

# Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2011 | XXVII | 1



*Publicato con il contributo  
dei Knights of Columbus*

**UNA VIA SEMPRE ATTUALE:  
L'INTUIZIONE SORGIVA DEL PONTIFICATO  
DEL BEATO GIOVANNI PAOLO II**

a cura di Livio Melina e Carl A. Anderson

Atti del Congresso

“Verso Cristo”. A 30 anni da *Redemptor hominis*. Attualità di una via all'uomo,  
presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Roma, 16-17 ottobre 2009

# ANTHROPOTES

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

## *Direttore Scientifico:*

LIVIO MELINA

## *Direttore Editoriale:*

JOSÉ NORIEGA

## *Comitato dei Consulenti:*

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LOPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER (Regensburg); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC CARDINAL OUELLET (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Venezia); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

## *Redazione:*

Prof. JOSÉ NORIEGA, 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](http://www.edizionicantagalli.com/anthropotes)

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

*Payment can be done by:*

*Le payement 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	22,00 €	(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](mailto:biblioteca@istitutogp2.it)

## SOMMARIO

Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato  
del Beato Giovanni Paolo II

*Editoriale* 7

### Articoli

C. CAFFARRA, *A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via  
all'uomo* 11

### I. Antropologia Cristocentrica

B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Universalité et singularité chrétiennes* 23

V. HOLZER, *L'unicité du Christ comme thème fondamental de la sotériologie.  
Un éclairage théologique et phénoménologique* 35

G. MARENGO, *L'uomo, prima e fondamentale via della Chiesa* 63

### II. Antropologia dell'amore

J. J. PÉREZ-SOBA, *Vocazione all'amore e teologia del corpo* 97

J. CAROLA, *Love and faith in Redemptor hominis and other contemporary  
papal teaching* 125

T. ROWLAND, *Love and society* 139

### III. Antropologia in relazione all'esperienza elementare, alla cultura e alle scienze umane

J. KUPCZAK, <i>Experience and transcendence</i>	155
W. SCHWEIDLER, <i>Human sciences and the culture of life</i>	173
C. A. ANDERSON, <i>Politics in the Service of the Human Being</i>	189

### Cronaca Teologica

J.J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ, “ <i>Caritas Aedificat</i> ”. <i>L'amore come principio di vita sociale (XI Colloquio di Teologia Morale, 19-20 novembre 2010)</i>	211
---	-----

## Editoriale

JOSÉ NORIEGA

Cosa è passato dell'insegnamento del Beato Giovanni Paolo II alla Chiesa? Sono tanti i documenti e gli interventi del Papa Polacco durante i suoi ventisei lunghi anni di pontificato. Ma, cosa rimane delle sue intuizioni? Anzi, da dove prendevano avvio le sue parole?

Lo slancio verso Cristo, lo ha portato verso l'uomo. Trovare l'unica via in Cristo, gli ha fatto trovare la via dell'uomo. E questa via l'ha percorsa durante il suo pontificato, in un insegnamento che trovava nella sua esperienza di Cristo e dell'uomo la sua sorgente. Ecco quanto il presente volume tenta di capire, l'attualità della via all'uomo come via della Chiesa.

Il tema è stato oggetto di un congresso internazionale svoltosi a Roma in occasione del trentesimo anniversario della prima enciclica *Redemptor hominis*, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, nei giorni 16 e 17 ottobre 2009. Vista la qualità delle relazioni, la rivista *Anthropotes* ha deciso di pubblicare gli interventi, offrendo così un vero contributo alla comprensione dell'uomo in Cristo che aveva il "Papa della famiglia", come lui desiderava essere ricordato.

Sono tre i nuclei tematici focalizzati: in primo luogo, la visione dell'uomo alla luce di Cristo: cioè, l'antropologia cristocentrica. Infatti, nell'enciclica troviamo, in continuità col Concilio Vaticano II, una risposta originale all'enigma sull'*humanum*, che viene offerta dalla centralità di Cristo, capace di unire in se creazione e redenzione. Come mai Lui svela e compie il mistero dell'uomo?

In secondo luogo, la comprensione della vocazione alle quale è destinato l'uomo: cioè, la vocazione all'amore. Le grandi riflessioni posteriori sulla teologia del corpo, trovano già il loro innesto nella circolarità che vede tra uomo e amore, e tra amore e Cristo. Da qui sarà possibile affrontare altre due questioni: la circolarità tra amore e fede e tra amore e società. Ma di quale amore stiamo parlando?

Infine, si tratta di approfondire la questione ermeneutica supposta dalla visione dell'uomo e di Cristo che il Papa ci offre: cioè, l'antropologia in relazione all'esperienza elementare. Ci troviamo allora in uno dei nodi centrali che permette collegare la questione cristologica alle grandi questioni umane poste dalla cultura e dalla scienza. Infatti, partire dall'esperienza si rivelerà decisivo per poter aprire, già dall'inizio, tutto quanto sia *humanum* al mistero di Cristo. Ma di quale esperienza stiamo parlando?

Si tratta allora di un testo d'indubitabile attualità dopo la beatificazione di Giovanni Paolo II, in quanto offre l'opportunità di andare alla sorgente e capire la freschezza e fecondità dell'intuizione più decisa che ha accompagnato tutto il suo pontificato.

Si ringrazia, infine, la generosità dei Knights of Columbus per il supporto all'iniziativa.



## ARTICOLI



## A 30 anni da *Redemptor hominis*. Attualità di una via all'uomo

CARLO CAFFARRA\*

Il tema della nostra riflessione parla di una “via all'uomo”. La formulazione ci introduce immediatamente nel nodo centrale dell'attuale questione antropologica: l'uomo è stato *sviato*, ha smarrito la via che lo conduce a se stesso? Come può ritrovarla?

Viene da chiedersi se questa non sia una condizione strutturale della persona, una condizione che comunque accompagna l'uomo. Come scrive Karol Wojtyła:

L'uomo, scopritore di tanti misteri della natura, deve essere incessantemente riscoperto. Rimanendo sempre in qualche modo un essere sconosciuto, egli esige continuamente una nuova e sempre più matura espressione della sua natura<sup>1</sup>.

Tuttavia questa condizione strutturale dell'uomo pare oggi avere assunto una drammaticità tale da porre l'uomo in una situazione unica, incomparabile con quella ha vissuto quando si è posto alla ricerca di se stesso.

---

\* Il Card. Carlo Caffarra, già Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II (1981-1995), è Arcivescovo di Bologna.

1. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Rusconi, Milano 1999, 77.

Vorrei dunque riflettere in primo luogo su questa congiuntura, sulla questione dell'uomo sviato, per passare poi a considerare l'attualità della *Redemptor hominis* in quanto indicazione di una *via all'uomo*.

## 1. L'UOMO SVIATO

La conoscenza che l'uomo ha di se stesso si fonda oggi indubbiamente su una quantità di dati ben superiore che nel passato: si pensi solo alla neurologia e alla psicologia clinica. Dunque, pare che l'uomo stia adempiendo ottimamente al dovere di riscoprire sempre più se stesso.

In realtà questo complesso e vasto patrimonio di conoscenza antropologica è stato accompagnato da alcuni eventi culturali, cui dedicherò soltanto brevi cenni, che vanno in direzione opposta.

Il primo grave evento culturale è stato definito da Bernard Lonergan come un *oscurantismo radicale*, uno *skótoma* (σκότωμα) che ha colpito nell'uomo l'uso della ragione<sup>2</sup>. È come se si fosse sigillata la sorgente di quel domandare originale ed universale in cui Tommaso aveva intravisto il desiderio naturale di vedere Dio<sup>3</sup> e Aristotele la forza propulsiva di ogni sapere<sup>4</sup>. Chi è colpito da questo *skótoma* blocca nel loro sorgere alcune (molte) domande, ritenendole assolutamente senza possibilità di risposta, perché prive di senso. Le considera del tutto assurde, come se si chiedesse quanti chilogrammi pesa una sinfonia di Mozart.

---

2. Si vedano i riferimenti bibliografici in F. G. LAWRENCE – N. A. SPACCAPELO – M. TOMASI, *Il teologo e l'economia. L'orizzonte economico di B. Lonergan*, Armando Editore, Roma 2009, 38, n. 19.

3. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-IIae, q. 3, a. 8: «*Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys*» («E perciò resta naturalmente all'uomo il desiderio, quando conosce l'effetto e sa che esso ha una causa, di sapere anche riguardo alla causa che cos'è. E quel desiderio è frutto di meraviglia, e causa la ricerca, come è detto all'inizio nella *Metafisica* [di Aristotele]»).

4. ARISTOTELE, *Metafisica* A, 2, 982b11-17, trad. it. G. REALE, Rusconi, Milano 1993, 11: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia [*διὰ τὸ θαυμάζειν, διὰ τὸ θαυμάζειν*]: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo».

Ma in base a che cosa le domande sensate si distinguono dalle domande insensate? La risposta a questo interrogativo consiste in un secondo evento culturale, non meno grave: la riduzione della conoscenza verificabile / falsificabile, che quindi è in grado di rispondere alla domanda: “è vero/è falso dire che ...?”, alla sola conoscenza scientifica. Si noti – la cosa è di decisiva importanza – che si dà per scontato che la scienza si identifichi con il sapere meccanicistico-empiristico di impianto newtoniano.

All'interno di questa prospettiva, uno dei precetti fondamentali del *metodo*, dunque della *via* da seguire per giungere alla conoscenza, è “oggettivare” ciò che si intende conoscere. Il soggetto conoscente non deve interferire colla sua propria soggettività nel processo conoscitivo. Oggettività significa ripetibilità della verifica sperimentale, mediante una indefinita interscambiabilità e sostituibilità di ciascun conoscente.

Un tale metodo non conduce, non può condurre a conoscere ciò che è propriamente *umano*: non è dunque una *via all'uomo*.

Ecco allora che comincia a precisarsi il significato di ciò che ho definito l'*uomo sviato*: l'uomo oggi è stato messo su una strada – gli è stata indicata una via a se stesso – che non è in grado di portarlo alla meta.

Molti sono i sintomi di questo vagabondaggio, di questo errare dell'*uomo sviato*. Mi limito a riflettere sul sintomo più evidente: ciò che l'Enciclica *Caritas in veritate* definisce *l'assolutismo della tecnicità*.

Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnicità e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello della *bioetica*, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale<sup>5</sup>.

Per “assolutismo della tecnicità” intendo la riduzione della intenzionalità umana, cioè del rapporto colla realtà, alla determinazione e costruzione della medesima secondo i nostri progetti. Usando la formulazione tomistica, direi che si riduce l'intelletto alla sua capacità di “misurare le

---

5. BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 74, 1 (ma tutto il capitolo sesto è dedicato a questo tema).

cose”<sup>6</sup>: cioè di progettarle e costruirle, fabbricarle e dominarle. Come dice la *Caritas in veritate*, si afferma la coincidenza del vero col fattibile:

Lo sviluppo tecnologico può indurre l’idea dell’autosufficienza della tecnica stessa quando l’uomo, interrogandosi solo sul *come*, non considera i tanti *perché* dai quali è spinto ad agire. È per questo che la tecnica assume un volto ambiguo. Nata dalla creatività umana quale strumento della libertà della persona, essa può essere intesa come elemento di libertà assoluta, quella libertà che vuole prescindere dai limiti che le cose portano in sé. [...] Questa visione rende oggi così forte la mentalità tecnicistica da far coincidere il vero con il fattibile<sup>7</sup>.

Di fronte ad un possibile corso di azione, la ragione per attuarlo è “così agisco, perché è tecnicamente possibile”, e non “così agisco perché è bene agire in questo modo”.

Se elimino dalla coscienza dell’uomo la verità del bene moralmente inteso, non resta, come forza motivante della volontà, che il bene utile e/o piacevole. Forse ciò che ha introdotto l’uomo occidentale nel regno della tecnica è stata proprio la concezione dell’uomo come *soggetto utilitario*<sup>8</sup>.

Sempre l’Enc. *Caritas in veritate* parla del rischio dell’umanità «di trovarsi rinchiusa dentro un *a priori* dal quale non potrebbe uscire per incontrare l’essere e la verità»<sup>9</sup>. L’affermazione è teoreticamente forte. Essa parla del costituirsi di una “forma” che configura ogni approccio dell’uomo alla realtà. La conseguenza è che

noi tutti conosceremmo, valuteremmo, e decideremmo le situazioni della nostra vita dall’interno di un orizzonte culturale tecnocratico, a cui ap-

---

6. TOMMASO D’AQUINO, *Qq. Dd. de veritate* q. 1, a. 2c.

7. BENEDETTO XVI, *Ivi*, 70 passim.

8. Ho riflettuto a lungo sul rapporto fra tecnocrazia e soggetto utilitario nella *Lectio magistralis* tenuta recentemente per la Società di medicina–chirurgia di Bologna. Si veda C. CAFFARRA, *Ratio ethica e ratio technica: alleanza, separazione o conflitto?*, Archiginnasio, Bologna 12 settembre 2009, [www.caffarra.it](http://www.caffarra.it) oppure [www.bologna.chiesacattolica.it](http://www.bologna.chiesacattolica.it).

9. BENEDETTO XVI, *Lett. Enc. Caritas in veritate*, cit.

parterremmo strutturalmente, senza mai trovare un senso che non sia da noi prodotto<sup>10</sup>.

E questa è la definizione congruente dell'ospite più inquietante che è venuto a dimorare nella nostra esistenza: il nichilismo<sup>11</sup>. Il nichilismo è la negazione che si dia – si doni – un senso, poiché non esiste senso che non sia da noi prodotto.

Che ne è dell'uomo dentro all'orizzonte culturale tecnocratico? Molto semplicemente: niente; l'essere dell'uomo non è più niente, poiché l'essere dell'uomo è una produzione dell'uomo stesso.

Lo *sviamento* dell'uomo sembra andare, quindi, verso una condizione di non ritorno. Sembra essere un "destino", appunto «un *a priori* dal quale non potrebbe uscire»<sup>12</sup>. Non esiste una via alla riscoperta del "se stesso" poiché il "se stesso" non può più rendersi presente nelle grandi esperienze della vita. Non può essere cercato poiché esso consiste precisamente nella stessa ricerca, ridefinizione, produzione del proprio sviluppo.

La persona umana per sua natura è dinamicamente protesa al proprio sviluppo. Non si tratta di uno sviluppo garantito da meccanismi naturali, perché ognuno di noi sa di essere in grado di compiere scelte libere e responsabili. Non si tratta nemmeno di uno sviluppo in balia del nostro capriccio, in quanto tutti sappiamo di essere dono e non risultato di autogenerazione. In noi la libertà è originariamente caratterizzata dal nostro essere e dai suoi limiti. Nessuno plasma la propria coscienza arbitrariamente, ma tutti costruiscono il proprio "io" sulla base di un "sé" che ci è stato dato. Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi. *Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa*<sup>13</sup>.

---

10. *Ibid.*

11. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, 2[127], *Opere* vol. VIII tomo I, Adelphi, Milano 1990, 112: «Il nichilismo è alle porte: da dove ci viene costui, il più inquietante fra tutti gli ospiti?».

12. BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, cit.

13. BENEDETTO XVI, *Ivi*, 68 passim.

## 2. *REDEMPTOR HOMINIS*: PROPOSTA DI UNA “VIA ALL’UOMO”

La vera posta in gioco è se l’uomo – «non si tratta dell’uomo astratto, ma reale, dell’uomo concreto, storico»<sup>14</sup> – sia consegnato intrascendibilmente a questo destino. Se sia cioè consegnato a questa «libertà immaginaria»<sup>15</sup>; a questa, direbbe Kierkegaard, angoscia della pura possibilità<sup>16</sup> che diviene la malattia mortale della disperazione<sup>17</sup>; oppure se esista una verità dell’uomo ed una via per appropriarsene liberamente, quindi anche col rischio di non incontrarla, di perderla e di perdersi. Mi sembra che sostanzialmente sia questa la modalità con cui *Redemptor hominis* pone la domanda antropologica: la domanda sull’uomo come oggi continua a porsi, sia pure con maggiore radicalità.

Alla domanda, *Redemptor hominis* risponde che Cristo redentore è la possibilità dell’impossibile (dell’uscita dall’*apriori* tecnologico), poiché nell’atto redentivo di Cristo «l’uomo diviene nuovamente “espresso”»<sup>18</sup>. Nell’atto redentivo di Cristo l’uomo vede svelata la verità circa se stesso.

La via che l’atto redentivo di Cristo apre all’uomo per la ricerca (della verità) di se stesso non passa *accanto* alla nostra vicenda umana, al nostro desiderio: questa via è già invocata dall’esperienza umana medesima.

Il rapporto fra atto redentivo di Dio e possibilità reale dell’uomo di scoprire se stesso è istituito nel modo seguente:

L’uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile. La sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l’amore, se non si incontra con l’amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo redentore – come è già stato detto – rivela pienamente l’uomo all’uomo stesso<sup>19</sup>.

---

14. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptor hominis* 13, 3; *EE* 8/42; d’ora in poi *RH*.

15. Il termine si deve a Mauro Magatti; si veda M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

16. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell’angoscia*, *Opere*, C. FABRO (a cura di), Sansoni, Firenze 1972, 107 sgg.

17. Cfr. ID., *La malattia mortale*, *Opere*, cit., 619 sgg.

18. *RH* 10,1.

19. *Ibid.*



*Redemptor hominis* afferma dunque che l'uomo non scopre veramente se stesso fino a quando non scopre l'amore; che, quindi, la *via all'uomo* è la *via dell'amore*. L'atto redentivo di Cristo scopre all'uomo l'uomo stesso perché gli rivela l'amore; la via percorrendo la quale l'uomo giunge a se stesso è l'appropriazione dell'atto redentivo di Cristo.

È questa una dottrina che si radica nel Magistero del Vaticano II, che insegna che l'uomo «non può ritrovare pienamente se stesso se non attraverso un dono sincero di sé»<sup>20</sup>. L'attualizzazione suprema della capacità di amare, il dono di sé, fa ritrovare pienamente all'uomo se stesso. Appropriandosi dell'atto redentivo di Cristo redentore, l'uomo non solo ritrova se stesso a livello conoscitivo, ossia conosce la verità di se stesso. Egli ritrova se stesso nel senso che realizza pienamente il suo desiderio di beatitudine, cioè di pienezza di essere: «solo nell'amore egli attualizza la reale pienezza della sua essenza»<sup>21</sup>.

Si potrebbe ora chiedere: perché l'atto redentivo di Cristo è la via dell'uomo all'uomo? La risposta è nel testo paolino: «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2, 20). L'amore di Dio per l'uomo rivela il “prezzo” e quindi il “valore” dell'uomo. L'uomo scopre se stesso, misura veramente se stesso, quando si pone nella luce della Croce di Cristo. Non possiamo ora, per ragioni di tempo, mostrare come e perché è questa luce che svela l'uomo pienamente a se stesso; come e perché il mistero della Redenzione sia, quindi, la via percorrendo la quale egli trova se stesso.

Mi preme a questo punto mostrare, come mi è stato chiesto, l'attualità di questa *via all'uomo*.

Riprendo la pagina dell'Enc. *Caritas in veritate* in cui Benedetto XVI parla di un aut-aut decisivo, della scelta fra una ragione aperta alla trascendenza o una ragione chiusa nell'immanenza, e sottolinea il fatto che ora «emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio»<sup>22</sup>. La via indicata dalla *Redemptor hominis* è l'unica che può farci uscire da quell'aut-aut: la

20. Cost. past. *Gaudium et spes* 24,3; *EV* 1/1395.

21. D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, 5.

22. BENEDETTO XVI, *Ivi*, 74 passim.

testimonianza dell'amore. È qui presupposta ed implicata una teoria della conoscenza che mi limito a richiamare brevemente.

Il bambino impara a parlare, a dialogare, perché sua madre gli parla. Egli sembra, all'inizio, ripetere solo dei suoni. In realtà è svegliato alla parola, e quindi al rapporto interpersonale. Il bambino impara a parlare solo ascoltando (chi nasce sordo resta muto): solo cioè corrispondendo a ciò che sua madre gli dice, alla parola materna che lo interpella e lo anticipa. Ma nello stesso tempo la madre può parlare al bambino solo quando egli ha imparato a rispondere; è nella parola – risposta del bambino (*Ant - wort*) che la parola (*Wort*) della madre diventa ciò che è, una parola che è rivolta a qualcuno.

La conoscenza umana nella sua natura più profonda accade secondo questo modello, come già aveva visto Aristotele. Il primo impatto colla realtà è un essere “colpiti” e come “toccati” da ciò che si fa presente.

Siamo agli antipodi della razionalità tecnica. Questa infatti, come ho accennato nella prima parte del mio intervento, è figlia primogenita di quella riduzione della ragione alla pratica delle scienze esatte che è stata la causa principale per cui l'uomo ha smarrito la via a se stesso.

L'amore, più concretamente l'esperienza di *essere amati*, è ciò che fa emergere pienamente alla coscienza il proprio io. Sapendosi amato, vedendosi amato, l'io scopre se stesso e diventa pienamente se stesso nella risposta all'amore. È come una sorta di “urto” di eminente valore conoscitivo. Il primo atto dello spirito è avvertire la presenza della realtà: l'io nasce pienamente quando avverte la presenza di una persona che lo ama. L'io si scopre misurato da una misura infinita quando è “colpito” dall'amore redentivo di Cristo. Solo questa via libera l'uomo dal destino della tecnocrazia, perché lo fa essere *soggetto* nel senso più forte del termine.

### 3. CONCLUSIONE

In sostanza, ho cercato di mostrare che si può fare ritrovare all'uomo la via a se stesso soltanto in un modo: attraverso la testimonianza dell'amore.

Trovo una sintesi incisiva della questione nelle parole pronunciate da Benedetto XVI all'Angelus dell'8 agosto 2009. Il Papa affronta il tema inquietante del nichilismo alla luce del martirio di Edith Stein e

Massimiliano Kolbe. Il campo di concentramento e il gulag sono l'esito di infernale insignificanza cui può portare la ragione che si autopone come suprema misura misurante della realtà. Col loro atto di amore fino alla morte, i due martiri hanno reso testimonianza ad una misura "che supera ogni misura": l'incommensurabile misura del dono di sé.

Hanno custodito l'uomo nella sua verità e nella sua bontà originaria.



I

ANTROPOLOGIA CRISTOCENTRICA



## Universalité et singularité chrétiennes

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P.\*

La première encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, a un caractère explicitement programmatique. Cette façon de faire est fréquente, au moins depuis Pie XII. Le document aborde un grand nombre de thèmes doctrinaux et pratiques. Parmi tous ces thèmes, se dégage une perspective fondamentale qui est anthropologique.

Le sujet *Universalité et singularité chrétienne*, dans sa formulation italienne, peut être compris comme exprimant la question du rapport entre l'universalité de la condition humaine en général et la singularité de la condition chrétienne. On peut lire, en effet, l'encyclique dans cette perspective. Il y en a cependant une autre qui nous paraît plus déterminante et qui demande une légère modification du titre de notre intervention: *Universalité et singularité chrétiennes*. L'idée est la suivante: le mystère du Christ possède une universalité en même temps qu'il est au principe d'une spécificité ou singularité qui distingue les hommes. Mais dans les deux cas, l'universalité de la condition humaine et sa spécificité sont toutes les deux chrétiennes.

Il y a une façon classique et fort claire de comprendre ce rapport entre l'universel et le singulier. On peut en effet, dire que l'universalité chrétienne est dans l'intention universelle de salut de Dieu dans le Christ, et que la singularité chrétienne est dans la réalisation effective de ce dessein qui est l'Eglise. On aura reconnu la distinction entre l'intention et

---

\* Professeur de Théologie dogmatique à la Faculté de Fribourg (Suisse).

l'exécution. Cette perspective ne doit pas être, à notre sens, purement et simplement récusée, mais elle doit être assez profondément nuancée et développée.

Pour notre sujet, nous avons pris pour guide de lecture de l'encyclique des mentions qui reviennent à plusieurs reprises, dans des contextes différents. Ces répétitions nous ont semblé indiquer une intention de fond que nous allons tenter de mettre en évidence. Il s'agit d'abord de l'affirmation christologique selon laquelle «par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme»<sup>1</sup> qui revient cinq fois réparties dans tout le document. Il y a ensuite deux affirmations ecclésiologiques, elles aussi présentes tout au long de l'encyclique: «L'Eglise est, de quelque façon, le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union des hommes avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»<sup>2</sup> ainsi que la présence de la grâce chrétienne «hors des limites visibles de l'Eglise»<sup>3</sup>.

## 1. LE CHRIST, PAR L'INCARNATION, S'UNIT TOUS LES HOMMES

Il s'agit ici de l'universalité chrétienne dans son commencement historique qui possède un premier retentissement permanent sur toute l'humanité. Comment la comprendre?

L'affirmation est très classique depuis les Pères<sup>4</sup>. Elle est une des expressions de la doctrine du Christ nouvel Adam: par l'Incarnation, le Verbe s'unit une humanité qui, comme celle du premier homme, contient de quelque façon la nôtre. Il est cependant significatif que Jean-Paul II se réfère toujours à *Gaudium et spes* (n. 22), et que la Constitu-

---

1. *Redemptor hominis* (RH) nn. 8, 13, 14 et 18 (deux usages).

2. *Lumen gentium* (LG) n. 1 cité en RH 3, 7, 18

3. RH 6: l'Esprit opérant au-delà des frontières visibles du Corps mystique; RH 13: la présence du Christ malgré les limitations de la présence et des activités institutionnelles de l'Eglise; RH 18: le besoin spirituel exprimé par des personnes qui sont hors des frontières visibles de l'Eglise.

4. Pour une bonne revue patristique on pourra se référer à E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, T. 1, Museum Lessianum, Louvain 1933 (en part. S. Cyrille d'Alexandrie, 435 s.). Pour une présentation d'ensemble, voir surtout J.-P. JOS-SUA, *Le salut; incarnation ou mystère pascal*, coll. *Cogitatio fidei* n. 28, Cerf, Paris 1968, en particulier 13-44.



tion pastorale, elle, ne cite aucun Père. C'est une façon de dire que l'on retient l'affirmation traditionnelle, mais que l'on entend rester en dehors des explications qu'on en donne dans l'histoire<sup>5</sup>. L'inclusion de tous les hommes dans le Christ selon la nature est, en effet, une question des plus épineuses. Car, s'agissant de "nature", il faut comprendre une inclusion, non seulement morale mais de quelque façon ontologique. Pour le dire autrement, l'humanité assumée par le Verbe est une nature humaine concrète, singulière, individualisée, comme toute nature humaine. Cependant, en raison de son assumption par la Personne divine du Verbe, cette humanité singulière contracte une union réelle et transformante avec tous les individus relevant de la même nature. Comment comprendre cela?

Nous ne reprendrons pas ici les indications des Pères. Elles sont, soit trop dépendantes d'un platonisme que *Gaudium et spes* a voulu éviter et qui n'est assurément pas sous-entendu par l'encyclique, soit elles doivent être comprises en un sens large, l'incarnation désignant l'entier mystère de la rédemption.

Pour S. Thomas d'Aquin, cette union dans la nature implique une véritable conformation à ce plan des hommes au Christ. L'idée est que la grâce de l'union hypostatique, en portant le Christ à prendre notre nature humaine, nous a rendus conformes à lui par nature: «Tous les hommes, bons ou méchants, sont dans leur vie présente conformes au Christ quant à la similitude spécifique (la nature) bien que tous ne lui soient pas semblables quant aux biens de la grâce; et c'est pourquoi tous les hommes lui seront conformes quant à la restauration de leur vie naturelle, bien que tous ne lui deviennent pas semblables quant à la similitude de grâce»<sup>6</sup>. Le fait même de l'Incarnation a ainsi une efficence sur la nature humaine comme telle, c'est-à-dire sur tous ceux qui subsistent en cette nature. S. Thomas tente de préciser ce premier effet réel de l'Incarnation. Il ne peut s'agir du don universel de la grâce sanctifiante qui résulte de l'accomplissement de la Rédemption dans le mystère de Pâques. Pour lui il s'agit du don d'une première restauration, celle de la perfec-

---

5. Pour une présentation de la question, voir J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Beauchesne- Ed. Universitaires, Paris-Fribourg 1985, 461 s.

6. *IV Sent.* dist. 43, qu.1, a.1, quaest.2, ad.3.

tion métaphysique de l'homme : tous les hommes, les bons comme les méchants, retrouveront au dernier jour l'intégrité ontologique de leur nature (la réunion de l'âme et du corps dans une union substantielle), les bons pour une vie bienheureuse, les mauvais pour la damnation: «Nous renaissions par la grâce du Christ qui nous est communiquée; mais nous ressuscitons par la grâce qui, en portant le Christ à prendre notre nature humaine, nous a rendus conformes à lui par nature»<sup>7</sup>. La résurrection de la chair que nous confessons au *Credo* est bien un don lié à l'incarnation, mais ce n'est pas un don de salut. Cette restauration n'est pas à proprement parler surnaturelle dans ses effets, mais naturelle. Cet universalisme n'est donc pas encore un universalisme de salut.

Des auteurs de la tradition issue de S. Thomas, conservant la position du Maître, sont allés plus loin. Ch. Journet, notamment, soutient qu'en s'incarnant «dans une nature humaine individuelle (...), le Verbe appelait toute nature humaine à s'unir à lui, non pas certes d'une union hypostatique, mais d'une union toutefois réelle, intime, mystérieuse. (...l'incarnation exerce) certains effets sur tous les hommes. Elle attire sur eux tous, dès l'éveil de leur raison, des grâces prévenantes secrètes»<sup>8</sup>. Dans cette perspective, le fait que le Verbe partage la nature humaine, vaut à tous ceux qui subsistent en cette nature des dispositions prochaines à la grâce sanctifiante. C'est un universalisme qui ordonne au salut.

Il nous semble que certaines mentions de l'encyclique, sans reprendre littéralement cette théologie, peuvent se comprendre de la même façon. Ainsi, par exemple, lorsque Jean-Paul II parle «des trésors de la religiosité humaine» présents dans les religions non chrétiennes (*RH* 6). Par l'expression «religiosité humaine», il est possible que le Pape ait voulu exprimer tout cet ordre de grâces prévenantes<sup>9</sup>.

---

7. *Ibid.*, ad. 5: «Renascimur per gratiam Christi nobis datam; sed resurgimus per gratiam Christi qua factum est ut naturam nostram susciperet; quia ex hoc ei in naturalibus conformamur».

8. CH. JOURNET, *Théologie de l'Eglise*, Desclée, Paris 1987, 40-41. L'exposé est plus développé dans ID., *L'Eglise du Verbe incarné*, T. 2, Desclée, Paris 1951, 101 s.

9. Nous soutenons cette interprétation comme possible parce que l'encyclique s'exprime de façon beaucoup plus forte quand elle entend parler de la vie surnaturelle pouvant être présente chez les non chrétiens. Ainsi, dans le même développement que celui qui mentionne la religiosité humaine, est-il fait état «de la fermeté de la croyance des membres des religions non chrétiennes, effet elle aussi de l'Esprit de vérité opérant au-delà des frontières visibles du Corps mystique» (*ibid.*).

Peut-on aller plus loin? A notre sens, non. Il faut réserver le don universel de la grâce d'adoption filiale, qui seule sauve effectivement, à l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice par le mystère de Pâques. Seule la glorification du Christ le rend, *in actu*, Rédempteur du genre humain. L'Esprit est donné par Jésus glorifié (*Jn* 7, 39). C'est pourquoi l'encyclique ajoute, et à plusieurs reprises, l'influence actuelle que le Christ glorieux a, par son Esprit. C'est une grâce formellement issue du mystère de la Rédemption accompli par la mort et la résurrection du Christ qui est communiquée<sup>10</sup>. La perspective est aussi universelle. Tous les hommes sont destinataires du fruit de la rédemption. C'est un second universalisme, celui-ci du salut proprement dit.

L'anthropologie que ce premier point de vue, christologique, souligne est d'abord fondamentalement l'unité du genre humain. Nous la résumons en deux propositions:

a). La dignité humaine est universelle. Elle résulte fondamentalement de l'acte de création qui donne à l'homme d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu (*RH* 13). Cette dignité réside intrinsèquement en chaque homme, quel qu'il soit, et n'est affectée par aucune circonstance humaine particulière (race, culture, richesse, religion...). C'est en raison de cette image et ressemblance qui n'a pas été perdue par le péché originel que l'incarnation possède deux effets distincts de la rédemption effectivement accomplie: la résurrection de la chair pour tous les hommes au dernier jour, et l'envoi à tous les hommes de grâces prévenantes les ordonnant au Christ. Cette première universalité possède un aspect "naturel" (la résurrection de la chair) inséparable cependant d'un second aspect déjà surnaturel (les grâces prévenantes). Elle n'est pas encore une universalité de salut proprement dit, mais dispositive au salut.

b). Ce salut ne peut venir que de Dieu par l'humanité que le Verbe assume. Le Christ est la seule source de la grâce sanctifiante. C'est la seconde universalité, parfaitement surnaturelle (dans son mode et dans son effet), véritablement de salut, acquise par l'accomplissement du mystère pascal qui nous conforme au Christ dans son être filial (*RH* 7-10).

La question se pose alors: comment passer de la première universalité à la seconde? C'est là que nous rencontrons le mystère de l'Eglise.

---

10. *RH* 6, 9, 11, et 13.

## 2. LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

Une incarnation déjà parfaitement rédemptrice ôterait tout sens et toute valeur salvifique au mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Il y a donc un progrès de l'œuvre de salut qui culmine dans le mystère de Pâques. Il faut ajouter: en outre, une rédemption accomplie parfaitement lors de la Pâque historique du Christ et intégralement communiquée par le Christ glorieux à tout homme, ferait perdre tout sens et toute valeur au mystère de l'Église<sup>11</sup>. Il convient donc d'ajouter en quoi l'union du Christ à tout homme du fait de l'incarnation-rédemption appelle le mystère de l'Église. Jean-Paul II s'exprime ainsi: le Verbe, par son incarnation, s'étant uni de quelque façon à tout homme, l'Église a le devoir fondamental d'agir pour que cette union «soit conduite à son achèvement (adducatur) et renouvelée»<sup>12</sup>. On le voit, Jean-Paul II se situe clairement dans la ligne que les théologiens appellent celle de "l'accomplissement"; tout don sanctifiant de grâce qui ne passe pas par les médiations instituées par le Christ et confiées à la communauté chrétienne, appelle une perfection, un achèvement, qui ne peuvent être donnés que par le mystère de l'Église.

On rencontre ici le premier aspect du mystère de l'Église: elle est «d'une certaine façon le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime des hommes avec Dieu et de l'unité du genre humain»<sup>13</sup>. Cette mention renvoie au Christ qui est la source de tous les dons que la communauté chrétienne offre aux hommes (*RH* 7 et 18). Cependant, l'Église n'est pas seulement moyen de salut, elle est inséparablement la réalité du salut en ce monde. L'unité de l'humanité dans le mystère ec-

---

11. La mention très forte selon laquelle toute l'humanité ressent le besoin de "spirituel" et est habitée par une supplication à l'Esprit-Saint («Cette invocation à l'Esprit et par l'Esprit n'est autre qu'une façon constante de pénétrer dans la pleine dimension du mystère de la Rédemption, selon lequel le Christ, uni au Père et avec tout homme, nous communique continuellement cet Esprit qui met en nous les sentiments du Fils et nous tourne vers le Père». [*RH* 18; voir aussi *RH* 6 où Jean-Paul II relève l'opération de l'Esprit dans les religions non chrétiennes] est immédiatement suivie de la nécessité du service ecclésial (les *tria munera*) qui est le fondement de la pastorale des chrétiens et de la mission vers les non chrétiens (*RH* 19-21).

12. *RH* 13.

13. *LG* 1 cité en *RH* 3, 7 et 18.

clésial est la réalisation de l'unité du genre humain dans le Christ. «En effet, parce que le Christ s'est uni à elle dans le ministère de la rédemption, il convient que l'Eglise soit fortement unie à chaque homme» (RH 18).

Pendant on rencontre ici une difficulté. L'universalité chrétienne que le Christ actuellement glorieux "diffuse" par sa grâce, semble bien opposée à la singularité chrétienne de l'Eglise, signe et instrument de salut qui n'est pas encore, tant s'en faut, établie partout. Affirmer la présence du mystère ecclésial comme co-extensive à la présence du Christ est nécessaire, mais l'intelligence théologique de cette universalité ecclésiale est encore devant nous.

Vatican II a exposé cet universalisme ecclésiologique d'une façon qui permet de bien le lier à l'universalisme du Christ: «A cette unité catholique du Peuple de Dieu (...) tous les hommes sont appelés (*vocantur*) et à cette unité, sous diverses formes, appartiennent ou sont ordonnés (*variis modis pertinent vel ordinantur*) les fidèles catholiques et ceux qui par ailleurs ont foi dans le Christ et, finalement, l'universalité des hommes que la grâce de Dieu appelle au salut»<sup>14</sup>.

Toute l'humanité est incluse dans le dessein de salut de Dieu; tous les hommes sont ordonnés par conséquent au mystère du Christ et de l'Eglise<sup>15</sup>. Le vocabulaire de «l'ordination à» est un vocabulaire très technique. Il signifie être disposé en vue d'une fin. Toute l'influence du Christ sur l'humanité conduit de façon plus ou moins prochaine les hommes à entrer et à progresser dans l'unité du Peuple de Dieu. L'encyclique souligne que cette incorporation ecclésiale est réelle et progressive. Réelle, parce qu'elle peut exister, ce que Jean-Paul II dit par trois fois «au-delà des frontières visibles de l'Eglise»<sup>16</sup>, ou malgré les «limitations à la présence et à l'action des institutions propres de l'Eglise»<sup>17</sup>. Le pape ne dit pas «hors de l'Eglise». Progressive parce que l'influence du Christ est elle-même progressive. La restauration initiale de la nature par l'incar-

14. Constitution dogmatique *Lumen gentium* n. 13. Ce vocabulaire est repris peu après à propos des non-chrétiens: «Ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont, de différentes façons, ordonnés au Peuple de Dieu (*ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*)» (LG. n.16).

15. Le relateur de LG 13 au Concile proposait l'explication issue de S. Thomas entre l'être en puissance et l'être en acte; cf. *Acta synodalia* III/I, 206.

16. «Extra fines aspectabiles Corporis mystici...» (RH 6 et 18).

17. «... ne praesentia et actione, suae institutioni propria, plene fruatur» (RH 13).

nation s'effectue dès le don de l'existence, et elle n'est attribuable qu'au Christ car elle résulte d'une communauté dans la nature humaine. En revanche, le don des grâces prévenantes qui suppose l'éveil de la raison et le don de la grâce sanctifiante qui vient couronner le tout sont des dons pour lesquels le mystère de l'Eglise est engagé parce que ces dons sont faits par «des voies que Dieu connaît» (GS 22) et qui réalisent un appel à l'incorporation ecclésiale (grâce prévenante) et une ordination à la pleine incorporation ecclésiale (grâce sanctifiante).

La raison profonde de cette co-extensivité du Christ et de l'Eglise pour le salut tient à la doctrine paulinienne: toute grâce de salut ne peut venir que du Christ-Tête, lequel engendre ainsi son Corps qui est l'Eglise. Le Sauveur n'a réalisé qu'une œuvre: l'Eglise. Il ne s'agit pas, pour les non chrétiens, d'une Eglise invisible qui serait réellement distincte de l'Eglise qui offre les signes et instruments de grâces institués par le Christ; il n'y a qu'une seule Eglise. D'où le sens actuel de la recherche: qu'est-ce qui, dans les religions non chrétiennes, peut constituer la présence réelle mais imparfaite du mystère ecclésial<sup>18</sup>?

### 3. CONCLUSION

Nous pouvons résumer maintenant l'intérêt anthropologique de cet enseignement.

En premier lieu, tout homme, du fait même qu'il reçoit l'existence reçoit une première conformation "objective" au Christ: il y a une restauration immédiate de la nature humaine qui retrouve sa vocation à être complète, âme et corps, pour l'éternité. Cela donne une extrême valeur à la corporéité de l'homme, spécialement aux religions qui assument cette corporéité par tous les signes, rites et symboles expressifs des croyances.

En second lieu, à l'éveil de sa raison tout homme est capable de saisir les grâces prévenantes que le Christ lui destine. Cela valorise aussi

---

18. Cette recherche de la signification et de la valeur ecclésiales des religions non chrétiennes n'a pas toujours suivi cette indication. Pour une présentation des principales voies de recherches suivies à ce sujet, voir J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997.

la vie humaine individuelle et religieuse, notamment les vérités morales rendues ainsi accessibles. Il y a là une disposition prochaine à une conformation proprement sanctifiante au Christ.

En troisième lieu, la progression s'achève par le don de la grâce sanctifiante elle-même qui est la conformation salvifique au Christ. Si ce don est offert par le sacrement qu'est l'Eglise, il est sûr et permet de vivre «le mystère de la rédemption dans toute sa profondeur et sa plénitude vivifiante» (RH 22); par contraste, quand ce don parvient aux hommes par des suppléances des signes et instruments institués par le Christ, il porte en lui pour son achèvement la nécessité de la rencontre du Seigneur par son Corps eucharistique qui engendre son Corps mystique pleinement constitué ici-bas (RH 20).

Jésus-Christ est le rédempteur de l'homme (RH 1). La façon dont le mystère du salut s'accomplit, l'incarnation qui conduit à la glorification pascale, nous indique, pour l'anthropologie, des points importants: c'est dans le mystère de l'humanité du Christ, parce qu'il est Dieu dans la chair, que l'on peut connaître la vérité sur l'homme, qui il est, à quelle finalité il est appelé, à quelle communauté il est ordonné. Cette vérité sur l'homme culmine dans la conformation de grâce au Christ qui fait de chaque créature humaine un membre du Corps du Christ qu'est l'Eglise.

## SOMMARI

### Italiano

Una leggera modifica del titolo proposto (*Universalità e singolarità cristiana = Universalità e singolarità cristiane*) sembra meglio in grado di esprimere l'intenzione dell'Enciclica *Redemptor hominis*: Cristo è il Salvatore di tutti gli uomini, non solamente nell'intenzione, ma anche, in un certo qual modo, nell'esecuzione. Inserendo l'enciclica in tutta la tradizione, è possibile distinguere molteplici influenze graduali del Cristo su tutti gli uomini, da una influenza "naturale" per il fatto stesso della incarnazione ad una influenza propriamente soprannaturale santificante originata dal mistero pasquale. Questa visione universalistica pone allora la questione ecclesiologica della co-estensività Cristo-Chiesa, o, per onorare il dato paolino, dell'unione del Capo con il suo Corpo ecclesiale. La cristologia soteriologica universalista dell'Enciclica indica una via di ricerca per

una ecclesiologia essa stessa universalista a partire dalla realizzazione singolare del mistero della Chiesa nella comunità affidata al Pontefice romano.

### *English*

*A slight modification of the proposed title (Universality and Christian Uniqueness = Universalità e singolarità cristiane) seems better able to express the intention of the Encyclical Redemptor hominis: Christ is the Savior of all men, not only in intention, but also, in a way, in execution. Adding the encyclical to the whole tradition, it is possible to distinguish multiple gradual influences of Christ on every man, from a “natural” influence by the fact itself of the Incarnation, to a properly sanctifying supernatural influence originating in the Paschal mystery. This universalistic vision thus poses the ecclesiological question of the co-extensibility Christ-Church, or, to honor the Pauline insight, of the union of the Head with his ecclesial Body. The universalist and soteriological Christology of the Encyclical suggests a direction of research for an universalist ecclesiology, departing from the singular realization of the mystery of the Church in the community entrusted to the Roman Pontiff.*

### *Français*

Une légère modification du titre proposé (*Universalità e singolarità cristiana = Universalità e singolarità cristiane*) semble mieux à même d'exprimer l'intention de l'encyclique *Redemptor hominis*: le Christ est le Sauveur de tous les hommes, non seulement en intention mais aussi, d'une certaine façon, en exécution. On peut, en insérant l'encyclique dans toute la tradition, distinguer plusieurs influences graduées du Christ sur tous les hommes, d'une influence «naturelle» par le fait même de l'incarnation à une influence proprement surnaturelle sanctifiante issue du mystère pascal. Cette vision universaliste pose alors la question ecclésiologique de la co-extensivité Christ-Eglise ou, pour honorer le donné paulinien, de l'union de la Tête avec son Corps ecclésial. La christologie soteriologique universaliste de l'encyclique indique une voie de recherche pour une ecclésiologie elle aussi universaliste à partir de la réalisation singulière du mystère de l'Eglise dans la communauté confiée au Pontife romain.

### *Español*

*Una ligera modificación del título propuesto (Universalidad y singularidad cristiana = Universalidades y singularidades cristianas) parece expresar mejor la intencionalidad de la Encíclica Redemptor hominis: Cristo es el Salvador de todos los hombres, no solamente en la intención, sino también, de algún modo, en la ejecución. Al colocar la encíclica en la tradición, es posible distinguir muchas de las influencias*



*graduales de Cristo sobre todos los hombres, desde una influencia “natural” por el hecho mismo de la encarnación hasta una influencia propiamente sobrenatural santificante que tiene su origen en el misterio pascual. Esta visión universalista presenta ahora la cuestión eclesiológica de la co-extensividad Cristo-Iglesia o, para honrar el dato paulino, de la unión de la Cabeza con su Cuerpo eclesial. La cristología soteriológico universalista de la Encíclica señala una vía de investigación hacia una eclesiología en si misma universalista a partir de la realización singular del misterio de la Iglesia en la comunidad confiada al Pontífice romano.*

### Português

Uma pequena alteração no título proposto (*Universalidade e singularidade cristã* = *Universalidade e singularidade cristãs*) parece mais capaz de exprimir a intenção da Encíclica *Redemptor hominis*: Cristo é o Salvador de todos os homens não somente na intenção, mas também, num certo modo, na execução. Inserindo a encíclica em toda a tradição, é possível distinguir múltiplas influências graduais do Cristo sobre todos os homens, desde uma influência “natural” pelo mesmo fato da encarnação, até uma influência propiamente sobrenatural santificante, que tem origem no mistério pascal. Esta visão universalística lança, então, a questão eclesiológica da co-extensividade Cristo-Igreja ou, a fim de honrar o dado paulino, da união da Cabeça com o seu Corpo eclesial. A cristologia soteriológico-universalista da Encíclica indica uma via de busca por uma eclesiologia, essa mesma universalista, a partir da singular realização do mistério da Igreja na comunidade confiada ao romano Pontífice.



## L'unicité du Christ comme thème fondamental de la sotériologie. Un éclairage théologique et phénoménologique

VINCENT HOLZER\*

### 1. INTRODUCTION

Le texte-encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II a tracé les voies d'une intelligence christologique de l'anthropologie, sous les deux motifs traditionnels de la médiation créatrice et rédemptrice. En une période où, en théologie, la christologie semblait quelque peu en sommeil, ayant apparemment résolue les questions les plus cruciales qu'elle dut affronter dans le contexte polémique du rapport entre foi et histoire, *Redemptor hominis* lui redonna soudain la centralité qui lui revient dans la mission de l'Eglise. Dans la confrontation que le christianisme entretient nécessairement avec les religions ou les sagesse ayant des visées "sotériologiques", il faut certes se prémunir contre les oppositions naïves et les apologétiques suspectes. Je note qu'un théologien comme Hans Urs von Balthasar ne recourt à aucune opposition simple pour garantir et manifester l'unicité du Christ. Sa méthode relève d'une logique de l'intégration et de l'achèvement: «Le caractère unique de la figure du Christ consiste en ce qu'elle est l'identité du mythe et de la réalité historique»<sup>1</sup>. Sous

---

\* Professeur chez la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris et Membre «correspondant» de l'Académie Pontificale de Théologie.

1. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 484.

cette terminologie inhabituelle, le théologien exprime le point nodal d'une christologie de l'unicité: «Jésus identifie en lui la doctrine et la vie (*Lehrgestalt und Lebensgestalt*), et cela non seulement jusqu'à la mort – en tant qu'attestation et preuve de l'amour (*Jn 15, 13*) – mais jusqu'à la résurrection inclusivement»<sup>2</sup>. Ce que le mythe met en scène dans un récit archétypique où la transgression des limites par l'ivresse (*hybris*) se mue en un abandon «en pur souffrant» à son destin pourrait être reçu, non pas tant comme une «christologie inchoative» que comme une christologie inversée, celle qu'incarnent les figures de Prométhée ou Dionysos. Le contact du divin produit le déchirement: «Même soulevé par Dionysos, Prométhée ne sera jamais Zeus, les deux figures ne se réuniront jamais dans la communauté sans limite d'une même chair, leur contradiction restera sans solution»<sup>3</sup>, alors que le principe paulinien d'inclusion “*en Christôï*” demeure baigné par la lumière trinitaire de la libre élection divine. Nous allons revenir sur ce point délicat.

La théologie chrétienne a ainsi la redoutable tâche de rendre raison de l'unicité du Christ sans la réduire à une “unicité d'excellence”, en la faisant accéder à une “unicité de principe”, la seule “unicité” que connaisse le Nouveau Testament, là même où le motif pascal de la Résurrection reflue en affirmations protologiques relatives à l'acte créateur (*Heb 1, 1-3; Col 1, 15-17; Eph 4, 9; Apoc 3, 14*)<sup>4</sup>. L'unique filiation et la Seigneurie du Christ glorifié conduisent à récuser comme inadéquate une simple “unicité d'excellence”, qui ne serait que le fruit épanoui d'une christologie inchoative.

Il n'en demeure pas moins que la voie esquissée par le théologien Balthasar pourrait faire l'objet de nouvelles explorations et de nouvelles synthèses: «L'unicité de la figure du Christ peut donc être aperçue (...) comme l'absolument unique qui, en vertu de sa propre figure, attire à lui comme vers leur centre l'unicité relative des autres – comme de toutes

---

2. *Ibid.*, 484.

3. B. STIEGLER, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, PUF, Paris 2005, 135.

4. Dans au moins trois passages capitaux de l'Apocalypse (*Ap 1, 17; 3, 14; 22, 13*), le Christ est nommé «le premier (*prôtos*) et le dernier (*eschatos*)», le «principe» (*archè*) et la «fin» (*télos*), ou encore le «principe de la création de Dieu» (*archè tès ktiseôs tou théou*). L'expression “*archè kai télos*” est appliquée aussi bien au Père (*21, 6*) qu'au Christ (*22, 13*).

les images du monde, dans n'importe quel domaine. Cette attirance, exercée par le centre qu'est l'incarnation de Dieu, sur tous les mythes et esquisses de religions, mais aussi sur tout ce qui, dans le monde des hommes, est et peut être révélation authentique de Dieu, a nécessairement un double aspect: elle est achèvement par le jugement (*Vollendung durch Gericht*<sup>5</sup>)». Cette affirmation n'est audible et recevable que si l'on s'efforce de restituer les dimensions intégrales de la sotériologie chrétienne, en les ramenant à leur centre vivant, la personne du Christ comme révélation de la Vie et de la liberté trinitaires. La puissance d'universalisation de la sotériologie chrétienne dépend de l'unicité du Christ, unicité que la tradition synoptique, dans son ensemble, traduit sous le registre de l'apocalyptique. On se gardera cependant de faire du Christ un épiphénomène, disqualifiant ce que le théologien peut légitimement reconnaître comme étant l'expression d'une "christologie inchoative". Cette voie a fait l'objet d'explorations convaincantes sous la plume de théologiens qui font autorité, comme Henri de Lubac ou Yves de Montcheuil. L'élément "apocalyptique" que nous avons évoqué doit, quant à lui, être exprimé selon sa pointe évangélique.

(...) La conscience de vivre vers un "baptême", vers cette "coupe" qu'il devra boire (...) vers l'heure de la puissance des Ténèbres (*Lc 22, 53*), ne permet pas à cette vie de se dérouler suivant un rythme de sagesse, mais seulement suivant un rythme apocalyptique (...). Si l'apocalyptique peut être définie en son centre comme l'attente imminente du jugement dernier de Dieu sur l'ancien monde et, par là, du changement d'éon en direction d'un monde nouveau, alors cet élément apocalyptique – si Jésus vit dans cet horizon d'attente – est absolument condensé en lui, en sa personne, dans le temps de sa vie (qui inclut la mort), dans son destin. Dans son existence humaine unique, temporellement limitée, il doit venir à bout du monde et du temps de ce monde: son heure finale contient en elle tout le temps du monde, peu importe que ce temps continue à se dérouler chronologiquement "après" sa mort<sup>6</sup>.

5. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I.*, cit., 488.

6. ID., *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 2 : Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 100.

## 2. LE CHRIST ET LE MYTHE

La théologie catholique possède une solide sotériologie enracinée dans la première annonce de la mort et de la résurrection salvifiques du Christ. Son attestation la plus ancienne coïncide avec l'annonce que contient le kérygme pré-paulinien de la 1<sup>ière</sup> épître aux Corinthiens: «Je vous transmets, en premier lieu, ce que moi-même j'ai reçu: "Christ est mort en raison de (*huper*) nos péchés, selon les Ecritures"» (1 Co 15, 3). Cette version brève du kérygme suffit à manifester les véritables dimensions de la sotériologie chrétienne. Le christianisme vit d'un "originaire sotériologique" qui ne prend pas l'allure d'une épopée grandiloquente et mythique, mais conserve un caractère "kénotique" indélébile, manifesté dans la centralité que conserve la théologie de la croix, sans que le "drame" ou le "tragique" ne soit intégré ou sublimé dans un récit épique propre à manifester une œuvre de puissance dans laquelle le héros reste maître des éléments qui s'opposent à lui, dans leur caractère informe et chaotique. Dans la figure du héros mythique est toujours postulée une sorte de surhumanité, donc d'une humanité soustraite à notre condition commune d'existence. Dans la figure du héros mythique, ce n'est pas tant la liberté spirituelle d'un individu *coram Deo* qui s'éveille, mais bien plutôt une confrontation solitaire avec des forces occultes, dont parfois les dieux eux-mêmes se font les complices redoutables et amusés.

Certes, cette figure du héros mythique ne saurait être appliquée de manière univoque au héros tragique. Il faut tenir compte d'un autre aspect dont Walter Benjamin s'est fait le remarquable interprète dans *Destin et caractère*, texte écrit entre septembre et novembre de l'année 1919: «Dans la tragédie, l'homme païen se rend compte qu'il est meilleur que ses dieux, mais ce savoir lui noue la langue, il reste étouffé (...) Il n'est aucunement question de restaurer "l'ordre moral du monde", mais tout en étant encore muet, même immature, l'homme moral qui en tant que tel se nomme héros, veut se mettre debout au milieu du séisme de ce monde de douleurs»<sup>7</sup>. La moralisation du héros tragique a pour

---

7. W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, R. TIEDERMANN – H. SCHWEPENHAÜSER (éd.), vol. III, Suhrkamp Verlag, Francfort 1972; abrégé par GS; GS II, 1, 175, cite par S. MOSÈS, *Franz Rosenzweig. Sous l'Etoile*, Hermann, Paris 2009, 145. Pour l'édition française, W. BENJAMIN, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2000, 198.

corollaire nécessaire la loi informe et parfois indéchiffrable du destin. Ainsi, «le paradoxe de la naissance du génie dans le mutisme moral, dans l'infantilisme moral, est le sublime de la tragédie»<sup>8</sup>. Le héros de la tragédie grecque incarne «l'homme dans son être-là originaire, dans son auto-affirmation tout-à-fait élémentaire. N'étant enraciné qu'en lui-même et étant séparé complètement des dieux et de ses proches, le héros antique symbolise simultanément la solitude tragique et la facticité élémentaire de l'homme païen»<sup>9</sup>. Si l'on s'en tient aux analyses pénétrantes de Benjamin, dans l'idée de destin, telle que la formule la pensée grecque classique, «le bonheur accordé à l'homme ne constitue nullement la sanction d'une vie innocente, mais bien la tentation la plus lourde des fautes, celle de l'*hybris*»<sup>10</sup>. Le bonheur est dès lors ce qui libère l'homme de l'enchaînement des destins et du sien propre, puisque le destin «apparaît lorsqu'une vie est considérée comme condamnée, au fond comme une vie qui a d'abord été condamnée, et qui est ensuite devenue coupable»<sup>11</sup>. Chez Hölderlin, les dieux bienheureux sont précisément “sans destin”. Rien n'éloigne plus le christianisme de la tragédie grecque que cette conception initiale de la Vie sous le signe de la “condamnation”, une condamnation qui ne relève pas à proprement parler de la faute. Il s'agit d'une condamnation initiale de caractère quasi ontologique. Après le christianisme, le caractère inexorable du destin antique fait irruption avec une cruauté redoublée. Au fatalisme du destin, succède le régime de la grâce.

Comme je le soulignais dès l'ouverture, la théologie catholique dispose d'une solide sotériologie, et cependant, nous nous heurtons à sa difficile réception. Cette difficulté n'est pas imputable à son déficit de séduction, ou à je ne sais quelle inadéquation par rapport aux attentes des hommes. La sotériologie chrétienne s'impose sans doute avec plus de difficulté que certaines voies censées conduire au bonheur, parce qu'elle sollicite un surcroît de rationalité, elle fait corps avec la totalité et l'organicité de la doctrine de foi. Or, cette doctrine de foi n'est pas une pure objectivité, elle sollicite l'intelligence discursive du croyant et

---

8. ID., GS, II, 1, 176, cité par MOSÈS, *Franz Rosenzweig...*, cit., 145.

9. MOSÈS, *Franz Rosenzweig...*, cit., 144.

10. BENJAMIN, *Destin et caractère*, en ID., *Œuvres I*, cit., 201-202.

11. *Ibid.*, 203.

l'assentiment de foi qui la parfait: «Si nous avons un système de vérités surnaturelles à croire, c'est parce que nous avons une vie surnaturelle à vivre»<sup>12</sup>, pour reprendre les mots lumineux de Léon Laberthonnière. Se référant à cette affirmation cristalline, Henri de Lubac commente: «[...] C'est ce vrai caractère de la foi chrétienne qu'il s'agira donc de rétablir, en faisant voir comment une anthropologie bien conduite suppose une théologie et qu'elle y achemine "par une dialectique inévitable"; en expliquant aussi, de façon plus précise, comment, à partir de notre situation concrète, le "drame social et humain" trouve à la fois son éclaircissement, ses dimensions réelles et son dénouement non pas en l'homme seul, mais en Jésus-Christ, Homme-Dieu»<sup>13</sup>. Cette voie quasi pascalienne ne peut renoncer à l'idéal d'une apologétique éclairée, reposant à la fois sur l'art de la démonstration et de la persuasion. Il n'appartient pas au cahier des charges de cette étude de proposer un exposé complet de la sotériologie chrétienne. Elle est ici présupposée dans son infinie richesse et elle doit demeurer l'arrière-fond indispensable qui peut juger de la pertinence de la présente réflexion.

La difficulté à laquelle le christianisme est confronté quant à la réception de son annonce du Salut en Jésus-Christ tient, pour une part, à ce qui constitue sa force et son génie propres. La nature eschatologique du message de Jésus ne postule aucune scission entre *ce* qui est annoncé et *Celui* qui en est le héraut. Cette coïncidence, parfaitement orchestrée dans la narration évangélique, conduit à une théologie de l'Incarnation comme à son terme logique. En déclarant que le «*Logos* est devenu chair», Jean ne fait que pousser jusqu'au bout la relation "Parole de Dieu – personne de Jésus" pour aboutir à la Parole-hypostase. Au-delà des débats intra-exégétiques portant sur les sources et les types de christologie dont témoigne la diversité des textes, une simple phénoménologie du Christ, puisée dans les récits évangéliques et la littérature paulinienne, manifeste que l'annonce de l'irruption du Règne de Dieu ne suppose jamais le dépassement ou la dissolution de la personne de Jésus, mais son intronisation comme Messie royal et Seigneur glorifié. Il est donc vrai

---

12. L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Seuil, Paris 1966, 25, cité par H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, en Id., *Œuvres complètes IV*, Cerf, Paris 2006, 434.

13. H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, cit., 435.



de dire que la personne de Jésus est le Salut, ce que traduit le tout premier christianisme dans ses formules de type sacrificiel: «Dieu a exposé le Christ sur la croix afin que par l'offrande de son sang, il soit le pardon pour ceux qui croient en lui. Ainsi Dieu voulait manifester sa justice» (*Rm* 3, 23-25a). Dès lors, «[...] Royaume ne signifie pas (...) une sorte de domaine sur lequel s'étendrait le pouvoir divin, un champ réservé à son action. C'est l'essence propre du Christ en tant qu'identifié à la *Révélation de Dieu*, à son autorévélation absolue, qui se désigne comme étrangère au monde<sup>14</sup> (*Jn* 17, 14)». Nous le verrons un peu plus avant, la philosophie contemporaine, sous la plume brillante de Michel Henry, s'est emparée de cette donnée fondamentale et y a puisé les ressources inattendues d'une refondation des principes de la pensée, contribuant ainsi à donner à la sotériologie chrétienne une puissance d'universalisation. Elle repose sur le caractère unique de l'existence de Jésus comme autorévélation de Dieu.

### 3. LE SALUT ET L'INTELLIGENCE CHRISTOLOGIQUE DES ÉCRITURES: UNE ŒUVRE DE DISCERNEMENT PORTÉE PAR L'ESPRIT

Après avoir évoqué la dimension constitutivement sotériologique du christianisme dans son rapport dialectique entre christologie et mythe du héros tragique, il y a un second aspect que je voudrais souligner quant à l'«originaire sotériologique» qui caractérise la première annonce de la foi. Cet «originaire» n'est pas un récit tombé des cieux, il n'existe qu'au regard d'une tradition de l'interprétation déjà longuement éprouvée et qui, désormais, est elle-même portée par le don de l'Esprit qui «fait entrer dans la vérité tout entière». Cette structuration complexe ne doit jamais être occultée dès que l'on traite de la question sotériologique en christianisme. Si j'ai parlé précédemment d'un surcroît de rationalité que la doctrine de foi n'annule pas mais suscite, c'est parce «qu'on le veuille ou non, l'intelligence est une faculté d'interprétation»<sup>15</sup>. Or, le christia-

---

14. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, 38.

15. J. HUBY, *L'Évangile et les évangiles*, Xavier-Léon Dufour (éd.), Beauchesne, Paris 1954, 252.

nisme a, d'une certaine façon, exalté cette forme de l'intelligence par sa pratique de l'exégèse interne des Ecritures. Il en est résulté une *synthèse* qui n'a pas pris le pas sur le *témoignage* mais qui en dépend entièrement. Il y a, en christianisme, priorité du *témoignage* sur la *synthèse*. Mais j'ajoute que le témoignage appelle la synthèse, c'est-à-dire l'effort de rationalité, non pas pour que cet effort supplée un quelconque déficit rationnel attaché au témoignage, mais pour qu'il en déploie les virtualités cachées. Cette tâche, en christianisme, n'est pas séparable de la lumière de l'Esprit, exégète du Christ. La fonction de l'Esprit est cardinale en christianisme. C'est elle qui conduit à la juste intelligence de l'universel comme communication de l'unique Esprit répandu à partir de la croix du Christ. Cette effusion ou donation ne conduit pas à un dépassement du Christ, elle est tout entière dédiée à la pleine manifestation de Celui-ci (*Jean* 14, 26). Il vaut la peine de prendre connaissance, à ce sujet, d'une admirable synthèse écrite par F. Guimet.

Le mystère de la Pentecôte a consisté pour la foi des Apôtres dans un changement de registre et une sorte de substitution: dans leur relation au Seigneur, à l'ordre de la coïncidence événementielle de l'historicité vécue ensemble, de l'"être-avec", du *Mitsein* des rapports sensibles, qui ne pouvaient être que l'objet d'une mémoire tout humaine et d'une nostalgie destinée à devenir toujours plus vaine, s'est substitué l'ordre de l'intériorité du mystère dans la communication et la communion de son Esprit. Et cette substitution, qui n'abolit point le passé mais le transfigure, vaut pour toujours. Et c'est parce qu'elle vaut pour toujours qu'il est possible qu'aujourd'hui la foi des chrétiens, la foi de l'Eglise soit identiquement celle des apôtres<sup>16</sup>.

L'œuvre de discernement dans l'Esprit est la forme chrétienne de l'herméneutique. Cependant, cette activité ne saurait être assimilée à un sixième sens ou à je ne sais quelle puissance d'intuition spirituelle. L'Esprit n'est pas la conscience, il est Dieu face à l'homme et présent à

---

16. F. GUIMET, *Existence et éternité*, Aubier, Paris 1973, 48. C'est à Mgr Claude Dagens que nous devons d'avoir découvert ce petit ouvrage. L'article dans lequel cet auteur est cité porte précisément sur la relation entre pneumatologie et théologie de l'histoire: *L'Esprit-Saint, la croix du Christ et l'histoire des hommes*, in C. DAGENS, *Passion d'Eglise*, Parole et Silence-Communio, Paris 2009, 81.

lui selon une intimité de grâce dont la théologie chrétienne a parfaitement délimité le sens. L'Esprit conduit au discernement, en renouvelant le regard, en illuminant la conscience croyante. Il ne se substitue pas à cette dernière. Il ouvre au travail de l'interprétation qui, dans le premier christianisme, prend la forme d'une exégèse interne des Ecritures. Avant le milieu du 2<sup>ème</sup> siècle, quelle que soit la diversité des communautés chrétiennes, l'un de leurs traits communs est de reconnaître pour "Ecriture" les livres saints du judaïsme. Ainsi, à la fin du 1<sup>er</sup> siècle, quoi qu'il en soit par ailleurs de l'état de diffusion des récits évangéliques de la passion, l'Ancien Testament est reçu comme Ecriture "chrétienne", un corpus de textes susceptible d'être interprété christologiquement, sans que soit encore constitué ce que nous appelons un Nouveau-Testament sous sa forme canonique traditionnelle<sup>17</sup>. L'Evangile de Luc confirme cette pratique interprétative en l'attribuant formellement à l'initiative du Ressuscité lui-même (*Lc 24*), en suggérant aussi que cette appropriation pouvait se recommander de l'enseignement de Jésus dès le temps de son ministère en Galilée (*Lc 4*). Ce processus simple de lecture en miroir se poursuit au 2<sup>ème</sup> siècle, comme l'atteste la lexicographie de certaines lettres d'Ignace d'Antioche. Dans sa célèbre *Lettre aux Philadelphiens*, Ignace invite les chrétiens à fuir les divisions qui secouent la communauté chré-

---

17. Le terme "canon", désignant un ensemble clos de documents reçus comme Ecriture sainte apparaît pour la première fois dans les textes sous la plume d'Athanase d'Alexandrie, c'est-à-dire au 4<sup>ème</sup> siècle, *Lettre festale 39*, PG 26, c. 448 a; cf. ATANASIO ALESSANDRIA, *Lettere festali*, introduction, notes et traduction A. CAMPLANI, Paoline, Milan 2003, 188. En 363, le Concile de Laodicée en Phrygie parle des *tà kanonika* opposés aux *akanonista*. Athanase dresse en 367 la liste des livres reçus officiellement par l'Eglise. On peut ainsi distinguer deux époques dans l'histoire de la constitution d'un canon des Ecritures. La 1<sup>ère</sup> époque coïncide avec la fin du 2<sup>ème</sup> siècle et le début du 3<sup>ème</sup> siècle. C'est l'époque de l'extension du concept de livre saint à d'autres textes que les écrits hérités du judaïsme. Cette époque suppose une époque antérieure, celle de l'appropriation chrétienne de cet héritage. La seconde période correspond à la seconde moitié du 4<sup>ème</sup> siècle, période au cours de laquelle on procède à des efforts de délimitation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour la bibliographie: Y. M. BLANCHARD, *Naissance du Nouveau Testament et canon biblique*, in J. M. POFFET éd., *L'autorité de l'Ecriture*, coll. *Lectio divina*, Cerf, Paris 2002, 23-50; D. BARTHÉLEMY, *L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)*, in J. D. KAESTLI - O. WERMELINGER (éd.), *Le canon de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1984; AA. VV., *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, P. VALLIN (éd.), Cerf, Paris 1990.

tienne en évoquant, de manière condensée, le rapport entre le noyau de la prédication chrétienne et les Ecritures juives.

Je vous exhorte à ne rien faire par esprit de rivalité, mais selon l'enseignement du Christ. Car j'en ai entendu qui disaient: "Si je ne le trouve pas dans les archives, je ne le crois pas dans l'évangile". Et quand je leur disais: "C'est écrit", ils me répondaient: "C'est là la question". Pour moi, mes archives c'est Jésus-Christ; mes archives sacrées, c'est sa croix, et sa mort et sa résurrection, et la foi qui vient par lui; c'est en cela que je désire, par vos prières, être justifié<sup>18</sup>.

Les *archeia*, "archives", désignent ici l'Ancien Testament et *euanggelion* n'indique pas nécessairement un évangile écrit, mais le message du Christ et la foi en lui annoncés par l'Eglise. Dans sa tâche nécessaire de synthèse, cette exégèse interne des Ecritures n'en reste pas moins le témoignage rendu à la personne du Christ. Le témoignage l'emporte sur la synthèse, la synthèse reste subordonnée au témoignage.

Les premiers disciples de Jésus [...] ne risquaient pas, eux qui avaient vu, qui avaient entendu, eux qui avaient touché, de prendre le Mystère chrétien pour un mélange plus ou moins spontané du messianisme juif exalté par Jésus et des formes de culte alors en vogue dans l'Orient hellénisé, – pas plus qu'à leurs successeurs de la grande époque patristique le dogme chrétien ne devait risquer d'apparaître comme un savant produit de la Bible et de la philosophie grecque. Cette chimie d'historiens impuissants ne pouvait être leur fait. Ils savaient de source immédiate, qu'ils avaient affaire à bien autre chose. Ils sentaient l'unité de ce que des analyses myopes croient comprendre en le décomposant. C'est que le principe de la synthèse était en eux, vivant et agissant. C'est que, vivant eux-mêmes ce dogme avant d'en dresser l'inventaire, adorant ce mystère avant de le traduire, ils en pénétraient le sens spirituel<sup>19</sup>.

Le salut n'est pas une doctrine de l'initiation aux réalités cachées, il ne se donne pas sous la forme d'une gnose initiatique, mais sous la forme d'une annonce tout entière polarisée, non sur les seuls actes ou prouesses

---

18. *Phld* 8, 2.

19. DE LUBAC, *La lumière du Christ*, en *Œuvres complètes*, cit., 394.

de son principal protagoniste, mais sur le don répandu qui en est le fruit et l'interprète autorisé, l'Esprit-Saint. Cet Esprit répandu devient un bien commun capable, tout uniment, de réformer les rapports interpersonnels (*Ga* 5, 22-25) et de vouer à Dieu un culte spirituel dont la bénédiction (eulogie) constitue la forme primordiale. Dès lors le contenu du salut se décline selon les formulations emblématiques que rapporte la littérature paulinienne à savoir, la «justice de Dieu par la foi» (*Rom*, 3, 22), la «mort au péché» et la «vie nouvelle pour Dieu en Jésus-Christ» (*Rom* 6, 11), la «filiation divine» (*Rom*, 8, 16; *Gal* 3, 26) et le «ministère de la réconciliation» (*2Cor* 5, 18). Toutes ces formules sont des variations sur la réalité de la grâce et du don qu'est l'Esprit répandu.

Ce dernier aspect, le “ministère de la réconciliation”, confirme, avec le motif central de la “foi”, que la médiation de l'Eglise et de son ministère apostolique appartient à l'“originaire sotériologique” chrétien. Si j'insiste d'emblée sur ces aspects centraux, c'est pour signifier que la doctrine chrétienne du salut est inintelligible en dehors de la sollicitation adressée à la liberté de la foi qui en est, somme toute, le fruit le plus précieux. En effet, la justification objective qui consiste en la communication la plus libre qui soit de la sanctification par l'Esprit est une “mort au péché”, autrement dit un don que la liberté humaine ne saurait revendiquer comme un dû, et cependant, un don proportionné aux attentes secrètes, inchoatives, de la nature humaine en désir d'achèvement. Paul restitue cette dialectique dans nombre de formules emblématiques: «J'estime, en effet, que les souffrances du temps présent sont sans proportion (*ouk axia*) avec la gloire qui doit être révélée en nous. Car la création attend très vivement et avec impatience la révélation des fils de Dieu: soumise à la vanité du créé (*mataiotéti è ktisis hupetagé*) – non de son propre gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise –, elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption (*phthoras*) pour avoir part à la liberté (*eleuthérian*) et à la gloire des enfants de Dieu» (*Rom* 8, 18-21).

#### 4. LA GRÂCE DU SALUT PAR L'INCLUSION DANS LE CHRIST: LE “DRAME” DU SALUT

Nul n'a probablement mieux exprimé, dans la période contemporaine, les vraies dimensions de la sotériologie chrétienne que le théologien

Hans Urs von Balthasar. Il n'est nullement question, dans le cadre d'une étude aussi limitée, d'en exposer exhaustivement le contenu, mais plutôt d'en retenir les principes directeurs sous l'angle du rapport entre la liberté de Dieu incommensurable à la liberté de l'homme. Pour ce faire, nous lirons dans la *Theodramatik* la section consacrée à la «place du Christ dans le drame divin»<sup>20</sup>. Le théologien de Lucerne a su rendre compte de l'organicité de la doctrine chrétienne du salut sous l'horizon de sa présupposition la plus fondamentale, le motif trinitaire, étroitement relié au motif de la nouvelle liberté acquise dans le Christ. Cette présupposition, de nature trinitaire et christologique, a pour toile de fond l'antagonisme que la culture de l'*Aufklärung* ne cesse d'opposer à la figure singulière du Christ *via* l'historicisme. Celui-ci croit devoir se décharger de la particularité du Christ pour en recueillir l'essence universelle. En effet, à la prétention (*Anspruch*) élevée par le Christ de polariser qualitativement le drame du monde à partir de sa personne, s'oppose la prétention qu'à l'histoire de contenir cette prétention comme un cas particulier, certes remarquable, mais logé parmi d'autres innombrables.

(...) Avec l'apparition du Christ quelque chose a été fait, qui continue d'agir pour l'homme; il ne pourra plus jamais être le même que celui qu'il était avant le Christ. Un levain est inséré en lui, qui provient de l'absolu et qui, pour cette raison, a rompu le lien de l'humanité à la nature cosmique et lui donne une liberté et par là, un rapport à l'absolu (*Absolutheitsbezug*) qu'elle conserve même quand elle est détachée de l'origine (*Ursprung*), du Christ (...). Le pathos des grands mouvements antichrétiens n'est intelligible que comme contrefaçon du Christianisme<sup>21</sup> (*Das Pathos grosser antichristlicher Bewegungen ist nur als Kontrafaktur des Christlichen verständlich zu machen*).

L'historicisme possède des racines philosophiques qui sont en quelque sorte débordées en amont par le choc (*Wucht*) initial, ou bien encore, le “point d'impact resserré” (*der Einschlagstrichter*) que produit et

---

20. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. II..., cit., 12-37, désormais cité, *TD* II/2; pour la traduction française: *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ*, Givord - Lethielleux, Paris - Namur 1988, 11-43, désormais cité, *DD* II/2.

21. *TD*, II/2, 23.

que constitue la rencontre avec l'événement de l'apparition du Christ, immédiatement interprété dans le premier christianisme comme événement récapitulateur et universel. La première christologie paulinienne atteste en son centre, nous l'avons vu, la création du cosmos *in Christo* et l'inclusion de toutes les personnes du "drame" en lui, tête du corps composé de membres vivants. Cette "inclusion" est portée, dans la littérature paulinienne, par un puissant motif trinitaire dont les expressions sont multiples et dont le trait le plus significatif est le thème de la "bonté" de Dieu auquel correspond, du côté de l'homme, la bénédiction comme réponse appropriée: «Ainsi, par sa bonté pour nous en Jésus-Christ, [Dieu] a voulu montrer dans les siècles à venir l'incomparable richesse de sa grâce» (*Eph 2, 7*). Au don de la grâce correspond le don de la vie: «Il nous a donné la vie avec le Christ» (*Eph 2, 6*). Très judicieusement, le théologien de Lucerne fait dépendre toute considération cosmologique du motif pascal, de telle sorte que le cosmos lui-même, récapitulé en Christ, soit perçu comme l'espace, la "scène" d'une "dramatique" de la liberté. Le plan de Dieu sur le monde est bien de récapituler tout ce qui est cosmique au ciel et sur la terre dans le Christ comme tête, mais on ne saurait prévoir cette synthèse à partir des éléments à synthétiser, dans la mesure où le Christ est la "clef de voûte" librement descendue "d'en haut": «La liberté et le drame de la création entrent comme moment interne (*inneres Moment*) dans la christologie»<sup>22</sup>, une interprétation conforme aux développements de l'épître aux Ephésiens (*Eph 2, 5-10*). L'historicisme croit devoir venir à bout du *Concretissimum* pour atteindre l'universel, alors que le christianisme doit se mouvoir et formuler ses synthèses théologiques en prenant appui sur la loi du *Concretissimum*, comme le suggère Maurice Blondel dans cette affirmation des *Carnets intimes*: «J'ai à tracer les voies actuelles de la raison vers le Dieu incarné et crucifié»<sup>23</sup>. Ainsi, «s'il y a bien un universel, il ne saurait se présenter à

22. *Ibid.*, 13.

23. M. BLONDEL, *Carnets intimes* I, Cerf, Paris 1961, 526. Dans les *Carnets intimes*, la christologie blondélienne n'est pas réductible à une christologie expressive ou épiphanique. Elle est reliée à une logique de l'action comme à son principe directeur: «Je me propose d'étudier l'action parce qu'il me semble que dans l'Evangile il est attribué à l'action seule le pouvoir de manifester l'amour et d'acquérir Dieu [...] Je veux montrer que la plus haute manière d'être c'est d'agir, que la plus complète manière d'agir, c'est de souffrir et d'aimer, que la vraie manière d'aimer, c'est

nous que sous une forme singulière, *portio*; et s'il nous faut vivre *sub specie totius*, toute la question sera justement de faire un tout, *unum et totum*, de ce qui semble n'être qu'un fragment»<sup>24</sup>. On connaît à ce sujet les célèbres réticences de D.F. Strauss [1808–1874], exposées dans la dissertation qui clôt la *Vie de Jésus*. Ce morceau de christologie spéculative, achevant une enquête exégétique et historique minutieuse, ne laisse pas d'étonner le lecteur contemporain, tant les principes philosophiques qui l'informent paraissent contraignants: «De même que le Dieu de Platon donnait forme au monde, le regard fixé sur les Idées, de même la communauté, tandis qu'elle ébauchait l'image de son Christ, sous l'influence de la personne et des événements de la vie de Jésus, avait inconsciemment l'intuition de l'idée d'Humanité dans son rapport avec la divinité»<sup>25</sup>. Strauss tente de sauver la factualité de l'événement Jésus en le subsumant sous la forme de l'Idée, non pas tant celle de la divinité que celle de l'humanité générique. La christologie ne peut être qu'ascendante, bien qu'elle ne se confonde pas avec ce que les théologiens contemporains ont appelé la christologie "basse" coïncidant avec la possibilité de rejoindre le Jésus dit de l'histoire. Le problème traité par Strauss reste un problème d'ordre spéculatif et philosophique. Dieu ne saurait devenir "sujet d'une histoire". En effet, ce que la révélation échoue à universaliser, c'est la singularité du Christ. Les attributs, les fonctions que le dogme ou la tradition confèrent au Christ se contredisent si on les pense réunis en un seul individu. Elles ne peuvent dès lors s'accorder que dans l'idée de l'espèce. Strauss ne peut concevoir ou ignore «que l'Idée comme telle est un universel qui s'individualise»<sup>26</sup>.

---

d'adhérer au Christ»; *Ibid.*, 85, cité par E. GABELLIERI, "Le Tout dans le fragment": la singularité de l'Universel chrétien, inédit, Facultés de Théologie et de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon, février 2003. Une version brève de cette communication a été publiée dans le volume D. GONNEAUD (éd.), *L'Universel chrétien*, Profac, Lyon 2006, 17–47; pour la référence à Blondel, voir p. 35.

24. Nous renvoyons à l'étude vigoureuse et lumineuse de GABELLIERI, "Le Tout dans le fragment", cit., 33–34.

25. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, Bd II, 733. L'œuvre de Strauss publiée en deux volumes entre 1835 et 1836, connaîtra un vif succès en France grâce à la traduction de LITTRÉ (1839–1840).

26. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, Paris 1990, 260.



La théologie chrétienne, quant à elle, vit du «caractère immémorial de la facticité de Jésus-Christ»<sup>27</sup> (*die Unvordenklichkeit der Faktizität Jesu-Christi*), facticité qui se décline selon deux aspects paradoxaux: l'être du Christ "conditionné" (*das Bedingtsein Christi*) par tout le drame du monde "d'en bas", et l'être du Christ "non-conditionné" (*das Nichtbedingtsein*) par ce drame, dans la mesure où il est l'Unique<sup>28</sup> (*Einzigiger*) qui "vient d'en haut". La théologie n'a pas pour but d'atténuer le paradoxe ou de le supprimer en le haussant au rang d'une structure dialectique de la nécessité. Elle doit le maintenir ouvert et libre en ses exécutions imprévisibles, puisqu'il est ultimement commandé par la rencontre de la liberté incommensurable de Dieu et la liberté de l'homme, dont le caractère de finitude se révèle là où lui sont ouvertes d'innombrables voies de l'autodétermination.

Sans pouvoir entrer dans les questions difficiles qui concernent l'essence de la liberté, on ne peut cependant éluder une série de questions qui touchent directement à la place du Christ dans la rencontre entre l'homme et Dieu. Nous suivons ici le texte balthasarien et l'ordre des questions qu'il expose: a). Le point du temps où il est apparu possède-t-il une nécessité intra-historique ou non? b). Existe-t-il une "dramatique immanente à la détermination formelle de la nature humaine" (*immanente Dramatik der formalen Bestimmung der menschlichen Natur*), auquel cas on pourrait légitimement parler du passage de la "christologie négative" ou "inchoative" vers une christologie "réalisée" ou "effective" (*zur durchgeführten Christologie*)? c). Si l'on postule un absolu essentiellement autosuffisant et un relatif conscient de sa finitude, peut-on déduire de ce face à face qu'une interaction entre eux est possible, ou bien doit-on plutôt postuler qu'un "espace de relation" (*Beziehungsraum*) est en soi impossible, auquel cas, pour tendre à son achèvement, le relatif ne dispose plus que de deux voies: celle de son "autosuppression" dans l'absolu (*seiner Selbstaufhebung im Absoluten*), ou la tentative de se rendre absolu au sein du relatif? d). Si la volonté divine infinie s'est définitivement concrétisée en une figure normative individuelle n'est-ce pas là une "fixation insupportable" (*unerträgliche Festlegung*) pour l'humanité? Sous ces questions

---

27. TD II/2, 39.

28. *Ibid.*, 14.

relativement formelles se dessine la voie du *Concretissimum* qu'est la personne du Christ, venant lever les impossibilités que la raison philosophique semblent élever à l'encontre d'un "espace de relation" possible entre Dieu et l'homme. Cet "espace" ouvert, hospitalier, n'est dévoilé que dans le Christ et il réclame la totalité de la foi trinitaire en laquelle baigne l'événement Jésus et son intelligibilité propre.

La question de l'"insupportable fixation" (*unerträgliche Festlegung*) du dessein de Dieu dans la figure finie de Jésus se pose dès lors que se distend ou s'efface le rapport entre christologie et doctrine trinitaire au profit d'une Jésusologie qui n'atteint que l'archétype d'une existence vouée à Dieu. Or, nous ne connaissons que par la Révélation scripturaire le mystérieux face à face de la liberté absolue et de la liberté finie, et nous ne connaissons que par son achèvement dans l'Écriture néotestamentaire la figure (*Gestalt*) d'une liberté humaine parfaitement immanente à la liberté absolue. Si l'historicisme répugne à considérer que dans la figure unique du Christ, Dieu puisse s'y révéler sans reste et décider que la destinée de l'homme s'y joue suprêmement, c'est précisément parce que la foi trinitaire fut reléguée comme l'expression d'une doctrine hybride dont "on ne pouvait rien tirer pour la pratique". Une christologie qui ne s'achève pas en doctrine trinitaire oscille inévitablement entre le mythe (arianisme) et l'idéal humaniste, deux voies qui, paradoxalement, se rejoignent en ce qu'elles ne parviennent pas à faire droit à l'effectivité d'une liberté humaine authentique, que le dogme christologique préserve. Pour pouvoir être principe et espace (*Raum*) fondant la liberté, l'homme Jésus doit avoir la possibilité et le pouvoir d'ouvrir aux hommes l'espace divin de liberté lui-même. Il ne peut le faire que "d'en haut", en vertu de son origine divine.

##### 5. CHRISTOLOGIE ET DOCTRINE TRINITAIRE: LE SALUT COMME "ÉVÉNEMENT" TRINITAIRE

Cette sotériologie "dramatique" d'inspiration trinitaire est centrée sur la doctrine paulinienne du salut par la croix. Son concept directeur n'est autre que celui de "mission", avec ses deux variantes terminologiques que sont *Sendung* (envoi) et *Auftrag* (mandat) dans lesquelles l'identité filiale de Jésus se laisse totalement interprétée comme obéissance

(*Gehorsam*) au Père dans l'Esprit en vue du salut des hommes. Cette orientation radicalement sotériologique engage une conception précise du rapport entre Trinité économique et Trinité immanente, où domine le thème christologique central de l'obéissance du Fils jusqu'à la mort de substitution (*Stellvertretung*), là où le jugement de Dieu exercé sur le péché des hommes se dissout de lui-même dans l'amour. Cet acte d'enveloppement (*Unterfassung*), par lequel le Père reprend (*übernehmen*) la création soumise au pouvoir contradictoire du péché, dépend des modes de relations (*die ökonomischen Modi der Relationen*) entre les Personnes divines au plan de l'économie et trouve sa condition de possibilité dans les échanges intra-trinitaires, sans leur ajouter quoi que ce soit d'étranger.

La complexité de cette théologie trinitaire, de caractère "dramatique", doit être restituée avec toutes les nuances qui s'imposent. Sa première composante est donnée dans le motif christologique de la "substitution", écho néotestamentaire de la théologie vétérotestamentaire du jugement divin et de son corollaire, la "colère" de Dieu qui affronte dans le Fils la contradiction de notre péché. La mission (*Sendung*) de Jésus a pour but la réconciliation du monde avec Dieu (2Co 5, 18; Rm 8, 3). Cette mission est ordonnée à un "mandat" (*Auftrag*) qui inclut la charge de vaincre le péché et ses conséquences ultimes jusqu'à leur racine. Le *pro nobis* du Fils ne peut dès lors signifier simplement "en notre faveur". Il faut aller plus loin. C'est la raison pour laquelle, le théologien de Lucerne va jusqu'à délier le péché de son individuation dans l'homme pécheur afin de le considérer dans son en-soi, comme réalité opposée à Dieu, comme refus conscient et délibéré de Dieu et de sa Parole révélée (le *mysterium iniquitatis*). C'est précisément cette "réalité" à affronter qui commande le thème central du "délaissement" (*Verlassenheit*) du Fils par le Père dans la nuit de l'abandon, jusqu'à la suprême épreuve de la "perte" du Père. Balthasar introduit ici un aspect inattendu, mais parfaitement cohérent avec les dimensions intégrales de cette sotériologie trinitaire. Il s'agit du motif de l'intemporalité (*die Zeitlosigkeit*) vécue par le Fils sur la croix: «[...] Il doit y avoir dans cet état (*Zustand*) vécu par le Fils suffisamment d'espace (*Raum*) pour l'expérience (infernale) des pécheurs abandonnés de Dieu, et ceci tant en ce qui concerne l'intensité du délaissement (*Verlassenheit*) vécu à la croix que son extension jusqu'aux limites du monde» (*ThD*, IV, 280-281). Nous touchons ici aux ultimes conséquences qui

découlent du principe christologique précédemment énoncé. Il est clair, pour Balthasar, que cette “prise en charge de la privation de Dieu” (*Übernahme des Gottverlustes*), méritée par les pécheurs, n’est possible que sur le fondement de l’enveloppement (*Unterfassung*) par le Fils qui, en raison de son unicité, expérimente selon une mesure unique ce que peut représenter la perte possible de la présence du Père. Le Fils assume la perdition des pécheurs selon une mesure propre à l’unicité de sa condition filiale. Cette “unicité” (*Einmaligkeit*) ne résulte pas simplement de la consubstantialité du Fils au Père. Elle doit être interprétée, non seulement sur un plan ontologique, mais aussi relationnel. Cette unicité est en effet une unicité de rapport et de dépendance mutuelle entre le Père et le Fils, une unicité d’échange, de dimension proprement trinitaire, à laquelle l’Esprit concourt selon sa propriété de don communiqué et reçu. Il faut donc s’écarter de toute forme de christomonisme pour apprécier l’œuvre de rédemption et en mesurer les véritables dimensions trinitaires. L’Esprit intervient selon une “mobilité” qui lui permet, dans le drame du salut et selon la loi de l’économie, de maintenir ouverte la “diastase” entre le Père et le Fils. Ce qui apparaît, au plan de l’économie, comme le signe de la séparation n’est possible qu’en raison de l’unité du Père et du Fils scellée dans l’Esprit. Ce “renversement” (*Umkehrung*) résulte du fait que, dans la passion, le péché des hommes est mis à nu devant Dieu et qu’il est concentré sur le Fils crucifié (2Co 5, 21): «Ce renversement n’est pas une décision extrinsèque de Dieu; il est rendu possible par l’intégration du délaissement divin dans la relation trinitaire d’amour (*die Einbeziehung der Gottverlassenheit in die trinitarische Liebesbeziehung*). Le Fils prend sur lui l’éloignement (*Entfernung*) et procure la proximité: proximité entre Dieu et l’homme qui, en dépit de la ténèbre et de l’abandon, demeure garantie par l’union du Père et du Fils. La séparation éprouvée par le Fils dans le fait de porter le péché du monde ne fut jamais un éloignement du Père, car le Fils se tournait sans cesse vers le Père afin de se trouver exactement au centre de sa mission (*Sendung*)», *ThD* IV, 236. Apparaît ici le concept central de “mission” auquel Balthasar accorde un statut particulier. Au plan de l’économie, la connaissance du Père est médiatisée par la mission qui reçoit dès lors un statut intemporel (*unzeitlich*). Elle est coextensive à l’acte de génération, incluse en lui, puisque «l’Agneau sans tache et sans

défaut fut discerné dès avant la fondation du monde» en vue de subir cette mort pour le péché (1P 1, 19s.).

Le principe christologique que nous avons qualifié d'*unicité d'échange* va en quelque sorte refluer sur la doctrine trinitaire comme telle, non pas selon un rapport de continuité simple, mais selon la logique paradoxale qui ressort de l'événement de l'Incarnation ordonné à la passion. Ainsi, le Fils, à la croix, éprouve littéralement l'amour du Père sous la figure de la "colère", conformément à la théologie vétérotestamentaire du jugement sans laquelle la mort du Fils devient incompréhensible. La croix du Fils, qui est jugement sur le péché, possède d'abord un aspect de colère. La conciliation, apparemment contradictoire, entre "colère" et "amour" se résout dans le dénouement de la croix, conciliation qui permet d'échapper à deux interprétations insuffisantes, l'une qui interpréterait la passion comme un déchaînement de la colère divine sur la victime innocente, la seconde qui considérerait la passion comme une manifestation simple de la surabondance de l'amour de Dieu. La souffrance de la croix ne peut être interprétée comme un châtiment, sinon la visée vétérotestamentaire qui proportionne la rétribution selon les œuvres accomplies demeurerait inchangée (Dt 30, 15-19). La nouvelle Alliance scellée en Christ subvertit cette relation symétrique. Il s'agit littéralement d'une mutation (*Äonwende*), concept que l'on devrait traduire par "changement d'éon". A la parfaite symétrie entre la promesse et la menace, entre la bénédiction et la malédiction, se substitue l'asymétrie d'une "prise en charge" du péché qui mérite condamnation dans le destin unique du Fils qui en assume les conséquences ultimes: «[...] Il existe désormais une asymétrie fondamentale (*grundsätzliche Asymmetrie*), dans la mesure où le jugement de Dieu est tombé une fois pour toutes avec la croix et la résurrection de Jésus» (*ThD* IV, 251). La dramatique trinitaire que déploie le théologien Balthasar dépend de cet horizon vétérotestamentaire. La croix du Christ est interprétée à la lumière du changement d'éon (*Äonwende*) qui affecte la théologie traditionnelle du Jugement. De l'ancienne à la nouvelle Alliance, la mutation s'opère intégralement et se résout dans la croix du médiateur qui constitue à elle seule le jugement (*Jn* 12, 31; *Rm* 5, 15; 21).

Nous avons décrit, le plus précisément possible, ce qui constitue le cœur de la sotériologie trinitaire balthasarienne, en analysant l'un des

textes les plus représentatifs dans lequel elle se déploie. Il faut cependant encore franchir un pas supplémentaire. Cette dimension centrale de l'économie du salut n'est et ne peut être que l'expression d'un aspect intra-trinitaire. Ne doit subsister qu'une seule vérité, celle du Fils dans le Père et du Père dans le Fils. Balthasar se défend avec véhémence de promouvoir une théologie du "Dieu tragique" (*Prozess Gottes*), tout comme il récuse une interprétation "dialectique" de la coïncidence des opposés, comme si le divin parvenait à sa plénitude en assumant la "négativité" du péché et de la contradiction: «[...] Il ne saurait être question d'un "procès" divin qui, par l'intermédiaire de l'aliénation coupable du monde et l'incarnation et la croix du Fils parviendrait ainsi à sa plénitude» (*ThD* IV, 239). A une logique dialectique, Balthasar oppose une logique "paradoxe" qui prend sa source dans la permanence jamais démentie de l'unité substantielle du Père et du Fils, unité de don et de communion parfaite, unité "hospitalière" dirigée vers l'homme.

Théologiquement, le principe du Christ qui apparaît en Jésus de Nazareth est, en tant que "l'Alpha et l'Oméga" définitifs, non seulement l'achèvement de la transcendance du principe d'Adam qui tend vers le vide (*nicht nur die Erfüllung der nach vorn ins Leere strebenden Transzendenz des Adamprinzips*), mais aussi la certitude qui le garantit vers l'arrière, malgré son impossibilité de se fonder à partir de lui-même. Tandis qu'à l'homme, jusqu'à présent, son existence "jetée" dans l'être n'apparaissait pas nécessairement comme pouvant provenir d'un principe absolu (était-il une "émanation" (*Asfluss*) issue de celui-ci, une chute (*Abfall*) à partir de lui, ou même un produit (*Produkt*) issu du néant?), il voit, dans le cas où il se décide à se laisser conduire dans le principe du Christ, s'éclairer son origine: il peut maintenant se reconnaître comme celui qui est co-engendré dans la grâce avec le Fils absolu; la relation qui le relie à cette origine est une relation avec l'amour paternel et générateur, qui éclaire en même temps la gratuité de son être créé<sup>29</sup>.

---

29. *Ibid.*, 32.

