legate

ad un progetto di comune ideazione denominato “*Progetto Europeo San Benedetto*”, volto a sviluppare azioni di formazione sul tema della regolazione naturale della fertilità. Dopo un primo appuntamento a Varsavia (Polonia), il 16 gennaio 2010 si è tenuta a Milano una conferenza sul tema *I legami tra l'amore e la trasmissione della vita*, alla quale sono intervenuti il Dott. RICCARDO PICCOLO (Presidente, Fondazione C.A.Me.N. onlus); Mons. EROS MONTI (Vicario di settore per la Vita Sociale, Diocesi di Milano); Prof. JOSÉ NORIEGA (Vice Preside, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II di Roma); Dott. MICHELE BARBATO (Presidente, IEEF); Dott. ssa ELENA GIACCHI (Presidente Confederazione Italiana Centri RNF).

Un terzo appuntamento ha avuto luogo a Parigi, il 30 e il 31 gennaio 2010: nella mattinata del 30 gennaio Mons. LIVIO MELINA ha svolto una conferenza dal titolo “*Le caractère prophétique d'Humanae Vitae et la vérité concernant l'amour conjugal*”; nel pomeriggio il Dott. MICHELE BARBATO ha parlato sul tema “*Bases anthropologiques pour un processus d'éducation à la procréation responsable*”. I lavori sono stati aperti da Mons. ERIC DE MOULINS-BEAUFORT (Vescovo ausiliare della Diocesi di Parigi) e animati da RENÉ ECOCHARD (Université Claude Bernard- Lyon I).

Nella settimana dal 15 al 19 febbraio 2010 si è svolto il Seminario di Studio sul tema *Biotecnologie e futuro dell'uomo*, promosso in collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI per il Progetto culturale, nell'ambito del quale il 18 febbraio si è svolta la conferenza pubblica dal medesimo titolo. A tale corso, coordinato dal Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, sono intervenuti il Prof. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Pontificia Università della Santa Croce, Roma) e il Prof. BRICE DE MALHERBE (Collège des Bernardins, Parigi).

Nei giorni 16 e 17 marzo 2010, ha avuto luogo il Seminario di Studio “*Communio Nuptialis*”. *Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, organizzato in collaborazione con il Centro Studi “Padre Enrico Mauri” dell'Opera Madonnina del Grappa. Sono intervenuti all'evento: il Prof. LIVIO MELINA; il Prof. IOAN CHIRILA (Facoltà Teologica Ortodossa, Cluj, Romania) e il Prof. ALIN TAT (Facoltà Teologica Greco-Cattolica, Cluj, Romania); S. Em.za Card. MARC OUELLET (Arcivescovo di Québec e Primate del Canada); il Prof. VLADIMIR KHULAP (Accademia Teologica Ortodossa, San Pietroburgo, Russia); il Prof. FRANCESCO PILLONI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma)

e i Proff. BOGDAN E MIRUNA TATARU CAZABAN (Facoltà Teologica e Facoltà di Scienze Politiche, Bucarest, Romania); i Proff. LUDMILA E STANISLAW GRYGIEL (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); il Prof. VASILE LEB (Facoltà di Teologia Ortodossa, Cluj, Romania) e il Dott. CLAUDIU POP (Pontificio Collegio Pio Romeno, Roma).

Il 14 aprile 2010 S. Em.za il Card. PAUL POUPARD, Presidente del Comitato d'Onore del Premio "*Henri de Lubac*", creato dall'Ambasciata di Francia presso la Santa Sede per la migliore tesi scritta in francese e difesa in una delle istituzioni universitarie pontificie di Roma, ha concesso l'edizione 2009 di questo prestigioso premio alla Prof.ssa Sr. ALEXANDRA DIRIART, religiosa apostolica della Communauté Saint-Jean e docente di Teologia sacramentale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, per la sua tesi di Dottorato intitolata: "*L'inséparabilité du Christ, de l'Esprit Saint et de l'Église dans l'unique mission du salut: d'un bilan de 'Lumen Gentium' à une reprime en compte de la notino d' Église 'Corp du Christ' dans la ligne du Cardinal Charles Journet*", presentata sotto la direzione del Prof. P. CHARLES MOREROD, O.P., presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino.

Il 22 aprile 2010 ha avuto luogo la presentazione del volume "*La famiglia è ancora un affare? La finanza responsabile, la società e la famiglia*". Frutto della collaborazione tra l'Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia e SRI Group, il libro a cura di Mons. LIVIO MELINA e del Dott. GIULIO GALLAZZI indaga le prospettive della finanza e dell'economia, in particolare nell'attuale contesto di crisi sistemica, a partire dalla prospettiva assolutamente originale della famiglia. Il volume è impreziosito dalla prefazione del prof. ETTORE GOTTI TEDESCHI, Presidente dello IOR. Alla presentazione sono intervenuti lo stesso prof. ETTORE GOTTI TEDESCHI e i due curatori del volume, Prof. LIVIO MELINA, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II e Dott. GIULIO GALLAZZI, Amministratore Delegato di SRI Group e membro del Consiglio di Amministrazione della Fondazione Benedetto XVI Pro Matrimonio et Familia.

Il 24 aprile 2010 è stato organizzato dall'Istituto, in collaborazione con l'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, l'VIII Seminario di aggiornamento del Master in Bioetica e Formazione, che ha affrontato il tema *Neuroscienza e libertà*. La Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma) ha aperto il

Seminario e la sessione del mattino, intitolata “La neuroscienza e l’antropologia”, moderata dal Prof. DINO MOLTISANTI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma). Sono intervenuti il Prof. ALBERTO OLIVERIO (Università “La Sapienza”, Roma); il Prof. ADRIANO PESSINA (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) e la Dott.ssa LUCILLA BRATTOLI (Neuro-pediatra, Roma). Nella sessione del pomeriggio, intitolata “La neuroscienza e l’etica” e moderata dal Prof. STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), sono intervenuti il Prof. RAFAEL DEL RIO VILLEGAS, (Ospedale “La Paz” e Università Autonoma, Madrid) e il Prof. JUAN JOSÉ SANGUINETI (Pontificia Università della Santa Croce, Roma).

Il 28 maggio 2010 il Prof. ROBERT SPAEMANN ha tenuto una conferenza sul tema “*La dignità dell’uomo e la natura umana*”. Sono intervenuti in qualità di correlatori il Prof. JAROSŁAW MERECKI e il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI. La conferenza si è conclusa con un breve intervento del Prof. STANISŁAW GRYGIEL (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma).

Il 4 giugno 2010 ha avuto luogo la presentazione della nuova edizione del volume *L’amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di GILFREDO MARENGO ed edito dalla Libreria Editrice Vaticana. Il volume raccoglie, in una nuova edizione, le catechesi sull’amore umano che Giovanni Paolo II ha pronunciato dal 5 settembre 1979 al 28 novembre 1984. Sono intervenuti alla presentazione: il Prof. LIVIO MELINA; il Prof. GIUSEPPE COSTA (Direttore della Libreria Editrice Vaticana); la Dott.ssa BARBARA PALOMBELLI, (giornalista) e il curatore del volume Prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II).

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-Presidi e Decani di tutte le Sezioni extraurbane e centri associati, insieme ad alcuni docenti, convenuti per le sessioni di studio della mattina, dedicate al tema “Le relazioni educative”. Sono intervenuti, presentando le proprie relazioni i docenti: GIORGIO CHIOSSO, BRUNO OGNIBENI, GIOVANNI SALMERI, PIETRANGELO SEQUERI, DAVID L. SCHINDLER e FURIO PESCI.

Area di Ricerca in Teologia Morale

Il 20-21 novembre 2009, l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha organizzato, in collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale, il X Colloquio dal titolo "*L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*". Tra i relatori principali: JUAN-JOSÉ PÉREZ-SOBA, (Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid, Spagna); MAURIZIO CHIODI, (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano); ALFRED WIERZBICKI, (Università Cattolica di Lublino), GIUSEPPE MAZZOCATO, (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano); STEPHAN KAMPOWSKI, (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); MARY GEACH, (Oxford); MARTIN RHONHEIMER, (Pontificia Università della Santa Croce, Roma); LUIS GRANADOS, (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); NICHOLAS J. HEALY, (Pontifical John Paul II Institute, Washington D.C.).

Il 2 marzo 2010 si è tenuto il primo di una serie di incontri, svoltisi nell'ambito del Seminario libero dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale che in questo anno ha affrontato il tema *L'amore come principio di vita sociale*. Ulteriori incontri hanno avuto luogo il 23 marzo 2010, sul tema *Amore e altruismo*; il 13 aprile, sul tema *L'amore ed il romanticismo*; il 27 aprile, sul tema *La struttura politica e sociale del bene comune*.