6. LA PUISSANCE D'UNIVERSALISATION DE LA SOTÉRIOLOGIE CHRÉTIENNE  
ÉCLAIRÉE PAR UNE «PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE» (MICHEL HENRY)

Il est possible que la question cruciale de la “acticité” du Christ puisse être, non pas résolue, mais éclairée par les ressources d'une phénoménologie de la Vie telle qu'esquissée par Michel Henry. Sous son premier principe, qui récuse toute opposition naïve entre visible et invisible, la phénoménologie de la Vie démontre que le christianisme n'oppose pas trivialement une sphère du visible à celle de l'invisible, ni ne postule deux formes de réalité hétérogènes. Une phénoménologie de la Vie ne postule qu'une unique réalité à laquelle, à proprement parler, rien ne s'oppose, c'est-à-dire la vie dont Dieu est la source. Il faut donc accéder à une nouvelle intelligence du concept de “vie”, sans la réduire à ce qui se montre et se voit dans l'extériorité de ses manifestations. La vie est un mouvement, l'éternel mouvement en lequel elle ne cesse de venir à soi en s'éprouvant soi-même dans une Ipséité originelle. C'est précisément dans l'intériorité réciproque du Père et du Fils que Michel Henry reconnaît l'effectivité de cette Ipséité originelle. L'effectuation phénoménologique pure d'une telle Ipséité n'est autre que le “Soi du Premier Vivant généré dans la Vie”, selon ce que révèle l'Évangile de Jean. La thèse phénoménologique qui préside à toute phénoménologie de la Vie est somme toute assez simple: *venir à la vie n'est possible que dans la vie*. A cet égard, pour M. Henry, la thèse heideggerienne selon laquelle «la vie est un genre d'être particulier mais par principe elle n'est accessible que dans le Dasein»<sup>30</sup> est «la plus fautive de toutes celles qui ont jamais été formulées. Dans le monde, nous voyons des organismes vivants, mais jamais leur vie»<sup>31</sup>. Ceux-ci puisent leur propre possibilité dans leur auto-donation comme auto-donation de la Vie. Je ne peux entreprendre ici un exposé détaillé des thèses de Michel Henry. Je n'en retiens que les intuitions directrices, et en particulier celle qui postule que l'homme ne peut accéder à son être essentiel que par le procès de la Vie invisible en lui: «C'est pour autant que la vie se donne à soi dans l'Ipséité originelle

---

30. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, 50: «Leben ist eine Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein».

31. M. HENRY, *La vérité de la gnose*, in ID., *La gnose, une question philosophique*, Cerf, Paris 2000, 24.

d'un Premier Soi et en celle-ci seulement que chaque Soi est donné à lui-même de manière à devenir ce Soi qu'il est (...)»<sup>32</sup>. Cette naissance transcendante s'accomplit à partir de la Vie, si bien que le Soi singulier, l'ego que je suis n'advient à soi que dans la venue en soi de la Vie absolue.

C'est ici que M. Henry introduit un syntagme que le théologien récusera comme inadéquat ou impropre, mais qui puise ses sources dans les Écritures chrétiennes. Henry parle, en effet, de la "théorie chrétienne du Fils" pour caractériser le fondement de cette "naissance transcendante". Nous sommes en présence d'une forme inédite et puissante d'anthropologie philosophique qui repose sur le thème johannique et paulinien de l'unique filiation et de la filiation adoptive : «Si le Christ n'est pas seulement l'Archi-Fils transcendantal immergé dans sa symbiose éternelle avec le Père, si au regard des hommes il se dresse comme une figure emblématique et radieuse qui les fait tressaillir au fond d'eux-mêmes, c'est parce que cette figure est celle de leur condition véritable, à savoir leur propre condition de Fils. Ainsi, le discours que le Christ tient sur lui-même et qui consiste dans une élucidation radicale de la condition de Fils, outrepassa-t-il soudain son domaine initial et propre – la jouissance autarcique de la divinité, le système autosuffisant de la Vie et du Premier Vivant – pour rejaillir sur la condition humaine tout entière et placer celle-ci sous une lumière qu'aucune pensée, aucune philosophie, aucune culture ni aucune science n'avait encore osé projeter sur elle»<sup>33</sup>. Sous le vocabulaire technique de l'archi-filialité transcendante, Michel Henry fait droit à la première équation fondamentale du christianisme: "Dieu est Vie". Cette équation ne doit cependant pas être confondue avec un vitalisme indéterminé, mais à partir de son mode spécifique de phénoménalisation, mode révélé par et dans l'intériorité réciproque du Père et du Fils – "à savoir l'auto-génération de la Vie en tant que génération du Premier Vivant". Cette intériorité réciproque se révèle "hospitalière" par essence sous son motif trinitaire. L'homme ne voit pas la vie, il l'éprouve invisiblement et réellement en sa "chair pathétique", car tel est son mode propre de phénoménalisation. La Vie

---

32. *Id.*, *C'est moi la Vérité*, cit., 329.

33. *Ibid.*, 93.



absolue vient à elle-même dans son étreinte pathétique, non comme ce qui se montre, mais comme ce qui invisiblement se donne à partir de son mode absolu de réalisation.

C'est ici que Michel Henry fait en quelque sorte basculer la pensée philosophique du côté de la pensée théologique. Une *phénoménologie de la Vie* peut être décrite et démontrée sans le secours des Écritures chrétiennes. En revanche, une phénoménologie de la Vie ne pourra se définir comme vérité que par la médiation d'une autorévélation absolue, autrement dit, si d'aventure elle apparaît, tout en récusant toute dualité ou toute opposition simple entre le visible et l'invisible. La première équation du christianisme selon laquelle "Dieu est Vie" met à mal la thèse du jeune Hegel selon laquelle le christianisme aurait scindé la réalité entre les deux règnes du visible et de l'invisible et, ce faisant, plongé l'existence humaine dans le "déchirement". La thèse décisive du christianisme, selon Michel Henry, consiste plutôt dans le fait qu'il n'existe qu'une seule réalité, celle de la Vie, invisible par essence. C'est la raison pour laquelle il convient d'affirmer que la réalité elle-même demeure invisible, invisible non pas au sens de «ce lieu imaginaire et vide qu'on dit être le ciel», mais invisible «au sens de ce qui – tels la faim, le froid, la souffrance, le plaisir, l'angoisse, l'ennui, la douleur, l'ivresse – s'éprouve soi-même invinciblement (...) Dans le christianisme rien ne s'oppose à la réalité, il n'y a rien d'autre que la vie»<sup>34</sup>.

Cette thèse est puisée à la fois dans le concept purement phénoménologique d'auto-affection<sup>35</sup>, tel qu'il est construit par Maine de Biran,

---

34. *Ibid.*, 297.

35. Le concept d'auto-affection est exposé de manière détaillée dans M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963. Le propre de la vie c'est qu'elle s'auto-affecte. Le concept d'auto-affection ne doit pas être confondu avec celui d'affection qui en dérive. En effet, l'affection désigne toute affection et toute manifestation qui en dérive, comme le bruit que j'entends, l'objet que je vois, l'odeur que je sens, ou bien encore l'affection de mon esprit par une image ou tout autre contenu représentatif. A contrario, l'auto-affection est plus originaire, car ce qui m'affecte dans l'auto-affection ce n'est pas une réalité ou une sensation extérieure ou étrangère. Dans l'auto-affection ce qui affecte et ce qui est affecté est la même réalité. Cela ne se réalise que dans la Vie: «Dans le concept d'auto-affection comme essence de la vie est impliqué son acosmisme, le fait que, n'étant affecté par rien d'autre ou d'extérieur, radicalement étrangère au monde, elle s'accomplit en soi-même dans la suffisance absolue de son intériorité radicale (...)», *Id.*, *C'est moi la Vérité*, cit., 134.

et dans le christianisme et ses Ecritures. Pour le philosophe de Montpellier, les Ecritures chrétiennes, non seulement autorisent, mais manifestent une phénoménologie accomplie de la Vie. Il se trouve que cet “accomplissement”, probablement influencé par le concept hégélien de “religion accomplie” (*vollendete Religion*), ne pourrait être démontré sans la dimension trinitaire qui lui est propre. C’est là un aspect tout à fait fascinant de la pensée de Michel Henry. Il semble avoir trouvé dans l’intériorité réciproque du Père et du Fils la clef d’une phénoménologie de la Vie. Ici, la théologie vient au secours de la philosophie, si cette dernière consent à être éclairée par elle. On peut certes s’interroger sur le type de rapport que promeut le philosophe entre philosophie et théologie. Il appartient à la catégorie des philosophes «ouverts au défi de la théologie»<sup>36</sup>, pour reprendre les mots de Léo Strauss.

\* \* \*

Ce passage trop bref par Michel Henry n’eut pas pour but de consacrer une pensée philosophique dont on peut aisément reconnaître les limites. En revanche, elle a le mérite de faire droit aux véritables dimensions de la sotériologie chrétienne, dans une culture qui tend à ne retenir du christianisme que sa force symbolique la plus large et la plus consensuelle possibles. Le “minimalisme” christologique a nécessairement des répercussions dans le domaine de l’anthropologie, laquelle risque de se tenir, pour parodier le lexique heideggérien, non dans un “oubli de l’être”, mais un “oubli de la Vie et de l’être-Fils”. Une anthropologie christologique pourrait reprendre le thème de la “naissance transcendante” pour fonder la dignité de l’homme, non pas d’abord sur un système de droits inaliénables mais sur celui de sa condition “native” de fils “co-engendré”, non pas seulement analogiquement, mais effectivement, dans la Vie phénoménologique pure, pour reprendre l’expression forte de M. Henry. La théologie chrétienne aura l’impérieuse charge de déles-ter cette affirmation de toute ambiguïté, en montrant notamment qu’en raison du péché, l’homme a déchu de cette condition de ressemblance à

---

36. L. STRAUSS, *Progrès ou retour*, in ID., *La renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard, Paris 1993, 352.

laquelle Dieu le destine à nouveau selon une imprévisible grâce de filiation dont le mystère pascal est la source.

## SOMMARI

### Italiano

Il testo dell'Enciclica *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II è una delle espressioni più sorprendenti di una teologia dell'unicità di Cristo. Una rilettura del testo, trent'anni dopo la sua uscita, obbliga il teologo a riprendere la domanda cruciale della unicità di Cristo nel contesto del pluralismo delle tradizioni religiose e delle sapienze a sfondo "soteriologico". Tenendosi in guardia dalle opposizioni ingenuie e dalle apologie sospette, il teologo ha la responsabilità di rendere conto del potere di universalizzazione della fede in Gesù Salvatore, spiegando le reali dimensioni della soteriologia cristiana. Egli dovrà resistere ai numerosi tentativi che consistono nell'ammettere, del cristianesimo solo la sua forza ispiratrice, la più ampia e la più consensuale possibile, per ricordare, quanto a ciò, la lezione tramandata da Pascal: "Gesù Cristo è un Dio al quale ci si accosta senza orgoglio e sotto il quale ci si abbassa senza disperazione". La teologia deve ritrovare la via di una "apologetica illuminata", ad un tempo argomentativa e persuasiva, che riposi, da un lato, sul rigore delle dimostrazioni teologiche così come tramandate dalla Scrittura e dalla Tradizione, e, dall'altro, sulle risorse dell'interrogarsi filosofico ed antropologico che la cultura aperta "alla sfida della teologia" consegna. Il potere di universalizzazione della soteriologia cristiana dipende, in parte, da questo dialogo fecondo. Le risorse di una "fenomenologia della Vita", così come sviluppata dal filosofo francese Michel Henry, illustrano in modo emblematico la fecondità di un tale dialogo.

### English

*The text of John Paul II's encyclical, Redemptor hominis, is one of the most amazing expressions of a theology of the uniqueness of Christ. A rereading of the text, 30 years after its release, forces the theologian to recall the crucial questions of the uniqueness of Christ in the context of the pluralism of religious traditions and of "soteriological" settings. Being careful of naive oppositions and dubious apologies, the theologian has the responsibility to realize the power of the universalization of the faith in Jesus the Savior, explaining the real dimensions of Christian soteriology. He will have to resist numerous attempts to attribute to Christianity only its inspirational power, the broadest and the most consensual possible, to remember the lesson give by Pascal: "Jesus Christ is a God whom we approach without pride, and before whom we humble ourselves without*

*despair*". The theologian must recover an "enlightened apologetics", at times argumentative and persuasive, that rests, on the one hand, on the rigor of theological demonstrations such as transmitted by Scripture and Tradition, and on the other hand, on the resources of philosophical and anthropological questioning that an open culture delivers "to the challenge of theology". The power of the universalization of the Christian soteriology depends, in part, on this fruitful dialogue. The resources of a "phenomenology of Life", as developed by the French philosopher Michel Henry, illustrate in an exemplary way the fruitfulness of such a dialogue.

### Français

Le texte-encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II est l'une des expressions les plus saisissantes d'une théologie de l'unicité du Christ. Une relecture du texte, trente ans après sa parution, oblige le théologien à reprendre la question cruciale de l'unicité du Christ dans le contexte du pluralisme des traditions religieuses et des sagesse à visée "sotériologique". En se prémunissant contre les oppositions naïves et les apologétiques suspectes, le théologien a la charge de rendre compte de la puissance d'universalisation de la foi en Jésus Sauveur, en déployant les véritables dimensions de la sotériologie chrétienne. Il devra résister aux nombreuses tentatives qui consistent à ne retenir du christianisme que sa force inspiratrice la plus large et la plus consensuelle possible pour retenir, quant à lui, la leçon léguée par Pascal: "Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et sous lequel on s'abaisse sans désespoir". La théologie doit retrouver la voie d'une "apologétique éclairée", à la fois argumentative et persuasive, reposant, d'une part, sur la rigueur des démonstrations théologiques telles que léguées par l'Écriture et la Tradition, et d'autre part, sur les ressources du questionnement philosophique et anthropologique que livre la culture ouverte "au défi de la théologie". La puissance d'universalisation de la sotériologie chrétienne dépend, en partie, de ce dialogue fécond. Les ressources d'une "phénoménologie de la Vie", telle que développée par le philosophe français Michel Henry, illustre de manière emblématique la fécondité d'un tel dialogue.

### Español

*El texto de la Encíclica Redemptor hominis de Juan Pablo II es una de las expresiones más sorprendentes de una teología de la unicidad de Cristo. Una relectura del texto, treinta años después de su publicación, obliga al teólogo a retomar la pregunta fundamental de la unicidad de Cristo en el contexto del pluralismo de las tradiciones religiosas y de las enseñanzas de trasfondo "soteriológico". Poniéndose en guardia ante las oposiciones ingenuas y ante las apologías sospechosas, el teólogo tiene la responsabilidad*

*de rendir cuentas del poder de universalización de la fe en Jesús Salvador, explicando las dimensiones reales de la soteriología cristiana. Deberá resistir a los numerosos intentos que consisten en admitir del cristianismo solo su fuerza inspiradora, la más amplia y la más consensuada posible, para recordar en todo ello la lección transmitida por Pascal: “Jesucristo es un Dios al cual nos acercamos sin orgullo y bajo el que nos abajamos sin desesperación”. La teología debe encontrar el camino de una apologética iluminada, al mismo tiempo argumentativa y persuasiva, que descansa por un lado sobre el rigor de las demostraciones teológicas así transmitidas por la Sagrada Escritura y por la Tradición, y, por otro lado, sobre las fuentes de los interrogantes filosóficos y antropológicos que entrega la cultura abierta “al desafío de la teología”. El poder de universalización de la soteriología cristiana depende, en parte, de este diálogo fecundo. La fuentes de una “fenomenología de la Vida”, como las desarrolladas por el filósofo francés Michel Henry, ilustran de manera emblemática la fecundidad de este diálogo.*

#### Português

O texto da Encíclica *Redemptor hominis* de João Paulo II é uma das expressões mais surpreendentes de uma teologia sobre a unicidade de Cristo. Uma releitura do texto, trinta anos após sua publicação, leva o teólogo a retomar a pergunta crucial sobre a unicidade de Cristo no contexto do pluralismo das tradições religiosas e das sabedorias de fundo “soteriológico”. Precavendo-se das ingênuas oposições e das suspeitas apologias, o teólogo tem a responsabilidade de dar-se conta do poder de universalização da fé em Jesus Salvador, explicando as reais dimensões da soteriologia cristã. Ele deverá resistir às numerosas tentativas que consistem no admitir apenas a força inspiradora do cristianismo, a mais ampla e a mais consensual possível, para recordar, quanto a isso, a lição transmitida por Pascal: “Jesus Cristo é um Deus do qual nos aproximamos sem orgulho e ao qual nos submetemos sem desespero”. A teologia deve reencontrar a via de uma “apologética iluminada”, por sua vez argumentativa e persuasiva, fundada de um lado no rigor das demonstrações teológicas transmitidas pela Escritura e pela Tradição, e de outro, nos meios que o interrogar-se filosófico e antropológico que a cultura aberta “ao desafio da teologia” oferece. O poder de universalização da soteriologia cristã depende, em parte, deste fecundo diálogo. Os meios de uma “fenomenologia da Vida”, como a elaborada pelo filósofo francês Michel Henry, ilustram de modo emblemático a fecundidade de tal diálogo.



## L'uomo, prima e fondamentale via della Chiesa

GILFREDO MARENGO\*

I trenta anni trascorsi dalla pubblicazione dell'enciclica *Redemptor hominis* hanno visto dispiegarsi e concludersi il lungo cammino del pontificato di Giovanni Paolo II. La progressiva distanza temporale che via via si stabilisce tra l'osservatore e i fatti ai quali egli si rivolge favorisce uno sguardo che, progressivamente, assume la fisionomia dell'interrogativo storico ed invita ad accostare i testi e le testimonianze vive di un passato, seppure recente, secondo una prospettiva d'indagine propria.

Così è importante che, oltre la doverosa intenzione celebrativa presente in ogni anniversario, la riflessione critica su un testo come quello della prima enciclica del Papa polacco si faccia carico di un'esigenza metodologica, a nostro parere fondamentale: rileggere criticamente il suo magistero, tenendo conto con particolare cura dei nessi ai suoi antecedenti prossimi e remoti. Perseguire questo obiettivo permette di rendersi pienamente consapevoli della speciale rilevanza che Giovanni Paolo II ha avuto nella vita della Chiesa e del mondo: consegnati alla storia, inseriti nei passi di un cammino bimillenario che l'ha preceduti, la sua persona e il suo insegnamento possono essere approfonditi e riscoperti nelle note più profondamente originali della loro fisionomia.

Tale attenzione appare particolarmente importante quando ci si rivolga al testo di *Redemptor hominis*. Per natura sua tale enciclica, la prima

---

\* Professore stabile di Antropologia teologica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

del pontificato di K. Wojtyła, rappresenta un luogo privilegiato ove riscoprire la modalità con la quale il nuovo pontefice si colloca nel cammino della vita ecclesiale: in essa si può intravedere la consapevolezza che egli aveva del presente della Chiesa in cui iniziava il suo ministero apostolico, in una composizione di coscienza di una eredità e tensione ad un prospettato futuro che, non casualmente, intesse tutta la prima parte dell'enciclica.

A dare maggior peso all'approccio che si sta delineando, contribuisce un elemento caratterizzante, e del tutto originale, la modalità con la quale Giovanni Paolo II ha inteso stabilire una forma di comunicazione con la chiesa e il mondo negli anni del suo pontificato. Egli, infatti, è il primo papa che sceglie di produrre testi e pubblicarli, andando oltre i consueti generi letterari propri del magistero ecclesiale<sup>1</sup>: si tratta di saggi, interviste, memoriali autobiografici<sup>2</sup> nei quali in diverse forme e occasioni il papa non soltanto parla di sé, ma offre elementi di spiegazione ed interpretazione del suo stesso magistero, soprattutto delle ragioni ed intenzioni per le quali un documento piuttosto che un altro sono stati redatti. Si è in presenza di una *auto-interpretazione* dell'attività magisteriale e di governo di un papa che non trova precedenti nel passato nella vita della Chiesa.

Sebbene sia doveroso mantenere ben presenti i principi classici che presiedono allo studio e all'ermeneutica dei testi del magistero della Chiesa, il contrappunto di ricordi e suggestioni emergenti dai volumi di mano di Giovanni Paolo II offrono allo studioso importanti elementi per ricostruire il modo con il quale ha pensato e vissuto taluni snodi del suo pontificato, le ragioni per le quali ha operato determinate scelte, la coscienza che egli aveva di taluni passaggi storici fondamentali, le attese e le speranze annesse a taluni suoi indirizzi magisteriali.

- 
1. L'unico antecedente simile è rappresentato da J. GUITTON, *Dialoghi con Paolo VI*, Mondadori, Milano 1967.
  2. A. FROSSARD dialoga con GIOVANNI PAOLO II, «*Non abbiate paura*», trad. it., Rusconi, Milano 1983 [or. franc. Laffont, Paris 1982]; GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994; ID., *Dono e mistero. Nel 50° del mio sacerdozio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996; ID., *Trittico Romano. Meditazioni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; ID., *Alzatevi, andiamo*, Mondadori 2004; GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, Milano 2005.



In questi testi, il Papa apre una finestra che permette di scrutare come taluni sui interventi siano stati preparati ed elaborati. In particolare emergono con chiarezza gli antecedenti storico-ecclesiali ai quali si riferisce, i termini di giudizi posseduti sul presente della vita della chiesa e del mondo, il contenuto progettuale affidato al suo insegnamento.

La rilettura di *Redemptor hominis*, compiuta alla luce di questa prospettiva, mette in luce le strette correlazione tra di essa e le problematiche legate alla composizione e recezione della costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II. In particolare risulta centrale la scelta di assegnare sia a Gesù Cristo sia all'uomo la prerogativa di essere indicati come la "via" sulla quale la Chiesa deve orientare il suo cammino e la sua missione apostolica. Tale opzione sembra suggerire nell'ispirazione profonda sottesa all'enciclica, il tentativo di mostrare da parte di Giovanni Paolo II, una modalità convincente di articolare la centralità del mistero di Gesù Cristo con il nucleo fondamentale dell'interrogativo antropologico, riconosciuto come cifra caratterizzante il contesto storico, culturale ed ecclesiale della contemporaneità.

## 1. LA PRIMA ENCICLICA DI UN NUOVO PAPA

Sono trascorsi poco più di cinque mesi dal giorno della Sua elezione alla sede di Roma, quando Giovanni Paolo II pubblica la sua prima enciclica, *Redemptor hominis*, che porta la data del 4 marzo 1979, prima domenica di Quaresima<sup>3</sup>. Il testo è ampio, ordinato in quattro parti che ne mostrano facilmente il contenuto e il senso di un'interna articolazione: *I.*

---

3. Il testo fu reso pubblico sull'*Osservatore romano* il 16 marzo, giusto al compiersi del sesto mese di pontificato (in seguito citato con la sigla *RH* e il numero del paragrafo). L'intenzione programmatica è dichiarata nel sottotitolo «*ai venerati fratelli nell'episcopato ai sacerdoti e alle famiglie religiose ai figli e figlie della Chiesa e a tutti gli uomini di buona volontà all'inizio del suo ministero pontificale*». La prima enciclica viene pubblicata dopo poco tempo dall'elezione, seguendo in questo le scelte condivise da tutti i pontefici dell'ultimo secolo; solo Paolo VI pubblicherà la sua prima enciclica (*Ecclesiam suam*) dopo un anno abbondante (6 agosto 1964). Sebbene tutti i testi dei predecessori siano esplicitamente programmatici, la dizione esplicita «*programma del pontificato*» appare solamente nella *Summi Pontificatus* di Pio XII, cfr. *AAS* 31 (1939), 413-453.

*Eredità; II. Il mistero della redenzione; III. L'uomo redento e la sua situazione nel mondo contemporaneo; IV. La missione della chiesa e la sorte dell'uomo.*

Già questa partizione offre un primo, elementare spunto di riflessione: se ci fa eccezione della seconda parte (*Il mistero della redenzione*), tutto il testo dell'enciclica sembra caratterizzato da un chiaro riferimento ai temi della vicenda storica della chiesa e del mondo, uno sguardo sul presente che si radica in un cammino che lo precede (*Eredità*). Sembra dominante nelle intenzione del suo Autore un'attenzione alla lettura dei fatti, degli eventi che in vario modo tracciano lo scenario nel quale s'inserisce il nuovo pontificato.

Volendo utilizzare un'espressione che segnò profondamente tutto il cammino del Vaticano II, è indubbio che l'enciclica documenta una singolare attenzione a quelli che vennero indicato con "i segni dei tempi"<sup>4</sup>.

In questo orizzonte si colloca una volontà, quasi puntigliosamente espressa, di stabilire tutta una serie di nessi organici con il pontificato di Paolo VI e con l'insegnamento del Concilio<sup>5</sup>.

Va segnalata, in primo luogo, la scelta (non consueta) di collegare *Redemptor hominis* con la prima enciclica di Paolo VI, l'*Ecclesiam suam*<sup>6</sup>. Le ragioni che hanno indotto il nuovo Pontefice a stabilire un nesso esplicito tra l'inizio del suo pontificato e quello del suo predecessore emergono dalla modalità con il quale il testo dell'enciclica si riferisce al primo documento di Paolo VI.

Il primo elemento da evidenziare è l'uso della nozione di "via", ripresa direttamente dal sottotitolo di *Ecclesiam suam*<sup>7</sup>, cui viene assegnato

---

4. Non va dimenticato che K. Wojtyła fece parte della sottocommissione conciliare *Segni dei tempi* (1964) cui venne demandato il compito di una prima provvisoria stesura della *Expositio* introduttiva del testo che poi sarebbe diventato la *Gaudium et spes*. Per la ricostruzione storica della stesura di questo documento conciliare cfr. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale "Gaudium ed Spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

5. «Ho fatto un breve cenno alle tre Encicliche che mi sembrano essere l'opportuno commento a tutto il Magistero del Vaticano II, e anche alle complesse situazioni del momento storico in cui ci è dato di vivere» GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, 18.

6. Sul valore di questo testo si veda, tra gli altri, «*Ecclesiam suam*» *première lettre encyclique de Paul VI*, Colloquio internazionale tenuto a Roma, 24-26 ottobre 1982.

7. «per quali vie la Chiesa cattolica debba oggi adempiere il suo mandato».

il compito di fondamentale chiave ermeneutica sulla quale si costruisce *Redemptor hominis*.

Rileggendo, a distanza di quindici anni, il testo inaugurale del pontificato di Paolo VI, Giovanni Paolo II ne vuole, in qualche modo, esaltare il carattere profetico e, insieme, riconosce con gratitudine al suo predecessore di avere perseguito con speciale energia su quelle “vie” tracciate all’inizio, rendendo così possibile alcuni obiettivi guadagni che vengono indicati come positivamente e stabilmente acquisiti dalla Chiesa del Vaticano II: una rinnovata autocoscienza della Chiesa (RH 3), l’imporsi del metodo del “dialogo” (RH 4), indicato come peculiare della sensibilità di Paolo VI, una matura comprensione della collegialità episcopale e del primato petrino (RH 5), lo slancio ecumenico (RH 6). La rilettura di questi elementi è compiuta secondo uno spirito che, senza nascondersi le note difficoltà del post-concilio, esprime un giudizio positivo, teso alla valorizzazione dei passi in avanti compiuti e sereno nei confronti delle difficoltà pur esistenti<sup>8</sup>.

I paragrafi iniziali dell’enciclica riflettono uno sguardo appartenente a K. Wojtyła, espresso con piena convinzione quando, negli anni precedenti, intraprese il cammino di una fattiva realizzazione del Concilio nella sua diocesi di Cracovia.

Lo studio dedicato all’attuazione del Concilio<sup>9</sup>, riletto in parallelo all’enciclica, documenta quanto lo stesso Pontefice afferma: «Tutto ciò che è contenuto nell’Enciclica *Redemptor hominis* l’avevo portato con me dalla Polonia»<sup>10</sup>.

---

8. «La Chiesa che, attraverso Giovanni Paolo I e quasi subito dopo di lui ho avuto affidata, non è certamente scevra da difficoltà e da tensioni interne. Nello stesso tempo, però, essa è interiormente più premunita contro gli eccessi dell’autocriticism: si potrebbe dire che è più critica di fronte alle diverse sconsiderate critiche, è più resistente rispetto alle varie “novità”, più matura nello spirito di discernimento, più idonea ad estrarre dal suo perenne tesoro “cose nuove e cose antiche”, più centrata sul proprio mistero, e, grazie a tutto ciò, più disponibile per la missione della salvezza di tutti: “Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati ed arrivino alla conoscenza della verità”» (RH 4).

9. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, a cura di F. FELICE, Rubettino, Soveria Mannelli 2007 (I ed. polacca: Krakow 1972; I ed. italiana: Città del Vaticano 1981), in part. 3-39.

10. *Ibid.*, 15

Dalla prospettiva messa in campo negli studi cracoviensi, è importante mettere in luce un particolare accento, sinteticamente descrittivo dell'atteggiamento di K. Wojtyła di fronte al Vaticano II.

Si tratta di quella che viene segnalata come “indole pastorale” del magistero del Vaticano II<sup>11</sup>. L'attenzione a questa fisionomia dei documenti del Concilio trova un'attenta considerazione nell'attività di K. Wojtyła nei periodi preparatori e di celebrazione dell'assise conciliare<sup>12</sup>, così come ritorna, con insistenza nei testi che documentano gli sforzi dell'arcivescovo di Cracovia di realizzare il Concilio nella propria diocesi.

Se si esaminano soprattutto questi ultimi documenti, si osserva una precisa modalità con la quale K. Wojtyła assume e sviluppa la *pastoralità* del Vaticano II, incardinata sulla nozione di *arricchimento della fede*<sup>13</sup>, giacché il Concilio

conservando il carattere di pastoralità – anzi, proprio a motivo del suo fine pastorale – ha sviluppato largamente la dottrina della fede e di conseguenza ha creato le basi del suo arricchimento [...] i pastori della Chiesa si prefiggevano non tanto e non soltanto di dare una risposta all'interrogativo: in che cosa bisogna credere, quale è il genuino senso di questa o quella verità della fede o simili, *ma cercavano piuttosto di rispondere alla domanda più complessa: che cosa vuol dire essere credente, essere cattolico, essere membro della Chiesa?*<sup>14</sup>.

Nel cercare di mettere a fuoco il significato preciso dell'intonazione pastorale del Concilio, l'arcivescovo di Cracovia introduce un importante elemento di metodo che appartiene alle sue corde più intime: dire pastorale come tensione all'arricchimento della fede significa, infatti, mettere al centro dell'attenzione la coscienza che l'uomo credente ha della

---

11. In proposito cfr. CH. TEOBALD, *Il Concilio e la “forma pastorale” della dottrina*, in B. SESBOUE (ed.), *Storia dei dogmi, IV: La parola della salvezza*, trad. it., Piemme, Casale Monferrato 1998, 415-448.

12. Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda de magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova 2003, 133-138.

13. Cfr. WOJTYŁA, *Alle fonti...*, cit., 9.

14. *Ibid.*, 11-12. Qui, e in tutti i casi in cui non sia diversamente indicato, il corsivo è sempre dell'Autore: il suo uso è parte di una sua peculiare scelta stilistica.

propria fede nel senso «soggettivo, umano, esistenziale»<sup>15</sup>, tanto da poter sostenere che «il Concilio “pastorale” ha aperto un nuovo capitolo della pastoralità della Chiesa, pastoralità intesa nel suo senso più ampio»<sup>16</sup>.

Si affaccia qui un secondo elemento, di grande importanza, che appartiene alla modalità con la quale K. Wojtyła vive i lavori del Concilio e si adopera alla sua attuazione. Parlare, infatti, di domanda su cosa vuol dire essere credente, per giungere ad un arricchimento della fede in senso soggettivo, umano ed esistenziale, mette in primo piano l'uomo, nella concreta esistenza, come il primo e fondamentale interlocutore dell'insegnamento e dell'azione ecclesiale.

L'attenzione all'uomo, colto nella sua singolare esistenza, è un altro tratto peculiare della sensibilità teologico-pastorale di K. Wojtyła che ritornerà con forza nel lungo pontificato di Giovanni Paolo II. Ciò gli permette, innanzitutto, di assumere le complesse problematiche del rapporto Chiesa – mondo a partire da un orizzonte depurato da ogni enfasi ideologica ed astratta. In positivo, già in sede di preparazione del Concilio, il giovane vescovo polacco, esprimeva il convincimento che la chiarezza sull'interlocutore avrebbe dovuto permettere di elaborare un linguaggio teologico, in grado di essere pienamente pastorale, secondo una triplice attenzione: un certo metodo euristico che permettesse all'uomo contemporaneo di trovare in se stesso la verità che gli è rivelata, un deciso abbandono di un atteggiamento deprecatorio dei mali della società contemporanea, lo sforzo di andare oltre una semplice affermazione di dottrine vere, ma giungere a mostrare in modo argomentato la pertinenza di tali verità nella loro ragionevolezza<sup>17</sup>.

Si coniuga con questa peculiare *pastoralità* del Vaticano II, un altro aspetto che lo stesso Giovanni Paolo II ha segnalato come decisivo per la sua formazione: la scoperta della centralità della questione antropologica nel contesto culturale del dopo-guerra, con particolare riferimento al confronto con quella forma di pensiero moderno, rappresentata dall'ideologia marxista nella Polonia degli anni '50 e '60.

---

15. *Ibid.*, 13.

16. *Ibid.*

17. Cfr. *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1970-1999, III/5, 298-300.

È interessante, infatti, registrare come lo stesso Pontefice abbia voluto ripercorrere la nascita e lo sviluppo del suo peculiare interesse alle problematiche di carattere antropologico<sup>18</sup>. Nel farlo egli ricorda di essere stato sorpreso come il tema dell'uomo rappresentasse nella cultura marxista polacca del secondo dopoguerra il centro d'interesse e di conseguenza l'ambito privilegiato di confronto polemico nei confronti del pensiero non marxista e, in specie, cristiano<sup>19</sup>. Nel merito egli accenna al singolare rilievo che in tale dibattito assunse il suo saggio *Persona ed atto*<sup>20</sup>, venuto alla luce al termine di un lungo percorso riflessivo, e non solo, che il Papa si premura di ricordare, fu originato da una passione all'umano che crebbe via via, fino a rappresentare un elemento decisivo per la maturazione della sua vocazione sacerdotale e l'attività pastorale: si trattava di lasciarsi provocare dalle domande che, soprattutto i giovani, gli ponevano non su questioni teoriche, ma desiderando ricevere risposte a «precisi quesiti su come vivere»<sup>21</sup>. Da queste sollecitazioni nacque prima il saggio *Amore e responsabilità*<sup>22</sup> e poi il volume più sistematicamente impegnativo di *Persona e atto*.

Questi elementi mostrano la natura *pratica* della particolare attenzione di K. Wojtyła alla questione antropologica, dando ragione, allo stesso tempo, della sua forte insistenza, proprio nell'*iter* di elaborazione della costituzione *Gaudium et spes*, non solo a intervenire in modo esplicito “contro” l'ideologia marxista, ma soprattutto a reclamare la necessità che tale documento, mostrasse *in recto* come la fede cristiana fosse in grado di dare risposte vere e convincenti alle domande concrete presenti alla vita dell'uomo e che l'ideologia non faceva che falsificare<sup>23</sup>.

---

18. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, cit., 216-219.

19. *Ibid.*

20. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in ID. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. REALE-T. STYCZEN, Bompiani, Milano 2003, 829-1216.

21. *Ibid.*, 217.

22. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale* (or. polacco 1960), trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1968, 1978<sup>2</sup>, ora anche in ID., *Metafisica della persona...*, cit., 451-778.

23. Cfr. TURBANTI, *Un Concilio...*, cit., 510-511. Probabilmente è qui la chiave di lettura della sua proposta ad Ariccia che chiedeva di mettere in primo piano il valore storico-salvifico della “presenza” della Chiesa *nel mondo* e come essa fosse al servizio della vocazione dell'uomo (*Ibid.*).

È da ritenere che questo tipo di sensibilità antropologica, ampiamente documentata nell'attività di vescovo a Cracovia<sup>24</sup>, stia sullo sfondo al modo con il quale Giovanni Paolo II, proprio all'inizio del suo pontificato elabora il centro vivo della proposta di *Redemptor hominis* e, di conseguenza, il suo aspetto più significativo di novità e originalità. Rilanciando l'interrogativo, già presente in *Ecclesiam suam*, su quali vie la Chiesa dovesse camminare ed assumendo il percorso fino ad allora tratteggiato, Giovanni Paolo II esordisce con un'esplicita centratura cristologica: Cristo è la "via" (RH 7); tale rilievo assume poi, nello sviluppo del testo, una speciale connotazione antropologica, quando si conclude ad affermare che l'uomo: «è la prima e fondamentale via della Chiesa...» (RH 14).

Se l'uso del termine "via" si configura come un esplicito debito riconosciuto all'autore di *Ecclesiam suam*, l'uso che ne viene fatto manifesta l'intenzione di assumersi con assoluta priorità il compito di proseguire l'opera di realizzazione del Concilio<sup>25</sup>.

C'è senza dubbio in Giovanni Paolo II una forte accento cristologico che egli, tra l'altro, ritiene indispensabile per un'adeguata comprensione del magistero del Vaticano II; questo convincimento è stato più volte espresso dallo stesso Pontefice che ha voluto sottolineare l'impossibilità di distinguere, quando addirittura separare, la prospettiva cristocentrica da quella ecclesiocentrica del Vaticano II:

Il Concilio è lontano dal proclamare un qualsiasi *ecclesiocentrismo*. Il magistero conciliare è *cristocentrico* in tutti i suoi aspetti e, per questo, è profondamente radicato nel Mistero trinitario [...] Così, dunque, *Cristo è il vero soggetto della salvezza dell'umanità*. La Chiesa in tanto lo è in quanto agisce per Cristo e in Cristo»<sup>26</sup>.

Merita tenere conto che tale attenzione al momento cristologico del magistero conciliare non è mai disgiunta da una peculiare preoccupazione

---

24. Cfr. WOJTYŁA, *Alle fonti...*, cit., 9-193.

25. Cfr. ID., *Varcare...*, cit., 172. Si tenga presente che l'accostare alla figura di Gesù Cristo alla nozione di via è già presente nella riflessione fatta a Cracovia sulla realizzazione del Concilio, cfr. ID., *Alle fonti...*, cit., 65, come pure in ID., *Segno di contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 122.

26. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, cit., 151-156.

antropologica: Cristo è interessante per la capacità di intercettare in modo unico e singolare l'esistenza dell'uomo.

Per favorire una migliore comprensione di questa impostazione è utile riandare ad un testo, tra gli ultimi pubblicati da Giovanni Paolo II, nel quale il percorso riflessivo di *Redemptor hominis* viene riletto in modo sintetico, alla luce del dettato antropologico di *Gaudium et spes*.

Rispondendo alla domanda «Come bisogna dunque allargare la visuale per conoscere anche gli aspetti positivi della storia moderna di questa nostra Europa»<sup>27</sup>, il Papa dopo avere valorizzato alcuni tratti della cultura moderna conclude a sostenere che «nel documenti del Concilio Vaticano II si può trovare una stimolante sintesi del rapporto tra cristianesimo ed illuminismo»<sup>28</sup>.

Nell'offrire le ragioni di tale giudizio, Giovanni Paolo II ribadisce il particolare privilegio, espresso costantemente negli anni del suo pontificato, alla *Gaudium et spes* additata come luogo principe ove ritrovare il compendio dell'insegnamento antropologico del Vaticano II<sup>29</sup>. È noto il suo speciale legame con questo testo conciliare, si potrebbe dire una certa predilezione più volte segnalata dal Pontefice<sup>30</sup> che, tra l'altro, ebbe un ruolo significativo nel cammino di elaborazione di quel documento conciliare<sup>31</sup>.

27. ID., *Memoria...*, cit., 133.

28. *Ibid.*, 136.

29. Cfr. *Ibid.*, 136-139.

30. «Devo confessare che la *Gaudium et spes* mi è particolarmente cara, non solo per le tematiche che sviluppa, ma anche per la diretta partecipazione che mi è stato dato di avere alla sua elaborazione. Quale giovane Vescovo di Cracovia, infatti, fui membro della sottocommissione incaricata di studiare i "segni dei tempi" e, dal novembre 1964, fui chiamato a far parte della sottocommissione centrale, incaricata di provvedere alla redazione del testo. Proprio l'intima conoscenza della genesi della *Gaudium et spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero fin dalla prima Enciclica, la *Redemptor hominis*. In essa, raccogliendo l'eredità della Costituzione conciliare, volli ribadire che la natura e il destino dell'umanità e del mondo non possono essere definitivamente svelati se non alla luce del Cristo crocifisso e risorto...», GIOVANNI PAOLO II, Commemorazione della Costituzione *Gaudium et Spes*, 8 novembre 1995, in *Insegnamenti...*, cit., XVIII, 2, 1053.

31. Cfr. SCOLA, *L'esperienza...*, cit., 111-138, esaminando gli interventi di K. Wojtyła al Vaticano II, l'Autore documenta che i centri d'interesse, pur riferendosi a vari ambiti dei lavori conciliari, sono focalizzati su: la missione salvifica della Chiesa nel mondo, il questione antropologica, la missione pastorale. L'elenco completo



È da sottolineare che il Papa, ad un quarantennio dall'approvazione di *Gaudium et spes*, esprima il convincimento che essa rappresenti un ambito forte di dialogo fruttuoso con la modernità (in questo contesto evocata dal richiamo all'illuminismo), in grado di consentire un'adeguata valorizzazione delle sue istanze positive. Sullo sfondo emerge il convincimento di Giovanni Paolo II della centralità dell'interrogativo antropologico, da riconoscere come il vero spazio ove si possono incontrare la Chiesa e il mondo moderno: l'intuizione maturata in Polonia negli anni del secondo dopoguerra viene in qualche modo confermata e riconosciuta pertinente ad un orizzonte ben più vasto. Nello stesso tempo il Papa manifesta di possedere un giudizio positivo sui contenuti di *Gaudium et spes* che, talvolta, proprio negli anni più recenti è stata guardata con significative riserve<sup>32</sup>.

Prendendo le mosse da questo orizzonte, Giovanni Paolo II propone un'articolata rilettura del numero 22 di *Gaudium et spes* che ha rappresentato uno dei motivi dominanti di tutto il suo magistero<sup>33</sup>. Al cuore di

---

degli interventi è offerta anche in A. DULLES, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Herder and Herder, New York 1999-2003, 15-16.

32. In proposito si vedano, tra gli altri, G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et Spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in ID., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303; SCOLA, «Gaudium et spes»: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114; G. TRABUCCO – M. VERGOTTINI, *Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia*, in G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del Novento. Momenti maggiori e questioni aperte* (Lectio 7), Glossa, Milano 2008, 297-377.
33. «Il Concilio Ecumenico Vaticano II, per parte sua, presenta un insegnamento molto ricco e fecondo nei confronti della filosofia. Non posso dimenticare, soprattutto nel contesto di questa Lettera enciclica, che un intero capitolo della Costituzione *Gaudium et spes* costituisce quasi un compendio di antropologia biblica, fonte di ispirazione anche per la filosofia. In quelle pagine si tratta del valore della persona umana creata a immagine di Dio, si motiva la sua dignità e superiorità sul resto del creato e si mostra la capacità trascendente della sua ragione. Anche il problema dell'ateismo viene considerato nella *Gaudium et spes* e ben si motivano gli errori di quella visione filosofica, soprattutto nei confronti dell'inalienabile dignità della persona e della sua libertà. Certamente possiede anche un profondo significato filosofico l'espressione culminante di quelle pagine, che ho ripreso nella mia prima Lettera enciclica *Redemptor hominis* e che costituisce uno dei punti di riferimento costante del mio insegnamento: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione"» (*Fides et ratio*,

questo commento sta l'affermazione che l'antropologia alla base di tutto l'insegnamento conciliare trova il suo fondamento nel riconoscimento di Cristo come "via": Giovanni Paolo II riconosce, dunque, alla *Gaudium et spes* di avere proposto un'antropologia cristocentrica.

Il dato va indagato con un poco di attenzione, soprattutto tenendo conto del complesso cammino di elaborazione di quel documento conciliare e del ruolo che in esso ebbe l'allora vescovo K. Wojtyła.

Le ricerche storiografiche documentano che uno dei nodi centrali sui quali si articolò il non facile *iter* compositivo di *Gaudium et spes* fu l'incertezza nell'isolare il fulcro intorno a cui incardinare la sua antropologia<sup>34</sup>.

L'attuale paragrafo 22, centrale nella riflessione di Giovanni Paolo II, apparve per la prima volta, sebbene in una redazione non del tutto identica all'attuale, in quello che comunemente viene indicato come "schema di Ariccia": questo testo servì da base alla discussione plenaria del settembre del 1965 e rappresentò un passaggio decisivo dei lavori del Concilio<sup>35</sup>.

È a partire da questo momento che i contenuti antropologici di *Gaudium et spes* assumono una più forte coloratura cristocentrica, sebbene tale orientamento, documentato anche in altri passi del medesimo documento<sup>36</sup>, risulti ancora frammentario e intrecciato ad una sensibilità più di carattere manualistico e neoscolastico<sup>37</sup>. Il dato è ben comprensibile se si tiene conto della temperie storica dei primi anni sessanta e dei dibattiti teologici che allora ne catalizzavano le energie: il registro del cristocentrismo, seppure già presente, non era comune e frequentato come l'ho è stato in seguito, anche a partire dalla provocazione rappresentata da *Redemptor hominis* e dall'intero pontificato di Giovanni Paolo II<sup>38</sup>.

---

60). Uno studio analitico dell'uso di questo testo in Giovanni Paolo II è offerta da W. NEWTON, "John Paul II and *Gaudium et Spes* 22: his use of the text and his involvement in its authorship", in *Anthropote* XXIV/2 (2008) 375-412.

34. Tale schema, redatto dal francese P. Habtmann, si proponeva di assumere e sviluppare gli esiti della discussione del dibattito conciliare sul cosiddetto "schema XIII", dal quale sarebbe venuta *Gaudium et spes*, svoltasi dal 20 ottobre al 9 novembre 1964, per poter predisporre un nuovo testo da presentare nella successiva sessione conciliare, prevista per l'autunno del 1965; cfr. TURBANTI, *Un concilio...*, cit., 250-521.

35. Lo stesso Giovanni Paolo II ricorderà con particolare intensità i giorni di lavoro ad Ariccia nel gennaio del 1965, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, cit., 172.

36. Cfr. GS 10, 12, 22, 32, 38-39, 40-41, 45.

37. Cfr. SCOLA, «*Gaudium et spes*»..., cit., 94.

38. *Ibid.*

Le ricostruzioni storiografiche più attente hanno permesso di scoprire alcuni elementi interessanti. Da un lato la celebre espressione «[Cristo] rivelando il mistero del Padre...» si ritrova quasi alla lettera nella celebre opera di H. De Lubac, *Cattolismo*<sup>39</sup>, suggerendo un ambiente teologico (quello francese) ove le istanze cristocentriche erano certamente più familiari che in altri territori, Polonia compresa. In secondo luogo, appare comprovato che, pur presente ad Ariccia ed essendo intervenuto in modo molto deciso nella discussione, è fuor di dubbio che questo testo non sia in nessun modo legato alla collaborazione di K. Wojtyła alla redazione<sup>40</sup>. Anzi, le fonti documentano un'esplicita presa di distanza dal progetto presentato che giunse fino ad indurlo addirittura a mettere in campo, durante quei giorni, uno schema alternativo di tutta la futura costituzione conciliare<sup>41</sup>. Non solo: quando, sempre ad Ariccia, lo stesso vescovo di Cracovia venne invitato a offrire un contributo di carattere antropologico insieme a J. Daniélou, nulla in quel testo sembra riecheggiare una specifica sensibilità cristocentrica<sup>42</sup>.

Alla luce di questi dati storici, potrebbe essere sorprendente la forte predilezione mostrata poi per *Gaudium et spes* 22 e l'enfasi ricorrente sulla impostazione cristocentrica dell'antropologia del Vaticano: così non è, se si tiene conto di quello che egli stesso ebbe a dire del influsso che il Concilio ebbe sulla sua persona e il debito di gratitudine che sempre gli riconobbe.

Per questa ragione, quanto scritto, alla fine della sua vita, proprio sul valore emblematico di *Gaudium et spes* 22 testimonia come egli stesso si sia fatto discepolo di quel magistero e, proprio sul punto dell'antropologia cristocentrica, abbia messo in gioco molte energie del suo insegnamento da Papa.