Un appuntamento particolare è stato rappresentato dal Seminario in preparazione all'XI Colloquio di Teologia Morale dal titolo "*Caritas aedificat*". *L'amore come principio di vita sociale*. Tale seminario ha avuto luogo il 17 aprile 2010 presso il Santuario di Schönstatt e si è articolato in tre momenti distinti: al primo, sul *L'amore ed il romanticismo*, sono intervenuti in qualità di relatori il Prof. ANTONIO PRIETO e il Prof. FURIO PESCI; al secondo, sul *L'amore come cammino alla verità*, sono intervenuti invece il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA ed il Prof. JOSÉ GRANADOS; al terzo infine sono intervenuti, sul *La struttura politica e sociale del bene comune*, il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI ed il Prof. MARIO BINASCO.

Cattedra Wojtyła

Nella settimana dal 19 al 22 ottobre 2009 la Cattedra Wojtyła ha organizzato un Seminario di studio guidato dal Prof. WALTER SCHWEIDLER

dell'Università di Eichstätt in Germania, dal titolo *Laicità cristiana e società secolare nel Magistero di Giovanni Paolo II*. Il Prof. SCHWEIDLER ha esposto i risultati del lavoro svolto in una conferenza pubblica, tenutasi il 22 ottobre 2009 presso l'Auditorium dell'Istituto.

Biblioteca

La Biblioteca dell'Istituto, nata nel 2003, attualmente conta 6397 volumi e 94 titoli di riviste correnti.

Dal gennaio 2008 partecipa alla rete Urbe (Unione Romana Biblioteche Ecclesiastiche) ed in collaborazione con le altre Università ed Istituti pontifici ha avviato un programma di riqualificazione catalografica, ritenendo l'adozione di standards e regole comuni nella descrizione bibliografica dei singoli cataloghi punto di partenza imprescindibile per la creazione di un futuro Opac virtuale che renda sempre più facile la ricerca da parte di un'utenza internazionale, quale è quella che caratterizza i Pontifici Atenei Romani.

Inoltre, sempre in contesto Urbe, che ha raccolto in tal senso l'invito dell'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici della CEI, partecipa al gruppo di lavoro per lo sviluppo di un nuovo soggetto per i termini di ambito religioso, a sua volta inserito nel più ampio progetto del *Nuovo Soggetto* della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

La Biblioteca, come da tradizione, cura la spedizione delle tesi pubblicate dall'Istituto a 70 centri universitari in Italia e all'estero, e l'invio delle altre pubblicazioni dell'Istituto ad *American Theological Library Association (ATLA)*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* e *Centro Internazionale Studi Famiglia (CISF)*, affinché vengano inserite nelle relative rassegne bibliografiche e banche dati.

Pubblicazioni

J. J. PÉREZ-SOBA, *Il mistero della famiglia* (Amore umano 8), Cantagalli, Siena 2010.

- S. KAMPOWSKI, *Una libertà più grande: la biotecnologia, l'amore e il destino umano – un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas* (Amore umano 9), Cantagalli, Siena 2010.
- J. GRANADOS, *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, con prefazione del Card. Angelo Scola (Amore umano - Strumenti 5), Cantagalli, Siena 2010.
- A. M. PELLETIER, *Maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore* (Amore umano - Strumenti 6), Cantagalli, Siena 2010.
- L. HENDRIKS, *Choosing from Love. The Concept of "Electio" in the Structure of the Human Act according to Thomas Aquinas* (Studi sulla persona e la famiglia – Tesi), Cantagalli, Siena 2010.
- J. J. PÉREZ-SOBA – E. STEFANYAN, (a cura di), *L'azione fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2010.
- K. DYBEL, *Vedere Dio. L'uomo alla ricerca del suo creatore nella poesia di K. Wojtyła* (Sentieri della verità – 7), Cantagalli, Siena 2010.
- GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. MARENCO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
- C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010.
- L. MELINA – G. GALLAZZI, *La famiglia, è ancora un affare? La finanza responsabile, la società e la famiglia*, SRI Group, Milano 2010.

b) Sezione americana

L'11 settembre 2009 S. Em.za Card. MARC OUELLET ha presieduto la Santa Messa d'inaugurazione per l'Anno Accademico 2009/2010 presso la Crypt Church della Basilica of the National Shrine.

Tra i diversi eventi accademici ricordiamo che in data 18-19 settembre 2009 si è svolto il seminario presso il *Center for Cultural and Pastoral Research*, diretto dalla Prof.ssa MARGARET HARPER MCCARTHY, tenuto dal Prof. JOSÉ GRANADOS sui temi trattati nel libro C. ANDERSON- J. GRANADOS "*Called to Love*". *Approaching John Paul II's Theology of the Body*".

Nei giorni 25 e 26 settembre 2009 si è svolto il colloquio sul tema *Health and the Nature of Medicine* con la partecipazione dei docenti

dell'Istituto e di 6 dottori della Mayo Clinic. Nel periodo da febbraio a giugno 2010 l'Istituto ha organizzato 5 incontri allo scopo di sviluppare una nuova iniziativa in favore degli adulti "figli del divorzio".

Nei giorni 12,14,16 aprile 2010 il Prof. ROBERT SPAEMANN ha svolto una serie di conferenze all'interno del McGivney Lectures sul tema "*Nature and Natural Law in the Present Cultural Situation: Issues Concerning the Dignità of Human Life*".

Nell'ambito del progetto dei *Visiting Professor*, il Prof. STANISLAW GRYGIEL e il Prof. JOSÉ NORIEGA hanno visitato la Sezione Statunitense nel mese di gennaio 2010, tenendo rispettivamente i cori: "*The Identity of a human being is revealed in Creation*" e "*Wisdom and Prudence: the Holy Spirit in the Moral Life*".

Il 29 marzo 2010 il Prof. SIMON OLIVER, Università di Nottingham, ha presentato una conferenza sul tema "*Motion and Creation ex nihilo*".

La Prof.ssa OANA GOTIA della Sezione Centrale ha tenuto un corso durante il secondo semestre su "*Beauty, Chastity and the Communion of Persons*".

La messa di fine anno è stata presieduta da S. Em.za Rev.ma DONALD W. WUERL, Arcivescovo di Washington. La celebrazione si è conclusa con l'intervento del Vice-Preside della Sezione, Prof. CARL ANDERSON.

c) Sezione messicana

Sono stati nominati nell'équipe direttiva dell'Istituto il Prof. JOSÉ BELÍO in qualità di Direttore della Sede della Città del Mexico e il Prof. ÁLVARO NÚÑEZ in qualità di Direttore della Sede a Guadalajara, che ha sostituito nell'incarico il Prof. RUBÉN GONZÁLEZ.

Il 13 maggio 2010 S. Em.za il Card. NORBERTO RIVIERA CARRERA, Arcivescovo di México e Membro del Pontificio Consiglio per la Famiglia, ha inaugurato i festeggiamenti per il ventesimo anniversario della presenza dell'Istituto in Mexico con una conferenza.

Nell'ambito dei *Visiting Professors* il Prof. JUAN DE DIOS LARRÙ ha visitato la Sezione tenendo una conferenza dal titolo: "*El amore conyugal en la escuela de Juan Pablo II y Benedicto XVI*".

d) Sezione brasiliana

La Sezione brasiliana dell'Istituto, oltre alla continuità al Programma di Master Scienze della Famiglia, ha svolto diversi corsi di specializzazione: 35 alunni hanno concluso il Primo corso *Relazioni Familiari e Contesto Sociale*, che offre 400 ore di lezione più 60 di altre attività, per la durata di un anno e mezzo.

La Sezione brasiliana ha organizzato e orienta la Commissione Arcidioscesana per la promozione della vita.

Nel 2009, la Sezione ha realizzato un Seminario sul tema: “*Camminare alla luce dell'Amore*”, con la partecipazione del Prof. JUAN DE DIÓS LARRÚ che ha presentato in tre lezioni magistrali il libro di L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore*. Il Seminario ha riunito 35 professori di teologia morale di tutti gli stati del Brasile.

Nel 2010, la Sezione ha organizzato un seminario Internazionale sul tema: “*Famiglia, tra natura e cultura*”, con la partecipazione dei professori F. BOTTURI e R. GRANDINI, per dialogare con il mondo laico e le scienze umane.

La Sezione brasiliana realizza periodicamente, in collaborazione con l'Università Cattolica di Salvador, eventi pubblici con la presenza di personalità della cultura cattolica di livello nazionale e internazionale, importanti per rendere visibile la presenza della Chiesa a livello culturale.