Sempre nelle pagine di *Memoria e identità* è interessante, non solo la forte valorizzazione dell'accento cristocentrico di *Gaudium et spes*, ma la

---

39. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, in *Oeuvres complètes* (Troisième section, Église, 7), Cerf, Paris 2003 [I ed. Paris 1937]. Il nome di H. De Lubac ritorna, significativamente, nei ricordi di Giovanni Paolo II a proposito delle giornate di Ariccia, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, cit., 172.

40. Cfr. NEWTON, *John Paul II...*, cit., 408-409.

41. Cfr. TURBANTI, *Un concilio...*, cit., 510.

42. *Ibid.*, 512.

cura con la quale Giovanni Paolo II segnala quanto esso sia lo specifico elemento di novità apportato dal complesso del magistero conciliare, rimarcando che tale novità è profondamente radicata nella bimillennaria tradizione della Chiesa. Finalmente, la proposta di una antropologia cristocentrica rappresenterebbe per Giovanni Paolo II il naturale sviluppo di tutto il cammino compiuto dalla riflessione ecclesiale sul mistero di Gesù Cristo<sup>43</sup>.

Nel medesimo contesto, però, il Papa osserva che il cammino intrapreso da *Gaudium et spes* prospetta un'obiettivo fondazione cristologica della dignità della persona<sup>44</sup>. Pure questo rilievo deve essere colto con attenzione: l'antropologia cristocentrica di *Gaudium et spes*, non solo è mostrata nella sua legittimità in connessione con il patrimonio di fede della Chiesa, ma le viene riconosciuta la capacità di dare spessore e fondamento ad un tema (la dignità dell'uomo) che appare centrale nel mondo moderno e intorno al quale si può legittimamente concentrare il dialogo che la Chiesa desidera intraprendere con esso.

Sinteticamente, per Giovanni Paolo II le ragioni della speciale importanza da attribuire all'antropologia cristocentrica di *Gaudium et spes* attingono sia allo sviluppo fecondo del percorso di autocomprensione della fede ecclesiale, sia alla capacità che quest'ultima ha di porsi in viva sintonia con l'uomo del suo tempo, intercettando «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS 1).

Fin qui si è mostrato il nesso intrinseco tra il Concilio, in particolare *Gaudium et spes*, e la prima enciclica del nuovo pontefice. Certamente è emerso lo spessore con il quale *Redemptor hominis* riconosce l'eredità che il nuovo pontefice è consapevole di avere ricevuto dal cammino ecclesiale precedente. Nello stesso tempo questo riconoscimento si accompagna all'indicazione di una peculiare linea interpretativa, soprattutto di *Gaudium et spes*, che viene raccolta nel seguente giudizio: «Sulla base di tale insegnamento ho potuto dire nell'enciclica *Redemptor hominis* che "l'uomo via è della Chiesa"»<sup>45</sup>.

---

43. «Il Concilio Vaticano II basa il suo insegnamento su tutta la ricchezza dottrinale elaborata in precedenza sulla divina umanità di Cristo, per trarne una conclusione essenziale per l'antropologia cristiana» (*Ibid.* 138).

44. *Ibid.*

45. GIOVANNI PAOLO II, *Memoria...*, cit., 139.

La figura di pensiero presentata in *Redemptor hominis* attraverso l'uso della nozione di "via", applicata sia a Cristo che all'uomo secondo la medesima prospettiva ("via" della Chiesa è Cristo, così come l'uomo), permette di concludere che secondo Giovanni Paolo II dire Cristo, nella singolarità del suo essere il Figlio di Dio, fatto uomo e Redentore, conduce innanzitutto a dire l'uomo; nello stesso tempo guardare all'uomo, secondo la totalità dei fattori che ne costituiscono l'esistenza, altrettanto immediatamente conduce a Cristo, come quell'unico fatto in cui la vicenda umana trova una compiuta comprensione e valorizzazione.

## 2. LA "VIA", CRISTO E L'UOMO

L'insegnamento offerto da Giovanni Paolo II nella prima enciclica è un appassionato invito alla riscoperta della centralità, per la vita della Chiesa e del mondo, del singolare rapporto tra Cristo ed ogni uomo.

Questa tematica viene sviluppata *in recto* soprattutto nella seconda parte dell'enciclica, ma da essa trae slancio tutto il movimento riflessivo che la pervade. Lo segnala, tra l'altro, la ricorrenza di questo testo del Vaticano II «con la sua incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo»<sup>46</sup> che ritorna significativamente nei paragrafi iniziali di ognuna delle diverse parti dell'enciclica, quasi a volerne rappresentare un esplicito *leit-motiv*<sup>47</sup>.

In questa parte il Papa si fa carico di sviluppare quanto annunciato nei passi iniziali del testo e punta a mostrare le ragioni per le quali la categoria di "via" risulta particolarmente adeguata a dire insieme il mistero di Cristo e quello dell'uomo, dall'interno della loro reciproca implicazione.

L'articolazione interna di questo capitolo dell'enciclica mostra con chiarezza quanto il magistero del Vaticano II, e soprattutto il testo di *Gaudium et spes* siano costantemente presenti a Giovanni Paolo II, secondo la specifica sensibilità con quale egli vi si è rapportato.

---

46. GS 22.

47. Cfr. n. 8; 13; 18. In qualche modo, seppure implicito il tema è presente nelle prime frasi dell'enciclica quando Giovanni Paolo II riferisce la sua risposta di accettazione all'elezione a Sommo Pontefice (n. 2).

In particolare un'interessante chiave di lettura è offerta dalla lettura in parallelo dell'importante intervento pronunciato durante la discussione in aula che precedette l'approvazione finale della costituzione conciliare sulla chiesa e il mondo contemporaneo<sup>48</sup>. Sorprende la stretta vicinanza d'ispirazione dei due testi: quanto nel 1965 era suggerito come fondamentale esigenza di cui la futura *Gaudium et spes* avrebbe dovuto farsi carico, ritorna tra gli elementi fondativi della riflessione presente in *Redemptor hominis*.

In quella circostanza egli chiedeva che venisse maggiormente approfondita la prospettiva soteriologica della costituzione pastorale, senza della quale, a suo modo di vedere, sarebbe stato impossibile uno sguardo cristiano alla creazione, ovvero al «mondo»: non si poteva e doveva prescindere dall'assunzione che di essa è stata fatta nella Croce di Cristo<sup>49</sup>. Mancare a questo elemento forte della fede cristiana comporterebbe, infatti, un insostenibile equivoco sia nella comprensione del «mondo», sia nel tracciare la prospettiva squisitamente pastorale della costituzione medesima<sup>50</sup>.

Per tali ragioni il testo in discussione in aula veniva giudicato da K. Wojtyła carente di «realismo cristiano», dal momento che gli pareva più preoccupato di guardare al mondo “come dovrebbe essere” e non come veramente esso sia; dunque la sottaciuta centralità di Cristo Redentore nella riflessione antropologica di *Gaudium et spes*, poteva secondo lui rappresentare un elemento di insuccesso delle intenzioni stesse con le quali il Vaticano II aveva scelto di rivolgersi al mondo contemporaneo: ritrovare una strada sulla quale incontrare, condividere e offrire agli uomini del proprio tempo il rinnovato annuncio della salvezza cristiana.

Non è casuale che, impegnato nella realizzazione del Concilio nella propria diocesi, l'arcivescovo di Cracovia ritorni costantemente su questi

---

48. Cfr. *Acta Synodalia...*, cit., IV/2, 660-663.

49. «Ad hoc non sufficit dicere tantum, quod in opera Redemptionis opus Creationis assumitur, ut in n. 50. Oportet extollere, quod haec assumptio in Cruce consummata est. Iste autem modus divinus assumendi opus Creationis in opere Redemptionis per Crucem determinavit *aliqua* *littere* *se* pro semper christianam significationem “mundi”» (*Ibid.*).

50. «Opus Redemptionis constituit elementum proprium et constitutivum schematis “de Ecclesia in mundo”, in quantum hoc schema pastoralis est. Non possumus celare Redemptionem in una propria finalitate, secus non datur in schemate nec veritas de mundo, nec veritas pastoralis» (*Ibid.*).

temi. In particolare, egli si mostra persuaso che solo il complesso del mistero cristiano, soprattutto la rivelazione del Dio Trinità e della Croce di Cristo, siano la prospettiva dalla quale è possibile guardare alla Creazione, ovvero al mondo<sup>51</sup>.

Sinteticamente sono quattro i temi che l'enciclica pone in primo piano, secondo un percorso teso a indicare l'intrinseca e reciproca pertinenza di ognuno dei passi proposti. La partenza è affidata al registro della relazione tra Creazione e Redenzione che termina direttamente alla contemplazione dell'agire redentivo di Cristo per la riconciliazione degli uomini col Padre. Segue, in terza posizione, un paragrafo d'intonazione antropologica cui è affidato il compito di mostrare le ragioni della singolare pertinenza del mistero di Cristo alla vicenda umana. Infine l'enciclica ritorna al tema del «dialogo», presentato come modalità con la quale la Chiesa è chiamata a riscoprire se stessa nella sua missione nel mondo.

A ben vedere, l'elemento riflessivo forte che comanda tutto lo sviluppo è enunciato nel paragrafo dedicato alla relazione tra Creazione e Redenzione in cui Giovanni Paolo II ritorna ad approfondire quanto, da arcivescovo di Cracovia, invitava a ribadire e chiarire nel testo di *Gaudium et spes*.

Su questo sfondo, si apprezza meglio il dettato di *Redemptor hominis* ove la proclamazione di Cristo Redentore è l'orizzonte nel quale è posto lo sguardo all'uomo creato e che solo da questi è raggiunto nel suo «cuore»<sup>52</sup>, giacché Egli «il Figlio stesso di Dio *si è unito in certo modo ad ogni uomo*». È importante osservare che non appena l'enciclica si sofferma a proclamare la singolare partecipazione realizzata da Cristo all'esistenza umana, così come la espone GS 22, senta l'esigenza di ribadire subito che «riflettendo nuovamente su questo stupendo testo del Magistero conciliare non dimentichiamo, neanche per un momento, che Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente, è diventato la nostra riconciliazione presso il Padre»<sup>53</sup>.

Pare chiara la volontà di sottolineare l'esigenza di una assunzione piena della prospettiva cristocentrica nei confronti dell'esistenza dell'uo-

---

51. WOJTYŁA, *Alle fonti...*, cit., 51. 67.

52. *RH* 8.

53. *RH* 9.

mo che potrebbe venire meno se all'enfasi sull'opera dell'Incarnazione non seguisse la proclamazione della Redenzione compiuta nella Croce e Resurrezione di Gesù Cristo.

Al riguardo è interessante osservare come questo mistero venga riletto dal testo papale con una significativa insistenza sul registro dell'amore: la stessa parola ritorna per ben tredici occorrenze nel paragrafo dedicato alla «dimensione divina della Redenzione» (RH 9), che termina manifestando nel volto di Gesù la forma e il nome dell'amore.

Il privilegio al registro dell'amore per dire le ragioni dell'opera redentrice del Figlio prepara l'accento, non privo di una sua originalità, con la quale viene introdotta la riflessione sull'altro protagonista dell'enciclica: l'uomo. La pertinenza della redenzione all'esistenza umana, infatti, non viene segnalata innanzitutto a partire dalla sua debolezza, dalla sua necessità di salvezza, dal male e dal peccato da cui deve essere liberato, ma proprio dal suo essere destinato all'amore.

Questa opzione colloca *Redemptor hominis* in un percorso relativamente nuovo rispetto alla prospettiva antropologica di *Gaudium et spes*. Quest'ultima, infatti, non sceglie certamente il tema dell'amore come chiave interpretativa sintetica della vita umana.

Non va, però, dimenticato che proprio *Gaudium et spes* ha il merito di essersi fatta carico di una ricentatura del registro dell'amore umano, come ineludibile per ogni riflessione sul matrimonio<sup>54</sup>. Da questo punto di vista è indubbio che il magistero conciliare abbia rappresentato un punto di non ritorno per riconoscere all'amore umano una forte dignità teologica: le non poche riserve ed obiezioni che accompagnarono l'elaborazione della sezione dedicata al matrimonio stanno a documentare l'obiettiva novità che questi testi rappresentano nello sviluppo dell'insegnamento ecclesiale<sup>55</sup>.

La scelta fatta da *Redemptor hominis* di presentare l'uomo di fronte a Cristo secondo il registro dell'amore può essere interpretata come un tentativo di valorizzazione e di sviluppo di questi elementi, già presenti in *Gaudium et spes*<sup>56</sup>; nel medesimo tempo va ricordata la speciale

---

54. *Ibid.*, 97-100.

55. Cfr. TURBANTI, *Un concilio...*, cit., 181-262. N. REALI, *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008, 57-60.

56. Cfr. GS 19; 23.



predilezione circa le problematiche dell'amore umano, del matrimonio e della famiglia: esse fanno parte della biografia dell'Autore<sup>57</sup> e sono documentate dalla sua produzione scientifica<sup>58</sup>.

Sembra affacciarsi una traiettoria in cui, progressivamente, K. Wojtyła ha guadagnato la consapevolezza che i temi legati all'esperienza dell'amore uomo-donna portino in sé una valenza antropologica centrale, la possibilità di un rinnovato sguardo non solo ad un settore, sebbene importante, della vita dell'uomo, ma piuttosto una possibile chiave interpretativa di tutta la complessa figura della sua esistenza storica.

Il testo, infatti, che si apre con una messa a fuoco del carattere fondamentale dell'esperienza dell'amore nella vita umana, appare rigorosamente ricompreso nella prospettiva cristocentrica dell'antropologia cui già si è posto attenzione. Lo sguardo all'amore nell'uomo è, come si è

- 
57. Diversi sono i luoghi ove Giovanni Paolo II, parlando di se stesso, ha segnalato una particolare attenzione e fascino per i temi dell'amore umano, p.e.: «L'amore umano dei fidanzati, degli sposi, dei padri e delle madri era un tema ricorrente nelle mie riflessioni e nei miei interventi, legato a tutta l'esperienza della mia vita, della mia propria strada, o in compagnia di coloro che ne avevano presa un'altra. È un grande tema che non smetto mai di scrutare e vedo sempre meglio a quale profondità è iscritto nelle parole della Rivelazione. Credo che qui vi sia molto da fare. A questo riguardo la situazione nella Chiesa e nel mondo è una sfida» (A. FROSSARD dialoga con GIOVANNI PAOLO II, «*Non abbiate paura*», cit., 15); «questa vocazione all'amore è naturalmente l'elemento di più stretto contatto con i giovani. Da sacerdote mi resi conto di ciò molto presto. Sentivo quasi una sollecitazione interiore in questa direzione, bisogna preparare i giovani al matrimonio, bisogna insegnare loro l'amore. L'amore non è cosa che s'impari, e tuttavia non c'è cosa che sia così necessario imparare! Da giovane sacerdote *imparai ad amare l'amore umano*. Questo è uno dei temi fondamentali su cui concentrarai sacerdozio, il mio ministero sul pulpito, nel confessionale, e attraverso la parola scritta» (GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, cit., 138); «Nelle mie letture e nei miei studi ho sempre cercato di unire in modo armonioso le questioni di fede, quelle di pensiero e quelle di cuore. Non sono infatti campi separati, ognuno penetra e anima gli altri. In questa compenetrazione di fede, pensiero e cuore esercita un particolare influsso lo stupore che nasce dal miracolo della persona, dalla somiglianza dell'uomo con Dio Uno e Trino, dal profondissimo rapporto tra l'amore e la verità, dal mistero del dono reciproco e della vita che nasce da esso, dalla contemplazione del trascorrere delle generazioni umane» (ID., *Alzatevi, andiamo...*, cit., 77).
58. Va ricordato innanzitutto WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale* (or. polacco 1960), trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1968, 1978<sup>2</sup>, ora anche in ID., *Metafisica della persona...*, cit., 451-778; e i saggi: *La famiglia come «communio personarum»*; *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, in ID., *Metafisica...*, cit., 1463-1479; 1481-1499 (gli originali polacchi sono rispettivamente del 1974 e 1975); *La visione...*, cit.

già detto, preparato dalla confessione che Cristo Redentore è la forma e il nome della rivelazione dell'amore<sup>59</sup>.

Ci si può interrogare sulla qualità del vantaggio ottenibile utilizzando il registro dell'amore come chiave interpretativa della relazione tra l'uomo e il suo Redentore. A questa domanda l'enciclica sembra suggerire una particolare attenzione al momento pratico e di esperienza della vita umana che, proprio nella realtà dell'amore, trova una sua peculiare emergenza. In questa linea guardare al Redentore come Colui che immediatamente si pone come interlocutore dell'esperienza dell'amore, senza del quale l'uomo non può vivere, non solo esalta la Sua singolare pretesa salvifica, ma manifesta il luogo storico e teologico in cui tale pretesa può essere riconosciuta ed abbracciata dall'uomo.

Tale luogo non può che essere l'atto della libertà umana, senza del quale l'amore non è concepibile, attraverso il quale essa può accogliere la chiamata a rivolgersi ed autodeterminarsi verso Cristo: «Egli [l'uomo] deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve "appropriarsi" ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso» (RH 10).

Nell'orizzonte dell'amore, l'atto con il quale l'uomo si dispone nei confronti del suo Redentore non è una mera accettazione intellettuale della Sua prerogativa salvifica, ma si configura come messa in gioco della libertà che "ama" Colui che si fa carico del suo «non potere vivere senza amore»: in questo dinamismo ognuno può ritrovare se stesso, attingere praticamente l'effettiva esperienza dell'amore e quindi la propria verità. È pertanto significativo che l'enciclica concluda a sottolineare che in tale agire libero l'uomo «produce frutti non soltanto di adorazione di Dio, ma anche di profonda meraviglia di se stesso».

Su questo terreno si radicano alcuni accenti capaci di documentare quanto il registro cristocentrico possa risultare vantaggioso nell'ambito dell'interrogativo antropologico.

Il primo di essi è contenuto nell'affermazione che «In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore ed alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo. Questo

---

59. Uno sviluppo di questi temi sarà poi offerto nella seconda enciclica *Dives in misericordia*.

stupore giustifica la missione della Chiesa nel mondo, anche, e forse di più ancora, “nel mondo contemporaneo”».

Assegnare al registro espressivo dello «stupore riguardo al valore ed alla dignità dell'uomo» il compito di descrivere sinteticamente la realtà del Cristianesimo e del Vangelo è scelta dotata di grande carica evocativa, insieme non particolarmente comune nel vocabolario ecclesiale. Essa allude al livello più immediato e preriflessivo della vita umana che viene in primo piano quando si consideri la forma con la quale l'uomo entra, in prima battuta, in relazione con l'avvenimento cristiano. Ritorna il privilegio dato al livello storico-pratico dell'esperienza, ribadito di nuovo in un altro passo: «Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra, è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della Redenzione, che avviene in Cristo Gesù. *Contemporaneamente* [corsivo nostro], si tocca anche la più profonda sfera dell'uomo, la sfera - intendiamo - dei cuori umani, delle coscienze umane e delle vicende umane» (RH 10).

Vale la pena concentrare l'attenzione sulla “contemporaneità” che si dà tra lo sguardo dell'uomo a Cristo e la scoperta della più profonda sfera dei cuori umani. Si vede bene la preoccupazione di Giovanni Paolo II di tenere viva l'attenzione sul fatto che non c'è soluzione di continuità tra la proclamazione dell'unicità e singolarità di Cristo e la possibilità di un approccio all'esistenza dell'uomo che sia capace di abbracciarlo nella sua totalità.

Il complesso di questi elementi mostra un incontro fecondo tra la sensibilità umana e pastorale maturata da K. Wojtyła e il profondo influsso che su di lui hanno esercitato i temi e le suggestioni più originali del Vaticano II. Al riguardo è suggestivo un accostamento che lo stesso Pontefice ha fatto tra la prima enciclica e le catechesi sull'amore umano presentandole quasi come parti un possibile dittico antropologico: «*Redemptor hominis* vuole essere un *grande inno di gioia per il fatto che l'uomo è stato redento da Cristo*: redento nell'anima e nel corpo. Questa redenzione del corpo ha trovato successivamente un'espressione a parte nella serie di catechesi all'udienza generale del mercoledì: “*Maschio e femmina li creò*”». Sarebbe forse meglio dire: “Maschio e femmina li redense”<sup>60</sup>.

---

60. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, cit., 51.

L'orizzonte segnato dalla realtà dell'amore apre lo spazio ove *Redemptor hominis* procede nella linea antropologica evocata da *Gaudium et spes*, con la costante preoccupazione di mettere in gioco la relazione tra Gesù Cristo e l'uomo secondo una forma polare che – evitando accuratamente di risolvere la tensione che la contraddistingue – ne descrive il positivo dinamismo di reciproco richiamo: in questa linea ognuno dei due poli viene mantenuto in tutta la sua irriducibilità e, proprio nel riferimento all'altro, ciascuno guadagna la sua compiuta fisionomia.

Sta in questo orizzonte il passo successivo compiuto da *Redemptor hominis*: l'espressione “via della Chiesa” viene attribuita non solo a Cristo, ma anche all'uomo: «quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: *egli è la prima e fondamentale via della Chiesa*, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione».

Il guardare all'uomo, così come a Cristo come “via” della Chiesa, mette in luce un altro fondamentale orizzonte della riflessione e dell'insegnamento dell'enciclica. In esso, infatti, si documenta il convincimento che K. Wojtyła aveva espresso, in modo molto esplicito, durante gli esercizi spirituali che venne chiamato a predicare Paolo VI nell'anno 1977. In una meditazione dedicata ad un commento all'antropologia di *Gaudium et spes*, egli affermò che la dottrina di quel documento conciliare esprimeva «uno specifico antropocentrismo che emerge nell'ambito del suo cristocentrismo»<sup>61</sup>. Tale giudizio, argomentato dall'interno di una stringente lettura sintetica del ben noto paragrafo 22 della costituzione conciliare, era già ben presente all'arcivescovo di Cracovia, ben documentato nel volume dedicato alla recezione del Concilio nella sua diocesi<sup>62</sup>.

Si tratta, dunque, di entrare adeguatamente all'interno di questa prospettiva che, cara alla sua sensibilità forse più ancora ecclesiale che squisitamente teologica, Giovanni Paolo II riprende e sviluppa nella sua prima enciclica.

Non v'è dubbio che la centralità riconosciuta a Cristo e all'uomo trova, come si è già ricordato un modulo espressivo sintetico nella

---

61. WOJTYŁA, *Segno...*, cit., 115.

62. Cfr. ID., *Alle fonti...*, cit., 74-81.

nozione di “via”, che lo stesso K. Wojtyła ritiene più adeguata a dire la singolare collocazione che Gesù Cristo possiede nella vita della Chiesa e del mondo. È dunque il significato specifico di questa nozione, riferita sia a Lui che all'uomo che permette di fare luce sul loro essere entrambi «al centro».

Per raggiungere questo risultato è necessario prendere in esame il peculiare accento con cui il Papa utilizza, innanzitutto, l'attributo di “via” per guardare a Gesù Cristo. In un passo del suo dialogo con A. Frossard, Egli mostra di conoscere bene il complesso dibattito esegetico e teologico che su questa tema si è sviluppato, prendendo le mosse dalla pericope giovannea (Gv 14, 6), ove Gesù stesso si attribuisce tale titolo<sup>63</sup>. Seppur in modo succinto, Giovanni Paolo II ripercorre le più significative interpretazioni di questo testo evangelico (dai Padri fino ai moderni esegeti), esprimendo la sua scelta di ritrovare proprio nell'essere “via”, quell'elemento che secondo l'evangelista, giustifica il riconoscimento di Cristo come Verità e Vita. In particolare il pontefice sottolinea che il testo evangelico mette in primo piano la sua qualità di mediatore, in quanto «verità incarnata». Contemporaneamente, proprio in quanto tale, Egli si svela come termine del cammino proposto all'uomo che non è altro che lo stesso Gesù Cristo.

Si comprende, allora, che il tema di Cristo, “via” della Chiesa, punta a segnalare la particolare considerazione richiesta dalla Sua umanità, o meglio il ruolo specifico che essa gioca nel costituirLo come unico mediatore.

Il tema della «verità incarnata» invita a lasciare cadere ogni possibile interpretazione del ruolo rivelatore di Gesù su di un piano meramente funzionale; piuttosto emerge la totale coincidenza tra l'accadere storico della sua umanità e la possibilità degli uomini di accedere al Padre, quindi al compimento della rivelazione medesima. In questo senso la forma (umana) della rivelazione in Cristo coincide con il suo contenuto: la manifestazione compiuta di Dio (il Padre).

---

63. Cfr. FROSSARD, «Non abbiate paura»..., cit., 236-237. In proposito si veda, tra gli altri, J. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986<sup>2</sup>, 124-154.

La più accreditata esegesi giovannea, alla quale lo stesso Giovanni Paolo II si appoggia, legge dunque le parole di Cristo con le quali Egli si attribuisce la triplice prerogativa di essere Via, Verità e Vita, come la manifestazione del Suo essere la Verità *incarnata*: pertanto al di fuori della Sua carne umana è impossibile per l'uomo ogni accesso al volto di Dio Padre, inteso come forma compiuta e definitiva di ogni rivelazione all'uomo.

In forza di questo elemento, la riflessione di Giovanni Paolo II sembra suggerire un percorso in grado di dare spazio a quello specifico "antropocentrismo" che procede dal cristocentrismo di *Gaudium et spes*. Infatti, se la carne umana, assunta dal Figlio, è ormai l'unico luogo ove l'uomo può accedere a Dio Padre e ritrovare in tale accesso il compiuto significato di se stesso e della realtà, ogni cammino di ricerca della verità intrapreso dall'uomo fuori dallo spazio della sua carne umana, non può che mancare il proprio obiettivo adeguato.

Contemporaneamente, il Papa avverte che questa stessa *carne* dell'uomo è stata, una volta per tutte, fatta propria dal Figlio di Dio nell'atto della Sua incarnazione. Ciò significa che l'uomo medesimo non può guardare alla propria umanità prescindendo dalla definitiva parentela che si stabilisce tra sé e Gesù Cristo in forza di quell'evento.

Per questa ragione si comprende quanto non basti un generico appello alla considerazione propria «carne», della propria umanità creata per consentire all'uomo di accedere all'evento di Gesù Cristo, come compiuta rivelazione della propria esistenza. D'altra parte, in forza della prerogativa di Gesù di essere la «verità incarnata», l'uomo può guardare a se stesso per riconoscere Cristo, a condizione che tale sguardo *contemporaneamente* partecipi di quello che lo stesso Figlio di Dio, *unitosi in un certo modo ad ogni uomo*, rivolge a ciascuno<sup>64</sup>.

---

64. «La Chiesa vive queste realtà, vive di questa verità sull'uomo, che le permette di varcare le frontiere della temporaneità e, simultaneamente, di pensare con particolare amore e sollecitudine a tutto ciò che, nelle dimensioni di questa temporaneità, incide sulla vita dell'uomo, sulla vita dello spirito umano, in cui si esprime quella perenne inquietudine, secondo le parole di S. Agostino: «Ci hai fatto, o Signore, per te ed è inquieto il nostro cuore, finché non riposa in te». In questa inquietudine creativa batte e pulsa ciò che è più profondamente umano: la ricerca della verità, l'insaziabile bisogno del bene, la fame della libertà, la nostalgia del bello, la voce della coscienza. La Chiesa, cercando di guardare l'uomo quasi con «gli occhi

A nostro parere, la chiave interpretativa decisiva per comprendere questa delicata articolazione tra antropocentrismo e cristocentrismo nella riflessione di K. Wojtyła prima e Giovanni Paolo II in seguito, sta – di nuovo – nella modalità con la quale egli guarda alla relazione tra Creazione e Redenzione.

Infatti, per il Pontefice l'unico uomo esistente, storicamente rilevante, è l'uomo *redento* da Gesù Cristo<sup>65</sup>. È a partire da questa unicità che si può comprendere la qualità dell'appello all'orizzonte creaturale dell'esistenza umana. Sembra di poter dire che tale appello non è funzionale alla tematizzazione di un generico *humanum*, dall'analisi del quale si dovrebbe, in un secondo momento, guadagnare la pertinenza ad esso del *novum* cristiano. In altri termini non pare che Giovanni Paolo II legga il nesso Creazione e Redenzione secondo lo schema anticipazione/apertura –compimento, secondo il quale la novità della rivelazione cristiana troverebbe la sua ragion d'essere nella capacità di rispondere adeguatamente agli interrogativi e alle aporie che, altrimenti, la vita umana dovrebbe accettare come cifra del proprio limite e della propria incapacità ad autorealizzarsi appieno.

Piuttosto tale orizzonte creaturale viene evocato per ribadire che fuori della prospettiva della Redenzione esso appare quasi inattingibile nella sua fisionomia<sup>66</sup>. Si comprende allora che la Creazione non è una mera “premessa” alla Redenzione: piuttosto quest'ultima è la condizione necessaria senza della quale, teologicamente parlando, si può accogliere

---

di Cristo stesso», si fa sempre più consapevole di essere la custode di un grande tesoro, che non le è lecito sciupare, ma deve continuamente accrescere» (RH 18)

65. «Qui, dunque, si tratta dell'uomo in tutta la sua verità, nella sua piena dimensione. Non si tratta dell'uomo «astratto», ma reale, dell'uomo «concreto», «storico». Si tratta di «ciascun» uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero. Ogni uomo viene al mondo concepito nel seno materno, nascendo dalla madre, ed è proprio a motivo del mistero della Redenzione che è affidato alla sollecitudine della Chiesa [...]L'uomo così com'è «voluto» da Dio, così come è stato da Lui eternamente «scelto», chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio «ogni» uomo, l'uomo «il più concreto», «il più reale»; questo è l'uomo in tutta la pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre» (RH 13).

66. *Ibid.*, cfr. anche RH 14.

e conoscere la possibilità stessa dell'esistenza dell'uomo e del mondo, secondo il piano con il quale Dio li ha voluti e posti in essere.

Alla luce di queste osservazioni, si può riguardare in modo sintetico il rilievo dato alla contemporanea attribuzione della nozione di "via" della Chiesa a Cristo e all'uomo, nella prospettiva di quel peculiare antropocentrismo fondato sulla centralità del mistero di Cristo, Figlio di Dio incarnato e Redentore dell'uomo.

Pare di poter dire che l'accento originale della riflessione di Giovanni Paolo II vada nella direzione di rimarcare una evidente preoccupazione metodologica di cui tale antropocentrismo sembra farsi carico.

Il Papa, sulla scorta del contributo offerto da *Gaudium et spes* e di tutta la fecondità dei lavori conciliari, invita la Chiesa attraverso la sua prima enciclica a ricollocare la propria vita e la propria missione nel mondo secondo un assetto che la rendano veramente capace di incontrare l'uomo contemporaneo, di accoglierlo nella drammaticità del suo vivere, di donargli le ragioni del proprio annuncio salvifico.

Per favorire questo cammino l'enciclica riprende di nuovo il tema del «dialogo» e vi accosta uno sviluppo dedicato al rapporto tra verità e libertà<sup>67</sup>. È significativo che tutte e due gli argomenti siano trattati secondo una prospettiva esplicitamente cristocentrica che, in quanto tale, esalta il loro specifico profilo antropologico.

Il tema del dialogo viene introdotto per suscitare nella coscienza della Chiesa la capacità di accogliere ed essere attenta all'«altro», ad ogni uomo che si presenti come possibile interlocutore. Allo scopo, il Papa richiama la lettura dell'esperienza religiosa dell'umanità secondo lo schema a cerchi concentrici introdotta da *Ecclesiam suam*<sup>68</sup> ed in seguito fatta propria dal Vaticano II<sup>69</sup>. La modalità con la quale l'enciclica ripropone ai cristiani tale chiave interpretativa delle diverse religioni pone al centro dell'attenzione la pienezza della rivelazione («il mistero nascosto da secoli» in Dio per essere rivelato nel tempo: nell'uomo Gesù Cristo, e per rivelarsi continuamente, in ogni tempo» [RH 11]), cosicché l'opera redentrice del Figlio di Dio, attraverso la grazia dell'adozione

---

67. Cfr. RH 11-12.

68. Cfr. *Ecclesiam suam*, 101-112.

69. Cfr. *Lumen Gentium*, 16; *Nostra Aetate*, 3-4



divina donata ad ogni uomo, è l'elemento che rende possibile il riconoscimento del valore assoluto della dignità dell'uomo. La possibilità di un'effettiva apertura universale del dialogo col mondo viene, pertanto, collocata all'interno della coscienza della singolare centralità del mistero della redenzione cristiana così da formare un tutt'uno inscindibile con la vocazione missionaria della Chiesa.

Mantenere insieme, senza soluzione di continuità, il dialogo e la missione documenta il favore che Giovanni Paolo II assegna ad una linea interpretativa che guadagna la presa universale dell'avvenimento salvifico di Gesù Cristo dall'interno della sua singolarità, tanto da fare sì che il totale orientamento della Chiesa verso Cristo, la pone contemporaneamente tutta rivolta verso l'uomo.

Nella stessa direzione si muove lo sviluppo dedicato alla relazione tra verità e libertà che segue immediatamente nel dettato dell'enciclica.

Muovendo da uno sviluppo del tema del dialogo missionario che termina a ribadire l'esigenza che la Chiesa si esprima nel mondo tesa ad assumere e valorizzare con profonda stima tutto quanto «c'è in ogni uomo»<sup>70</sup>, il Papa si concentra sulle parole di Cristo secondo le quali «Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» (Gv 8, 32). Giacché Cristo stesso è la verità fatta carne, all'uomo è data una reale esperienza di libertà solamente se egli viene liberato dal suo Redentore.

Nella misura in cui il Figlio di Dio fatto uomo è il luogo manifestativo della verità e della libertà che ne proviene, la vita della Chiesa può farsi carico di tutte le esigenze di verità e libertà che attraversano l'esistenza e la storia degli uomini. Pure in questo ambito è un'esplicita concentrazione cristologica delle categorie messe in gioco a rendere possibile, in *Redemptor hominis*, la manifestazione delle ragioni per le quali ci si può prendere cura e conoscere adeguatamente l'anelito alla verità e alla libertà che contraddistinguono ogni vita umana: «Cessa Egli forse di essere continuamente portavoce e avvocato dell'uomo, che vive "in spirito e verità"? Proprio come non cessa di esserlo davanti al Padre, così lo è anche nei confronti della storia dell'uomo. E la Chiesa, a sua volta, nonostante tutte le debolezze che fanno parte della sua storia umana, non cessa di seguire Colui che ha detto: "È giunto il momento, ed è questo,

---

70. RH 12.

in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità»<sup>71</sup>.

### 3. NOTE FINALI

Alla luce delle considerazioni svolte su alcune delle tematiche centrali di *Redemptor hominis*, è forse possibile cogliere il cuore del suo insegnamento e l'accento di novità che, fin dalla sua pubblicazione, le venne riconosciuto: una singolare capacità di collocarsi all'interno del cammino della Chiesa del post-concilio, in perfetta continuità con i suoi immediati antecedenti, senza rinunciare a indicare pur tuttavia un passo nuovo.

Il compito di camminare sulle vie segnate dal Vaticano II e di porre il nuovo pontificato completamente al servizio della sua recezione e realizzazione nella Chiesa, viene assunto da Giovanni Paolo II in maniera né semplicistica né astratta. Egli si mostra consapevole delle difficoltà che hanno segnato il primo decennio post-conciliare, così come non dimentica talune incertezze ed fragilità degli stessi esiti dell'assise ecumenica.

Da questo punto di vista, lo sguardo rivolto al presente e al passato prossimo della vita della Chiesa, è quello di un protagonista che ha vissuto dall'interno tutto il complesso percorso che ne ha segnata la vita a partire dalla fine degli anni Cinquanta.

La memoria, più volte espressa, di essere "figlio" della stagione conciliare offre al Papa la capacità e lo slancio per riaffermarne insieme la indiscutibile centralità e per fare emergere, dall'interno di tutto il magistero conciliare, quegli elementi che, a suo giudizio, possono rappresentare le vere chiavi di volta sulle quali costruire l'edificio di una Chiesa pienamente informata dal magistero del Vaticano II.

Ci pare di avere messo in luce, almeno per quanto attiene a *Redemptor hominis*, che una di queste chiavi è rappresentata dalla modalità con la quale viene articolato uno specifico antropocentrismo, fondato su un esplicito ed obiettivo cristocentrismo.

---

71. *Ibid.*

In questa linea va ritenuto un forte accento metodologico che si è cercato, per quanto è stato possibile, di mettere in luce, illuminando il senso che Giovanni Paolo II attribuisce all'affermazione che Cristo e l'uomo sono l'unica «“via”» che la Chiesa vede percorrere per essere fedele a se stessa e alla sua missione.

Nel proporre questo percorso, il Papa mostra di assumere consapevolmente la sfida rappresentata dal tema della storia, intesa come cifra sintetica delle questioni poste alla Chiesa dalla fine della modernità, come ineludibile interrogativo: proprio con esse il Vaticano II si era voluto paragonare.

Si vede allora, sul versante cristologico, l'insistenza con la quale Giovanni Paolo II sottolinea l'esigenza di non separare mai il mistero della Incarnazione da quello della Redenzione: la totalità storico-salvifica dell'evento di Gesù Cristo invita a guardarlo nel qui ed ora della storia, come colui che è il principio proprio in quanto si mostra presente ed operante nell'oggi del mondo, attraverso il Suo Corpo che è la Chiesa<sup>72</sup>.

A questo accento fa da *pendant* l'analoga, forte insistenza sulla necessità di guardare e parlare non dell'uomo «“astratto”», ma reale, dell'uomo “concreto”, “storico”»<sup>73</sup>. Tale concretezza ha un ben preciso contenuto: ogni uomo è obiettivamente ricompreso nell'unico evento “storico” della Redenzione ed in forza di ciò egli è realmente così come il suo Creatore lo ha voluto.

Secondo questa indicazione, sembra venire fortemente ridimensionato il problema della ricerca di un qualunque termine medio in forza del quale si debba istituire una convincente relazione tra l'uomo e Cristo. Infatti, per il primato riconosciuto alla forma storica dell'esistenza dell'uomo e dell'evento di Gesù Cristo, entrambi possono relazionarsi unicamente in forma della loro precipua storicità, quindi della loro libertà.

Sebbene talune circostanze storiche e culturali, a trent'anni dalla pubblicazione dell'enciclica siano mutate e nuove provocazione si affaccino ad interrogare la coscienza della Chiesa, quanto più radicale appare oggi la controversia sull'*humanum*, tanto più è urgente ritrovare nella

---

72. Cfr. RH 18-19.

73. RH 13.

singularità dell'evento di Gesù Cristo l'unico fattore che legittima il cristiano a giocare un ruolo di protagonista di questa contesa: unicamente nel guardare a Cristo l'uomo può fino in fondo guardare a se stesso, abbracciando e conoscendo fino in fondo la propria misteriosa umanità.

## SOMMARI

### Italiano

Attraverso un'analisi del contesto ecclesiale e teologico nel quale *Redemptor hominis* è stata elaborata, l'articolo isola nella nozione di "via" la chiave interpretativa della modalità con la quale Giovanni Paolo II ha prodotto il suo insegnamento sulla relazione tra l'uomo e Cristo.

Tale proposta emerge caratterizzata da un forte accento cristocentrico e si colloca in esplicita continuità con il magistero del Vaticano II, in specie *Gaudium et spes*, senza rinunciare ad offrire significativi spunti di originale sviluppo.

Il complesso degli elementi raccolti permette di riconoscere nella prima enciclica di Giovanni Paolo II un'esplicita intenzione di destinare tutto il proprio pontificato ad una piena realizzazione del Concilio, così come viene attestato dai temi maggiori che caratterizzano l'insieme del suo magistero.

### English

*Through an analysis of the theological and ecclesial context in which the encyclical Redemptor hominis was written, this essay identifies the notion of "via" as the interpretive key in which John Paul II developed his teaching on the relationship between man and Christ.*

*This proposal, characterized by a strong Christocentric accent, emerges from, and is in explicit continuity with, the magisterium of Vatican II, in particular Gaudium et spes, while at the same time offering significant points of original development.*

*The elements gathered allow us to recognize in the first encyclical of John Paul II an explicit intention to focus his entire pontificate on the full realization of Vatican II, as is witnessed by the major themes that characterized his magisterium.*

### Français

A travers une analyse du contexte ecclésial et théologique dans lequel l'encyclique *Redemptor hominis* a été élaborée, isoler la notion de "chemin" permet de donner la clef interprétative de la modalité avec laquelle Jean-Paul II a conduit son enseignement sur la relation entre l'homme et le Christ.

Telle proposition se présente caractérisée par un fort accent christocentrique et se situe dans une explicite continuité avec le magistère de Vatican II, et spécialement *Gaudium et Spes*, sans renoncer à offrir des significations provenant d'un original développement.

La complexité des éléments recueillis permet de reconnaître dans la première encyclique de Jean-Paul II une explicite intention de destiner tout son pontificat à une pleine réalisation du Concile, comme cela est attesté par les grands thèmes qui caractérisent l'ensemble de son pontificat.

### *Español*

*A través del análisis de los contextos eclesial y teológico en los cuales fue elaborada Redemptor hominis, el presente trabajo descubre en la noción de “camino” la clave interpretativa del modo en el que Juan Pablo II ha elaborado su magisterio sobre la relación entre el hombre y Cristo. Esta propuesta nace caracterizada por un fuerte acento cristocéntrico y se coloca en explícita continuidad con el magisterio del Vaticano II, en especial con Gaudium et spes, sin renunciar por ello a ofrecer significativos detalles de un desarrollo original. El conjunto de los elementos recogidos permite reconocer en la primera encíclica de Juan Pablo II una intención explícita de destinar todo su pontificado a la realización plena del Concilio, como viene atestiguado por los grandes temas que caracterizaron el conjunto de su magisterio.*

### *Português*

Através de uma análise do contexto eclesial e teológico no qual *Redemptor hominis* foi elaborada, o texto destaca na noção de “via” a chave interpretativa da modalidade com a qual João Paulo II elaborou seu ensinamento sobre a relação entre o homem e Cristo.

Tal proposta emerge caracterizada por um forte acento cristocêntrico e coloca-se em explícita continuidade com o magistério do Vaticano II, em especial *Gaudium et spes*, sem renunciar no oferecimento de significativos aspectos de original desenvolvimento.

O complexo dos elementos recolhidos permite o reconhecimento, na primeira encíclica de João Paulo II, de uma explícita intenção de destinar todo o próprio pontificado a uma plena realização do Concílio, assim como vem comprovado pelos temas maiores que caracterizam o conjunto do seu magistério.



II

ANTROPOLOGIA DELL'AMORE





## Vocazione all'amore e teologia del corpo

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA\*

«Figliolo, tu sei sempre con me e ogni cosa mia è tua» (Lc 15,31). Queste parole che San Luca fa pronunciare al Padre misericordioso nei confronti del figlio maggiore, che è sempre rimasto a casa, sono, nel contempo, l'espressione più genuina di un incontro personale e la promessa di un futuro che si esplicita nelle sue parole. In questa esortazione, il figlio riconosce il valore della presenza del Padre nella sua vita, che non aveva scoperto fino a quel momento, poiché considerava la misura dei suoi servigi solo rispetto ai suoi desideri ed ignorava l'amore paterno ricevuto. Così, egli scopre quale sia la vera e propria eredità, che non ha nulla a che fare con i beni perituri, come credeva prima il figlio minore, ma che riguarda il bene immenso che scaturisce dal saper vivere "per il padre". Tale eredità è un elemento essenziale che ricorre lungo tutta la parabola e, se talvolta può sembrare che rimanga celata o che passi in secondo piano, in realtà non è così poiché il suo valore è tale che potrebbe essere meritatamente definita come la parabola della "meravigliosa eredità".

Vero è che la parabola inizia con il figlio minore che chiede al Padre la sua parte di eredità e la sperpera; ma è altrettanto vero che il suo reale contenuto deve essere interpretato a partire dalle parole del Padre, che ne spiegano il significato chiudendo brillantemente il racconto: «questo

---

\* Docente di Teologia morale fondamentale presso la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid e docente di Teologia pastorale del Matrimonio e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

tuo fratello era morto ed è tornato in vita; era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15,32). Si tratta dunque di un invito rivolto al fratello affinché prenda parte all'affetto del Padre (cfr. Lc 15,24). L'eredità non è una serie di cose che si possono usare a proprio piacimento, ma è una vita che bisogna condurre a pienezza. Si può perdere la vita di figlio, e pur avendo apparenza di vivere, si può essere morti (Ap 3,1). Si perde l'eredità e "si muore" poiché si vive lontani dal Padre<sup>1</sup>.

L'eredità di questi figli ci spiega così il senso della vita dell'uomo: deve consistere nel riconoscersi come figli, nel vivere con gratitudine nei confronti di colui che, con la vita, ci ha aperto un cammino attraverso il quale trovare la verità della nostra esistenza. Trovare questo tesoro è un passo decisivo per qualsiasi uomo alla ricerca della propria identità.

## 1. UNA SINGOLARE EREDITÀ DI GIOVANNI PAOLO II

Il nostro Congresso, in definitiva, tende a farci prendere coscienza dell'eredità che abbiamo ricevuto da Giovanni Paolo II. Non si tratta semplicemente di riconoscere con gioia l'enorme carisma di paternità che questo Pontefice ha ricevuto da Dio. Percepriamo altresì la necessità di renderla pienamente nostra, affinché si possano raccogliere i frutti di tutto ciò che egli ha seminato durante la sua vita, attraverso la quale ha saputo aiutare tanti uomini ad imparare a vivere. Ora la possiamo comprendere in un nuovo contesto, che consente di scoprirne il senso più pieno. L'Istituto Giovanni Paolo II aveva in mente proprio questo aspetto, quando organizzò il grande Congresso Internazionale dall'11 al 13 maggio 2006 dal titolo *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul matrimonio e la famiglia*<sup>2</sup>. In quel momento, alla luce della rilevanza della recente pubblicazione dell'enciclica *Deus caritas est*, già era emersa l'influenza decisiva che avrebbe rappresentato per tutto il magistero di Giovanni Paolo II, il

- 
1. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Dives in misericordia*, n. 5 d: «Il patrimonio che quel tale aveva ricevuto dal padre era una risorsa di beni materiali, ma più importante di questi beni era la sua dignità di figlio nella casa paterna».
  2. I cui atti sono stati pubblicati come: L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

numero 10 dell'enciclica *Redemptor hominis*, in cui il Pontefice tracciava le linee fondamentali di ciò che era la vocazione all'amore<sup>3</sup>.

Questa espressione, novità assoluta nel Magistero Pontificio, aveva un precedente negli studi di Karol Wojtyła sull'amore sponsale<sup>4</sup> ed una continuità immediata nelle *Catechesi sull'amore umano*, che dobbiamo considerare come l'aspetto più originale del suo insegnamento. Ora, trent'anni dopo questo primo importante riferimento e l'ammirevole patrimonio rappresentato dai suoi scritti che rimangono alla Chiesa come un'eredità di inestimabile valore, possiamo rileggere le sue parole in un modo nuovo<sup>5</sup>. Se il compito che mi viene affidato in questa breve dissertazione ha come fulcro la vocazione all'amore, ritengo di poter dire che è proprio la vocazione personale specifica di Karol Wojtyła che consente di comprendere in maniera più ampia la categoria teologica di cui sopra. Il mio scopo è dunque quello di far emergere una prospettiva particolare che affiora quasi spontaneamente: la stessa missione che Giovanni Paolo II ha portato avanti nella sua vita ci ha permesso di comprendere meglio la missione attuale della Chiesa.