Nel mese di aprile 2010 in qualità di *Visiting Professor* il Prof. GIOVANNI SALMERI ha tenuto un corso di filosofia sui “Fondamenti filosofici dell'etica nella famiglia”.

Le Edizioni Paoline hanno pubblicato una collana di libri a partire dai contributi del Seminario. Sono già usciti 5 volumi.

È stato tradotto e pubblicato in portoghese dal Centro Culturale di Belém (P. Fabrizio Meroni) il libro di ANGELO SCOLA: *Uomo e donna: il caso serio dell'amore*.

Insieme alla Pastorale Familiare Nazionale l'Istituto ha collaborato all'organizzazione anche quest'anno del II Pellegrinaggio della Famiglia ad Aparecida, al quale hanno partecipato circa 150 mila persone.

e) Sezione spagnola

L'Inaugurazione dell'Anno Accademico della Sezione Spagnola si è svolta il 22 settembre 2009 ed è stata presieduta dal Vice Gran Cancelliere S. E. Mons. CARLOS OSORO SIERRA.

L'evento che ha maggiormente segnato l'Anno 2009/2010 è stata l'apertura di una estensione della Sezione Spagnola nella diocesi di Alcalá de Henares.

Per quanto riguarda ancora la vita accademica della Sezione, si ricorda la celebrazione della Prima Giornata Lateranense presieduta dal Vice Gran Cancelliere S. E. CARLOS OSORO SIERRA, Arcivescovo di Valencia. La celebrazione si è svolta il 10 novembre 2009 con la *lectio solemnis* del Prof. JUAN DE DIOS LARRÙ dal titolo: “¿Cuál es el fundamento de la espiritualidad conyugal? La propuesta de Juan Pablo II a la luz de la ‘regla del Amor’”.

In qualità di *Visiting Professor* il Prof. BRUNO OGNIBENI, docente stabile di Sacra Scrittura presso la Sezione Centrale, si è recato nella Sede di Valencia nei giorni 22-28 gennaio 2010, dove ha tenuto un corso alla Licenza su: “*La palabras de Jesús sobre el divorcio*” e una conferenza intitolata “*Ni apetencia ni dominio. A proposito de Gn 3, 16b*”.

Nei giorni 1-2 febbraio il Prof. D. JUSTO AZNAR ha tenuto un corso intitolato: “*De la instrucción ‘Donum vitae’ a la ‘Dignitas personae’*”.

Il Prof. J. J. PÉREZ-SOBA ha tenuto il corso “*El misterio de la acción*” il 14-15 giugno 2010.

Nei giorni 7-8 giugno 2010 la Prof.ssa D^a PILAR FERRER ha tenuto un corso intitolato “*Intuición y adombro en la obra de K. Wojtyła*”.

Sono stati pubblicati i seguenti volumi: J. ROS CODOÑER (a cura di), *La familia: 150 preguntas y respuestas*, Ed. Universidad Católica de Valencia 2009; T. CID VÁZQUEZ, *Persona, Amor y Vocación*, Colección Veritas n° 4. Ed. Edicep 2009; J. LARRÙ, *El éxodo de la moral fundamental*, Colección Veritas n° 5 Ed. Edicep 2010; L. MELINA – C. A. ANDERSON, *Aceite en las Heridas, análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio*, Colección Pelicano, Palabra, Madrid 2010.

d) Sezione per l’Africa francofona

In occasione del Sinodo dei Vescovi per l’Africa, la Sezione per l’Africa francofona è stata invitata ad un colloquio organizzato a Roma

dal Governo Italiano in collaborazione con il Vicariato di Roma, sul tema: *“Pour une nouvelle culture du développement en Afrique: le rôle de la coopération universitaire”*.

Nell'Anno Accademico 2009/2010 è stato nominato il nuovo direttore degli studi, il Prof. EUSTACHE-FORTUNÉ HOUNDJEMON.

È uscito l'ultimo libro del Prof. THÉOPHILE AKOHA il 18 giugno 2010, il quale ha guidato una sessione per la famiglia in Burundi dal 5 al 20 febbraio.

La Sezione di Cotonou ha accolto 3 nuovi *Visiting Professor*: Sr. MARIE-PAULE COULIBALY della Costa d'Avorio, dal 30 novembre al 7 dicembre 2009; dalla Svizzera il Prof. CHARLES AZANSHI, dal 4 al 14 gennaio 2010; il Prof. GILFREDO MARENGO, della Sezione Centrale di Roma, dal 15 al 25 gennaio 2010. Inoltre, il Vice Preside della Sezione per l'Africa anglofoba, il Prof. WILFRED HODARI, ha tenuto un corso sulla legge naturale dal 21 al 28 ottobre 2009.

e) Sezione Indiana

Si è inoltre intrapreso un programma in collaborazione con diverse Diocesi per formare un corpo di insegnanti per la pastorale familiare; tale programma ha contato 30 iscritti ai corsi che, iniziati lo scorso maggio, termineranno a dicembre 2010.

L'inaugurazione del ventesimo Anno Accademico si è svolta il 2 ottobre 2009 con una solenne Celebrazione Eucaristica presieduta da S. E. Mons. SYLVESTER PONNUMUTHAN, vescovo della Diocesi di Punalloor, che è anche professore dell'Istituto.

Il 2 novembre 2009 è iniziato un corso di 4 mesi su *Pastoral counseling and spiritual direction*, con 20 partecipanti.

Il 25 gennaio sono stati nominati il Prof. ANTONY MOOLAYIL e il Prof. AJAY SABHASUNDAR, professori della Sezione Indiana.

Dal 25 gennaio al 4 febbraio il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, della Sede Centrale di Roma, ha visitato la Sezione Indiana tenendo il corso *“The Human Person. Individual Gift and Communion”*.

Il 26-27 gennaio 2010 si è svolto l'XI Simposio dal titolo *“Reconciliation: Ministry of Love and Life”*, con l'intervento inaugurale di S. Ecc.za JOSEPH PERUMTHOTTAM, Vice Gran Cancelliere e Arcivescovo Metropolita

dell'Arcidiocesi di Changanacherry. Sono intervenuti il Prof. BABU JOSEPH SVD, portavoce della Conferenza dei Vescovi Cattolici dell'India e il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI (con la relazione dal titolo "*A Forgiveness that Heal the Family and Reconciliation*"), i quali hanno consegnato i certificati di Licenza e Master agli studenti che hanno concluso i loro studi. Il tema del Simposio è stato presentato inoltre da diverse prospettive: sono intervenuti il Prof. PHILIP CHEMPEKESERY, il Prof. JAMES PALACKAL, il Prof. GEORGE THERUTHATIL e il Prof. ANTONY MANARKULAM.

Il 15 febbraio 2010, S. Ecc.za JOSEPH POWATHIL, già Vice Gran Cancelliere, è intervenuto con una riflessione sul sacramento della riconciliazione.

Il 13 aprile, in occasione dell'Anno Sacerdotale, Sua Ecc.za BOSCO PUTHOOR, vescovo della Chiesa Siro-Malabarese ha tenuto una conferenza sul sacerdozio.

f) Centro Associato di Melbourne

Tra gli eventi di rilievo da segnalare per il Centro Associato di Melbourne, si ricorda che il Santo Padre BENEDETTO XVI ha conferito il titolo d'onore di Cavaliere di San Gregorio Magno al Prof. TONTI FILIPPINI, in segno di riconoscimento per il suo servizio in particolare nel campo della Bioetica.

Nel gennaio 2010 si è svolto il Colloquio Nazionale di Bioetica, in collaborazione con i Cavalieri di Malta e con l'Università Cattolica sui diritti umani e diritto alla vita. La Santa Messa inaugurale del Colloquio è stata presieduta da S. Ecc.za Rev.ma Mons. ANTONY FISHER, che il 4 marzo 2010 è stato nominato terzo Vescovo di Parramatta.

In luglio 2010 il Prof. LIVIO MELINA si è recato in Australia accompagnato dal Segretario il Dott. VICTOR SOLDEVILA, per visitare il Centro Associato di Melbourne, ove il Preside dal 19 al 23 luglio ha tenuto un corso intensivo sul tema "*Theology of the Body*" e due conferenze a Melbourne e Sydney, rispettivamente il 18 e il 26 luglio: "*Family and the New Evangelization*" e "*The Body and its Vocation to Love in John Paul II's Theology*".

Il libro della Prof.ssa TRACEY ROWLAND "*Ratzinger's Faith, Theology of Benedict XVI*", è stato tradotto in spagnolo e polacco. Un secondo

libro sulla Teologia del Papa Benedetto XVI è stato pubblicato nel maggio 2010 nella prestigiosa collana “*Guide for the Preplexed*”.