Il compito che Giovanni Paolo II ha portato a termine nella sua esistenza terrena può essere confrontato, in larga misura, con l'opera di un seminatore: egli non si è limitato a seminare secondo l'immagine della parabola evangelica (*Mt* 13,3-9; 18-23), ma ha anche preparato la buona terra. Il suo lavoro ha consistito prevalentemente nel dissodare il campo, eliminare gli enormi ostacoli che impedivano al seme della Paola divina di germogliare nel nostro mondo. Di fatto, il suo Pontificato si è svolto in un ambiente in cui regnava una perniciosa ambiguità circa ciò che è essenzialmente cristiano. Vi era una sorta di nebbia che ha portato molti cristiani a smarrire l'orizzonte della vocazione divina in quanto al senso della vita. Numerosi fedeli vivevano ancora nella Chiesa, ma rimanevano molto lontani dal suo cuore. Da qui scaturisce il disincanto che

---

3. *Ibid.*, 10: «Così egli aveva indicato il valore esistenziale dell'amore per l'essere umano, anzi la centralità dell'esperienza dell'amore per il destino della persona».

4. Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, Milano 1980<sup>2</sup>, e anche gli articoli raccolti in: ID., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000.

5. Uno studio imperniato proprio su questo tema è: M. T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009, in cui si organizza con grande precisione il contenuto di questa particolare vocazione.

molti provavano dinanzi a qualsiasi cammino venisse loro proposto e le tante amare lagnanze di fronte a ciò che era visto come eccessivamente pesante: l'essere cristiano.

Molti iniziarono dunque a chiedersi incessantemente perché continuavano a far parte della Chiesa o quale fosse il suo ruolo nel mondo definito postcristiano. In questo stato di cose, la domanda fondamentale potrebbe essere la seguente: «La Chiesa, continua ad essere un luogo abitabile?»<sup>6</sup>.

Giovanni Paolo II era perfettamente conscio di questa situazione quando decise di iniziare il suo Pontificato dicendo, con forza: «Non abbiate paura!»<sup>7</sup> Questo è ciò che lo portò a spendere tutte le sue energie per piantare dei solidi pilastri sui quali collocare questa casa abitabile, ossia la Chiesa di Dio, che sembrava aver perso le sue fondamenta, giacché taluni non erano più in grado di vederle ancorate sulla solida roccia di Cristo. Ora che il suo passaggio in questo mondo si è compiuto, possiamo tracciare un primo bilancio in cui le chiavi positive della sua dottrina assumono tutta la loro rilevanza come linee guida da seguire che promettono un frutto ed una fecondità ben più ampi.

La descrizione della situazione attuale, benché possa sembrare eccessivamente pessimista, ci consente, invece, di comprendere l'importanza che aveva allora e che non ha perduto oggi, l'innovativo richiamo alla “vocazione all'amore” che si esplica in *Redemptor hominis*: «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente»<sup>8</sup>. In altri termini, possiamo considerarla non già come una strategia pastorale il cui scopo è quello di attirare l'attenzione delle persone, quanto piuttosto con una profonda dimensione ecclesiologicala, come una risposta reale ed incisiva alla grande domanda del Concilio

---

6. Cfr. L'articolo provocatorio di: A. AUER, *Es la Iglesia, hoy en día, todavía 'éticamente habitable'*, in D. MIETH (ed.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Herder, Barcelona 1995, 335-357.

7. GIOVANNI PAOLO II, *Messa per l'inizio del Pontificato* (22.10.1978).

8. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10. Interpreta questa citazione come teologicamente centrale nella enciclica: G. MARENGO, *"Amo perché amo, amo per amare"*. *L'evidenza e il compito*, Cantagalli, Siena 2007, 22-23.

Vaticano II che catturò il giovane vescovo Wojtyła: «Chiesa: che cosa dici di te stessa?»<sup>9</sup>.

Ora, considerando il compito che ci proponiamo di svolgere con questo articolo, non possiamo limitarci a certificare l'esistenza di sviluppi successivi su questa categoria della "vocazione all'amore" nel Magistero di Giovanni Paolo II<sup>10</sup>. Dietro a questa affermazione, profondamente umana, vibrava fin dall'inizio la radicalità della vocazione divina come la ragione suprema dell'essere della Chiesa. Il motivo è evidente e risiede nella chiave stessa della parabola del figliol prodigo che illumina queste riflessioni: "ogni cosa mia è tua". L'identità di ogni uomo non si trova in un mondo materiale lontano dal focolare, non può essere scoperta basandosi su ciò che gli impongono i desideri, ma la si scopre soltanto quando si riceve l'amore che costruisce la dimora abitabile che è la Chiesa<sup>11</sup>.

Con questa percezione, il grande Papa Wojtyła ha adottato una linea che, fin dall'inizio, è stata definita *personalista*, – in accordo con gli studi filosofici che aveva svolto fin dagli anni 50 – e che, nell'enciclica *Redemptor hominis* appariva ecclesiologicamente inquadrata dalla frase: «L'uomo è la via della Chiesa»<sup>12</sup>. L'essere stesso della Chiesa può essere compreso partendo dalla radicalità della vocazione all'amore, che ogni uomo può scoprire come la ragion d'essere della sua esistenza, in quanto nato per amore e chiamato ad amare. Si tratta della vocazione che Cristo stesso ha portato a compimento, consiste nella verità dell'uomo e solo in maniera esperienziale si può accedere ad essa. È così che si ricollega alla sapienza umana di tutti i tempi che, come nell'incipit dell'enciclica *Fides et ratio*, si può riassumere con l'esortazione di Delfi: «Conosci te stesso»<sup>13</sup>.

9. Per la comprensione del Concilio che ha Karol Wojtyła: cfr. ID., *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981. Cita la domanda in p. 35.

10. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, n. 11; ID., *Discorso nella X Giornata Mondiale della Gioventù a Manila* (14.I.1995); o anche ID., *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 138.

11. Cfr. L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire? Dimensione ecclesologiche della morale*, PUL/Mursia, Roma 2000.

12. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 14: «quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione».

13. Cfr. ID., L. Enc. *Fides et ratio*, n. 1.

In questo modo, il riferimento alla “vocazione all’amore” come porta d’accesso alla cosiddetta: “dimensione umana del mistero della Redenzione” acquista tutto il suo significato e, nella sua modalità di rappresentazione, considera le note dell’amore come la modalità specifica della rivelazione dei significati della vita all’uomo.

Come appare logico e teologicamente necessario, nella stessa enciclica si parla precedentemente della «dimensione divina del mistero della redenzione» (n. 9) il cui contenuto, come è ovvio che sia, è l’amore divino. Il vincolo tra questi due numeri si basa teoricamente sull’interpretazione che fa della *Gaudium et spes*, n. 22: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore *svela anche pienamente l’uomo a se stesso* e gli manifesta la sua altissima vocazione»<sup>14</sup>.

Pertanto, l’amore, prima di essere una vocazione umana, è un mistero divino origine di ogni amore, a cui abbiamo accesso solo a partire dal «mistero di Cristo»<sup>15</sup>, «Lui, il Redentore di tutti»<sup>16</sup>.

La centralità che raggiunge la Redenzione come fulcro del mistero dell’amore rivelato all’uomo racchiude in sé una finalità precisa: raggiungere «il mistero del Padre e il suo amore»<sup>17</sup>. Nel pensiero di Giovanni Paolo II, questo fatto appare chiaramente unito alla *misericordia*, poiché l’enunciato che collega i numeri 9 e 10 dell’enciclica è proprio: «Questa rivelazione dell’amore viene anche definita misericordia, e tale rivelazione dell’amore e della misericordia ha nella storia dell’uomo una forma e un nome: si chiama Gesù Cristo»<sup>18</sup>.

---

14. Citata immediatamente prima: GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 8, da dove estrapolo il corsivo. Appare anche in: *ibidem*, nn. 13 e 18, ossia, nei punti chiave in cui l’Enciclica cambia argomentazione.

15. È il titolo n. 7 che apre il secondo capitolo intitolato «Il mistero della Redenzione» (nn. 7-12).

16. Le parole con cui inizia l’enciclica si ripetono insistentemente nel testo: cfr. specialmente *ibid.*, nn. 7-10.

17. Lo dice esplicitamente in: ID., L. Enc. *Dives in misericordia*, n. 1: «L’uomo e la sua vocazione suprema si svelano in Cristo mediante la rivelazione del mistero del Padre e del suo amore».

18. ID., L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 9. Ricordiamo la sua applicazione in: ID., L. Enc. *Dives in misericordia*, n. 7 § 6: «Credere nel Figlio crocifisso significa “vedere il Padre”, significa credere che l’amore è presente nel mondo e che questo amore è più potente di ogni genere di male in cui l’uomo, L’umanità, il mondo sono coinvolti. Credere in tale amore significa credere nella misericordia».

Tale amore del Padre manifestato come misericordia è l'unico capace di vincere il peccato e la morte<sup>19</sup>: è un amore Redentore. Tale è l'eredità del Padre che ci concede il Figlio.

In torno a questi due elementi: “vocazione dell'uomo” – “mistero di amore” si possono comprendere le chiavi di lettura del ricchissimo Magistero del Servo di Dio Giovanni Paolo II.

## 2. LA TEOLOGIA DEL CORPO. UNITÀ TRA FEDE E VITA

Uno degli aspetti che inizialmente non sono stati direttamente ricollegati alla vocazione all'amore, è la denominata *Teologia del corpo*<sup>20</sup>. Invece, il suo sviluppo cronologicamente successivo alla *Redemptor hominis* e l'importanza del modo in cui è stata ricevuta in ambito teologico, ci spinge a considerarla oggi come una chiave di lettura necessaria per la vocazione all'amore.

La sorprendente novità che conteneva questo insegnamento di Giovanni Paolo II era l'articolazione di una *antropologia adeguata*<sup>21</sup> partendo dalla prospettiva della concrezione del corpo umano come esperienza primigenia da cui estrarre un meraviglioso quadro di significati antropologici che consentissero all'uomo, come al figliol prodigo, di “rientrare in sé” (*Lc* 15,17).

La duplice valenza del corpo come manifestazione ed occultamento, legato così da vicino all'esperienza umana dell'intimità<sup>22</sup>, consentiva inoltre di introdursi direttamente in maniera conoscitiva nel fatto che la fede è necessaria per riuscire ad illuminare il mistero che l'uomo rappresenta per se stesso.

19. Cfr. ID., L. Enc. *Dives in misericordia*, n. 8: “Amore più potente della morte, più potente del peccato”. È un riferimento costante nel suo Magistero: cfr. p.es. ID., L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 9; ID., L. Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 39.

20. Per una sua comprensione sintetica, ma completa e profonda, si veda: C. A. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009.

21. Cfr. per il contenuto di questa espressione: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credè. Catechesi sull'amore umano*, Cat. XXIII, 3 (2.IV.1980), Città Nuova – Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003<sup>6</sup>, 106.

22. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Segreta presenza e accompagnamento di Dio*, in ID., *Teo-drammatica. II: Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, 256-268.

In realtà, a mio parere, per un'integrazione adeguata delle due categorie, ossia della "teologia del corpo" e della "vocazione all'amore", è necessario riconoscere una predominanza di quest'ultima<sup>23</sup>. In altri termini, bisogna vedere la teologia del corpo alla luce dell'amore stesso, poiché soltanto così si scopre la pienezza del suo significato e il modo di viverlo. L'indubbia importanza dell'insistenza in una teologia del corpo ben articolata consiste in un passo da compiere preliminarmente al fine di avere una buona "teologia dell'amore" che rimane ancora da portare a compimento, come per altro ci mostra attualmente con insistenza Benedetto XVI<sup>24</sup>.

Siamo ancora gli eredi di una certa idea dell'amore che sorge a partire dalle dispute sull'"amore puro" che dimentica completamente l'aspetto corporeo dell'esperienza primigenia dell'essere amati. Pertanto, era assolutamente necessario affermare e mostrare l'importanza della corporeità nella manifestazione della persona e la configurazione della sua interiorità in un ambito di rapporti umani colmi di significato, al fine di aprire il cammino ad una giusta intellesione dell'amore cristiano.

Proprio per questa ragione, è giunto il momento per noi di avviare una determinata rilettura della "teologia del corpo" di Giovanni Paolo II, partendo da questa prospettiva. Uno degli aspetti principali che ne scaturiscono è la giusta *analogia dell'amore*, che deve illuminare la relazione *amore umano-piano divino*, che è la metodologia fondamentale adottata da Giovanni Paolo II nelle sue Catechesi<sup>25</sup>.

---

23. È la prospettiva che prendono: ANDERSON – GRANADOS, *Called to Love*, cit., 1: «Man, the way of the Church – Love, the way of man».

24. Sebbene sia per un criterio meramente terminologico come dimostra la ripetizione insistente della carità nei suoi documenti: L. Enc. *Deus caritas est*; Es. Ap. *Sacramentum caritatis*; L. Enc. *Caritas in veritate*.

25. Secondo l'affermazione di: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credo*, Cat. IV (26. IX.1979), *l.c.*, 43, nota (2): «Abbiamo quindi il diritto di parlare del rapporto tra l'esperienza e la rivelazione, anzi abbiamo il diritto di porre il problema della loro reciproca relazione, anche se per molti tra l'una e l'altra passa una linea di demarcazione che è una linea di totale antitesi e di radicale antinomia. Questa linea, a loro parere, deve senz'altro essere tracciata tra la fede e la scienza, tra la teologia e la filosofia. Nel formulare tale punto di vista, vengono presi in considerazione piuttosto concetti astratti che non l'uomo quale soggetto vivo»; A. RODRÍGUEZ LUÑO, «In mysterio Verbi incarnati mysterium Hominis vere clarescit» (*Gaudium et spes*, n. 22). Riflessioni metodologiche sulla grande Catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II", in *Anthropotes* 8 (1992) 11-25.



In questa opera ci troviamo dinanzi ad una doppia sequenza<sup>26</sup>; una esperienziale che può essere descritta come segue: solitudine originaria, richiamo alla comunione, confermata dalla nudità originaria e dal pudore dopo il peccato; che si esplica contemporaneamente ad un'altra, teologica, a mò di trittico<sup>27</sup>, che ci parla di una protostoria, una situazione dell'uomo caduto, la "redenzione del cuore" e la tensione escatologica. Queste due sequenze sono considerate dalla prospettiva dell'amore sponsale e si basano direttamente sullo schema narrativo del testo sacro. L'esperienza fondante dell'amore, invece, dalla sua prospettiva analogica, pone una nuova interpretazione che dà maggior forza alla vocazione dell'amore. L'esperienza dell'amore umano nasce sempre come una risposta e rimanda al primato assoluto di un "amore originario" come fondamento necessario di qualsiasi amore.

L'esperienza della comunione, come è naturale in un racconto che nasce dalla carenza soggettiva, come il secondo capitolo della *Genesi*<sup>28</sup>, si colloca nelle *Catechesi* come fine e scoperta della pienezza. Di contro, dal punto di vista dell'amore originario, deve situarsi anche in un inizio come fondamento imprescindibile di qualsiasi esperienza d'amore umana e corporea. È a questo che tende chiaramente l'interpretazione a partire dalla *vocazione all'amore*, così come descritta nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore.

Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione.

---

26. Per la struttura, si veda il coscienzioso studio introduttivo di: M. WALDSTEIN, *Introduction*, in JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them. A Theology of Body*, Pauline Books and Media, Boston 2006, 1-128.

27. È ciò che evidenzia nel suo valore: C. CAFFARRA, *Introduzione generale*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, cit., 19: «Si ha così come un "trittico": il principio, la redenzione nel tempo, l'evento escatologico finale. La teologia del corpo è raffigurata, espressa da *tutte e tre* le tavole, considerate e viste sempre nel loro insieme, nel loro reciproco richiamarsi. A questo trittico corrispondono, precisamente, tre cicli di catechesi». Struttura confermata in: GIOVANNI PAOLO II, *Trittico Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

28. Come spiega: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Cat. III (19.IX.1979), *l.c.*, 36-39.

L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano»<sup>29</sup>.

Il testo chiarisce perfettamente il primato dell'aspetto comunionale nella vocazione all'amore, poiché lo considera non solo come fine, ma come un dono originario che configura l'esperienza iniziale dell'uomo e che, in tal modo, illumina il cammino di ciò che sarà la storia d'amore che l'uomo deve sviluppare per rispondere alla sua vocazione<sup>30</sup>.

Il necessario riferimento a questa comunione come momento iniziale ci conduce dunque a considerare, come principio di qualsiasi riferimento alla vocazione all'amore, il carattere *filiale* con il quale l'amore appare originariamente all'uomo e che gli fa vivere la sua corporeità come un *dono amoroso*. A mio parere, questo è il contenuto a cui rimanda, in fondo, l'importanza che Giovanni Paolo II attribuisce alla solitudine originaria<sup>31</sup> nella sua accezione positiva, ossia quella di essere una "solitudine abitata" da una presenza iniziale, quella del Padre.

Il riferimento del legame tra immagine e comunione, cruciale nelle Catechesi<sup>32</sup>, si apre dunque alla possibilità di una comunione iniziale che, nella coscienza umana, appare con un carattere filiale. Ciò detto, non si intende assolutamente negare la radicalità della differenza sessuale nel suo significato antropologico, ma le si attribuisce ovviamente un primo riferimento filiale ed una trascendenza verso l'amore del Padre<sup>33</sup>.

---

29. ID., Es. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 11, §§1 y 2.

30. Cfr. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación*, cit., 168: «La verdad inicial de la libertad del hombre es el descubrimiento de un «esse» peculiar: el de ser hijo. (...) Por la recepción de ese amor originario tenemos la memoria de un gozo primero, de un hogar. Precisamente por su carácter originario, es un amor incondicional e irrevocable».

31. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Cat. V (10.X.1979), l.c., 44-47.

32. Cfr. *Ibid.*, Cat. 9 (14.XI.1979), l.c., 97-101. Para el concepto de imagen de Dios: cfr. A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia Teologica*, "AMATECA" vol. 15, Jaca Book, Milano 2000, 157-165.

33. Cfr. G. RICHI, *Por amor del Padre. Sobre la gracia sacramental del matrimonio*, in G. MARENGO – B. OGNIBENI (a cura di), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma 2003, 315-333. Así lo reconoce: A. SCOLA, "Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità", in *Anthropotes* 23/2 (2007) 70: «È importante, infine, notare che un certo primato va accordato alla fecondità. Ogni singolo, infatti, proprio in quanto figlio, dal concepimento e, in qualche modo, ancor prima, riceve dai genitori l'inafferrabile eppure misteriosamente noto mistero nuziale».

Ritengo che questa interpretazione sia confermata dalla struttura e dalla redazione della *Lettera alle famiglie* dello stesso Giovanni Paolo II. Per comprendere tale struttura, bisogna riconoscere il modo in cui il Papa la collega strettamente alla *Redemptor hominis*, poiché inizia sostenendo così il messaggio della sua Lettera: egli ribadisce che «l'uomo è la via della Chiesa»<sup>34</sup>. Una volta stabilito questo principio, inizia con una riflessione sulla *paternità divina* come fonte di comunione in cui trovano un sostegno i concetti chiave di ciò che viene chiamato “teologia del corpo”. Leggiamo le sue parole: «Il cosmo, immenso e così diversificato, il mondo di tutti gli esseri viventi, è *inscritto nella paternità di Dio come nella sua sorgente* (cfr Ef 3,14-16). Vi è inscritto, naturalmente, secondo il criterio dell'analogia, grazie al quale ci è possibile distinguere, già all'inizio del Libro della *Genesi*, la realtà della paternità e maternità e perciò anche della famiglia umana. La chiave interpretativa sta nel principio dell'“immagine” e della “somiglianza” di Dio, che il testo biblico mette fortemente in rilievo (Gn 1,26)»<sup>35</sup>.

La chiave dell'intero documento è dunque il riferimento paolino di Ef 3,13-16: «piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità prende nome»<sup>36</sup>. In questo modo, introduce la questione dell'amore in una relazione analogica tra il valore dell'amore a livello cosmico e metafisico e la rivelazione dello stesso nel suo significato personale. È così che unisce strettamente il concetto di amore con la scoperta di una comunione ed indica, in maniera incisiva, la necessità di far sì che il primo sia ricevuto. Tutto questo ci porta a concludere che il concetto di amore ha caratteristiche simili a quelle che ho enunciato prima riferendomi all'“amore originario”. Vediamo la spiegazione che emerge dalla *Lettera alle famiglie*: «Vero amore, tuttavia, non c'è senza la consapevolezza che Dio “è Amore” – e che l'uomo è l'unica creatura in terra chiamata da Dio all'esistenza “per se stessa”. L'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio non può “ritrovarsi pienamente” se non attraverso il dono sincero di sé. Senza un tale concetto dell'uomo, della persona e della “comunione di persone” nella famiglia, non ci può essere la civiltà

34. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 14; citato in ID., *Lettera alle famiglie*, n. 1. Con il senso ovvio che: *ibid.*, n. 2 § 1: «Tra queste numerose strade, la famiglia è la prima e la più importante».

35. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 6 § 1.

36. Citato in *ibid.*, nn. 5 § 7; 6 § 1; 7 §§ 3. 7. 9; 15 § 15; 16 § 7; 23 §§ 1. 3. 6.

dell'amore; reciprocamente, senza la civiltà dell'amore è impossibile un tale concetto di persona e di comunione di persone»<sup>37</sup>.

Con questa prospettiva, possiamo comprendere il vincolo fondamentale che c'è tra vocazione e vita piena, giacché la logica dell'amore parte non già da una carenza, ma piuttosto da una pienezza ricevuta inizialmente e che richiede una crescita nella ricezione del dono<sup>38</sup>.

La teologia della carità volge decisamente in questa direzione e il rapporto tra il ἔρως e il ἀγάπη che Benedetto XVI ha abbozzato in *Deus caritas est* illumina chiaramente il dinamismo interno di questa vocazione all'amore. Il *erwj*, nel testo del Papa, permane vincolato all'amore sessuale, proprio per lo scopo di far emergere la corporeità come elemento imprescindibile dell'esperienza umana del quale Dio si serve per manifestare sé stesso in Cristo<sup>39</sup>.

Il fatto che il ἔρως non spieghi né la sua origine né il suo fine, ci porta a capire la sua necessità di avere sempre come punto di riferimento un amore originario, e ci costringe a proporre un'altra modalità di amore che sia creatore e che, non potendosi esprimere come ἔρως, necessiti, per essere compreso, della scoperta di un nuovo termine: il ἀγάπη<sup>40</sup>.

Vita in pienezza, a questo chiama insistentemente la vera esperienza d'amore nell'uomo. Come dice Nédoncelle: «L'essenza di qualsiasi relazione dall'io al tu è l'amore, ossia la volontà di promozione reciproca»<sup>41</sup>. In questa definizione si riconosce il fondamento metafisico unito al vincolo inseparabile tra *persona e amore*.

---

37. Rispetto al concetto di *communio* in questo documento cfr. J. GIL LLORCA, *La communio personarum en la "Gratissimam sane" de Giovanni Paolo II. Elementos para una antropología de la familia*, Siquem, Valencia 2000.

38. Così evidenzia: L. MELINA, *Amore, desiderio e azione*, in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL-Mursia, Roma 1999, 96-100.

39. Cfr. BENEDETTO XVI, L. Enc. *Deus caritas est*, n. 3: «All'amore tra uomo e donna, che non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo s'impone all'essere umano, l'antica Grecia ha dato il nome di *eros*».

40. Seguo, per questo argomento, la bella esposizione di: A. PRIETO, *Eros e agape: l'unico dinamismo dell'amore*, in L. MELINA – C. ANDERSON (eds.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rai-Pontificio Istituto GP2, Roma 2006, 171-182.

41. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris 1963<sup>2</sup>, 29.

### 3. L'AMORE IN KAROL WOJTYŁA ILLUMINATO DA GIOVANNI PAOLO II NEL MISTERO TRINITARIO

La rilettura che abbiamo proposto come ipotesi della teologia del corpo alla luce della teologia dell'amore ha dunque, come elemento centrale, il concetto di *persona* e, come quadro essenziale, il principio che consacra il punto 24 della *Gaudium et spes*: «l'uomo, [...] in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso». Di fatto, è in questa dimensione che si basa la ricerca di se stesso che raggiunge il suo fine nel dono di sé.

La dimensione creaturale su cui si fonda l'affermazione conciliare, difende il valore metafisico della persona e, nel contempo, lo fissa con alcune caratteristiche uniche che si possono discernere soltanto in una metafisica dell'amore<sup>42</sup>. L'amore concede così alla metafisica un nuovo modo per concepire la necessità, nel quale la libertà personale è inclusa fin dal principio poiché esige il coinvolgimento della persona nella risposta al richiamo dell'amore. Tanto è vero che l'esistenza di qualsiasi persona può essere concepita soltanto come una *scelta di Dio*<sup>43</sup>. Di conseguenza, l'*analogatum princeps* della scelta in quanto azione non può essere altro che un atto d'amore che finisce in una persona. Sapersi scelto per amore nella propria concrezione corporea è ciò che introduce nel corpo il valore simbolico di una realtà che lo trascende, poiché in esso si trova la traccia di un Dio che "è Spirito" (cfr. *Gv* 4,24).

La razionalità che emerge da questo primato dell'amore è quella di dare priorità a Dio come Amore originario nella cui dinamica si inserisce il rapporto di paternità-filiazione; pertanto, come ci insegna la rivelazione, questa relazione diventa imprescindibile per immergersi nel mistero della Trinità.

Di conseguenza, la vocazione all'amore che troviamo espressa in *Redemptor hominis*, che ha come punto di riferimento immediato la teologia del corpo delle *Catechesi sull'amore umano*, trova un quadro più ampio nella

---

42. Cfr. F. D. WILHELMSSEN, *La Metafisica del amor*, Rialp, Madrid 1964.

43. Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *Un Dios de elección*, in AA.VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 9-11 de Abril de 1997)*, EUNSA, Pamplona 1998, 579-597.

trilogia delle encicliche trinitarie esposte come meditazione profonda<sup>44</sup> del mistero d'amore che è Dio stesso e in cui si ritrova qualsiasi significato reale dell'amore per l'uomo.

Il riferimento trinitario con cui Giovanni Paolo II dà inizio al suo Magistero, in base ad una sua libera scelta<sup>45</sup>, deve essere interpretato come un tentativo di approfondire il modo in cui la vocazione all'amore umano, il cui fine è la piena partecipazione nel mistero trinitario, ha come via la rivelazione del mistero della *Redenzione* nell'offerta di se stesso che Cristo fa nel corpo. In questo modo, il dono del suo amore sponsale diventa l'unico modo per l'uomo di penetrare in profondità l'amore di Dio.

Non possiamo dimenticare la centralità cristologica che offre l'esposizione che segue, ossia, la rilevanza che acquista il nostro modo di conoscere come riferimento al modo in cui Dio stesso ha inteso rivelarsi<sup>46</sup>. Tuttavia, in questa esposizione, la stessa sponsalità di Cristo ha, come riferimento ultimo, quello di mostrare la *paternità di Dio*, ossia la piena rivelazione della sua filiazione che compie mediante la sua specifica vocazione all'amore umano.

In fondo, questo quadro ermeneutica al quale ci conduce il mistero della Redenzione, ci mostra la necessità che ogni uomo ha di rivivere la storia del figliol prodigo<sup>47</sup>. La fondamentale importanza della filiazione che è l'origine ed il fine della vita cristiana smette di essere percepita spontaneamente da un uomo solitario ed alienato, lontano dal focolare divino.

---

44. Così lo definisce: GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 22.

45. In questa dimensione insiste successivamente il Papa in occasione della preparazione imminente del grande giubileo dell'anno 2000 con: ID., L. Ap. *Tertio millennio adveniente* (10.XI.1994), e ID., L.Ap. *Novo millennio ineunte* (6.I.2001). Per comprensione: cfr. R. FISICHELLA, *Impronta trinitaria delle encicliche di Giovanni Paolo II*, in G. BORGONOVO – A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo Teologo. Nel segno delle Encicliche*, Mondadori, Milano 2003, 34-43; A. ARANDA (ed.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Giovanni Paolo II*, EUNSA, Pamplona 1990.

46. Cfr. J. PRADES, «*De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente*». *A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria*, in ID., *Communicatio Christi. Reflexiones de Teología sistemática*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2004, 15-73.

47. Si riferisce ad essa come quadro generale di comprensione della vita umana: GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Dives in misericordia*, nn. 5-6; ID., Es. Ap. *Reconciliatio et poenitentia*, nn. 5-6.

Questa è la drammatica situazione dell'uomo chiamato a vivere la "redenzione del cuore"<sup>48</sup>.

#### 4. DONO – VITA – RECIPROCIÀ

Se abbiamo fatto riferimento al sistema narrativo delle *Catechesi*, è stato per far emergere il mistero che sostiene la drammaticità della scena della *Genesis*. Ci troviamo dinanzi ad un Adamo che sa di essere sposo ma che non si riconosce abbastanza come figlio e questa frattura diventa l'inizio della sua debolezza<sup>49</sup>. Come dice Sant'Ireneo, il suo stato è come quello di un bambino che deve maturare per comprendere la verità del piano di Dio<sup>50</sup>, per questo è vinto dalla tentazione di "voler essere come Dio", ossia di divinizzarsi in modo immediato. È così che dobbiamo comprendere la cosa: la divinizzazione in sé non è un male, poiché Dio stesso vuole rendere l'uomo divino, attraverso la sua vita in comunione con Lui, ma si trasforma nel principio di tutti i mali quando Adamo inizia a volerla ottenere immediatamente e per sé stesso, al di fuori della "vocazione all'amore" che Dio ha sapientemente disposto<sup>51</sup>. L'oblio dell'amore come vocazione, occultato dal fascino di un'apparente manifestazione «[bella] da vedere e [...] desiderabile per acquistare conoscenza» (*Gn* 3,6), ci rivela dunque, la vulnerabilità radicale dell'amore umano che talvolta può sembrare incapace di costruire una vita.

Per comprendere la temporalità dell'amore, è necessario entrare nella sua dinamica intima che, nell'esperienza umana, non può essere ridot-

---

48. A cui si riferisce il secondo ciclo delle *Catechesi sull'amore umano*.

49. Già meditava su questo punto: K. WOJTYŁA, *Considerazioni sulla paternità*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, G. REALE (ed.), Bompiani, Milano 2001, 961: «Come potevo diventare figlio? Non volevo diventarlo. Non volevo accettare la sofferenza che nasce dal rischio dell'amore. Pensavo che non sarei stato all'altezza. Il mio sguardo era troppo fisso su di me, sul mio "io" e su le sue possibilità».

50. Cfr. SAN IRENEO, *La demostración de la predicación evangélica*, n. 12 (SC 406,106), in "Fuentes Patrísticas, 2", Ciudad Nueva, Madrid 1992, 82: «el hombre era todavía niño y no tenía aún pleno uso de razón, de ahí que fuera fácil al seductor engañarle».

51. Cfr. ID., *Adversus haereses*, IV, 38,4 (SC 100,956): «Irrationabiles igitur omni modo qui non expectant tempus augmenti et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo».

ta ad un instante<sup>52</sup>. A questo punto, la corporeità diventa una dimensione inevitabile per cogliere appieno la distensione temporale che esige come una vocazione<sup>53</sup>. Deve esserci una maturazione interiore dell'amore: «è apparso che la via per tale traguardo non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia»<sup>54</sup>.

La dinamica del dono, unita a quella dell'amore, non si esauriscono all'istante, giacché richiede la crescita progressiva della sua ricezione, diventando così fonte di una finalità per l'azione. Da questo nasce il suo rapporto intrinseco con il senso della vita umana, che l'uomo stesso riconosce come qualcosa che le è stato dato, come un dono originario. La temporalità del dono, per l'uomo, indica dunque che il vero significato della sua vita può essere scoperto soltanto nella razionalità interna di una storia. L'aspetto della drammaticità, dell'esercizio della libertà che ciò comporta, deve dunque essere compreso partendo da una profonda intellezione che Giovanni Paolo II chiamava "ermeneutica del dono"<sup>55</sup> che ci apre alla considerazione della centralità dell'intenzione di colui che dona, giacché è proprio questa a sostenere l'intenzionalità interna di qualsiasi dono. Comprende anche il suo valore personale singolare, che porta a scoprire che il senso della vita è legato al dono di sé. Di conseguenza, questa logica del dono è la luce interna della vocazione all'amore nel suo radicamento nell'esistenza umana. È proprio per questa ragione che Giovanni Paolo II poté dire: «si può comprendere e realizzare il senso più vero e profondo della vita: quello di essere *un dono che si compie nel donarsi*»<sup>56</sup>.

---

52. Accade in: J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003; y J. D. CAUSSE, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Labor et Fides, Genève 2004.

53. Insiste su questo punto come l'elemento fondamentale nel rapporto reciproco "vocazione all'amore" – "teologia del corpo": MELINA, *Il corpo nuziale e la sua vocazione all'amore nelle Catechesi di Giovanni Paolo II*, in ID., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009, 49-87, in particolare 69-77.

54. BENEDETTO XVI, L. Enc. *Deus caritas est*, n. 5. Cfr. J. NORIEGA, *La scintilla del sentimento e la totalità dell'amore*, in MELINA – ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore...*, cit., 239-249.

55. Secondo l'espressione di: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Cat. XIII, 2, l.c., 72.

56. ID., L. Enc. *Evangelium vitae*, n. 49.



Tale spiegazione, decisiva per la vocazione all'amore, conferma l'aspetto paradigmatico che ha per essa l'amore sponsale, in quanto esige il dono di sé corporeo<sup>57</sup>. Inoltre, il valore del dono è sostenuto dall'esigenza interna di reciprocità che appartiene alla dinamica di qualsiasi amore. È proprio questa caratteristica che escludeva integralmente il dibattito su "l'amore puro": un aspetto non espressamente citato nella "teologia del corpo" e solo implicitamente presente nella "vocazione all'amore", che partendo dalla prospettiva del dono della vita, è diventato un elemento imprescindibile tanto che Giovanni Paolo II, in *Evangelium vitae*, lo definisce "legge della reciprocità". In questa enciclica, si riferisce ad essa in maniera solenne, mettendo in luce il fatto che proviene dalla logica dell'Alleanza che Dio intende realizzare con l'uomo. Vediamo le sue parole: «Il Dio dell'Alleanza ha affidato la vita di ciascun uomo all'altro uomo suo fratello, secondo la legge della reciprocità del dare e del ricevere, del dono di sé e dell'accoglienza dell'altro»<sup>58</sup>.

L'importanza di questo fatto è massima, poiché consente di delineare una specifica modalità di connessione con il piano divino, affinché questa "legge" si possa considerare come un vero e proprio completamento a quanto il Santo Padre ci aveva già indicato con i cicli delle *Catechesi*. In tal senso, non possiamo fare a meno di meravigliarci dell'orizzonte teologico e, nel contempo, esistenziale a cui la seguente affermazione ci conduce: «Nella pienezza dei tempi, incarnandosi e donando la sua vita per l'uomo, il Figlio di Dio ha mostrato a quale altezza e profondità possa giungere questa legge della reciprocità. Con il dono del suo Spirito, Cristo dà contenuti e significati nuovi alla legge della reciprocità, all'affidamento dell'uomo all'uomo»<sup>59</sup>.

---

57. Come afferma BENEDETTO XVI, L. Enc. *Deus caritas est*, n. 2: «In tutta questa molteplicità di significati, però, l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono». Studia questo significato di archetipo nel suo valore antropologico: SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, PUL-Mursia, Roma 1998.

58. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Evangelium vitae*, n. 76 §2.

59. *Ibid.*

## 5. AFFETTIVITÀ E DIMENSIONE SOCIALE

Entrare nella dinamica dell'amore ci conduce inevitabilmente a valutare una giusta considerazione del suo dinamismo affettivo. È certamente qui che avviene l'unione dinamica radicale tra il corpo e lo spirito<sup>60</sup>, poiché è stato il razionalismo che, riducendo lo studio degli affetti a quelli legati meramente ai sensi, escludeva anche la possibilità dell'esistenza di un affetto spirituale che contenesse una verità sull'uomo.

È necessario ricordare che questa interpretazione nega decisamente l'esistenza della conoscenza spirituale così come la intendevano i mistici di tutti i tempi. Abbiamo l'eccellente esempio di San Bernardo che, a partire da una identificazione profonda della dinamica dell'amore con l'affetto, dà una spiegazione illuminante della grazia e della redenzione nel suo splendido libro *De diligendo Deo*<sup>61</sup>.

In definitiva, dal punto di vista antropologico, una teologia del corpo che non si basi su uno studio profondo della dinamica affettiva, corre il rischio di perdere la dimensione di *integrazione* personale che include gli affetti e il darsi unilateralmente a quella della trascendenza, se prendiamo in considerazione, come quadro generale, la terminologia personalista di *Persona e atto*<sup>62</sup>.

Purtroppo però, la proliferazione di studi filosofici sulla corporeità non è andata di pari passo con la profondità nella conoscenza degli affetti e dei loro dinamismi. Possiamo inoltre osservare una notevole carenza della comprensione della dinamica affettiva in molte proposte teologiche tra le più contemporanee, nonostante la levatura del loro contenuto. Naturalmente, nell'ambito degli studi dell'Istituto Giovanni Paolo II questa

---

60. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral (parte II)", in *Revista Española de Teología* 69 (2009) 85-86.

61. Così espone: J. LECLERCQ, "Amore e conoscenza secondo san Bernardo di Chiaravalle", in *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 6-14.

62. Cfr. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani – Libreria Editrice Vaticana, Milano – Città del Vaticano 2003, in cui la terza parte (pp. 963-1067) si chiama "Trascendenza della persona nell'atto" e la quarta (pp. 1069-1163): "L'integrazione della persona nell'atto".

dimensione è stata presa in considerazione e si è cercato di aprire un percorso di ricerca in questo senso<sup>63</sup>.

A mio parere, nonostante si debba riconoscere l'importanza che il Papa Giovanni Paolo II ha concesso, nei suoi scritti, alla vita affettiva, la dinamica specifica degli affetti è stata uno degli aspetti che rimangono da sviluppare, poiché rimangono da chiarire molti punti in merito. Forse una delle cause di questa carenza è il metodo che Karol Wojtyła ha reso proprio applicandolo sistematicamente in *Persona e atto*, concentrandosi sull'introspezione dinamica ma, proprio per questo motivo, non sembra essere il modo migliore per accedere a tutta la ricchezza dell'affettività.

Uno studio adeguato degli affetti consente di percepire in essi, una polarità interpersonale che è il fondamento essenziale di tutta la dinamica amorosa dell'azione umana. L'*unione affettiva* da cui scaturisce il *motus* in cui, secondo San Tommaso, consiste l'atto umano, deve essere dunque compreso come *presenza dell'amato nell'amante* (presenza intenzionale, intima e dinamica) e come movimento *dell'amante verso l'amato* (intenzione di estasi tipica dell'amore in quanto movimento appetitivo). È così che si articola una ricca dinamica nella quale si può scoprire una verità specifica con un valore personale rilevante.

La vocazione all'amore a cui abbiamo fatto riferimento appare ora inquadrata dai livelli che emergono da questa dinamica affettiva di base e che possono essere così descritti partendo dalla centralità dell'incontro personale<sup>64</sup>: «Questa verità rivela dunque *il fine proprio dell'azione* che si deve comprendere a partire dall' *unione dell'amante e dell'amato*, la quale soltanto, iniziata nell'affetto, desidera realizzarsi nell'azione<sup>65</sup>. L'incontro non è un fine, ma indica una direzione che si deve realizzare, il fine dell'incontro

---

63. Così si osserva nella preoccupazione di Mons. Angelo Scola sul tema in concreto: cfr. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre y mujer*, Ed. Encuentro, Madrid 1989; ID., *L'affezione alla luce di alcuni articoli del De passionibus di San Tommaso. Una lettura di Summa Theologiae I-II, q. 22, aa. 1-3 e q. 26, aa. 1-2*, in ID., *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, cit., 155-170.

64. Cfr. MELINA, *L'amore: incontro con un avvenimento*, in MELINA – ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore...*, cit., 1-11.

65. Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 760): «*affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae inchoata est in affectu, compleatur in actu*».

è stabilire una *comunione* in cui la presenza si fa reciproca nella mutua accettazione. È perciò l'unione più perfetta tra persone»<sup>66</sup>.

Questa sequenza affettiva consente di circoscrivere il senso del “dono di sé” a cui abbiamo accennato, come nato da un incontro e volto a costituire la comunione di persone. Pertanto, la verità personale del dono di sé rimanda alla presenza affettiva precedente e ci salvaguarda da una scorretta identificazione dell'essenza dell'amore in quanto esclusivamente dono di sé.

Inoltre, la distensione temporale appartiene intrinsecamente alla dinamica affettiva e ci consente di capire meglio l'interrelazione tra i vari momenti amorosi che abbiamo identificato. La centralità dell'incontro conferisce unità alla diversità delle presenze affettive precedenti e conferma il valore personale incluso nelle stesse. Il riconoscimento, in quanto atto caratteristico dell'incontro personale<sup>67</sup>, si basa dunque su una presenza precedente nell'affetto, che esige una conferma conscia per poter essere portata a termine nella configurazione di una vera e propria comunione di persone.

La nuova sequenza che ci appare: presenza, incontro, comunione, permette ora, nell'assunzione reale della dimensione corporea della persona umana, di giungere ad una ridefinizione della vocazione all'amore dal punto di vista dell'identità personale in questo senso: «Questo itinerario, essere figlio, per essere sposo, fino ad essere padre, esprime l'insieme delle relazioni umane di base, che stabiliscono questi legami personali – non soltanto di natura – che inquadrano le azioni degli uomini»<sup>68</sup>.

Questa visione è un chiarimento estremamente rilevante per via del legame diretto che ha con la famiglia e la sua estensione al resto delle rela-

---

66. Cf. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Dall'incontro alla comunione: amore del prossimo e amore di Dio*, in MELINA – NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, cit., 118.

67. Per uno studio: cfr. F. BOTTURI, *Il bene della relazione e i beni della persona*, in L. MELINA – J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 161-184.

68. Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 123. Questa prospettiva serve per comprendere tutta la pastorale familiare, come dimostra: R. ACOSTA PESO, *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

zioni umane e delle comunioni personali<sup>69</sup>. In particolare, in questo modo si evitano i riduzionismi fisicistici o sociologici di cui è stata vittima la famiglia, riuscendo ad inserire quest'ultima, la relazione tra le generazioni e il dono di sé del proprio corpo, come ambito di sviluppo delle dimensioni chiave dell'identità personale di ogni uomo.

In questa prospettiva, l'insistenza delle Sacre Scritture su alcuni termini dal contenuto affettivo come: misericordia, amore, speranza, offesa ecc., assume una nuova rilevanza e consente di articolare una interrelazione tra loro, che ci apre un cammino di approfondimento nel *mistero della Redenzione*, precisamente verso dove tendono tutti gli sforzi teologici di Giovanni Paolo II e traccia, in definitiva, una via feconda per la ricerca teologica. In primo luogo, taluni autori hanno sostenuto la necessità di comprensione della grazia partendo dalla prospettiva affettiva<sup>70</sup>, rispondendo all'indicazione di San Tommaso che parla esplicitamente del fondamento affettivo dell'atto di carità, con la seguente argomentazione: «l'amore che si trova nell'appetito intellettuale si differenzia anche dalla benevolenza, poiché include una certa unione affettiva dall'amante all'amato»<sup>71</sup>.

In questa espressione tomista possiamo scorgere una terminologia depurata circa l'affetto, da cui emerge che si tratta di una unione peculiare. Questa si basa sulla polarità che crea tra l'amante e l'amato, che deve essere definita come di "co-attualità" e che si caratterizza rispetto alla carità mediante l'espressione "*mutua amatio*". Inoltre, il Dottore Angelico spiega chiaramente che qui si tratta del "appetito intellettuale" ossia di un affetto realmente spirituale e non meramente sensitivo. In tal modo, si indica la realtà della ben nota "*communicatio beatitudinis*" che, per l'Aquinate, è l'essenza stessa dell'atto di carità<sup>72</sup> e che, di conseguenza, si ritrova nell'"amore

69. Cfr. P. DONATI, *Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2008.

70. Cfr. A. CAÑIZARES LLOVERA, *L'orizzonte teologico della morale cristiana*, in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *"Camminare nella luce". Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 54-61.

71. Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *STh.*, II-II, q. 27, a. 2. Otros textos que destacan la unión afectiva: *STh.*, II-II, q. 17, a. 6: «*Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem Hominis uniens Deo per affectum amoris*»; *ibid.*, ad 3: «*caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum Hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo*».

72. Cfr. ID., *STh.*, II-II, q. 23, a. 1: «*Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas*».

reciproco” con carattere affettivo nel suo stesso fondamento di grazia nel quale si sostiene.

Inoltre, la categoria della presenza affettiva dell’amante e dell’amato è la chiave che il nostro Dottore utilizza per parlare dell’Amore trinitario. Gli serve per spiegare la processione dello Spirito Santo, quando dice: «quando si ama qualcosa, si produce nell’amante una certa impressione, per dir così, della cosa amata nell’affetto dell’amante in quanto l’amato è nell’amante, come il concetto compreso nell’intelligente»<sup>73</sup>.

Possiamo dunque riprendere il riferimento alla Comunione trinitaria adottando una nuova prospettiva. In questo senso, l’espressione paolina che Giovanni Paolo II usa come riferimento fondamentale per le sue encicliche trinitarie «La grazia di nostro Signore Gesù Cristo, l’amore del Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi»<sup>74</sup>, illumina la vocazione umana nell’attribuire a Cristo l’incontro per la grazie, al Padre il mistero dell’amore iniziale che abita nell’uomo come presenza e allo Spirito Santo, la Persona Dono, che è in sé un mistero di comunione e crea comunione in colui in cui è versato.

Lo “stupore” nato dall’incontro con Cristo e a cui Giovanni Paolo II da il nome di “cristianesimo”<sup>75</sup>, si inserisce dunque in una presenza primigenia del Padre che lo sostiene internamente e manifesta il suo contenuto e la realtà di una comunione data dallo Spirito e ancora da costruire pienamente. È il cammino di maturazione, la temporalità interna dell’amore, che rimane così vivificata dalle missioni divine.

---

73. ID., *STh.*, I, q. 37, a. 1. Lo studia: A. COMBES, «*Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*». *Essai d'exégèse thomiste*, in AA.VV., *Miscellanea Antonio Piolanti*, I, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1963, 111-137; PRADES, “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”: *el misterio de la inhabitación de la trinidad en los escritos de santo Tomás*, *Analecta Gregoriana*, Roma 1993.

74. *Messale Romano*, da *2Co* 13,13 che interpreta così: GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 2: «Da questa esortazione hanno preso, in un certo senso avvio e ispirazione le precedenti Encicliche *Redemptor hominis* e *Dives in misericordia* (...). Da questa stessa esortazione nasce ora la presente Enciclica sullo Spirito Santo».

75. ID., L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10: «In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore ed alla dignità dell’uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo».

## 6. RIPENSARE LA CHIESA: L'AMORE DEL PASTORE. LA RISPOSTA FILIALE ALL'AMORE DEL PADRE

Iniziamo ricordando il valore ecclesiologicalo della vocazione all'amore con un richiamo a comprendere la missione della Chiesa nel nostro mondo, come un "insegnare ad amare". Di conseguenza, la Chiesa, animata dall'amore divino, vive in uno stato di missione permanente<sup>76</sup>. In fondo, tale missione altro non è che la vera ricezione dell'amore del Buon Pastore, che lo offre come Sposo alla Chiesa e, per lui, si dà come Figlio al Padre.

Inoltre, la ragione profonda per cui il Figlio è Pastore si basa sull'*amore del Padre*: è a Lui che appartengono le pecore ed è a Lui che le restituisce<sup>77</sup>. In questo scambio di amore paterno-filiale si configura dunque la missione di Cristo: «Le mie pecore ascoltano la mia voce e io le conosco ed esse mi seguono; e io do loro la vita eterna e non periranno mai e nessuno le rapirà dalla mia mano. Il Padre mio che me le ha date è più grande di tutti; e nessuno può rapirle dalla mano del Padre» (Gv 10,27-29).

La chiave di comprensione di qualsiasi pastorale, della stessa missione della Chiesa, è dunque la "vocazione all'amore" di Cristo stesso. I suoi passi sono chiari: nato dallo Spirito Santo per compiere la missione d'amore del Padre, è lui il vero Fratello Maggiore che sa che ha "ricevuto tutto dal Padre" e può esclamare "tutto ciò che è del Padre è mio". Per questa ragione, dovrà rispondere nella sua maturità con il dono di sé. Il contenuto del suo dono è la sua stessa vita umana che diventa il vincolo speciale d'amore che si esprime con il dono del suo corpo. In lui abita un mistero d'amore: «Per questo mi ama il Padre; perché io depongo la mia vita per riprenderla poi. Nessuno me la toglie, ma io la depongo da me. Ho il potere di deporla e ho il potere di riprenderla. Quest'ordine ho ricevuto dal Padre mio» (Gv 10,17-18).

Questo corpo che Cristo depone e che gli era stato dato dal Padre è anche, ciò che lo unisce alle sue pecore, che ascoltano la sua voce. Sono loro che, ricevendole come alimento, diventano "un corpo con Lui" e dunque sono con-corporee con Cristo. In quanto Fratello Maggiore,

---

76. Id., L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 20: «La Chiesa *in statu missionis*, così come ce ne ha rivelato il volto il Concilio Vaticano II».

77. Cfr. G. MOURUJÃO, "A Unidade de Jesus com Pai em Jo 10,30", in *Estudios Bíblicos* 47 (1989) 47-64.

Egli compie, obbediente, la missione che gli affida il Padre, ossia di portare sulle spalle le pecore (cfr. *Lc* 15,5), come fratelli perduti, fino alla casa del Padre.

Parlando dell'eredità paterna nell'ambito della parabola evangelica, potrebbe sembrare che non sia presente una madre, sebbene il Padre mostri nel contempo un amore sia materno che paterno<sup>78</sup>. Non si tratta di una dimenticanza, l'unicità del Padre è essenziale nel racconto per mostrare la realtà di un amore originario, unico ed esclusivo: quello di Dio; ed una unica *fons et origo* nella Trinità: il Padre. In nessun momento il testo suggerisce l'esistenza di una dualità di principi, né rispetto al mondo, né rispetto alla filiazione. Ciononostante, in realtà, così come già introduce l'enciclica *Dives in misericordia*, è la misericordia l'elemento femminile che si scopre nella narrazione, senza che vi sia bisogno di nominarlo<sup>79</sup>. Si tratta di un modo per esprimere, nell'ambito dell'esperienza umana, un'eccellenza che solo in Dio raggiunge la sua pienezza. Così, nella parabola, è la presenza misericordiosa che fa tornare il figlio, primo "dentro di sé" e poi, in cammino verso il Padre. Questa capacità di «generare nella bellezza»<sup>80</sup> è ciò che ci fa riconoscere la presenza silenziosa di Maria, "Madre di Misericordia" e, in essa, un modo speciale di unire il dono di un sì sponsale con quello paternale, in una fecondità nuova nella carne, quella dello Spirito Santo. Pertanto, scopriamo la vocazione all'amore nella sua dimensione ecclesiologica: «in ciò, infatti, la Chiesa riconosce anche la via della sua vita quotidiana, che è ogni uomo»<sup>81</sup>.

Siamo dunque giunti al nucleo più profondo che unisce la vocazione all'amore e il corpo umano, che ci introduce nelle misteriose «viscere di misericordia di Dio»<sup>82</sup>. Se il Padre era presente nel figlio smarrito per mezzo della misericordia che ebbe con lui, Cristo è il cammino verso il

---

78. Cfr. la riflessione di: S. GRYGIEL, "La dimensione pasquale della paternità e della figliolanza (Riflessione sull'opere poetica di Karol Wojtyła)", in *Anthropotes* 12 (1996) 261-288.

79. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Dives in misericordia*, n. 5 § 2: «l'essenza della misericordia divina, benché la parola "misericordia" non vi ricorra, viene espressa tuttavia in modo particolarmente limpido». Parla dell'aspetto "femminile" della misericordia in *ibid.*, n. 4, nota 52.

80. Nelle parole di: PLATÓN, *El banquete*, 206 E: «Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ».

81. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Redemptor hominis*, n. 22.

82. *Lc* 1,78. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 39.



Padre, quindi attraverso di Lui l'uomo recupera la sua filiazione. Per far questo bisogna che vi sia un dono di sé molto particolare, quello della misericordia, che il figlio perduto riceverà pienamente nell'abbraccio del Padre. Nel restituirlo, Cristo potrà dire orgoglioso al Padre: «tuo figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (cfr. *Lc* 15,32).

## SOMMARI

### Italiano

L'articolo cerca di rileggere la vocazione all'amore entro una visione che chiarisca la missione della Chiesa nell'attualità. Si vede così una mutua implicazione tra la "vocazione dell'uomo" e il "mistero di amore". L'adeguata antropologia che Giovanni Paolo II ha sviluppato nelle sue *Catechesi sull'amore umano*, rappresenta una introduzione alla visione più ampia della vocazione all'amore. Questa esige un'applicazione dell'analogia dell'amore nella quale si percepisca una certa supremazia dell'amore filiale, e la presenza iniziale della comunione trinitaria come primo dono di Dio. Così si produce la rivelazione nel Figlio del "mistero del Padre e del suo amore" (*Gs* 22). Così si può riscontrare anche nella struttura della *Lettera alle famiglie*. La vocazione all'amore si chiarisce nella visione del mistero trinitario, nel cui ambito l'uomo può capire il senso della sua vita. Ricevere il dono originario di Dio è l'inizio di una storia che illumina il cammino dell'uomo verso un dono di sé che esige la conformazione di una comunione di persone. È impossibile capire questo dinamismo senza una adeguata comprensione della dinamica affettiva, nella quale si offre in una profonda unità la realtà della corporeità umana e la sua chiamata all'amore. E i passi principali della vocazione all'amore si trovano anche nel rapporto esistente tra la presenza affettiva, l'incontro personale e la realtà della comunione personale. In fondo, la vocazione all'amore ci mostra la necessità che ogni uomo ha di rivivere la storia del figliol prodigo.

### English

*This essay seeks to reread the call to love in a vision that clarifies the mission of the Church in her reality. One thus sees a mutual relationship between the "vocation of man" and the "mystery of love". The adequate anthropology that John Paul II developed in his Catecheses on human love represents an introduction to the fuller vision of the call to love. This requires an application of the analogy of love in which one perceives*

*a certain priority of filial love, and the initial presence of Trinitarian communion as the first gift of God. Thus the revelation in the Son of the “mystery of the Father and his love” (Gaudium et spes, 22). This can also be discovered in the structure of the Letter to Families. The call to love is clarified in the vision of the Trinitarian mystery, the sphere in which man can understand the meaning of his life. Receiving the originary gift of God is the beginning of a story that illuminates the journey of man towards a gift of self that requires the formation of a communion of persons. It is impossible to understand this dynamism without an adequate understanding of the dynamic of affectivity, in which the reality of human corporality and the call to love is offered in a profound unity. And the principle steps of the call to love are also found in the living relationship among the affective presence, the personal encounter, and the reality of personal communion. Essentially, the call to love shows us the need that every human has to re-live the story of the prodigal son.*

#### Français

L'article cherche à relire la vocation à l'amour à partir d'une vision qui clarifie la mission de l'Eglise dans l'actualité. Nous pouvons voir ainsi une mutuelle implication entre la “vocation de l'homme” et le “mystère de l'amour”. L'adéquate anthropologie que Jean-Paul II a développée dans ses *Catéchèses sur l'amour humain*, représente une introduction à la vision plus ample de la vocation à l'amour. Celle-ci exige une application de l'analogie de l'amour dans laquelle se perçoit une certaine suprématie de l'amour filial, et la présence initiale de la communion trinitaire comme premier don de Dieu. Ainsi se produit la révélation dans le Fils du “mystère du Père et de son amour” (GS 22). Nous pouvons y faire correspondre ici la structure de la *Lettre aux familles*. La vocation à l'amour se clarifie dans la vision du mystère trinitaire, et c'est par ce mystère que l'homme peut comprendre le sens de sa vie. Recevoir le don originaire de Dieu est le commencement d'une histoire qui illumine le chemin de l'homme vers le don de soi qui exige la conformation d'une communion des personnes. Il est impossible de comprendre ce dynamisme sans une adéquate compréhension de la dynamique affective, dans laquelle s'offre, dans une profonde unité, la réalité de la corporalité humaine et son appel à l'amour. Les étapes principales de la vocation à l'amour se trouvent aussi dans le rapport qui existe entre la présence affective, la rencontre personnelle et la réalité de la communion personnelle. Au fond, la vocation à l'amour nous montre la nécessité que chaque homme a de revivre l'histoire du fils prodigue.

*Español*

*El trabajo intenta releer la vocación al amor dentro de una visión que aclare la misión de la Iglesia en la actualidad. Se descubre así una mutua implicación entre la “vocación del hombre” y el “misterio de amor”. La antropología adecuada que Juan Pablo II ha desarrollado en sus Catequesis sobre el amor humano representa una introducción a la visión más amplia de la vocación al amor. Ésta exige una aplicación de la analogía del amor en la que se perciba una cierta supremacía del amor filial, y la presencia inicial de la comunidad trinitaria como primer don de Dios. Así se produce la revelación en el Hijo del “misterio del Padre y de su amor” (GS 22). Así se puede encontrar también en la estructura de la Carta a las familias. La vocación al amor se esclarece en la visión del misterio trinitario, en cuyo ámbito el hombre puede comprender el sentido de su vida. Recibir el don originario de Dios es el inicio de una historia que ilumina el camino del hombre hacia un don de sí que exige la conformación de una comunión de personas. Es imposible comprender este dinamismo sin una adecuada comprensión de la dinámica afectiva en la cual se nos ofrece, en una profunda unidad, la realidad de la corporeidad humana y su llamada al amor. Y los pasos principales de la vocación al amor se encuentran también en la relación existente entre la presencia afectiva, el encuentro personal y la realidad de la comunión personal. En definitiva, la vocación al amor nos muestra la necesidad de que cada hombre debe revivir la historia del hijo pródigo.*

*Português*

O artigo procura reler a vocação ao amor dentro de uma visão que esclareça a missão da Igreja na atualidade. Vê-se assim uma mútua implicação entre a “vocação do homem” e o “mistério de amor”. A adequada antropologia que João Paulo II desenvolveu nas suas *Catequesis sobre o amor humano*, representa uma introdução à visão mais ampla da vocação ao amor. Esta exige uma aplicação da analogia do amor, na qual se perceba uma certa supremacia do amor filial, e a presença inicial da comunhão trinitária como primeiro dom de Deus. Assim, se produz a revelação no Filho do “mistério do Pai e do seu amor” (Gs 22). Pode-se constatar o mesmo na estrutura da *Carta às famílias*. A vocação ao amor se clarifica na visão do mistério trinitário, em cujo âmbito o homem pode compreender o sentido de sua vida. Receber o dom originário de Deus é o início de uma história que ilumina o caminho do homem rumo a um dom de si, que exige a conformação de uma comunhão de pessoas. É impossível entender este dinamismo sem uma adequada compreensão da dinâmica afetiva, na qual se oferece numa profunda unidade a realidade da corporeidade humana e o seu chamado ao amor. E os passos principais da vocação ao amor encontram-se também na relação existente entre a presença afetiva, o encontro pessoal e a realidade da comunhão pessoal. No fundo, a vocação ao amor nos mostra a necessidade que cada homem tem de reviver a história do filho pródigo.



## Love and faith in *Redemptor hominis* and other contemporary papal teaching

JOSEPH CAROLA\*

### 1. INTRODUCTION

The task before us is quite simple: to consider love and faith in Pope John Paul II's first encyclical letter *Redemptor hominis* - an encyclical which remains, in the words of this congress's organizers, «an inexhaustible source for reflection and apostolic commitment». Regarding the way we ought to proceed, I wish to take my lead from the most recent papal encyclical, Pope Benedict XVI's *Caritas in Veritate*, issued this past June on the Solemnity of Saints Peter and Paul. Pope Benedict remarks that «[i]t is one thing to draw attention to the particular characteristics of one Encyclical or another, of the teaching of one Pope or another, but quite another to lose sight of the coherence of the overall doctrinal *corpus*. Coherence does not mean a closed system: on the contrary, it means dynamic faithfulness to a light received»<sup>1</sup>. With you this afternoon, I wish to emphasize such doctrinal coherence in contemporary papal teaching. To that end, we shall begin where Pope John Paul II himself began in *Redemptor hominis*. He inaugurated his pontificate by linking him-

---

\* Docente di Patrologia presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma.

1. BENEDICT XVI, *Caritas in Veritate (CIV)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2009, § 12.

self directly to Pope Paul VI's own first encyclical *Ecclesiam Suam*<sup>2</sup>. But today, thirty years later, we ourselves are able to do something that Pope John Paul II could not have done. We shall also consider the first encyclical of his successor, Pope Benedict XVI's *Deus Caritas Est*. Our aim is to demonstrate the doctrinal coherence regarding love and faith present in papal teaching over the past forty-five years.

## 2. POPE PAUL VI'S *ECCLESIAM SUAM*

Pope Paul VI declared at the beginning of *Ecclesiam Suam* that he had no intention of solemnly proclaiming either Catholic doctrine or moral principles. In this regard he echoed Pope John XXIII's stated purpose for the Ecumenical Council whose third session was about to begin. The Pope wanted simply to send a sincere message to his brothers in the episcopacy and to the Church. He had no other thought in mind, he confesses, «than to open Our heart to you and to strengthen more and more and render more joyful that union of faith and love which happily exists between us»<sup>3</sup>. Faith and love – a union of minds and hearts – unite those who are «at peace and communion with the Apostolic See»<sup>4</sup>. Faith and love, moreover, prove central to the encyclical's threefold aim: a). the Church's deeper self-knowledge, b). the reform consequent upon that renewed self-awareness, and c). the dialogue of salvation which is its fruit. It is to this faith and love, as Pope Paul VI explains them, that we now turn our attention.

The Church's self-awareness is grounded upon an act of faith, which proceeds from the grace secretly given after one has heard the message of salvation. This act of faith is the beginning of our justification. By means of it one enters into a loving relationship with God. This

---

2. JOHN PAUL II, *Redemptor hominis (RH)*, Pauline Books & Media, Boston 1979, § 3: «Paul VI selected this present-day consciousness of the Church as the first theme in his fundamental encyclical beginning with the words *Ecclesiam Suam*. Let me refer first of all to this encyclical and link myself with it in this first document that, so to speak, inaugurates the present pontificate».

3. PAUL VI, *Ecclesiam Suam (ES)*, in *The Pope Speaks* 10 (Summer 1965) 253-92, § 7.

4. *ES* 1.

relationship between God and man, which the Christian religion establishes, involves «an act of willing submission to what the divine Teacher said to those who listened to Him»<sup>5</sup>. Among Christ's many commands, Paul VI focuses specifically upon Christian vigilance in the face of «the dangers and temptations which threaten to corrupt men's moral lives and turn men away from the right path of truth»<sup>6</sup>. By his teaching Christ sought to foster the soul's interior life. He aimed to develop within men and women a mature awareness of discipleship by means of which his followers would remember everything that he taught and did. At the beginning of his papacy, Pope Paul VI exhorted the entire Church «to make a conscious, generous, whole-hearted act of faith in Jesus Christ our Lord»<sup>7</sup> in order to revitalize her religious life. Given the unparalleled circumstances in which the Church found herself in the mid-1960's, Paul VI felt the urgent need to call all the Church's members to make explicit their interior act of faith. This act of faith in Christ Jesus proves necessary not only for the Church's fuller self-understanding, but also for the Church's evangelical mission in the world.

Although not of the world, «the Church is deeply rooted in the world»<sup>8</sup> and that world, Paul explains, «is [presently] in the grip of change and upheaval»<sup>9</sup>. The Pontiff soberly observes that «[t]he Church itself is being engulfed and shaken by this tidal wave of change»<sup>10</sup>. In the wake of this cultural tsunami come confusion, bewilderment and alarm. Church members adopt «the most outlandish views», the Pontiff laments. Modernism «is still making its appearance under various new guises»<sup>11</sup>. The present state of affairs, Paul declares, «is surely an attempt on the part of secular philosophies and secular trends to vitiate the true teaching and discipline of the Church of Christ»<sup>12</sup>. These brief observations on the state of the Church call to mind the warning raised by those “prophets of doom” to whom Pope John XXIII alluded only two years before at

---

5. *ES* 20.

6. *Ibid.* 21.

7. *Ibid.* 23.

8. *Ibid.* 26.

9. *Ibid.* 26.

10. *Ibid.* 26.

11. *Ibid.* 26.

12. *Ibid.* 26.

the opening of the Council. The effective remedy, which Pope Paul VI proposes, is an ever more faithful understanding of and adherence to what is really in the mind of Jesus Christ as recorded and preserved in Sacred Scripture and the Apostolic Tradition, and taught and interpreted by the Church's divinely inspired magisterium<sup>13</sup>.

The first benefit of the Church's deepened self-awareness is «a renewed discovery of its vital bond of union with Christ»<sup>14</sup>. Instructed by the Word of God, the Fathers, Doctors and Saints, the Church professes that she is the Mystical Body of Christ. Her living and life-giving faith reveals Christ's presence. This mature faith instils within the genuine Christian a *sensus Ecclesiae*. By means of such faith, the original apostolic tradition is preserved, and the Christian lives in obedience to Christ and his Church. Thus when truly practiced, this firm faith – both a *fides quae* and a *fides qua* – assures that ecclesial reform and *aggiornamento* will not devolve into mere accommodation to the world. This same faith inspires the Church's mission in the world and impels her to share with the world the salvific gifts which she herself has received.

Paul VI highlights two evangelical precepts paramount for such a mission-oriented program of ecclesial renewal: a). the spirit of poverty and b). the cultivation of charity. The spirit of poverty should regulate everything that the Church's pastors and people say and do. In this manner they will witness to the fact that «spiritual goods far outweigh economic goods»<sup>15</sup>. «Charity», Pope Paul VI continues, «is the key to everything»<sup>16</sup>. There is nothing which it cannot achieve or renew. It is «the goal of all theological study and of the practice of Christian piety»<sup>17</sup>. The love of God and the love of neighbour, who is no less than the entire human race, move the Church to share the blessing of salvation. It is by means of such love that the Church passes from renewed self-awareness to her mission in the modern world. «To this internal drive of charity which seeks expression in the external gift of charity»<sup>18</sup> the

---

13. *Ibid.* 26.

14. *Ibid.* 35.

15. *Ibid.* 54.

16. *Ibid.* 56.

17. *Ibid.* 56.

18. *Ibid.* 64.



Pontiff applies the word “dialogue”. He explains its inner dynamic in terms of God’s revelation to man.

God has loved us first. The initiative is all his. This dialogue of salvation flows forth from God’s goodness and love. «In the Incarnation and in the Gospel, it is God’s Word that speaks to us»<sup>19</sup>. God reveals himself most fully through Christ’s conversation with man. By this means God wishes to be known «as Love pure and simple»<sup>20</sup>. Indeed, as the present Successor of Saint Peter has chosen to remind us: *Deus caritas est*. «His supreme commandment is love»<sup>21</sup>.

Similarly, in her dialogue with the modern world, the Church must take the initiative. Solely motivated by love she appeals to modern man for the sake of his salvation. Those with whom she enters into dialogue remain free to accept or to reject the message which she proclaims. «Hence although the truth we have to proclaim is certain and the salvation necessary» the Pope explains, «we dare not entertain any thoughts of external coercion»<sup>22</sup>. The dialogue of salvation, which Paul VI outlines, is a method of evangelization which respects the freedom of the other. For faith cannot be coerced. While conversion may not be its *immediate* object, it does intend «to dispose [the other] for a fuller sharing of ideas and convictions»<sup>23</sup> – in other words, for receiving the Gospel. Charity and love rightly characterize this dialogue, but not to the detriment of truth. As Paul reminds his readers, «truth is wedded to charity and understanding to love»<sup>24</sup>. «Our dialogue», the Pope concludes, «must not weaken our attachment to our faith. Our apostolate must not make vague compromises concerning principles which regulate and govern the profession of the Christian faith both in theory and practice»<sup>25</sup>. This is true, for example, in the particular case of the Catholic Church’s dialogue with non-Catholic Christians. While seeking wholeheartedly to embrace the other in a perfect union of faith and love, the Pope stresses

---

19. *Ibid.* 70.

20. *Ibid.* 70.

21. *Ibid.* 70.

22. *Ibid.* 75.

23. *Ibid.* 79.

24. *Ibid.* 82.

25. *Ibid.* 88.

«that it is not in [his] power to make concessions regarding the integrity of the faith and the obligations of charity»<sup>26</sup>. Faith and love are God's gifts – gifts which the Church has received and which she strives by means of dialogue to communicate faithfully and effectively to all men and women for the sake of their salvation.

### 3. POPE JOHN PAUL II'S *REDEMPTOR HOMINIS*

In his introduction to *Redemptor hominis*, Pope John Paul II reaffirms the teaching of Pope Paul VI's own first encyclical letter *Ecclesiam Suam*. «The Church's consciousness...», John Paul insists, «is and must remain the first source of the Church's love, as love in turn helps to strengthen and deepen her consciousness»<sup>27</sup>. As we have seen, Paul VI understood the Church's consciousness or self-awareness to be rooted in an act of faith in Christ Jesus. This act of faith bears fruit in love. This love, in turn, strengthens our faith. At the beginning of his own pontificate, Pope John Paul II exhorted the Church to renew her faith in Jesus Christ, the Redeemer of Man. Indeed, from within the walls of the Sistine Chapel as he consented to the papal election, John Paul wished by his words of acceptance to link the mystery of the Incarnation with his ministry as Bishop of Rome. With clear Scotist sympathies, the Pope teaches that the Incarnation marks «the final fulfilment of man's vocation»<sup>28</sup>. Man has had this vocation from the moment of his creation.

Creation's goodness, John Paul teaches, has its source in divine Wisdom and Love. Sadly, though, on account of Adam's sin, the world was subjected to futility and lost its original link with its divine source. On this account Christ Jesus, the Redeemer of Man and indeed of the whole world, came among us in order to reconcile us with the Father and to restore the divine image in the children of Adam which sin had disfigured. Making the words of the ancient *Exultet* his own and thus overcoming any undue opposition between the approaches of Dun Scotus

---

26. *Ibid.* 109.

27. *RH* 3.

28. *Ibid.* 18; cf. also *Ibid.* 1: «Through the Incarnation God gave human life the dimension that He intended man to have from his first beginning».

and Thomas Aquinas to the Divine Word's Incarnation, Pope John Paul II exclaims: «O happy fault...which gained us so great a Redeemer!»<sup>29</sup>. The world's redemption, he concludes, is a «tremendous mystery of love in which creation is renewed»<sup>30</sup>.

Through the Incarnation the fullness of righteousness is present in a human heart – the heart of the first-born Son – so that it may become present in the hearts of many human beings who from eternity are predestined in the Son to be the children of God called to grace and love. The Son restores man's righteousness by means of his Cross, which is «a fresh manifestation of the eternal fatherhood of God»<sup>31</sup>, who so loved the world that he sent his only Son in expiation for our sins. *Cur Deus homo?* Why did God become man? In order to satisfy justice, yes. But more to the point, he, who is without sin, was made sin for us in order to reveal that love which is infinitely greater than the whole of creation. The Son of God became man in order to reveal God himself, who in his love for us makes the satisfaction which his own justice requires<sup>32</sup>. God's love is infinitely greater than man's sin. It is stronger than death. It is always ready to forgive. It continually seeks the revelation of the sons of God who are called to glory. Thus in Christ Jesus does divine love reveal itself as mercy.

Pope John Paul II explains that «man cannot live without love»<sup>33</sup>. Without love man's life is meaningless to him. When Christ the Redeemer fully reveals man to himself, he reveals to him the depths of God's love for him. Such revealed love restores man's dignity. It creates him anew. It redeems him. For man to understand himself thoroughly, that is, for him to benefit from Christ's Redemption, he must draw near to Christ. He must appropriate and assimilate the whole reality of the Incarnation and the Redemption in order to find himself. Such an appropriation and assimilation are only possible in faith. Through faith in Christ, man comes to adore God and to wonder deeply at himself as

---

29. *Ibid.* 1.

30. *Ibid.* 9.

31. *Ibid.* 9.

32. *Ibid.* 9: «His is a love that does not draw back before anything that justice requires in Him».

33. *Ibid.* 10.

one precious in God's eyes. «Unceasingly contemplating the whole of Christ's mystery», John Paul concludes, «the Church knows with all the certainty of faith that the Redemption that took place through the cross has definitively restored his dignity to man and given back meaning to his life in the world, a meaning that was lost to a considerable extent because of sin»<sup>34</sup>. This faith-filled conviction sends the Church on mission into the world. Her perennial mission is to direct man's gaze to the mystery of God and to help man to recognize the profundity of the Redemption which has taken place in Christ Jesus. For, in faith the Church knows that Christ alone can fulfil man's search for meaning.

To be true to her mission, the Church must remain faithful to the divine truth which Christ has revealed. As Christ is ever obedient to the Father, so too must the Church be ever obedient to the Revelation which she has received from Christ. Pope John Paul II observes that «[f]aith as a specific supernatural virtue infused into the human spirit makes us sharers in knowledge of God as a response to His revealed Word»<sup>35</sup>. In professing and teaching this faith, the Church «should adhere strictly to divine truth, and should translate it into living attitudes of “obedience in harmony with reason”»<sup>36</sup>. Her obedience (*fides qua*) to the revealed truth (*fides quae*) is not a blind obedience, for it stands in harmony with reason. Thus already at the beginning of his papacy does John Paul insist: *fides et ratio*. In order to remain faithful to Christ's teaching, the Church receives the special assistance of the Holy Spirit – the Spirit of Truth who imparts the gift of infallibility to the ecclesial magisterium at specifically defined moments while also assuring the *sensus fidelium* of the whole People of God. In this manner does the entire Church participate in Christ's prophetic mission to the world.

In sum, Pope John Paul II presents a threefold dynamic operative in love and faith. Firstly, God creates us in love and redeems us in his mercy. Secondly, those called from eternity to be the children of God respond in faith to the love which God has revealed. Finally, this faith-filled response manifests itself in the service of divine truth which the

---

34. *Ibid.* 10.

35. *Ibid.* 19.

36. *Ibid.* 19.

Redeemer of Man has revealed most fully. It is this gospel truth – the truth about God and about man loved by God – which the Church infallibly proclaims.

#### 4. POPE BENEDICT XVI'S *DEUS CARITAS EST*

Pope Benedict XVI dedicated his first encyclical to love. «God is love», the Pontiff, quoting Saint John, begins, «and he who abides in love abides in God, and God abides in him» (1 *John* 4:16)<sup>37</sup>. These scriptural words succinctly express the heart of the Christian faith – the mystery of the God, who is love, and his loving exchange with man. In *Deus Caritas Est*, Benedict aims «to clarify some essential facts concerning the love which God mysteriously and gratuitously offers to man, together with the intrinsic link between that Love and the reality of human love»<sup>38</sup>.

In part one, Benedict reflects upon «the nature of love and its meaning in biblical faith»<sup>39</sup>. We should note immediately the emphasis which Benedict places upon *biblical* faith. While he begins his reflections with a philosophical inquiry, he quickly passes to the revealed Word of God. The biblical faith aids him in overcoming a strict antithesis between *eros* – an ascending possessive love – and *agape* – a descending oblation love. Despite its perhaps pious appearance, such an antithesis is detrimental to Christianity, for it effectively removes Christian love from the vital relations fundamental to human existence. It makes the Gospel irrelevant to man. But Pope Benedict insists that «biblical faith does not set up a parallel universe, or one opposed to that primordial human phenomenon which is love, but rather accepts the whole man; it intervenes in his search for love in order to purify it and to reveal new dimensions of it»<sup>40</sup>. Grace builds upon nature. The Gospel speaks directly to the heart of man who rightly longs not only to love, but also to be loved.

---

37. BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est (DCE)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2006, § 1.

38. *Ibid.* 1.

39. *Ibid.* 16.

40. *Ibid.* 8.

Christian love is not alien to human experience. Nonetheless, it does bring to man the newness of the biblical faith. That novelty consists in the scriptural images of God and of man. The One Creator God loves man with a personal love, and «man, through a life of fidelity to the one God, comes to experience himself as loved by God, and discovers joy in truth and in righteousness»<sup>41</sup>. The whole life of faith is grounded in the twofold precept of love – the love of God and the love of neighbour which are united in the God-Man, Jesus Christ, in whom the invisible God is made visible. With unprecedented realism Jesus gives flesh and blood to these biblical concepts.

Our faith teaches us that God has loved us first. The passionate love, which God bears for us, is a forgiving love. «It is so great that it turns God against himself, his love against his justice»<sup>42</sup>. The culmination of this love is Christ's death upon the Cross<sup>43</sup>. Because we are loved by God and our human love has been redeemed and purified by Christ upon the Cross, we can authentically love the other in return. «Love can be “commanded”», Benedict instructs, «because it has first been given»<sup>44</sup>. In a similar vein, Augustine of Hippo prays in his *Confessions*: «*Da quod iubes et iube quod vis*. Give what you command and command what you will»<sup>45</sup>. Because God pours forth his Spirit of love into our hearts (cf. *Romans* 5:5), we can fulfil what Christ commands. We can love our neighbours as Jesus has loved us. Seeing my neighbours with the eyes of Christ, the Pontiff compassionately remarks, «I can give them the look of love which they crave»<sup>46</sup>. Pope Benedict dedicates the second half of his encyclical to an elaboration of such giving concretely manifest in the Church's charitable activity. Yet once again, faith-inspired love comes to fruition in mission. As the Pope so eloquently concludes, «Faith, which sees the love of God revealed in the pierced heart of Jesus on the Cross, gives rise to love»<sup>47</sup>.

---

41. *Ibid.* 9.

42. *Ibid.* 10.

43. Cf. *Ibid.* 12.

44. *Ibid.* 14.

45. AUGUSTINE, *Confessions* 10.29.40 (CCL 27.176)

46. *DCE* 18.

47. *Ibid.* 39.

## 5. CONCLUDING OBSERVATIONS

All three Pontiffs emphasize the foundational reality of God's love for man. He, who created us, has loved us first. When we refused his love through sin, his only-begotten Son came among us as man in order to redeem us in mercy. As Pope John Paul II remarks, «His is a love that does not draw back before anything that justice requires in Him»<sup>48</sup>. Or to cite again Pope Benedict XVI's strikingly paradoxical words, God's passionately forgiving love «is so great that it turns God against himself, his love against his justice». This is truly a great mystery. Divine Love Incarnate offers satisfaction for his own just demands. God's loving mercy poured forth as grace into our hearts evokes from us a response. Our response begins with an act of faith in Jesus Christ, the Redeemer of Man. This faith, in turn, works through love (cf. *Galatians* 5:6)—the love of God and the love of neighbour. It sends us out on mission into the world. Whether we name this mission “a dialogue of salvation” in the words of Paul VI or the “new evangelization” in the words of John Paul II, it remains the same.

This progression of faith, love and mission is the evangelical light of apostolic origin to which our three Pontiffs have remained dynamically faithful. Their common witness attests to the Church's coherent doctrinal *corpus*. A hermeneutic of continuity is clearly operative here. To bring our study of love and faith in contemporary papal teaching to a close, allow me to apply Pope Benedict XVI's recent words to the first encyclical of his immediate predecessor. Because *Redemptor hominis* is «situated within [this] great current of Tradition», it «can [indeed] still speak to us today»<sup>49</sup>.

---

48. RH 9.

49. The allusion is to Benedict XVI's observation regarding PAUL VI's encyclical letter *Populorum Progressio* in CIV 12: «Social doctrine is built on the foundation handed on by the Apostles to the Fathers of the Church, and then received and further explored by the great Christian doctors. This doctrine points definitively to the New Man, to the “last Adam [who] became a life-giving spirit” (1Cor 15:45), the principle of the charity that “never ends” (1Cor 13:8). It is attested by the saints and by those who gave their lives for Christ our Saviour in the field of justice and peace. It is an expression of the prophetic task of the Supreme Pontiffs to give apostolic guidance to the Church of Christ and to discern the new

## SOMMARI

### Italiano

In *Caritas in Veritate* Papa Benedetto XVI insiste sulla coesione di tutto il corpus dottrinale dell'insegnamento papale. Il presente studio considera tale coerenza in termini di amore e fede alla luce della prima lettera enciclica di Papa Giovanni Paolo II *Redemptor hominis* e delle prime encicliche del suo predecessore Papa Paolo VI e del suo successore Papa Benedetto XVI. In *Ecclesiam Suam* Paolo VI impianta la rinnovata consapevolezza della Chiesa nel suo atto di fede in Cristo Gesù. L'amore derivante dalla fede spinge la Chiesa ad intraprendere un "dialogo della salvezza" con il mondo moderno. In *Redemptor hominis* Giovanni Paolo II riafferma l'insegnamento del suo predecessore enfatizzando l'amore misericordioso per l'uomo di Cristo Redentore. La ricerca di senso dell'uomo trova compimento nell'Incarnazione e Redenzione di Cristo. Nella fede l'uomo si avvicina a Cristo e serve la verità divina che gli è stata rivelata. In *Deus Caritas Est* Benedetto XVI discute dell'amore dalla prospettiva della fede biblica, che comunica l'interpretazione squisitamente Cristiana dell'immagine di Dio e dell'immagine dell'uomo. Così l'amore ispirato dalla fede produce buoni frutti nell'attività caritativa della Chiesa. In definitiva, i tre Pontefici rimangono dinamicamente fedeli al percorso, evangelicamente ispirato, della fede, dell'amore e della missione.

### English

In *Caritas in Veritate* Pope Benedict XVI insists upon the coherence of the overall doctrinal corpus of papal teaching. The present study considers this doctrinal coherence in terms of love and faith in the light of Pope John Paul II's first encyclical letter *Redemptor hominis* and the first encyclicals of his predecessor Pope Paul VI and his successor Pope Benedict XVI. In *Ecclesiam Suam* Paul VI grounds the Church's renewed self-awareness in her act of faith in Christ Jesus. Love arising from faith impels the Church to engage in a 'dialogue of salvation' with the modern world. In *Redemptor hominis* John Paul II reaffirms his predecessor's teaching while emphasizing Christ the Redeemer's merciful love for man. Man's search for meaning finds fulfilment in Christ's Incarnation and Redemption. In faith man draws near to Christ and serves the divine truth which he has revealed. In *Deus Caritas Est* Benedict XVI discusses love from the perspective of the biblical faith, which communicates the particularly Christian understanding of the

---

demands of evangelization. For these reasons, *Populorum Progressio*, situated within the great current of Tradition, can still speak to us today».



*image of God and the image of man. Such faith-inspired love bears notable fruit in the Church's charitable activity. In sum, the three Pontiffs remain dynamically faithful to an evangelically guided progression of faith, love and mission.*

### Français

Dans l'encyclique *Caritas in Veritate*, le Pape Benoît XVI insiste sur la cohésion de tout le *corpus* doctrinal de l'enseignement des papes. Cette présente étude examine cette cohérence en termes d'amour et de foi à la lumière de la première lettre encyclique *Redemptor hominis* du Pape Jean-Paul II et des premières encycliques de son prédécesseur le Pape Paul VI et de son successeur le pape Benoit XVI. Dans l'encyclique *Ecclesiam Suam*, Paul VI insère la conscience renouvelée de l'Eglise dans son acte de foi dans le Christ Jésus. L'amour dérivant de la foi amène l'Eglise à entreprendre un "dialogue du salut" avec le monde moderne. Dans l'encyclique *Redemptor hominis*, Jean-Paul II réaffirme l'enseignement de son prédécesseur en mettant en relief l'amour miséricordieux du Christ Rédempteur envers l'Homme. La recherche du sens de l'Homme trouve son accomplissement dans l'Incarnation et la Rédemption du Christ. Dans la foi, l'homme s'approche du Christ et sert la vérité divine qui lui a été révélée. Dans l'encyclique *Deus Caritas Est*, Benoît XVI étudie l'amour à partir de la prospective de la foi biblique, prospective qui transmet l'interprétation typiquement chrétienne de l'image de Dieu et de l'image de l'homme. Ainsi, l'amour inspiré par la foi produit de bons fruits dans l'activité caritative de l'Eglise. En définitive, les trois Papes restent, de manière dynamique, fidèles au parcours, inspiré par l'Evangile, de la foi, de l'amour et de la mission.

### Español

*En Caritas in Veritate el Papa Benedicto XVI insiste en la coherencia de la totalidad del corpus doctrinal del magisterio papal. El presente estudio considera esta coherencia doctrinal en los términos de amor y fe a la luz de la primera carta encíclica del Papa Juan Pablo II, Redemptor hominis, y en las primeras encíclicas de su predecesor, el Papa Pablo VI, y su sucesor el Papa Benedicto XVI. En Ecclesiam Suam Pablo VII fundamenta la renovada autoconcepción de la Iglesia en su acto de fe en Cristo Jesús. El amor que nace de la fe impulsa a la Iglesia a participar en un "diálogo de salvación" con el mundo moderno. En Redemptor hominis, Juan Pablo II afirma la enseñanza de su predecesor mientras subraya el amor misericordioso de Cristo, el Redentor, por el hombre. Por la fe el hombre se acerca a Cristo y sirve a la verdad divina que Él ha revelado. En Deus Caritas Est Benedicto XVI analiza el amor desde la perspectiva de la fe bíblica, que nos transmite la particular comprensión cristiana de la imagen de Dios y la imagen del hombre. De esta manera el amor inspirado por la fe da sus frutos más notables en la*

*actividad caritativa de la Iglesia. Resumiendo, los tres pontífices permanecen dinámicamente fieles a una progresión evangélicamente guiada de la fe, el amor y la misión.*

### Português

Em *Caritas in veritate*, o Papa Bento XVI insiste na coerência de todo o *corpus* doutrinal do ensinamento papal. O presente estudo considera tal coerência doutrinal em termos de amor e de fé à luz da primeira carta encíclica do Papa João Paulo II, *Redemptor hominis*, e das primeiras encíclicas do seu predecessor, o Papa Paulo VI, e de seu sucessor, o Papa Bento XVI. Em *Ecclesiam suam*, Paulo VI situa a renovada auto-consciência da Igreja em seu ato de fé em Cristo Jesus. O amor que provém da fé impele a Igreja a engajar-se num “diálogo de salvação” com o mundo moderno. Em *Redemptor hominis*, João Paulo II reafirma o ensinamento de seu predecessor enfatizando o amor misericordioso de Cristo Redentor pelo homem. A busca de sentido do homem encontra plena realização na Encarnação e Redenção de Cristo. Na fé o homem se configura à imagem de Cristo e serve à verdade divina revelada por Ele. Em *Deus caritas est*, Bento XVI fala sobre o amor desde a perspectiva da fé bíblica, a qual comunica os particulares da compreensão cristã acerca da imagem de Deus e da imagem do homem. Tal amor inspirado na fé, gera notáveis frutos na atividade caritativa da Igreja. Em suma, os três Pontífices continuam dinamicamente fiéis a uma progressão evangélicamente guiada de fé, amor e missão.

## Love and Society

TRACY ROWLAND\*

John Paul II began his first encyclical with the words “Jesus Christ, the Redeemer of Man, is the Centre and Purpose of Human History”. In doing so he fired a shot across the bows of the then fashionable Marxists, for whom the history of the world was determined by the dynamics of class conflict. As the Saarland philosopher Peter Wust wrote in his 1931 work *Crisis in the West*, Christian self-knowledge meant the discovery for the first time of the complete extent of man’s metaphysical structure, and of the entire actual and potential range of his history<sup>1</sup>. The International Theological Commission under the chairmanship of Cardinal Ratzinger expressed the position thus:

In the last times inaugurated at Pentecost, the risen Christ, Alpha and Omega, enters into the history of peoples: from that moment, the sense of history and thus of culture is unsealed and the Holy Spirit reveals it by actualizing and communicating it to all. The Church is the sacrament of this revelation and its communication. It recenters every culture into which Christ is received, placing it in the axis of the world which is coming, and restores the union broken by the Prince of this world. Culture is thus

---

\* Professor of Sacred Theology and Political Philosophy at the John Paul II Institute Marriage and Family, Melbourne, Australia.

1. P. WUST, *Crisis in the West*, Sheed and Ward, London 1931, 11.

eschatologically situated; it tends towards its completion in Christ, but it cannot be saved except by associating itself with the repudiation of evil.

Using the language of Trinitarian appropriations, the English Dominican, Aidan Nichols has addressed the subject of what it might mean for a culture to be centered on Christ:

First, a culture should be conscious of transcendence as its true origin and goal, and this we call culture's tacit "paterological" dimension, its implicit reference to the Father. Second, the forms which a culture employs should manifest integrity – wholeness and interconnectedness; clarity – transparency to meaning; and harmony – a due proportion in the ways that its constituent elements relate to the culture as a whole. And since these qualities – integrity, clarity and harmony – are appropriated in classical theology to the divine Son, the "Art" of God and splendour of the Father, we can call such qualities of the beautiful form the specifically Christological aspects of culture... And thirdly, then, in the Trinitarian taxis, the spiritually vital and health-giving character of the moral ethos of our culture yields up culture's pneumatological dimension, its relation to the Holy Spirit<sup>2</sup>.

Since we are celebrating the 30<sup>th</sup> anniversary of Pope John Paul II's Christological encyclical I will narrow my analysis to the contemporary problems associated with what Nichols calls the Christological dimension. In particular I would like to address the question of why the Christological dimension is so weak within countries of the western world?

A starting place for this analysis is Alasdair MacIntyre's judgment that the institutions of contemporary Western culture are a site of civil war between the proponents of three rival versions of morality, justice and truth. These are broadly categorized as the classical-theistic synthesis, the eighteenth century Enlightenment philosophies and the 19<sup>th</sup> century Romantic reaction to the Enlightenment in its Nietzschean form. MacIntyre believes that each of these three dominant traditions come with their own lists of virtues and vices, their own notions of rationality

---

2. A. NICHOLS, *Christendom Awake: On Re-Energising the Church in Culture*, Gracewing, London 1999, 17.

and justice and their own approaches to the relationship between faith and reason. In any given institution it is possible to find proponents of all three traditions, though in some institutions like courts and parliaments, one can find a dominance of Enlightenment types, while in institutions such as universities and the more artistically oriented professions, there is a dominance of the Romantic Nietzschean types.

MacIntyre observes that in cultures characterised by conflicts of values between and within institutions individuals are encouraged to fragment the self and wear different masks in different contexts in order to avoid social marginalisation. The Czech intellectual Vaclav Havel has described the behaviour as being like people on a football field who are playing for a number of different teams at once, each with a different uniform and not knowing to which team they ultimately belong. MacIntyre argues that the behaviour of the Sartrean rebel, a popular sociological species in intellectual and artistic circles of the 1960s, was an attempt by the self to defend its integrity from the bureaucratic practices which divide it into its rôle-governed functions; while the contemporary post-modern celebration of difference is also, at least in part, a reaction against what Weber identified as the iron cage of instrumental reason. Far from being “value neutral” MacIntyre believes that bureaucratic practices are ideological, that is, specifically designed to serve a political end, in this case that of concealing the conflict between the three dominant traditions. Since liberalism operates so as to preclude appeals to what might be described loosely as “ultimate values” there is a social trend toward undermining the prudential judgment of professionals and circumscribing their actions with allegedly value neutral mandatory regulations. As a consequence, John Milbank has noted that professionals are «no longer trusted, but instead must be endlessly spied upon, and measured against a spatial checklist of routinized procedure, that is alien to all genuine inculcation of excellence»<sup>3</sup>.

Milbank also argues that in contemporary Western society, the sovereignty of Christ has been replaced by the sovereignty of the mob. In his presentation of this thesis he applies Giorgio Agamben’s account

---

3. J. MILBANK, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London 2003, 185.

of the *homo sacer* in Roman jurisprudence to an analysis of the trial of Christ. After the succession of the plebs in Rome it was granted to them a right to pursue to the death someone whom they as a collective had condemned. Such an individual was declared *homo sacer* – a person cast out from the community. For Milbank Christ was *homo sacer* some three times over. He is abandoned first by the Jewish leaders to the Roman governor, then by those representing the sovereignty of Rome to the sovereign-executive mob, then finally by the sovereign-executive mob to the Roman soldiers. Milbank concludes that neither Jewish nor Roman law could be relied upon to condemn Christ, only a mob into which sovereign power and plebiscitory delegation had been collapsed could achieve this<sup>4</sup>.

The “sovereignty of the mob” and its juxtaposition with the sovereignty of Christ is a recurring theme in Milbank’s analysis of contemporary Western culture. Following Jean-Yves Lacoste and Olivier Boulnois, Milbank argues that the sovereignty of Christ was lost with the rise of modern philosophy which did not simply emancipate itself from theology but arose from within the space of “pure nature” – something he regards as “a fiction” created by theologians in the Baroque era. Whereas in the pre-modern reading, the Incarnation of Christ and the hypostatic descent of the Holy Spirit inaugurated on earth a counter-polity exercising a counter-sovereignty, nourished by sovereign victimhood, in the theology of the Baroque era, particularly in the work of Suárez (1548-1617) a dualism develops between nature and grace and the natural and the supernatural, with the natural eventually finding itself equated with the secular and the supernatural finding itself equated with the sacred.

This Suárezian political theory was highly popular in mid-twentieth century Catholic social thought, but its claims to a classically Thomist pedigree have been severely questioned, and it is now generally agreed that the notion of there being “two ends” to human nature, one natural, and one supernatural, and corresponding secular and sacred orders, is alien to classical Thomism. As the Thomist scholar, Fr. I. Th. Eschmann noted, «however independent Church and State are, [in the thought of

---

4. *Ibid*, 91-93.

St Thomas] they do not escape being parts of one *res publica hominum sub Deo, principe universitatis*<sup>5</sup>. Catholic scholars calling themselves “Whig Thomists”, an expression coined by Michael Novak, continue to foster the Suárezian dualism, and this fault line between those who follow Suárez and those who prefer a more pre-modern interpretation is pivotal for theological engagements with the phenomena of modern and post-modern culture.

A new generation of Catholic political philosophers and theologians is emerging who prefer the Augustinian concept of the two cities, to the Suárezian concept of the two ends. As William T Cavanaugh has expressed the idea:

Augustine does not map the two cities out in space, but rather projects them across time. The reason that Augustine is compelled to speak of two cities is not because there are some human pursuits that are properly terrestrial, and others that pertain to God, but simply because God saves in time. Salvation has a history, where climax is in the advent of Jesus Christ, but whose definitive closure remains in the future. Christ has triumphed over the principalities and powers, but there remains resistance to Christ’s saving action. The two cities are not the sacred and profane sphere of life. The two cities are the already and the not yet of the Kingdom of God<sup>6</sup>.

According to Cavanaugh’s reading of the intellectual and social history, the modern state arose not by secularizing politics but by supplanting the imagination of the body of Christ with an heretical theology of salvation through the state<sup>7</sup>. While modernity represents salvation through the state, post-modernity is coming to represent salvation through globalization.

When the sovereignty of Christ is replaced by the sovereignty of the mob, the consumption of the Body and Blood of Christ is replaced by the consumption of brands which serve as symbols of some desired personal or social attribute. According to Naomi Klein, the author of

---

5. I. T. ESCHMANN, “St Thomas on the Two Powers”, in *Medieval Studies* 20 (1958) 177–205 at 180.

6. W. T. CAVANAUGH, “From One City to Two: Christian Reimagining of Political Space”, forthcoming, in *The Journal of Political Theology*.

7. CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination*, T & T Clark, Edinburgh 2003, 5.

the 2002 best seller *No Logo*, brand-name multinational corporations sell images and lifestyles rather than simple commodities: «Branding is about ideas, attitudes, lifestyle and values all embodied in the logo. The “transcendental logo” replaces the corporeal world of commodities, of “earthbound products”»<sup>8</sup>. For example, a pair of Dolce e Gabbana underpants will cost several times the money of the same garment without the embroidered D e G logo. The consumer does not buy the expensive designer label product because of superior quality fabric or tailoring, but because he believes that the logo will pseudo-sacramentally convey a desired social attribute such as the physical prowess of David Beckham who was paid millions of British pounds to be photographed wearing the product. The market power of brands and logos attests to a sublimated need in post-modernity for the sacramental, that is, for signs and symbols which give definition to the individual self. De Maeseneer, in a fascinating essay comparing the reception of the stigmata by St. Francis of Assisi, with the mechanisms by which brand logos are engraved on the human memory, develops the thesis that brand-name multinational corporations have their own theo-aesthetic programme<sup>9</sup>. Places like Eurodisney and the various Disney emporia are not only in the words of one of my French friends, “a cultural Chernobyl” but it is argued that they are a secular culture’s analogue for sacred spaces which hold out the promise of an escape from the mundane.

William Cavanaugh believes that «the *kenosis* of God creates the possibility of a human subject very different from the consumer self however he reaches the conclusion that the Trinitarian solution to the homeless ego in search of a symbol by which to define itself, is currently eclipsed by the market. The logos of designer brands have replaced the Eucharist as the source of the unity or disunity of the self»<sup>10</sup>. For Cavanaugh and Milbank, the current global neo-liberalism represents a rival sacrality to that of Christ: «Economic relations do not operate on value-

---

8. N. KLEIN, *No Logo: No Space, No Choice, No Jobs*, Verso, London 2002, 22.

9. Y. DE MAESENEER, “Saint Francis Versus McDonald’s? Contemporary Globalization Critique and Hans Urs von Balthasar’s Theological Aesthetics”, in *The Heythrop Journal* XLIV, 1-14.

10. CAVANAUGH, “Balthasar, Globalisation and the Problem of the One and the Many”, in *Communio* 28, 324-347 at 342.



neutral laws, but are rather carriers of specific convictions about the nature of the human person, its origins and its destiny. There is an implicit anthropology and an implicit theology in every economics»<sup>11</sup>.

In contrast to the ideology of global neo-liberalism, Cavanaugh believes that a Eucharistic theology «produces a catholicity which does not simply prescind from the local, but contains the universal Catholic within each local embodiment of the Body of Christ»<sup>12</sup>. As a consequence, «the consumer of the Eucharist is no longer the schizophrenic subject of global capitalism, awash in a sea of unrelated presents, but walks into a story with a past, present and future»<sup>13</sup>. Christianity rather than the ideology of neo-liberalism is *the* tradition in which the division between plain folk and aristocrat, universal and particular, parish and global community, can ultimately be reconciled. Within this tradition there is a most sacred place, but it exists beyond time in the eternity of the New Jerusalem; while in the period between the first Easter and the consummation of the world, the Eucharist unites the universal and the particular in a multitude of sacred places across the globe.

This Eucharistic theology and its linking of love and social life is powerfully expressed by Benedict XVI in his Apostolic Exhortation *Sacramentum Caritatis*:

Man is created for that true and eternal happiness which only God's love can give. But our wounded freedom would go astray were it not already able to experience something of that future fulfillment. Moreover, to move forward in the right direction, we all need to be guided towards our final goal. That goal is Christ himself, the Lord who conquered sin and death, and who makes himself present to us in a special way in the eucharistic celebration. Even though we remain "aliens and exiles" in this world (1Pet 2:11), through faith we already share in the fullness of risen life. The Eucharistic banquet, by disclosing its powerful eschatological dimension, comes to the aid of our freedom as we continue our journey<sup>14</sup>.

---

11. *Ibid.*, 325.

12. ID., "The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization", in *Modern Theology* 15/ 2, 181-196 at 182.

13. *Ibid.*, 192.

14. BENEDICT XVI, *Sacramentum Caritatis* 30.

In this Exhortation Pope Benedict goes on to link the sacrament of charity, as he calls the Eucharist, with the love of man and woman united in marriage. The marriage bond is intrinsically linked to the Eucharistic unity of Christ, the Bridegroom, to His Bride, the Church.

This vision of the Eucharist as both an affirmation of the freedom of the individual person, and a source of unity, has been poetically expressed by Gottfried Benn, a twentieth century German medical doctor and expressionist poet. In the poem *Verlorenes Ich* (The Lost Ego), he wrote:

Oh, when they all bowed towards one centre and even the thinkers only thought the god, when they branched out to the shepherds and the lamb, each time the blood from the chalice had made them clean/and all flowed from the one wound, all broke the bread that each man ate - oh, distant compelling fulfilled hour, which once enfolded even the lost ego<sup>15</sup>.

If the above represents a pathology report on where the Christological dimension is weak it does not entirely answer the question of why. While one can say that secularism is an alternative religion and that the sovereignty of the mob has replaced the sovereignty of Christ, and that the lost ego is wondering around the marketplaces of the world in search of a spiritual home, fascinated by the signs and symbols of companies by which a self-identity might be constructed, these explanations still do not explain why the Church has been so pastorally ineffective for such social conditions to exist.

Here it may be argued that the problem is fundamentally liturgical. In his account of the rise of secularism, von Balthasar begins with the period of the Renaissance in which there is a transformation from cultural achievement being a result of a life steeped in the liturgical consecration of religion, to a situation where cultural achievement as an end in itself takes priority. He suggests that this transition in the Renaissance mirrors

---

15. G. BENN, *Verlorenes Ich*, in L. FORSTER (ed), *The Penguin Book of German Verse*, Penguin, Hamondsworth 1980, 427. Benn was the son of a Lutheran pastor who served as a physician in a German army brothel during World War I and afterwards set up practice as a venereal disease specialist during the Weimar Republic. He was for a short time a Nazi sympathizer in the year 1933-34 but he turned against the Nazis and was persecuted by them.

a similar transition in the classical era from Aeschylus, for whom art was still a part of liturgical life, to Euripides for whom it had already become an end in itself. Prescriptively, Balthasar notes that the «task of making the historical existence of Christ the norm of every individual existence is the work of the Holy Spirit and that everything in the sacramental order has to be embedded in the personal level, as mediation and encounter, as a gesture expressing personal intention, and hence it always communicates personal, historical graces, and creates personal, historical situations»<sup>16</sup>.

The question is thus one of addressing how the sacramental is embedded in the personal. Here the work of Jean Borella is helpful. Borella argues that the sense of the supernatural is a sense of a higher nature or a sense that the possibilities of existence do not limit themselves to what we ordinary experience. In order for this sense to be awakened in people, they need to have an experience of forms which by themselves refer to nothing of the mundane. While elements of the physical world are always involved – otherwise no experience of it would be possible – they are set aside from the natural order to which they originally belonged and consecrated in order to render present realities of another order<sup>17</sup>. As Louis Duprè emphasizes, the purpose of a ritual act is not to repeat the ordinary action which it symbolizes, but to bestow meaning upon it in a higher perspective. A reduction of ritual gestures to common activity would defeat the entire purpose of ritualisation, which is to transform life, not to imitate it<sup>18</sup>.

While it is difficult to generalize across the entire Western world, certainly in the English speaking parts of it, the liturgical practices have been quite problematic since at least the 1970s. What Pope Benedict calls pastoral pragmatism or bringing God down to the level of the people, parish tea party liturgy and sacro-pop music has been a dominant part of any Catholic child's experience of liturgy over the past 40 years.

Until these problems are resolved the Christological dimensions of Western culture will continue to be weak because the sacramental order

---

16. H. U. VON BALTHASAR, *A Theology of History*, Ignatius Press, San Francisco 1994, 82-83.

17. J. BORELLA, *The Sense of the Supernatural*, T & T Clark, Edinburgh 1998, 59.

18. L. DUPRÉ, *Symbols of the Sacred*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, 13.

will not be sufficiently embedded in the personal. Not only will our youth not love the Eucharist but their intellects will not be very receptive to the work of the Holy Spirit because their memories will not include within them something like a Transfiguration moment. Their liturgical and sacramental experiences will not have sufficiently liberated them from the mundane. Their choices will appear to be between following the mob and searching for a self-identity among the signs and symbols of the market, or pursuing the option of the Sartrean or Nietzschean rebel, which, while representing a kind of liberation from the mob, requires a foundational stance against love, that is, against the kind of human commitments that appear to place limits on the exercise of human freedom.

The first option, following the mob, represents a variety of inauthenticity which the young Karol Wojtyła called servile conformism, while the second option represents a kind of inauthenticity described by Wojtyła as non-involvement – a Stoic withdrawal from community and public life on the grounds that it is all too banal or requires too much self-giving. The notion that one only finds oneself through acts of love (the *Gaudium et Spes* 24 theme) is precisely what the Nietzschean rejects. For the Nietzschean, *Gaudium et Spes* 24 is the moral outlook of the slave. The servile conformism to the objects of desire of the mob is not a deliberate rejection of true love, it is just a case of not knowing where real love can be found. However the option of non-involvement, of a Stoic withdrawal into the personal dreams or projects of the emotionally unattached self, does represent a conscious foreclosure against love.

Thus, the solutions to the problem of the weakness of the Christological dimension seem to lie in the fields of sacramentality, especially the sacrament of the Eucharist, and in liturgy, which again is intimately related to the Eucharist. They also lie in taking a critical stance toward the trend to undermine the prudential judgment of professionals by circumscribing the exercise of their judgment with bureaucratic regulations, designed to prevent them from promoting their own moral values. In the West, no less than in the formerly Communist countries, people need to learn to live in truth and resist having their integrity undermined by ideological regulations. Moreover the Church herself needs to resist being entangled by such regulations and the tendency to mimic modern corporate practices.

The soon to be beatified John Henry Newman wrote that the Church is not a mere creed or philosophy but a *counter kingdom* before which all must bow down and lick the dust of her feet so that the world may become a fit object of love<sup>19</sup>. The sovereignty of Christ is exercised through His Church and his personal contact with his subjects is effected through her ministry of the sacraments, themselves embedded within liturgical rites. One can thus take the theological anthropology of *Redemptor hominis* and the liturgical theology of *Sacramentum Caritatis* and see the second as providing the cultural healing that needs to be undertaken for the first to be restored as the infrastructural principle of western civilization, and indeed the whole world.

As the English philosopher Roger Scruton has concluded:

The high culture of Europe acquired the universality of the Church which had engendered it. At the same time the core experience of membership survived, to be constantly represented in the Mass – the “communion” which is also an enactment of community. It is in this experience that our common culture renewed itself, and the art of our culture bears witness to it, either by honoring or by defiling the thought of God’s incarnation<sup>20</sup>.

## SOMMARI

### Italiano

Questo articolo assume come punto di partenza il primo rigo di *Redemptor hominis* in cui si afferma che Gesù Cristo, il Redentore dell’Uomo, è il centro e il fine della storia umana. Poi continua con un esame della questione della debolezza della dimensione Cristologica nella cultura Occidentale in riferimento al pensiero di Milbank, William T Cavanaugh and Hans Urs von Balthasar. Esso sostiene che l’Eucaristia è la chiave per riaffermare la sovranità di Cristo che unisce i temi dell’amore e della società. Si conclude dicendo che si possono adoperare l’antropologia teologica di *Redemptor hominis* e la teologia liturgica di *Sacramentum Caritatis* e vedere la seconda come utile per la restaurazione

---

19. J. H. NEWMAN, *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, first edition, 257 and 120; cited by Christopher Dawson in C. DAWSON, *St Augustine and His Age*, in ID., *Enquiries into Religion and Culture*, Sheed & Ward, London 1933, 254.

20. R. SCRUTON, *The Philosopher on Dover Beach*, Carcanet, Manchester 1990, 123.

culturale che necessita di essere intrapresa per ripristinare la prima come principio infrastrutturale della civiltà occidentale, anzi del mondo intero.

*English*

*This paper takes as its starting point the first line of Redemptor hominis - that Jesus Christ, the Redeemer of Man, is the centre and purpose of human history. It then proceeds to an examination of the question of the weakness of the Christological dimension in Western culture with reference to the thought of John Milbank, William T Cavanaugh and Hans Urs von Balthasar. It argues that the Eucharist is the key to the restoration of the sovereignty of Christ and that which links the themes of love and society. It concludes that one can take the theological anthropology of Redemptor hominis and the liturgical theology of Sacramentum Caritatis and see the second as providing the cultural healing that needs to be undertaken for the first to be restored as the infrastructural principle of western civilization, and indeed the whole world.*

*Français*

Cet article part de la première phrase de l'encyclique *Redemptor hominis* dans laquelle est affirmée que le Christ Jésus, le Rédempteur de l'Homme, est le centre et la fin de l'histoire humaine. Puis, il continue avec un examen de la question de la fragilité de la dimension Christologique dans la culture Occidentale en se référant à la pensée de Milbank, William T. Cavanaugh et Hans Urs von Balthasar. Il soutient que l'Eucharistie est la clef pour réaffirmer la souveraineté du Christ qui unit les thèmes de l'amour et de la société. Il se termine en affirmant que peuvent être utilisées l'anthropologie de *Redemptor hominis* et la théologie liturgique de *Sacramentum Caritatis*, et voir cette seconde comme utile pour la restauration culturelle, restauration qui nécessite d'être entreprise pour rétablir la première comme principe infrastructurel de la civilisation occidentale, voire même du monde entier.

*Español*

*Este trabajo toma como punto de partida la primera línea de Redemptor hominis – que Jesucristo el Redentor del hombre, es el centro y destino de la historia humana. Desde aquí procederemos a un análisis de la cuestión de la debilidad de la dimensión cristológica en la cultura occidental en referencia al pensamiento de John Milbank, William T Cavanaugh y Hans Urs von Balthasar. Se argumenta que la Eucaristía es la clave para la restauración de la soberanía de Cristo y la que enlaza los temas del amor y la sociedad. Se concluye que uno puede tomar la antropología teológica de Redemptor hominis y la teología litúrgica de Sacramentum Caritatis y ver como la segunda*

*proporciona la sanación cultural necesaria para llevarse a cabo por la primera, para ser restaurada como principio de la infraestructura de la civilización occidental y, de hecho, de todo el mundo.*

#### Português

Este artigo toma como ponto de partida a primeira linha da *Redemptor hominis* – que Jesus Cristo, o Redentor do Homem, é o centro e propósito da história humana. A seguir, procede a um exame da questão sobre a fragilidade da dimensão cristológica na cultura ocidental, com referência ao pensamento de John Milbank, William T. Cavanaugh e Hans Urs von Balthasar. Argumenta-se que a Eucaristia é a chave para a restauração da soberania de Cristo e que liga os temas de amor e sociedade. Conclui-se que podemos tomar a antropologia teológica da *Redemptor hominis* e a teologia litúrgica da *Sacramentum caritatis* e ver a segunda como provedora da cura cultural que deve ser absorvida pela primeira, para ser restaurada como o princípio infra-estrutural da civilização ocidental, e efetivamente do mundo todo.





### III

## ANTROPOLOGIA IN RELAZIONE ALL'ESPERIENZA ELEMENTARE, ALLA CULTURA E ALLE SCIENZE UMANE



## Experience and transcendence

JAROSLAW KUPCZAK\*

In his *urbi et orbi* address on the 20<sup>th</sup> anniversary of his election to the Holy See, John Paul II called the Second Vatican Council *magna charta* of his Pontificate. These 27 years in their *verba et acta* can certainly be seen as a reliable interpretation of the last Council and as a great and impressive effort of implementing it. This refers to all of John Paul II's teaching, also in his first programmatic encyclical *Redemptor hominis* of 1979.

Already the first words of the encyclical, which give the document a Christocentric character «The Redeemer of man, Jesus Christ, is the centre of the universe and of history» (*RH* 1) seem to be referring to the first words of the dogmatic constitution on Church of the last Council: «*Lumen gentium cum sit Christus*» (*LG* 1). Cardinal Angelo Scola emphasizes that this first sentence of the encyclical *Redemptor hominis* means, first of all, a Christocentric interpretation of the creation, along the lines set by the statement of the First Letter to Corinthians (quoted in the encyclical): «Jesus Christ, through whom all things come and through whom we exist» (1Co 8:6; cf. *RH* 7)<sup>1</sup>.

---

\* Professor of Theological Anthropology at the Pontifical Academy of Theology, Krakow and at the Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cf. A. SCOLA, *L'esperienza elementare La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003, 56, 91-92.

The Christocentric interpretation of the creation founds today's theological anthropology in a way done exactly by the present Patriarch of Venice<sup>2</sup>.

Secondly, Christ is not only the centre of the universe, but also of human history. The goal of human history then is to guide people towards Christ. Thus it is Jesus Christ who gives meaning to human history and as a result rejects any interpretations of human history in the spirit of determinism, Hegelian dialectic or historicism, which eliminate the mystery of Christ and His Church.

Thirdly, it is the focus on Jesus Christ that guards the unity of God's activity in history, especially the unity of God's work of creation and salvation. This unity is emphasized in the fragment from the pastoral constitution *Gaudium et Spes* of the Second Vatican Council (quoted in the encyclical): «The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. (...) He Who is “the image of the invisible God” (*Col 1:15*), is Himself the perfect man. To the sons of Adam He restores the divine likeness which had been disfigured from the first sin onward» (*GS 22*).

This conciliar text is certainly most frequently quoted by John Paul II's fragment of *Vaticanum Secundum*'s documents and may be considered a motto and a central message of his theological anthropology. In this statement Christology is internally linked with Christian anthropology. Since Christ “reveals man to himself”, the Church in her teaching becomes *locus theologicus* of the truth about man. As Benedict XVI has said, Church is really «an expert in the matters concerning man»<sup>3</sup>.

There are several extremely important practical applications of this truth. Let me shortly mention two of those, the third one forms the main focus of this presentation. The first one is of practical-spiritual nature. Every disciple of Christ, who – to use the language of the Pope – «enters into Christ (...), assimilates the whole of the reality of the Incarnation

---

2. Cf. TENŽE, *Osoba ludzka. Theological Anthropology*, 11-59.

3. BENEDYKT XVI

and Redemption» (*RH* 10). At the same time man knows himself and through conversion discovers his own identity and “self”. The truth that Christ “reveals man to himself” refers to the process of self-discovery through a Christian conversion.

In the Holy Scripture this discovery of one’s own “self” in the meeting with God is included in the theology of name<sup>4</sup>. Receiving a new name – often after a changing meeting with God – means a new identity and a new theological understanding of oneself. In this way Abram became Abraham (cf. *Gen* 17: 5) and Sarai became Sarah (cf. *Gen* 17: 15). In the New Testament one of the Twelve, Simon, after his solemn confession of faith in Christ, was given a new name, which signaled his and his successors role in the Church: «you are Peter [that is Rock], and upon this rock I will build my Church, and the gates of the netherworld shall not prevail against it» (*Mt* 16:18). Biblical theology of the name emphasizes the sacramental dimension of Christian life. Through sacraments, especially through the sacrament of baptism, every Christian is united with Christ in such a way that he can find himself, his calling, and his identity only through imitating Christ, or to use the language of John Paul II, by «entering into Christ» (*RH* 10). This ontological, deepest and innermost transformation of a Christian, which results from three sacraments of baptism, confirmation and priesthood and which means both a new relationship with Christ and a new social calling of man is defined in theology with the notion of “a sacramental character” (in Greek “character” means an identification sign).

The truth that Christ “reveals man to himself” points out the role that theological anthropology plays in the Catholic social teaching. The main line of thought of John Paul II’s encyclical *Centesimus annus* is grounded in the assumption that a proper vision of the society results from the true notion of the human person. This assumption points to the sources of Church’s competence to express its views on social issues. The Christian understanding of the human person becomes in the

---

4. Cf. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, Poznań 1985, 322-26.

Catholic social teaching a main criterion for a evaluation of various social, political and economical systems<sup>5</sup>.

The third application of the celebrated passage from *Gaudium et Spes* 22 is much more important for our deliberations. Council's statement «The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light» (GS 22, cf. RH 10) points out the historical contribution of Christianity to Western culture and first of all to its anthropological foundations. John Paul II emphasized repeatedly that without taking into account the mystery of Incarnation one cannot understand the origin and meaning of key ideas for Western culture and civilization, such as: person, human dignity, freedom, conscience, marriage and family. For example during Wednesday general audience of 23 March 1988, when he commented on the Christological teaching of the Chalcedonian Council, the Pope said: «With the doctrine concerning the Divine Person of the Word-Son who assumed human nature and thereby entered the world of human persons, the Council emphasized the dignity of the person and the relations existing between various persons. It can be said that it called attention to the reality and dignity of the individual human being who is the unmistakable subject of existence, life, and therefore of duties and rights. How can one not see in this the point of departure for a new history of thought and life? (author's underlining)»<sup>6</sup>.

---

5. Polish theologian, Maciej Zięba calls this criterion a "homo-meter" saying that «An economical system may facilitate the development of a human person, but it can also degrade a person, and this cannot be indifferent for Church. (...) and from an anthropological point of view, as John Paul II suggests, we can consider all economic systems. Having as if a "pattern" of man, we can "measure" various ways of organization of economic life. Do economic systems respect human freedom? And on the other hand, is not the economic freedom absolutized in them? Do they destroy interpersonal relations and make individuals autonomous, or do they maybe reduce individuals to the role of cogs in a large producing-consuming organism? Do they facilitate the creation of large and permanent differences between people, or even between social groups? Or perhaps they prefer cooperation among people and enhance creativity inherent in man? What do they do with people who have not been successful in the economic life, or generally with the weaker, people who, on account of various reasons, are not able to earn their living on their own?» (M. ZIĘBA, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Znak, Krakow 1996, 182-83).

6. JOHN PAUL II, *Wierzę w Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, 189.

Reflections on the spiritual roots of Western culture do not have only a historical character since they help in the diagnosis of contemporary culture and in the search for solutions, which John Paul II called “a new evangelization”. The Pope writes about it in the following way: «The great values which amply inspired European culture have been separated from the Gospel, thus losing their very soul and paving the way for any number of aberrations» (*EE* 47). [post-synodal apostolic exhortation *Ecclesia in Europa*]

These great values about which the Pope writes, are to a great extent terms of Christian anthropology: dignity, freedom, rationality, corporality, relationality, conscience, etc. Each of these anthropological terms is absolutely fundamental for Western culture in its historical development. At the same time, today – as the Pope says in this excellent formulation – as a result of secularization, each of them lost their very soul and paved the way for a deformation.

Each of these anthropological terms still functions in important texts and declarations, as well as in the consciousness of modern Europeans. However, at the same time, we can present – in the case of everyone of them – how its modern, irreligious, and often antireligious understanding differs from its Christian origin. In this paper I will try to conduct such a analysis – or at least, show main points of such analysis – in the case of human freedom.

## 1. MODERN DEFORMATIONS OF THE NOTION OF FREE WILL

Since the very beginning of his philosophical and theological work Karol Wojtyła/John Paul II was very interested in the theme of human freedom. Especially interesting deliberations can be found in early, little known lectures of Karol Wojtyła presented at the Catholic University of Lublin in 1950s, published for the first time thirdly years later as *Lublin lectures*. Especially important for us is a monographic course «Act and Experience» from the academic year 1954–1955<sup>7</sup>. At that time the most fundamental question for the 34-year-old moral philosopher was: What

---

7. Cf. K. WOJTYŁA, *Wykłady lubelskie*, TNKUL, Lublin 1986, 19–74.

does the presentation of freedom look like in the writings of two thinkers fundamental for modernity (who are divided in history more or less by 100 years): Immanuel Kant and Max Scheler.

Without getting into the details of Wojtyła's analysis we can point out to its conclusions and their importance for our present reflections. Wojtyła argues that neither Kant nor Scheler gives a satisfying account of human freedom. According to Kant the activity of human will – analogically to Greek, pre-Christian intellectualism – is lost in the shade of reason. According to Scheler, who already represents modern emotivism, only emotions are responsible for man's spontaneous turning towards values. In case of both thinkers, who are of key importance for self-awareness of modernity, this mistake in understanding human freedom is rooted in a radical deformation of anthropology. In the case of Kant human dignity and moral autonomy close the subject in a solipsistic circle of *a priori* values. In the case of Scheler, whose mistakes to a great extent result from an attempt to oppose Kant's rationalism, the person is only a centre of emotions which flow freely through it.

Karol Wojtyła's deliberations from *Lublin Lectures* can be complemented in a very inspiring way by the analyses of other historians of philosophy and culture. Here we will mention only well-known reflections of Hannah Arendt from her classic work *The Will*<sup>8</sup>. Arendt notices that a large part of modern philosophy leans towards a deterministic view of human freedom and history, and thus can be subjected to a very similar criticism Wojtyła directed toward Kant and Scheler.

In the thought of Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-1677) and David Hume (1711-1776) a rather common conviction can be observed, that is, that human freedom does not really exist, but that it is only subjectively felt by the person. Each of these thinkers explains the activity of human will within a deterministic paradigm of natural sciences<sup>9</sup>.

While German idealism represented by thinkers such as: Friedrich Schiller (1759-1805), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Schelling (1775-1854) puts great emphasis on the concept of the will,

---

8. Cf. H. ARENDT, *Wola*, (pełne odniesienie).

9. Cf. *tamże*; także: S. KOWALCZYK, *Filozofia wolności*, KUL, Lublin 1999.



which is seen as the most perfect element of reality, Arendt rightly observes that this elevation of the concept of will has little in common with real man and his choices, as concepts in these theories have been assigned independent, metaphysical existence<sup>10</sup>.

Friedrich Nietzsche, a great inheritor of German idealism, openly rejects the existence of human will. He writes that «the doctrine of will is the most disastrous forgery in the history of psychology, invented only to serve as a tool of punishment»<sup>11</sup>. Arendt emphasizes that Nietzsche's rejection of the existence of will was connected with his enthusiasm for ancient philosophy as well as with rejection of Christian, linear notion of time. Instead, Nietzsche believes in the "eternal return" and professes access to a pre-Christian, Greek cyclical nature of history. Nietzsche's "will to power" is a clear rejection of the classical view of *liberum arbitrium* and can be seen as a biological, Dionysian energy of the desires of the human subject.

In the last part of her book, Arendt presents that another outstanding thinker of the 20<sup>th</sup> century, Martin Heidegger, may to a great extent - in the discussed here area - be considered as Nietzsche's follower. The chapter devoted to Heidegger's thought is entitled «willing not-to-will»<sup>12</sup>.

This description, while risking superficiality by its generality, (thus I turn for support to the authority of Hanna Arendt) indicates at least that during the last several centuries of European modernity, when the public sphere was still occupied by the great idea of "progress", some serious philosophers expressed their deep distrust towards the reality of the progress and newness in history. The ideas of "eternal return of things" and of cyclical nature of history were connected with a deep disbelief in the existence of human will and the reality of human freedom. According to many of these thinkers, Greek *fatum* describes human choices much better than the seventh chapter of St. Paul's Letter to the Romans or St. Augustine's *Confessiones*.

Let us however return to Karol Wojtyła's philosophical deliberations in his *Lublin Lectures*, which guide us in this part of our reflections.

---

10. Cf. ARENDT, *Wola*, dz. cyt., także: KOWALCZYK, *Filozofia wolności*, dz. cyt.

11. Cyt. w: ARENDT, *Wola*, 26.

12. Cf. *tamże*.

Criticism of David Hume, Immanuel Kant and Max Scheler in regard to their failure to describe adequately free will causes Karol Wojtyła to set off for a journey inside Christian tradition. In his search for an adequate presentation of human freedom, Wojtyła turns towards the works of Thomas Aquinas, where he finds a satisfying presentation of the will as a rational power of the soul which guards an adequate presentation of the relationship between freedom and truth. This description will constitute the heart of almost all encyclicals of John Paul II throughout the next half a century.

For Aquinas' view of freedom, *liberum arbitrium* absolutely crucial is the distinction between two dimensions of the activity of the will: *quoad exercitum* and *quoad specificationem*<sup>13</sup>. The human will turns naturally and spontaneously, *quoad exercitum*, towards every attractive object, *bonum*. In a situation of a conflict between two goods, a necessity of decision appears, a choice between A and B. It is an important moment, because the reason performs the role of an arbiter. The reason in regard to the truth about a specific good, *ratio boni*, helps the will to decide *ad specificationem* - to choose a specific good. Thus the reason helps to decide which one out of many goods should be chosen, considering the criteria (*ratio boni*) specified by the subject.

Philosophical *opus magnum* of Karol Wojtyła, the book *The Acting Person* complements reflections of *Lublin Lectures* with the concept of self-determination<sup>14</sup>. When choosing particular goods basing on the criterion of truth (*ratio boni*) the person creates himself or herself, the person becomes morally good or morally wrong. The causal efficacy of the person understood in this way, rooted in the concept of free will is a condition *sine qua non* of proper understanding of Christian ethics.

## 2. CHRISTIAN SOURCES OF THE NOTION OF FREEDOM

Karol Wojtyła finished his historical explorations with Thomas Aquinas, but we should reach even further and say that in the Judeo-Christian

---

13. *Sth* I-II, q. 1; Cf. also: WOJTYŁA, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., 62-73.

14. Cf. TENŻE, *Osoba i czyn*.

Revelation appears a notion of freedom which is incomprehensible for older, pagan cultures, for instance for the Greeks. Historians of idea emphasize how this radical and new idea of freedom appeared in the Old Testament, created the background for the description of the struggles between the “old” and “new man” in St. Paul’s writings, and then developed in the notions of *voluntas* and *libertas* in the theology of St. Augustine<sup>15</sup>. The human freedom so great that it can say “no” to God Himself. To the connection between freedom and human sin we will return later.

Historians of philosophy agree that in the philosophy of Socrates, Plato and Aristotle freedom was not discussed. Charles Kahn writes in his illuminating article *Discovering the will: from Augustine to Aristotle*: «The concept of will as a factor or aspect of the personality distinct from, and irreducible to, intellect and desire or reason and emotion is completely absent from the Greek tradition»<sup>16</sup>. Arendt emphasizes the relation between this important lack in Greek thought with the cyclical concept of time as well as eternity of Aristotelian heaven, which enables the concept of time where “everything returns”<sup>17</sup>. Only the biblical concept of creation *ex nihilo*, which points to God’s freedom seemed to made possible the discovery of human freedom. In the history of Western culture it is the freedom of the Triune God that enlightens the freedom of man.

According to Arendt the discovery of freedom in the writings of St. Paul happened thanks to the discovery of the inner man, who is to be obedient not to the law inscribed on the tablets of stone, but to the law of the spirit. Arendt argues that «The old law said: “You shall do it”; the new law says: “You shall want it”. It is just the experience of the imperative demanding a voluntary submission which led to the discovery of will. In this experience the amazing fact of human freedom was manifested. None of the ancient nations realized this fact – neither the Greeks, nor the Romans, nor the Hebrews – namely, that there is a power in man, which independently from necessity or compulsion,

---

15. Cf. C. KAHN, *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*, in I. M. DILLON et AL., *Long, The Question of “Eclecticism”: Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988.

16. *Tamże*, 236.

17. Cf. ARENDT, dz. cyt., 40.

allows me to say “yes” or “no”, agree or disagree with what is given in reality, including one’s own “self” and one’s own existence – that this power can determine human existence»<sup>18</sup>.

A crucial development in the theory of the will is attributed by Arendt and many other historians of philosophy and of Western culture to St. Augustine. In *Confessions* Augustine discusses two wills which are in a conflict with each other. The old will is carnal, the new will is spiritual. The old will is in the power of an “enemy”, namely passion and sin. Augustine writes, therefore, that he was held fast by the iron of his own perverse, old will that prevented him from turning away from sin to God. The new will (*voluntas nuova*), however, becomes in Augustine the source of a new, religious zeal and love for God<sup>19</sup>.

### 3. TWILIGHT OF FREEDOM AND A NEW DETERMINISM

If the analysis concerning Christian sources of the concept of free will and human freedom is right, a question must be asked: «what is going to happen with this reality in the secularized culture?». If these reflections are correct, then post-Christian society must experience a twilight of the biblical idea of freedom. Karl Rahner emphasized it in this insightful text: «At the time, when man raised his battle cry of freedom, man fell, in Europe anyway, in quite peculiar slavery. I do not mean here systems of external compulsion. I mean a different kind of slavery – the one which works inside. In the most intimate inner life of man, liberated from all his constraints, free from churches and dogmas, imperceptibly violence was growing, which suppressed and bound him. As man was freeing himself from the power of common tradition, of binding rules of thinking and activity, other powers were overwhelmingly enslaving him, from the inside: lust for power, importance, use, dynamisms of desires, sexual instinct ... and at the same time overwhelming worries which impoverish man from inside: threat and meaninglessness of life, fear, hopelessness of disappointment»<sup>20</sup>.

---

18. *Tamże*, 105.

19. Cf. ST. AUGUSTINE, *Confessions* 8.5; CCL 27, 119-120.

20. K. RAHNER, *Kiedy się modlisz*, tłum. A. MORAWSKA, w TENŻE, *Przez Syna do Ojca*, Znak, Kraków 1979, 32-33.

When man no longer understands the dynamics of his freedom, factors that support and threaten it, he/she faces a danger of loosing it. This question should be treated very seriously today: “Can we not observe in today’s society such a degeneration of human freedom and a renaissance of new forms of determinism, exactly as Rahner pointed it out?”

In the rich teaching of John Paul II one can certainly find many indications and warning of such a process. In the encyclical *Veritatis Splendor* the Pope points out a deterministic character of modern human sciences: «*Side by side with its exaltation of freedom, yet oddly in contrast with it, modern culture radically questions the very existence of this freedom. A number of disciplines, grouped under the name of the “behavioral sciences”, have rightly drawn attention to the many kinds of psychological and social conditioning which influence the exercise of human freedom. Knowledge of these conditionings and the study they have received represent important achievements which have found application in various areas, for example in pedagogy or the administration of justice. But some people, going beyond the conclusions which can be legitimately drawn from these observations, have come to question or even deny the very reality of human freedom*» (VS 33).

John Paul II discusses the issue of degeneration of human freedom to a much greater extent in the apostolic exhortation on penance and reconciliation *Reconciliatio et Poenitentia* (1984). When talking about the social sin, the Pope reminds that sin in the proper meaning is an act of human person and warns not to invalidate the responsibility and human freedom by excessive emphasis on external conditions of sinful acts: «Sin, in the proper sense, is always a personal act, since it is an act of freedom on the part of an individual person and not properly of a group or community. This individual may be conditioned, incited and influenced by numerous and powerful external factors. He may also be subjected to tendencies, defects and habits linked with his personal condition. In not a few cases such external and internal factors may attenuate, to a greater or lesser degree, the person’s freedom and therefore his responsibility and guilt. But it is a truth of faith, also confirmed by our experience and reason, that the human person is free. This truth cannot be disregarded in order to place the blame for individuals’ sins on external factors such as structures, systems or other people. Above all, this would be to deny

the person's dignity and freedom, which are manifested – even though in a negative and disastrous way – also in this responsibility for sin committed» (*Reconciliatio et Poenitentia* 16).

Moreover, John Paul II forcibly argues that Christian catechesis on the reality of personal sin – especially the mortal sin – guards and defends the truth of personal freedom and responsibility. Misunderstandings concerning social sin should be seen in the context of today's disappearance of the sense of sin, which is dangerous for human freedom (*Reconciliatio et Poenitentia* 18). The author of the exhortation emphasizes several factors responsible for errors which are dangerous for Christian anthropology: «On the basis of certain affirmations of psychology, a concern to avoid creating feelings of guilt or to place limits on freedom leads to a refusal ever to admit any shortcoming. Through an undue extrapolation of the criteria of the science of sociology, it finally happens [...] that all failings are blamed upon society, and the individual is declared innocent of them. Again, a certain cultural anthropology so emphasizes the undeniable environmental and historical conditioning and influences which act upon man, that it reduces his responsibility to the point of not acknowledging his ability to perform truly human acts and therefore his ability to sin» (*Reconciliatio et Poenitentia* 18).

The disastrous cultural phenomenon which the Pope calls “secularism” remains, however, the fundamental source of the degeneration of the belief in human freedom. It can be identified as the basis of psychological, sociological and anthropological misconceptions pointed out by John Paul II in the passage quoted above: «“Secularism” is by nature and definition a movement of ideas and behavior which advocates a humanism totally without God, completely centered upon the cult of action and production and caught up in the heady enthusiasm of consumerism and pleasure seeking, unconcerned with the danger of ‘losing one’s soul.’ This secularism cannot but undermine the sense of sin» (*Reconciliatio et Poenitentia* 18).

To summarize the argument in this part of our reflections, we may repeat again this important question: what is going to happen with this fundamental for our culture concept of freedom in post-Christian secularized society. If our historical intuitions are true, and many historians of culture confirm it, then the liberal, post-Christian society turned against

God must experience a twilight of biblical idea of freedom. It remains an open issue in which form the Greek *fatum* and pagan understanding of the drama of human fate will return<sup>21</sup>.

#### 4. LIBERATING FREEDOM

If the above reflections on the coming of “new determinism” are right, Christian communities in the future are going to be called to a much greater degree than before to become a place, where people experience their freedom and where fake forms of freedom, which the world offers us, are falsified. A pastoral foretaste of this challenge can be often experienced while meeting people who were afflicted by experiments with New Age, astrology, or the post-modern Age of Aquarius. Their experience of loosing freedom, of various addictions, as well as the crisis of hope and a sense of life which is related to it point us back to a fearful pre-Christian world, where different kinds of powers, spirits, and demons had to be satisfied and reconciliated with all kind of cruel sacrifices. If the sense of the unique sacrifice of Christ is lost, the mankind will look for other forms of sacrifices.

Today, the theology of the sacrament of confession properly taught and promoted becomes one of the fundamental elements of the teaching on Christian freedom. Paradoxically, it is exactly the acceptance of the truth of one’s responsibility for personal sin that helps man to experience his/her freedom, and also experience “a liberation of freedom” while understanding, fighting and controlling the dynamisms through which man is enslaved to sin. Any attempts to forget about the importance of the sacrament of confession, which happened in some places of the Church after the Second Vatican Council, causes the Church to betray

---

21. Pełny opis nowego determinizmu pozostaje ważnym zadaniem do podjęcia. Niewątpliwie, ważną częścią tego opisu będzie determinizm przyrodniczy, który ujmuje człowieka jedynie jako częścią przyrody. Dzisiaj, to szczególnie prymitywne rozumiana genetyka jest narzędziem uzasadniania w takim determinizmie; kolorowe tygodniki każdego tygodnia radośnie ogłaszają nam o odkryciu kolejnych genów odpowiedzialnych za zachowania homoseksualne i altruistyczne, wrogość wobec innych, poczucie humoru, słabe wyniki w nauce, etc, etc.

her mission. The Church exposes herself to the threat of contributing to new determinism.

I started this presentation with underlining the christocentric character of theological anthropology present in the encyclical *Redemptor hominis*. This christocentrism is foremost indicated in the celebrated passage from GS 22: «only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light». Among many important implications of this Christian anthropology, one of them points to the historical contribution of Christianity to the foundations of Western civilization. In this way, christocentric anthropology becomes a apologetic tool that, on the one hand, serves as a critical argument in describing the process of secularization, on the other hand, it can help “the new evangelization”. John Paul II’ effort to help us with this theological, anthropological, and apologetic tool makes his really deserving the title that as I recall George Weigel first gave him: “The Pope of Freedom”<sup>22</sup>.

## SOMMARI

### Italiano

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo». Queste parole della Costituzione *Gaudium et spes* sono le più frequentemente citate da Giovanni Paolo II. Esse costituiscono anche un fondamento su cui è basata la prima enciclica *Redemptor hominis* (1979). Tra gli altri significati questa espressione del concilio fa il punto della attuale situazione sulla cultura Occidentale post-cristiana e sul fatto che, non prendendo in considerazione l’influenza del Cristianesimo, non si può capire la situazione dell’uomo contemporaneo e il modo in cui egli definisce e capisce se stesso. Seguendo Giovanni Paolo II possiamo sottolineare i numerosi e fondamentali concetti antropologici, per i quali significati moderni siamo debitori nei confronti del mistero dell’Incarnazione e del Cristianesimo. I concetti includono: la persona umana, la dignità umana, il matrimonio, la libertà, la coscienza e la verità. Ciascuno di questi concetti deve il proprio significato odierno alla riflessione teologica sviluppatasi nei secoli, radicata nella Rivelazione Cristiana: la

---

22. Cf. G. WEIGEL, *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 145.



Sacra Scrittura e la Tradizione della Chiesa. In questa presentazione proveremo a seguire l'ermeneutica Cristiana di un importante concetto sottolineato dal Papa, come la libertà umana. Per comprendere ciascuno dei suddetti concetti antropologici è necessario prendere in considerazione due parti del loro significato, ciascuna delle quali avente la propria storia e derivante da una propria tradizione. Da un lato, ciascuno di questi concetti deve il proprio significato contemporaneo al pensiero Cristiano, alla riflessione teologica sviluppatasi nei secoli e radicata nella Rivelazione Cristiana. Dall'altro si assiste a un accanito dibattito nella cultura contemporanea, concernente ciascuna delle parole summenzionate. La comprensione e l'interpretazione di ciascuno di essi è il luogo del confronto tra la Tradizione Cristiana e la moderna cultura secolarizzata post-Cristiana (o spesso anche anti-Cristiana). Se si prescinde dal prendere in considerazione queste due parti di significato dei suddetti concetti per i quali è necessaria l'ermeneutica storica (la cui sottolineatura si trova nel magistero di Giovanni Paolo II), è impossibile capire oggi l'accanito dibattito circa aborto, eutanasia, "diritti" di coppie omosessuali, ecologia, ecc.

#### *English*

*«The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light». These words of the Constitution Gaudium et spes are most frequently quoted by John Paul II. They also constitute a foundation, on which the first encyclical Redemptor hominis (1979) is based. Among other meanings these Counciliar words point to the present state of the post-Christian Western culture and to the fact that without taking into account the influence of Christianity one cannot understand the situation of the contemporary man, the way, in which he defines and understands himself. Following John Paul II we can point to several fundamental anthropological notions, whose contemporary meaning we owe to the mystery of the Incarnation and Christianity. The notions include: a human person, human dignity, marriage, freedom, conscience and truth. Each from these notions owes its contemporary meaning to centuries of theological reflection rooted in the Christian Revelation: the Bible and Church Tradition. In this presentation we will try to follow Christian hermeneutics of the one important notion outlined by the Pope, i.e. human freedom. To understand each of the above-mentioned anthropological notions it is necessary to take into consideration two parts of their meaning, each having its own history and deriving from a separate tradition. On the one hand, each of these notions owes its contemporary meaning to a Christian thought, centuries of theological reflection rooted in the Christian Revelation. On the other hand, there is a fierce debate in the contemporary culture concerning each of the above-mentioned words. The understanding and interpretation of each of them is the place of confrontation of the Christian Tradition with the post-Christian (or often even anti-Christian), secularized*

*modern culture. If we do not take into account these two parts of the meaning of the above-mentioned notions, to which historical hermeneutics is necessary (its outline can be found in the teaching of John Paul II), it is impossible to understand contemporary, fierce moral debates concerning abortion, euthanasia, "rights" of homosexual couples, ecology, etc.*

## Français

«En réalité, c'est seulement dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire véritablement le mystère de l'homme» (GS 22, § 1). Ces paroles de la Constitution *Gaudium et spes* ont été les plus fréquemment citées par Jean-Paul II. Elles constituent aussi un des fondements sur lequel est basée la première encyclique *Redemptor hominis* (1979). Parmi toutes ses significations, cette expression du concile fait le point sur l'actuelle situation de la culture occidentale postchrétienne, et sur le fait que ne prenant pas en considération l'influence du christianisme, on ne pourrait comprendre la situation de l'homme contemporain et la façon dont il se définit et se comprend lui-même. En suivant Jean-Paul II, nous pouvons souligner les nombreux et fondamentaux concepts anthropologiques, pour lesquelles leurs significations modernes sont débitrices des débats sur le mystère de l'Incarnation et du Christianisme. Les concepts portent sur: la personne humaine, la dignité humaine, le mariage, la liberté, la conscience et la vérité. Chacun d'eux doit sa propre signification moderne à la réflexion théologique développée à travers les siècles, et enracinée dans la Révélation Chrétienne: les Saintes Ecritures et la Tradition de l'Eglise. Dans cette présentation, nous essayerons de suivre l'herméneutique chrétienne d'un concept particulièrement souligné par le Pape: celui de la liberté humaine. Pour comprendre chacun de ces concepts anthropologiques, il est nécessaire de prendre en considération deux parties de leur signification, chacune ayant leur propre histoire et dérivant de leur propre tradition. D'un côté, chacun de ces concepts doit sa signification contemporaine à la pensée chrétienne, à la réflexion théologique développée à travers les siècles et enracinée dans la Révélation Chrétienne. D'un autre côté, on assiste à un débat acharné dans la culture contemporaine pour chacun des concepts précédemment mentionnés. La compréhension et l'interprétation de chacun d'eux sont devenues l'occasion d'une grave confrontation entre la tradition Chrétienne et la culture moderne sécularisée et postchrétienne (et souvent même antichrétienne). Si on néglige la prise en considération des deux parties de la signification de ces concepts, pour lesquels est nécessaire l'herméneutique historique (souligné particulièrement dans le magistère de Jean-Paul II), il est alors impossible de comprendre

aujourd'hui le débat acharné sur l'avortement, l'euthanasie, les "droits" des couples homosexuels, écologie, ...

### Español

*«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Estas palabras de la Constitución Gaudium et spes, son las más frecuentemente citadas por Juan Pablo II. También constituyen el fundamento sobre el que se basa la primera encíclica Redemptor hominis (1979). Entre otros significados esta expresión del Concilio pone el acento sobre la actual situación de la cultura occidental postcristiana y sobre el hecho de que si no se toma en consideración la influencia del cristianismo no se puede comprender la situación del hombre contemporáneo ni el modo en el que se define y comprende a sí mismo. Siguiendo a Juan Pablo II podemos subrayar los numerosos y fundamentales conceptos antropológicos cuyo significado moderno es deudor del misterio de la Encarnación y del Cristianismo. Los conceptos incluyen: la persona humana, la dignidad humana, el matrimonio, la libertad, la conciencia y la verdad. Cada uno de estos conceptos debe su propio significado actual a la reflexión teológica desarrollada a través de los siglos, y enraizada en la Revelación cristiana: la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia. En esta presentación probaremos a seguir la hermenéutica cristiana de un importante concepto subrayado por el Papa como es el de la libertad humana. Para comprender cada uno de los citados conceptos antropológicos es necesario tomar en consideración las dos partes de su significado, cada una de las cuales tiene su propia historia y deriva de una tradición propia. De un lado, cada uno de estos conceptos debe su significado contemporáneo al pensamiento Cristiano, a la reflexión teológica desarrollada a través de los siglos y enraizada en la Revelación cristiana. Por otro lado, asistimos a un intenso debate en la cultura contemporánea alrededor de cada una de las palabras antes mencionadas. La comprensión e interpretación de cada uno de ellos se convierte en el lugar de enfrentamiento entre la Tradición cristiana y la secularizada cultura moderna postcristiana (o con frecuencia también anti-cristiana). Si dejamos de tomar en consideración estas dos partes del significado de los mencionados conceptos, para los que es necesaria la hermenéutica histórica (cuyo subrayado se encuentra en el magisterio de Juan Pablo II), será imposible comprender hoy el intenso debate en torno al aborto, la eutanasia, los "derechos" de las parejas homosexuales, la ecología, etc.*

### Português

*«Na realidade, somente no mistério do Verbo encarnado encontra verdadeira luz o mistério do homem». Estas palavras da Constituição Gaudium et spes são as mais frequentemente citadas por João Paulo II. Essas constituem também um fundamento sobre o qual baseia-se a primeira encíclica, Redemptor hominis (1979). Dentre outros significados, esta expressão do concílio pontualiza*

a atual situação da cultura ocidental pós-cristã e do fato que, não levando em consideração a influência do Cristianismo, não se pode entender a situação do homem contemporâneo e o modo como ele define e compreende a si mesmo. Seguindo João Paulo II, podemos sublinhar os numerosos e fundamentais conceitos antropológicos, a cujos significados modernos somos devedores, no que se refere ao mistério da Encarnação e ao Cristianismo. Os conceitos incluem: a pessoa humana, a dignidade humana, o matrimônio, a liberdade, a consciência e a verdade. Cada um destes conceitos deve seu próprio significado hodierno à reflexão teológica desenvolvida ao longo dos séculos, radicada na Revelação Cristã: a Sagrada Escritura e a Tradição da Igreja. Nesta apresentação, faremos a prova de seguir a hermenêutica cristã de um importante conceito sublinhado pelo Papa: a liberdade humana. Para compreender cada um dos conceitos antropológicos acima citados, é necessário levar em consideração duas partes de seu significado, cada uma das quais no contexto de sua história e derivadas de uma própria tradição. Por um lado, cada um destes conceitos deve seu próprio significado contemporâneo ao pensamento cristão, à reflexão teológica desenvolvida ao longo dos séculos e radicada na Revelação Cristã. Por um outro lado, assiste-se a um acirrado debate na cultura contemporânea concernente a cada uma das palavras acima mencionadas. A compreensão e a interpretação de cada uma dessas é o lugar de confronto entre a Tradição Cristã e a moderna cultura secularizada pós-Cristã (ou tantas vezes também anti-Cristã). Se prescindirmos de levar em consideração estas duas partes do significado dos conceitos citados, para os quais é necessária uma hermenêutica histórica (cujo destaque se encontra no magistério de João Paulo II), é impossível compreender hoje o acirrado debate sobre o aborto, a eutanásia, os “direitos” de casais homossexuais, a ecologia, etc.