È stato lanciato il nuovo sito web del Centro Associato di Melbourne

g) Centro Associato di Incheon

Nel mese di maggio il Prof. STANISLAW GRYGIEL ha tenuto un corso intensivo presso il Centro Associato di Incheon in Corea sul tema “*Il senso della libertà umana: la communio personarum*” e ha tenuto conferenze nella diocesi di Jeonju e Daejeon sul tema “*L’attività pastorale di Karol Wojtyła con le famiglie a Cracovia*”.

Sono stati tradotti in lingua coreana e pubblicati i seguenti libri: C.A. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love* (2009); L. MELINA – C. ANDERSON, *La via dell’Amore. Riflessioni sull’Enciclica Deus Caritas est di Benedetto XVI* (2009); K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità, Morale sessuale e vita interpersonale* (2010).

e) Centro Associato del Libano

Si ricorda che il 1 giugno 2010 è stata firmata una convenzione tra il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, rappresentato dal Preside Mons. LIVIO MELINA e l’Institut de la Famille de l’Université La Sagesse, rappresentato da S. Ecc.za Mons. PAUL MATAR, con la quale l’Institut de la Famille de l’Université La Sagesse è stato dichiarato Centro Associato dell’Istituto Giovanni Paolo II.

In collaborazione con Mons. ANTOINE NABIL ANDARI, Presidente del Consiglio Episcopale della Famiglia in Libano, il Centro ha organizzato un Colloquio di 3 giorni sull’approccio pastorale dei matrimoni misti in Libano. In questa occasione il Prof. FRANCESCO PILLONI della Sezione Centrale si è recato in Libano insieme al Segretario Internazionale, Dott. VICTOR SOLDEVILA. Il Prof. PILLONI è intervenuto con una relazione sul tema “*Il Mistero Nuziale*” e ha tenuto una conferenza al corpo docente.

Il 16-17 marzo 2010 il gruppo del Centro ha partecipato al Seminario Internazionale organizzato a Roma dalla Sezione dell’Istituto sul tema “*“Communio Nuptialis”. Oriente ed Occidente in dialogo sull’amore umano e la famiglia*”.

INDICE ANNATA 2010

D. L. SCHINDLER, *Editoriale* 7

Articoli

La Creazione

D. C. SCHINDLER, *Historical Intelligibility: on Creation and Causality* 15

C. GRANADOS, *El espíritu de Yahvé y el dinamismo de la creación
en el Antiguo Testamento* 45

M. HANBY, *Saving the Appearances: Creation's Gift to the Sciences* 65

A. G. COOPER, *The Body: Witness to Creation* 97

C. CUNNINGHAM, *Naturalizing Naturalism and Materialism's Ghosts* 121

S. OLIVER, *Physics, Creation and the Trinity* 181

J. LEAR, *Ironic Creation* 207

* * *

L. MELINA, *La grammaire de l'agir et la lumière du Verbe* 259

J. MERECKI, *Religione nell'Età postmoderna. Alcune riflessioni a partire
da Robert Spaemann* 277

F. PILLONI, *Edificare la donna – edificare la Chiesa* 289

A. DIRIART, *L'orientation liturgique de la sacramentaire de J. Ratzinger* 319

M. L. DI PIETRO - P. PARENTE - A. VIRDIS, *L'accertamento della morte:
il dibattito bioetico* 353

J. GRANADOS, <i>El sacramento de la promesa</i>	383
E. BACCARINI, <i>L'esistenza umana tra gratuità e gratitudine</i>	419
O. BONNEWIJN, <i>Une fenêtre dans la forteresse d'Hérode. Violences familiales et salut</i>	435

Cronaca Teologica

J.J. PÉREZ-SOBA – E. STEFANYAN, <i>L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto (X Colloquio di Teologia Morale, Roma 20-21 novembre 2009)</i>	233
--	-----

Forum

R. SPAEMANN, <i>Dignità umana e natura dell'uomo</i>	473
J. MERECKI, <i>L'aspetto metaetico della relazione fra la dignità e la natura umana</i>	481
S. KAMPOWSKI, <i>Dignità, natura e amicizia</i>	485

In memoriam

J. MERECKI, «Rivelare la persona». <i>In memoria del Prof. Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010)</i>	493
--	-----

Vita dell'Istituto	497
---------------------------	-----

Indice dell'annata 2010	525
--------------------------------	-----

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com