## Human sciences and the culture of life

WALTER SCHWEIDLER\*

### 1. “HUMAN SCIENCES”

If we consider the term “culture of life” in the face of the powerful dictum in Pope John Paul II’s encyclical *Evangelium vitae* indicating that today we «find ourselves in the midst of a dramatic conflict between the “culture of death” and the “culture of life”»<sup>1</sup>, then it is a delicate task to draw the connection between the idea as well as the real content and results of the Human Sciences. On the one hand, we will certainly refuse to insinuate that sciences like psychology, ethnology, sociology or even medicine are directed *per se* against humanity. The certainty that it will never end up in a substantial or definite conflict with human reason and human knowledge belongs to the essence of our Christian faith. But on the other hand, analyzing the cultural horizon of the conflict Pope John Paul II had in mind when writing his dictum, we cannot consider the role of scientific research in that horizon as completely neutral or unproblematic. There is indeed a sphere of potential conflict between scientific knowledge and its progress and what the Pope meant by “culture of life”. By this, I am not referring to the highly antiquated claims of certain ideologies to “prove” the irrationality of religious belief by

---

\* Professor of Philosophy at the Catholic University Eichstätt-Ingolstadt.

1. M. MILLER (ed.), *The Encyclicals of John Paul II*, CSB, Indiana 1996, 791-894, ch. 50.2.

reference to alleged scientific insights into its biological or sociological function<sup>2</sup>. The source of the problems I have in mind is much more profound.

What we face in this context is the deep philosophical problem of the relation between scientific knowledge and its *limits and presuppositions*. This is the context in which the struggle for a culture of life and the dangers of a culture of death becomes relevant for and depends itself on our understanding of the concept of “Human Science”. Potential conflicts in this field and their potential solutions are bound to the question of the meaning of the term “human” in the concept of “Human Science”. Do we have to understand it as a purely descriptive and neutral demarcation between sciences accounting human beings as their “objects” and others simply dealing with plants or planets? Or is it more than an etymological connection of the term “Human” to what we call “humanity”? The philosophical answer to that question must found in the reflection about the limits and presuppositions of “Human Sciences” as well in their ethical as in their historical aspect.

We do not need to refer to religious experience to point out that there are obvious ethical limits within the search for knowledge about our human constitution. Not every arbitrary meaning and not every possible increase of knowledge is naturally accordable to our natural pursuit for a free and secure existence. Knowing about genetic predispositions would probably not lead to more freedom with regard to the corporate health insurance scheme and the employment market, for instance. Knowledge of the constitution of our bodies could be harmful if it reverts to physical determination of our future. One of the most radical arguments against reproductive cloning is the possibility of the clone meeting his “antecessor”, exemplifying his life through his own anterior life. Experiments on humans bring out an even more distinct example. They certainly increase our knowledge in some way, but no one will argue that information thus gained can lead to an enhancement of humanity’s freedom and safety, at least as long the term “humanity” is not redefined in a way excluding the experimental subjects.

---

2. Cf. for example Daniel Dennett or Richard Dawkins.

How do we have to understand this? If the term “Human science” would be a purely descriptive and neutral instrument of theoretical demarcation, then we would have to conclude that there is a certain stock of potential knowledge on the one hand and the ethical judgment about its consequences in the light of the principles of humanity on the other hand. But what could our ethical judgment be based on if not on knowledge of what is human and inhuman? No ethical judgment could direct our attitude towards *potential* knowledge unless it is itself an expression of *real* knowledge. And if there is such a kind of ethical, i.e. practical knowledge, that limits our capacities to gain potential theoretical knowledge, then it must be knowledge about one and the same “object”, namely about *ourselves* as human beings that are both subject for theoretical investigation and subjects of free and reasonable action.

If we want to understand this situation in detail, we will have to go back to the historical background of the whole idea of “Human Sciences”. Concerning that background, I think we can discover, despite many problematic aspects of his relativistic concept of knowledge, important insights in the work of Michel Foucault<sup>3</sup>. He has pointed out that the origin and the presuppositions of what we nowadays call “Human Sciences” are not rooted in any theoretical “discovery” of *man* or of the human being as object of knowledge but in the philosophical project to understand *ourselves* as, at the same time, objects and subjects of our knowledge. The whole project of “Human Sciences” is essentially characterized by the claim that we will find the basis of the practical orientation of our lives and our existence neither in ethics and theology nor (as it had been the purpose of the previous, that is the “classical” age) in natural science but in the reconstruction of our knowledge about ourselves as cultural and historical subjects. If this claim is taken seriously, the foundation and the theoretical autonomy of “Human Sciences” depend on their genuine capacity to understand the relation between knowledge about ourselves and our knowledge about its limitations. What grants human beings not only to be the sources but as well the masters of their

---

3. M. FOUCAULT, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Tavistock, London 1970; ID., *The Archaeology of Knowledge*, Trans. A. M. SHERIDAN SMITH, Routledge, London and New York 2002.

knowledge? Which distinction makes us responsible not only for what we are doing with that knowledge but as well for what we are doing to gain it? To pose these questions does not mean to subject Human Sciences to some kind of external reflection but to keep and to reiterate the essential claim and the specific task by which they are constituted. It is the fundamental structural condition for us as human beings that what we *are* will never be only theoretically concluded but is always also practically constituted by what we *think* we are and how we come to know it. And, as we have learnt from Foucault and others who have given us a reconstruction of the idea of “Human Sciences” in present philosophy, “to think” and “to know” are not acts within an individual container named “consciousness”, but they are expressions and implementations of *forms of life*. Thinking and knowing are social and therefore *cultural* activities as well. That makes them relevant for the issues raised by a term such as “culture of life”.

## 2. “CULTURE OF LIFE”

But what is a “culture of life”? The meaning of the term “culture” in this context does certainly need some explication, given at least its conventional use in our present debates<sup>4</sup>. Usually we consider “cultures” to be collective entities that encompass generations of human beings on the basis of their descent, language or religion. I call this concept of culture a *political* one, because it seems to me that it defines cultures as historically and ethnically based entities comparable to some degree to *nations*. If we use a more formal and wider definition of the term “cultures”, as Ernest Gellner does when he speaks about large “systems of convictions” that give us practical orientation for our lives<sup>5</sup>, then there is space for another aspect of culture that is significantly different from the political one. I would call it a *philosophical* one.

---

4. For the background of the present concept of culture cf. my article: *Spengler und der moderne Begriff der Kultur*, in A. GETHMANN-SIEFERT – E. WEISSER-LOHMANN (Hrsg.), *Kunst-Kultur-Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme*, Festschrift für O. PÖGGELER zum 70. Geburtstag, München 2001, 95–113.

5. E. GELLNER, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, University of Chicago Press, Chicago 1988.



Philosophical cultures are systems of ethical and metaphysical convictions connecting individuals, social groups and institutions and crossing political and national borders. Taking a look at the effects of the process of “globalization” we may notice a significant difference between the entities we refer to by the political concept of “culture” or “cultures” in its philosophical meaning. The growing degree of interdependence between societies advancing the movement towards intercultural homogenization in the political sphere has, in a way, a contradictory impact on the relations between philosophical cultures. There is a tendency towards social division along mental borderlines leading to very concrete consequences for political and especially for legal institutions, because it calls a philosophical consensus into question that is decisive for the institutional stability of any political order and of any democratic society in particular. It seems very important to emphasize the difference between this kind of philosophical split and the traditional *ideological* division within democratic societies. The crux of the matter is that the philosophical split affects the fundamental framework on which the solution of traditional ideological conflicts is based, namely the idea of human rights and the system of political liberties derived from the principle that governments are instituted among men in order to protect their human dignity. The cause is that the philosophical split leads to conflicts not about the importance of the principles of rights or dignity but about the question that we mean by the term “human” and about the borders between human beings and the rest of the world. It seems to me that this situation of a cultural split in the philosophical meaning is exactly the background of Pope John Paul II’s use of the term “culture of life”<sup>6</sup>.

However, even if it is, as I think, acceptable and helpful to regard “cultures” in this philosophical meaning, there remains a political and historical aspect that can never be eliminated if we do not want to blur the concept of culture completely. “Cultures” have a *symbolic and an institutional nature* that makes them distinguishable from others and that

---

6. I have tried to work out a model of conceptual reconstruction of that split by using the terms “culture of norms” and “culture of utility”; cf. T. SÖREN HOFFMANN – W. SCHWEIDLER (Hrsg.), *Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, de Gruyter, Berlin 2006.

is the basis for any definition or for any claim to define their identity. So who ever claims that “we” are in the midst of a cultural conflict has to tell us to whom he is referring by the term “us”. On the other hand, if there is such a genuine “philosophical” meaning of the term “culture”, then whoever uses it in that way must refer to some essentially *universal* aspect that is beyond any concrete political and even historical horizon. Philosophical disputes are controversies about *truth*, and truth is what remains true through all time. So we face the problem that in order to define what we mean by “culture” as a philosophical concept, there must be a symbolically and institutionally constituted historical community which coevally represents the universal horizon of a truth valid for every man at every time. And in my opinion this seems to be exactly the constellation in which the answer to the question about what kind of “we” could ever fulfill this role, the encyclical *Redemptor hominis* had put *the Church in its*, as we could call it, *ontologically dynamic constitution*.

I will try to point out that it is the aspect of that ontologically dynamic constitution under which we will find the elements of *Redemptor hominis* that are decisive for the relation between what in *Evangelium vitae* is called the “culture of life” on the one hand and what, as I would say, appears as the key to a global culture in the secular horizon, namely the “Human Sciences”. Before indicating these elements, let me give you a brief explanation of what I mean by an “ontologically dynamic constitution” on the basis of the encyclical *Redemptor hominis*. Essentially this is what the encyclical claims for the Church as its «unity in mission, which is decided principally by Christ himself» and in which «all Christians must find what already unites them, even before their full communion is achieved»<sup>7</sup>. So there is a unity being at the same time present and transcending its present stage. And this unity does not only connect all Christians; it allows us to «come close to the magnificent heritage of the human spirit that has been manifested in all religions»<sup>8</sup>. The philosophically decisive point, however, resides in a conception that makes the difference between this unity and all philosophical ideas or systems: it is a unity that is not simply represented within an ideal meaning but

---

7. *RH* 12.1 (cf. *FN* 1).

8. *Ibid.*

*incorporated* within the real meaning in which the Church is working in the world in order to lead every human being towards Christ. This real denotation of unity is subsequently characterized by what «enables us to approach all cultures, all ideologies, all people of good will» in «the *missionary* attitude, the attitude *of the missionary*»<sup>9</sup>.

What makes the difference to any truth that could ever be claimed by human institutions is that the Church claims to incorporate the truth, which is not derived from a theory, a vision or an ideal, but is identical with the *person* of Jesus Christ, the Redeemer, himself. To understand the importance of Redemption it seems decisive to me to point out the fundamental connection to that unique aspect of a truth that is not based on arguments but on incorporation, namely the connection between “Incarnation and Redemption”. It is this relation, the connection between Redemption and Incarnation, which, according to the encyclical constitutes “the whole of the reality” any man must appropriate and assimilate «in order to find himself»<sup>10</sup>. And it is the “object” or the aim of that search that justifies the missionary attitude after all, that «always begins with a feeling of deep esteem for “what is in man”»<sup>11</sup>. So what I called the ontologically dynamic constitution of the church and what I think to be the principle of reconciliation between “culture”, in its philosophical meaning, and mankind is grounded in Redemption in its connection with Incarnation. Now let me indicate the most important elements of that unique constitution concerning the encyclical as a basis.

I think there are at least three elements in essence, that, according to the pope, the Church claims to be incorporated in its existence throughout history, namely: the *cultural universality of humanity*, the *natural unity of mankind* and the *self-transcendence of human personality*.

The ontological presupposition for the way in which the Church has to fulfil its task to lead man towards Christ is that Christ has already established that way by his stepping towards man, because, as *Redemptor hominis*, quotes the Council, «by his Incarnation, he, the “Son of

---

9. *Ibid.*

10. *Ibid.* 10.1.

11. *Ibid.* 12.1.

God”, in a certain way *united himself with each man*»<sup>12</sup>. No human being, compared to others, is absolutely unique as far as his or her properties or qualities are concerned; and *per definitionem* nobody is unique as far as he or she is a member of a society, a nation or a “culture”. But speaking of human beings as “persons”, we exactly refer to something that is unique in every one of us: an “unrepeatable reality” and «a history of his life that is his own and, most important, a history of his soul that is his own»<sup>13</sup>. If there is something that constitutes us as members of an entity like mankind and yet as unique among all others of these members at the same time, it cannot be anything but a *relation* that we share with and that distinguishes us from all of them coevally. The concept connecting these two fundamental aspects of the relation that constitutes us as persons is the concept of *truth*. Truth is essentially universal: whatever is true must be true for every human being; there is no truth for Jews or Greeks, for male or female, for slave or free<sup>14</sup>. Thus, if personality is grounded in a relation that gives us access to truth, humanity as the totality and the embodiment of all human persons can never be constituted or identified as a “culture” among others. Everyone who assumes, like Immanuel Kant<sup>15</sup>, the universal aspect to be sufficient and decisive for defining the relation that constitutes us as persons, will turn a blind eye to the other aspect, the aspect of the uniqueness of every person in relation to all others. For more than one hundred years it has been the essence of the philosophical criticism of the Kantian concept of personality that it ends up with the interpretation of personality as a general idea, but does not allow us to understand it as the reality of a concrete individual human being<sup>16</sup>. But it

---

12. *Ibid.* 13.1 quoting *Gaudium et Spes*, 22 AAS 58 (1968) 1042.

13. *Ibid.* 14.1.

14. Cf. The quote of *Gal* 3,28 in *RH* 10.1

15. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke in zwölf Bänden. Band 7, Frankfurt am Main 1977, BA 77: «It follows from this – no-one could question that it follows – that every rational being, as an end in himself, must be able to regard himself as a giver of universal laws that include any laws to which he may be subject. For what marks him off as an end in himself is just this fitness of his maxims for universal law-giving. It follows as well that this dignity that he has, his prerogative over all merely natural beings, involves his having to take his maxims from the point of view of himself and every other rational being as law-givers – which is why they are called “persons”» (transl. from the German by the author).

16. Cf. M. SCHELER: *Formalism in ethics and non-formal ethics of values. A new attempt toward the foundation of an ethical personalism*, Transl. M. S. FRINGS – R. L. FUNK,

is a profound philosophical problem to combine the claim of a universal truth that is constitutive for humanity with the principle of the uniqueness of every single human person. In my opinion, *Redemptor hominis* is a manifestation of the genuine Christian solution to that problem, namely the belief that *truth itself is a person* and that the universal relation that unites us as members of humanity is at the same time a unique relation between anyone of us and the one among us who is the Incarnation of truth. Unfortunately I cannot go into details like the philosophical presuppositions and consequences of that idea at this point. I can only emphasize that if we want to accept and defend it, we must notice one thing: the truth that being a person will *never* be the *result of a theory* but it will always be the *content of a belief*. And this is an essentially “cultural” aspect of the Christian concept of truth, “cultural” again in the same meaning as in the term “philosophical cultures” I mentioned earlier. If truth that constitutes all human beings as persons has been embodied in the person of Jesus Christ, then the Church – in its earthly constitution as one “cultural” body among others – must claim to be the incorporation of the knowledge and wisdom that is decisive for humanity as a whole. This is what *Redemptor hominis* expresses as the self-understanding of the Church «as the social subject of responsibility for divine truth»<sup>17</sup>. The cultural universality of humanity is not a natural fact like our heartbeat or our breathing, but it depends on the reality of the living spiritual body of the Church as it is a witness to truth.

Again, however, it must be emphasized that the Christian faith is not an antagonistic principle to reason. As much as the cultural universality of humanity may depend on the Church’s engagement and mission, it is ontologically based on the *natural unity of mankind*, a unity that cannot only be distinguished by reason but is in its essence equal to it. Universal truth is valid for all of us, just because we share a rational nature as human beings that unites us in a way the encyclical refers to by the term «human family»<sup>18</sup> and when it emphasizes the principles and the spirit of

---

Northwestern University Press, Evanstone 1973; I. LÉVINAS, *Totality and infinity. An essay on exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969; R. SPAEMANN, *Happiness and Benevolence*, T&T Clark, Edinburgh 2000.

17. *RH* 19.1.

18. *Ibid.* 4.1.

human rights as a framework for political justice and social progress<sup>19</sup>. It is very important to understand the philosophical background that not only allows but also forces us to characterize that unity of mankind as a *natural* one and yet as something that, as I said, is *not* a “natural fact”. “Nature”, in the original metaphysical meaning, is not a totality of facts constituted by causal determination; a being’s, especially a living being’s, nature comes to light by the way in which it exists and develops as long as it is not prevented from following it<sup>20</sup>. And for us as rational beings, not to be prevented from our natural form of existence and development does not just mean the absence of physical obstacles. Since “reason” is a highly complex and dynamic system consisting of abilities like speaking, arguing and calculating, not to be prevented from our natural form of existence and development does mean that we are and may not be *deprived of the whole variety of cultural forms of life* by which the complexity and dynamism of reason is incorporated in our living unity of body and soul. We do not respect a child’s human nature by doing nothing and waiting for the moment when he or she will start speaking but by speaking with him or her until his or her ability to speak becomes an actual reality. So the natural unity of mankind is something that we always have to live and to work for. And since we are finite beings, it does belong to our nature that the motive that moves us to do that work is not primarily the respect for universal rationality but *love* of the ones who belong to us and to whom we belong. Since there is an *ordo amoris*<sup>21</sup> that shapes the finite horizon of our universal obligation to humanity, it is not at all some “psychological” rather a decisive ontological insight – and, indeed, the basic principle of the “human family” – when the encyclical emphasizes that «man cannot live without love»<sup>22</sup>.

The third element of the ontologically dynamic constitution of the Church is rooted in the connection between the two fundamental aspects of the uniqueness and the natural unity of all human beings, i.e.

---

19. Cf. *Ibid.* 17.

20. Cf. M. HEIDEGGER, *Von Wesen und Begriff der physis*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978.

21. Cf. For the reformulation of this Augustinian concept SPAEMANN, *Happiness and Benevolence*, cit.

22. *RH* 10.1.

in the insight that our nature itself must be of a unique kind compared with the nature of any other being in the world. All nature is a part and a result of the order of the universe, but our nature is a manifestation not only of that order but of the reason why there is such an order and why there is a universe at all. In its care for the “unique unrepeatable human reality” the Church is the witness of the claim that «man is the only creature on earth that God willed for himself»<sup>23</sup> and thereby incorporates the representation and even the repetition of creation in itself. «In the mystery of the Redemption man becomes newly “expressed” and, in a way, is newly created. He is newly created!»<sup>24</sup>. This means for us as humans that it is the paradoxical consequence of our own nature that we are more than we are, that we transcend ourselves. So, we find what we really are not as a part but as the destination of our nature that is revealed in the Incarnation of God in a human being that is equal to us in everything besides the sin. In his union with us «is born “the new man”, called to become a partaker of God’s life, and newly created in Christ for the fullness of grace and truth»<sup>25</sup>. So, “life” for us as human beings does mean something different from what it means to every other living being; what makes us the persons who we are «is transformed inwardly ... as the source of a new life that does not disappear and pass away but lasts to eternal life»<sup>26</sup>. So our self-transcendence is the deepest reason for the ontological dynamism of the Church that «lives these realities; she lives by this truth about man, which enables him to go beyond the bounds of temporariness and at the same time to think with particular love and solicitude of everything within the dimensions of this temporariness that affects man’s life and the life of the human spirit...»<sup>27</sup>.

---

23. *Ibid.* 13.3 quoting *Gaudium et spes* 24 AAS 58 (1966) 1032.

24. *Ibid.* 10.1.

25. *Ibid.* 18.1.

26. *Ibid.* 18.2.

27. *Ibid.* 18.3.

## 3. CONCLUSIONS

How can we characterize the consequences of these short reflections on the meaning and the importance of the term “culture of life” for our question about the responsibility of Human Sciences for the limitations and presuppositions of our knowledge about ourselves? In my opinion the general idea is the following: in its engagement for the culture of life the Church reminds us of and defends the uniqueness of the human personality and the claim of every human being to be respected as one of the unrepeatable and irreducible sources in which all knowledge that could ever give us the orientation about ourselves must be grounded. The concept of Redemption is crucial to the positive formulation of the ontological presuppositions of this claim on the basis of our Christian faith: Christ himself in his way of life «is the basis of all other ways that the Church must walk, because man – every man without any exception whatsoever – has been redeemed by Christ, and because with man – with each man without any exception whatever – Christ is in a way united, even when man is unaware of it...»<sup>28</sup>. Of course, the Church could not claim the belief in Redemption to be in any way an explicit presupposition of the theoretical content of Human Sciences. But that belief is the background that allows and forces her to draw and defend a borderline that may not be trespassed by any scientific knowledge including the results of Human Sciences. That borderline is expressed by the negative characterization of the essence of Redemption as a “mystery”, i.e. «this tremendous mystery of love in which creation is renewed»<sup>29</sup>. There is knowledge about oneself that one person in principle can never gain out of oneself on one’s own and that neither can be based on the results or the progress of any science, because this is the knowledge by which «Christ the Redeemer “fully reveals man to himself”»<sup>30</sup>. The Church cannot interfere in the theoretical formulation of any results the Human Sciences may give. But it is an implication of her identity when the Church, on the practical domain, reminds and defends limits that are

---

28. *Ibid.* 14.3.

29. *Ibid.* 9.1.

30. *Ibid.* 10.1.



drawn by the nature of humanity and human personality to the methods to gain and to apply actual or potential knowledge. «Out of regard for Christ and in view of the mystery that constitutes the Church's own life, the Church cannot remain insensible to whatever serves man's true welfare, any more than she can remain indifferent to what threatens it»<sup>31</sup>.

There are finally some practical conclusions that, I think, follow directly from the three core elements of what I called the ontologically dynamic constitution of the Church's identity. If the cultural universality of humanity, the natural unity of mankind and the self-transcendence of human personality shall guide our sensibility towards the development of our cultures, we at least cannot accept tendencies like the following ones – tendencies that certainly no-one supporting them would agree to call tendencies towards a “culture of death”, but which are indeed dangerous to what we have the right to call the “culture of life” that the Church has to defend. By this I mean tendencies towards what could be called:

a). *A culture of selection*: there is no scientific knowledge neither about nature in general nor about human beings in particular that could justify the exclusion of anybody who is conceived and born by other human beings from the community of persons who constitute what we call mankind. As we have learned in the philosophical discussion concerning the history of science<sup>32</sup>, scientific knowledge will always be hypothetical and dependent on particular scientific cultures which change throughout history. And therefore no contempt of scientific knowledge will ever catch up with the universal horizon of truth that defines the rational constitution of human existence.

b). *A culture of division of mankind*: there are natural conditions of the unity of mankind that are presupposed in what makes us the sources of what we know about ourselves as well as about anything. The division of mankind, especially between human beings who are conceived and born, and another part of mankind, whose members would be cloned or produced in any other way, is not reconcilable with the natural unity of

---

31. *Ibid.* 13.2.

32. I only mention the names Thomas S. Kuhn, Claude Lévi-Strauss and Michel Foucault.

mankind. We also have the right and the obligation to recall the genuine dynamic character of the unity of our “human family”. I think one of the most fascinating results of Human Sciences in the twentieth century is the insight of Claude Lévi-Strauss that the original demarcation between cultural and natural structures, and therefore, between human and non-human existence is drawn by the institution of the *family*. Since our natural development – like learning our “natural language” – depends on cultural practice, the most dangerous division of mankind takes place not between fully developed persons but when the universal structures of our natural constitution, such as family especially, lose the fundamental support of our social and political institutions.

c). *A culture of self-production*: on the basis of all cultural practice that constitutes our natural unity there are *interpersonal* relations. The essence of humanity is passed on from one of us to the other. And, therefore, I am always more than I know about myself. Present philosophers like Lévinas, Derrida, Ricoeur and especially Jean-Luc Marion<sup>33</sup> and Marcel Hénaff<sup>34</sup> have characterized this human self-transcendence as a *gift*: Human life and human thinking are *answers* to an original gift we can try to pass on to others but not to reproduce by ourselves. A culture that would try or claim to reinvent the origin of human life would therefore quite legitimately have to be called a culture leading towards the death of humanity.

## SOMMARI

### Italiano

Partendo dalla chiarificazione del concetto di *scienze umane* – fatta in base alla concezione antropologica già proposta nell’enciclica *Redemptor hominis* – è possibile capire cosa significhi la *cultura della vita* fondata sull’annuncio della verità rivelata nella persona di Gesù Cristo e contenuto essenziale dell’azione evangelizzatrice della Chiesa nel suo esserci storicamente. Così la *costituzione*

---

33. J.-L. MARION, *Being given: toward a phenomenology of givenness*, Stanford University Press, Stanford 2002.

34. M. HÉNAFF, *The Price of Truth: Gift, Money, Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2010.

*ontologicamente dinamica* della stessa può essere descritta come l'articolazione di tre elementi fondativi: l'universalità culturale del genere umano, l'unità naturale dell'umanità e l'autotrascendenza della personalità umana. Emerge in questo modo il dramma della *cultura della morte* promossa da un certo modello scientifico che tende a stabilire una cultura di selezione esclusiva, di discriminante divisione all'interno dell'umanità e di pretenziosa auto-produzione.

### English

*Departing from a clarification of the concept of human science – made according to the anthropological concept already proposed in the encyclical Redemptor hominis – it is possible to understand what the culture of life means, founded on the proclamation of the truth revealed in the person of Jesus Christ and the essential content of the evangelical action of the Church in her historical being. Thus the dynamic ontological constitution of the Church can be described as the articulation of three fundamental elements: the cultural universality of humankind, the natural unity of humanity, and the self-transcendence of the human personality. In this way, the drama of the culture of death emerges from a certain scientific model that supports a culture of exclusive selection, of decisive division inside humanity and of a pretentious self-generation.*

### Français

Partant de la clarification du concept de *sciences humaines* – faite sur la base de la conception anthropologique proposée dans l'encyclique *Redemptor hominis* – il est possible de comprendre ce que signifie la *culture de la vie* fondée sur l'annonce de la vérité révélée dans la personne de Jésus Christ et contenu essentiel de l'action évangélisatrice de l'Eglise dans son être historiquement. Ainsi la *constitution ontologiquement dynamique* de celle-ci peut être décrite comme l'articulation de trois éléments fondateurs: l'universalité culturelle du genre humain, l'unité naturelle de l'humanité et l'auto-transcendance de la personne humaine. Emerge alors le drame de la *culture de la mort* promue par un certain modèle scientifique qui tend à établir une culture de sélection exclusive, de discriminantes divisions à l'intérieur de l'humanité et d'une prétentieuse auto-production.

### Español

*Partiendo de la clarificación del concepto de ciencias umane – hecha en base a la concepción antropológica ya propuesta en la encíclica Redemptor hominis – es posible comprender que significa la cultura de la vida fundada sobre el anuncio de la verdad revelada en la persona de Jesucristo y contenido esencial de la acción evangelizadora de la*

*Iglesia en su estar en la historia. Así la constitución ontológicamente dinámica de la misma puede ser descrita como la articulación de tres elementos fundantes: la universalidad cultural del género humano, la unidad natural de la humanidad y la autotranscendencia de la personalidad humana. Aparece, de esta manera, el drama de la cultura de la muerte promovida por un cierto modelo científico que tiende a establecer una cultura de selección exclusiva, de división discriminante dentro de la humanidad y de pretenciosa auto-producción.*

#### Português

Partindo do esclarecimento do conceito de ciência humana – feito com base na concepção antropológica já proposta na encíclica *Redemptor hominis* – é possível compreender o que significa a *cultura da vida*, fundada sobre o anúncio da verdade revelada na pessoa de Jesus Cristo e conteúdo essencial da ação evangelizadora da Igreja no seu existir historicamente. Assim, a *constituição ontologicamente dinâmica* da mesma, pode ser descrita como a articulação de três elementos fundativos: a universalidade cultural do gênero humano, a unidade natural da humanidade e a auto-transcendência da personalidade humana. Deste modo, emerge o drama da *cultura da morte* promovida por um certo modelo científico que tende a estabelecer uma cultura de seleção exclusiva, de discriminante divisão no interior da humanidade e de pretenciosa auto-produção.

## Politics in the Service of the Human Being

CARL A. ANDERSON\*

Pope John Paul II's inaugural encyclical, *Redemptor hominis*, became a touchstone for his pontificate. It could be called a programmatic document in that it set the course for the years that would follow. This was the first encyclical ever devoted to Christian anthropology. And it presented with stunning foresight and clarity the major theme that would come to define John Paul's 26 years in the Chair of Peter; namely, that Christ fully reveals to every person the most profound truth of what it means to be human. For this reason, the Church's primary task is concern for the person and for the common good.

I would like to begin with a reflection on the encyclical itself, what it says about the person, and the implications this has for the political order. I will discuss how the themes of the document confronted the communist regimes in existence at the time of its publication. I will then examine how these themes were further developed by Cardinal Ratzinger as a theologian and scholar in the period during and after the Revolutions of 1989. Finally, I will explore how Pope Benedict XVI has built upon the themes of *Redemptor hominis* in challenging the aggressive secularism that has emerged in the years since the fall of communism.

Appearing only five months after his election in October 1978, this letter began the definition of John Paul's papacy. He said of the

---

\* Vice President, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family Washington, DC and Supreme Knight, Knights of Columbus.

encyclical that he had been carrying its contents “within me” when he came to Rome. He had only, he said, to “copy” from his memory and his experience what he had been living out as a priest and an archbishop in Krakow<sup>1</sup>. In his exuberance, he would later recall that the aim of *Redemptor hominis* was to be a «great hymn of joy for the fact that man has been redeemed through Christ – redeemed in spirit and in body»<sup>2</sup>.

The encyclical is primarily Christologic in its content, but is also embraces the themes of Catholic social teaching and the requirements of a just political order. The document connects the gifts of creation and redemption with the themes of human dignity and liberation, themes that had become a central focus of the Church’s attention since the Second Vatican Council. The encyclical offers to the world a God who, through his Church, is passionately in love with man, in all his circumstances, and explains the simple yet profound reason for this love: because «God so loved the world that he gave his only Son» (*John 3:16*) as the Redeemer of Man.

It could be argued that the seeds of *Redemptor hominis* were planted as early as 1972, when Cardinal Karol Wojtyła published a book entitled *Sources of Renewal*. This commentary on the texts of Vatican II was to be used during the pastoral implementation of the Council throughout the Archdiocese of Krakow. In this work, Wojtyła proposes that the fundamental question that the Council sought to answer was this: *Ecclesia, quid dicis de tiepsa?* («Church what do you say of yourself?») <sup>3</sup>.

Six years later John Paul II would answer this question himself in *Redemptor hominis*. The Church’s fundamental function in every age and particularly in ours is to direct man’s gaze to the redemption taking place even now in Jesus Christ. Her single purpose is that each person, without exception, may find Christ. To fulfill this task, the Church must necessarily be involved in man’s deepest sphere – the sphere of human hearts, consciences and events (*RH 10*).

- 
1. JOHN PAUL II, *Crossing the Threshold of Hope*, Knopg, New York 1994, 48.
  2. *Ibid.*
  3. A. DULLES, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, The Crossroads Publishing Company, New York, NY 1999, 9.

## 1. HUMAN FREEDOM AND THE TRUTH

With *Redemptor hominis*, John Paul placed the Church at the center of a personalist affirmation of man in the face of communist collectivism. This was particularly necessary because Marxism had espoused the founding of an entirely new humanism – the creation of a new, economically determined, man.

And while the words “communism” and “Marxism” appear nowhere in the encyclical, its affirmation of Christian anthropology placed the Church in direct confrontation with those ideologies. The Pope from Poland, who for years had been refining his ideas on Christian personalism, chose to begin his ministry by reminding us of our true nature and destiny.

*Redemptor hominis* proclaims and celebrates the Church’s deep esteem for man – for all that is in man – his intellect, his will, his conscience and his freedom. In the face of modern intellectual and political movements espousing erroneous conceptions of freedom, the Church insists that freedom and the truth are irrevocably linked together as a necessary precondition for human dignity. A truly human freedom seeks the truth and is bound by it. Human dignity requires that man act through a conscious and free choice, choosing that which is objectively good and true, motivated from within and not out of a blind internal impulse or external pressure (*VS* 42). Indeed, here we find the rallying cry of freedom stressed so often by John Paul in his subsequent writings: «There can be no morality without freedom» (*VS* 34).

In so many ways, *Redemptor hominis* is an early evangelical call to arms. The encyclical reminds us that the Church considers herself the guardian of man’s true freedom. John Paul tells us that Jesus Christ meets the man of every age with the same words: «You will know the truth, and the truth will make you free» (*John* 8:32). He cautions us that these words contain «both a fundamental “requirement” and a “warning”»: The requirement of an honest relationship with regard to truth as a condition for authentic freedom, and the warning to avoid every kind of illusory freedom, ... every kind of freedom that fails to enter into the whole truth about man and the world» (*RH* 12).

On his visits to the United States, John Paul frequently took the occasion to comment on America's roots in its quest for freedom, and the moral vision underlying its founding documents. During a meeting with President Reagan in 1987, John Paul recalled how the U.S. Constitution, whose bicentennial was being celebrated that year, linked freedom and the truth. He said: «The only true freedom, the only freedom that can truly satisfy is the freedom to do what we ought as human beings created by God according to his plan. It is the freedom to live the truth of what we are and who we are before God, the truth of our identity as children of God, as brothers and sisters in common humanity»<sup>4</sup>.

## 2. THE CHURCH BEYOND POLITICS

*Redemptor hominis* also reminds us that the Church professes a universal humanism. Recalling the teaching of *Gaudium et Spes*, John Paul tells us that by virtue of his incarnation, Christ has united himself with each man, and thus every person is included in the mystery of redemption (*RH* 13). Not a single individual or group is beyond the motherly solicitude of the Church<sup>5</sup>.

The Church is not concerned with man as some sort of an abstraction, but rather with each man as unique and unrepeatable – with “concrete” man in all his particulars, who experiences the profound limitations of sin, but who is also summoned to a higher life (*RH* 14). It is this flawed man that is the way of the Church, the way traced out by Christ himself.

This is why the Church concerns herself with politics. But, as *Redemptor hominis* reminds us, the Church must in no way be confused with the political community, nor bound to any political system (*RH* 13). The Church's contribution to political life is as a «sign and a safeguard of the transcendence of the human person»<sup>6</sup>. While the Church is care-

---

4. JOHN PAUL II, “The Miami Meeting with President Reagan”, in *Origins* 17 (September 24, 1987) 238-39, at 238.

5. DULLES, *Ethics of Culture. Faith and Culture in the Thought of John Paul II*, in J. J. CONLEY – J. W. KOTERSKI (eds.), *Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II: A Jesuit Symposium*, Fordham University Press, New York 1999.

6. VATICAN COUNCIL II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 76



ful to not propose political models for the just ordering of society, she does offer her social teaching as an «indispensable and ideal orientation»<sup>7</sup>. *Caritas in Veritate* underscores this when it tells us that the Church's ultimate purpose is “a mission of truth” and that she works «in every time and circumstance, for a society that is attuned to man, to his dignity, to his vocation»<sup>8</sup>.

### 3. THE POLITICAL TASK: CREATION AND CHRIST'S KINGLY MISSION

Because the Church cares for this man in all his possibilities, she cannot remain insensitive to what serves man's true welfare, any more than she can remain indifferent to what threatens it (*RH* 13). She must always be aware of the threats to man and all that is opposed to the effort to «make human life ever more human» (*RH* 14).

John Paul observes that modern man experiences a profound disparity between his own advanced accomplishments and his moral development. Noting the threats posed by a technological culture, *Redemptor hominis* asks: Has man's progress made him more mature spiritually, more aware of his dignity, and more open to others, especially the neediest and weakest? (*RH* 15). Here is a Pope unafraid to confront our conscience – a Pope who yearns to foster a critical encounter between Christ and every man.

The Church's response to the multiplicity of threats is to remind man of his salvation in and through Christ. Man must always remember the Creator's first instruction to him – to “subdue” the earth and to exercise “dominion” over it (*Gen* 1:28). This first message was brought to fulfillment in the Incarnation. Through his death and resurrection, Christ united himself to each man, thus confirming man's call to share in the kingly function – the *munus regale* – of Christ Himself. Man must understand that true development, political and otherwise, involves the primacy of persons over things, and ethics over technology. Genuine advancement in the political sphere is characterized not by “having more”

---

7. JOHN PAUL II, *Centesimus Annus*, n. 43.

8. BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Caritas in Veritate*, n. 9.

but by “being more”. Without this realization, man becomes little more than a slave to the different systems he constructs (*RH* 16).

\* \* \*

The essential priority of “being” over “having” would later be sounded by Cardinal Joseph Ratzinger. The key to understanding the predicament of modern man, according to Ratzinger, is to be found in the genealogy of modernity. This genealogy consists of both a Hellenic and a Christian component, which came together to form the great Christian civilization of Europe. In the bankruptcy of the secular Enlightenment, the intellectual schools of modernity have dealt this genealogy – and Christian culture – twin blows by undermining belief in both creation and reason<sup>9</sup>.

In 1986, Ratzinger suggested that the common thread of the great pre-Christian civilizations was the idea that man and the world exists for the worship and the glorification of God. He asserts, «the danger that confronts us today in our technological civilization is that we have cut ourselves off from this primordial knowledge which serves as a guidepost and which links the great cultures, and that an increasing scientific know-how is preventing us from being aware of the fact of creation»<sup>10</sup>. As a result, «those who reject God’s rest, his leisure, his worship, his peace and his freedom, fall into the slavery of activity»<sup>11</sup>. Both Cardinal Ratzinger and *Redemptor hominis* are clear: the heart of man is lost with a utilitarianism that desires productivity for its own sake.

#### 4. HUMAN RIGHTS AND HUMAN DIGNITY

To address the challenge of such a utilitarian mentality, *Redemptor hominis* confirms the Church’s affinity for the worldwide human rights

---

9. T. ROWLAND, *Ratzinger’s Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford University Press, Oxford 2008, 108.

10. RATZINGER, ‘*In the Beginning...*’. *A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1986, 28.

11. *Ibid.* 32.

movement. In the promotion of human rights – both through the Universal Declaration of Human Rights and the establishment of the United Nations – the Church finds hope for ameliorating the problems that turned the 20<sup>th</sup> Century into one of «great calamities for man» (*RH* 17). John Paul would later call the Universal Declaration a «true milestone on the path of humanity’s moral progress»<sup>12</sup>.

Building upon the teaching of his predecessors, John Paul expands the basis upon which the Church views human rights. The Church always taught that the ultimate source of human rights is not found in the mere will of human beings, or in the powers of the state, but rather in man himself and in the eternal law of God his Creator<sup>13</sup>.

But *Redemptor hominis* carries us a step further – human rights are grounded in our human dignity, which is fully revealed only in Jesus Christ through his creative and redemptive love. Though we are tarnished by sin, Christ’s sacrifice on the cross expresses how precious we are in the eyes of the Redeemer. In this very sign of contradiction, our dignity is definitively restored, our lives in this world are given new meaning, and our destiny revealed (*RH* 10).

Yet the Church is not naïve about the problems that the human rights movement and its international agencies have created. John Paul stressed the inevitable organic link between the individual and the nation, warning that violations of the rights of the person go hand in hand with violations of the rights of the nation (*RH* 17).

In his encyclical *Caritas et veritate*, Pope Benedict calls for an urgent reform of the United Nations organization «so that the concept of the family of nations can acquire real teeth»<sup>14</sup>. And just last month the permanent observer of the Holy See at the United Nations addressed the U.N. General Assembly saying that «the United Nations will advance toward the formation of a true family of nations only to the extent ... that it takes up the truth about the human person, in accordance with

---

12. JOHN PAUL II, Address to the 34<sup>th</sup> General Assembly of the United Nations (2 October 1979)

13. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 2004, n. 153.

14. BENEDICT VI, Encyclical Letter *Caritas in Veritate*, n. 67

its Charter»<sup>15</sup>. Referring to the U.N.'s practice of linking development aid to a country's willingness to accept programs of contraception and abortion, he continued, «it is both cynical and unfortunate that frequent attempts continue to be made to export such a mentality to developing countries as if it were a form of cultural progress or advancement. [S]uch a practice is by its nature not one of reciprocity but an imposition ... and constitutes an abuse of power»<sup>16</sup>.

## 5. RELIGIOUS FREEDOM

The right to religious freedom is a critical human right continually advanced by the Holy See. In all his writings, John Paul affirms the duty of every person to freely search for religious truth and to adhere to it once found. As a young bishop at the Second Vatican Council, the future Pope believed that the early drafts of the Declaration on Religious Liberty (*Dignitatis Humanae*) had failed to get beyond the notion of mere tolerance and to fully express the importance of adherence to the truth as the norm of freedom. Bishop Wojtyła made two speeches and presented three written interventions on this subject, saying that the theme should not be avoided. He wrote: «for freedom on the one hand is for the sake of truth and on the other hand it cannot be perfected except by means of the truth»<sup>17</sup>.

Years later John Paul would return to this theme in *Redemptor hominis*, telling us that the Church advocates for religious freedom not only from a theological perspective, but also from the point of view of the natural law, from a purely human perspective. Religious freedom protects what is particularly deep within man, what is most human (*RH* 17).

---

15. Archbishop C. MIGLIORE, permanent observer of the Holy See at the United Nations, Address to the General Assembly of the United Nations, 64<sup>th</sup> Session (29 September 2009).

16. *Ibid.*

17. DULLES, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, The Crossroads Publishing Company, New York, NY. 1999, 142-143 (quoting *Acta Synodalia Concilii Vaticani Secundi*, III/2, 530-32, at 531).

Religious freedom is more than just an individual right. It cannot be limited to merely the free exercise of worship, but must include the public dimension of religion. Religious believers are vital to building the social order. For John Paul, religious freedom serves as a critical barometer for the health of a society. The actuation of this right, he says, «is one of the fundamental tests of man's authentic progress in any regime, in any society, system or milieu» (*RH* 17).

In *Redemptor hominis*, John Paul then spoke boldly and directly about religious freedom to the world from whence he had come, the Soviet and Warsaw Pact countries: «[The] curtailment of religious freedom of individuals and communities is ... above all an attack on man's very dignity. [A]theism as a human phenomenon is only understood in relation to the phenomenon of religion and faith. It is therefore difficult to accept the position that gives only atheism the right of citizenship in public and social life, while believers are ... barely tolerated or are treated as second-class citizens or are even ... entirely deprived of the rights of citizenship» (*RH* 17).

## 6. RATZINGER ON SECULARISM

While these words were an obvious challenge to those authorities behind the Iron Curtain, they speak as well to those of us who live in an increasingly secularized West and even to certain traditions within Latin America.

Almost three decades after John Paul issued this challenge to totalitarian regimes, Cardinal Joseph Ratzinger would warn of this aggressive secularism, its “new forms of coercion” and the emergence of its «new ruling class»<sup>18</sup>. In an interview in 2003 he observed that «ecularism is no longer that element of neutrality which opens up areas of freedom for everyone. It is beginning to turn into an ideology that imposes itself through politics and leaves no space for the Catholic or Christian vision». As a result, the Christian vision risks becoming something «purely pri-

---

18. RATZINGER, *Values in a Time of Upheaval*, Ignatius Press, San Francisco 2006, 157.

vate and essentially mutilated»<sup>19</sup>. Ratzinger concluded, «We must defend religious freedom against the imposition of an ideology that presents itself as the only voice of rationality»<sup>20</sup>.

Drawing upon the theme of *Redemptor hominis* that religious freedom is a gauge of a society's authentic progress, then Cardinal Ratzinger would describe the effects of the suppression and privatization of the religious impulse. A society that turns religious belief «into something purely private and defines itself in terms of complete secularity ... will of its nature be sorrowful and a place of despair: [because] it rests on the diminution of human dignity»<sup>21</sup>.

Cardinal Ratzinger described the sources of this diminution of human dignity in *Values in a Time of Upheaval*, a book published just months before he would become Pope. The primary source of this loss of dignity is man's experience of technological production based on science. In this experience, man encounters a world based on irrational chance and evolution – a world that cannot sustain absolute values. As a result, man's rationality and view of himself becomes oriented to functionality, to effectiveness, to domination. When man becomes a product and when “objectified” in this way is subject to the control of other men. Imperfect individuals must be eliminated in the quest for perfection; suffering must disappear, and life is to consist in the unobstructed pursuit of pleasure<sup>22</sup>.

The resulting loss of a sense of human dignity has made the impoverishment of political discourse a reality of modern life. In an address at the Convent of Saint Scholastica in Subiaco in April 2005, Cardinal Ratzinger spoke of a new “political moralism” that dominates politics. Its watchwords are justice, peace and the conservation of creation — words that seem to call for essential moral values, but words that are so vague they invariably slide into what Ratzinger called the “political-

---

19. Interview in *La Repubblica*, 19 November 2003. (quoted in Sandro Magister's website, “The Church is Under Siege, But Habermas, the Atheist, Is Coming to its Defense” <http://chiesa.espresso.repubblica.it>)

20. *Ibid.*

21. RATZINGER, *The Yes of Jesus Christ*, 76. The first English translation of this work was published in 1991 and titled *To Look on Christ*, The Crossroads Publishing Company, New York, NY.

22. ID., *Values in a Time of Upheaval*, cit., 156-157.

party sphere”. In other words, because we lack a common understanding of what we mean by terms such as “peace” and “justice,” these words amount to nothing more than political sloganeering intended to manipulate others, while having little meaning for our daily lives.

This kind of political moralism, according to Ratzinger, does not open the way to regeneration, but instead blocks it. The same is true of an interpretation of Christianity «that reduces the heart of Jesus’ message [about] “the kingdom of God,” to [merely] the “values of the kingdom”». In this way, says Ratzinger, God is neglected «notwithstanding the fact that it is precisely He who is the subject and cause of the Kingdom of God. In his stead, great words – and values – remain, which lend themselves to all kinds of abuse»<sup>23</sup>.

In this atmosphere of political moralism, Ratzinger maintains that the natural law remains a standard that still has currency in the Church’s discourse with secular culture. Yet, natural law is more and more a «blunt instrument” that is not as effective as it once was because it presupposes a concept of nature “in which nature and reason interlock... [in which] nature itself is rational»<sup>24</sup>. This understanding of nature has been the subject of deconstruction. In societies and cultures that no longer believe in an ordered and divinely-inspired creation, that no longer believe that God created man in His image, natural law ceases to hold sway.

Human rights are perhaps the last surviving elements of the natural law that allow a conversation with secular culture to move forward. Cardinal Ratzinger questions, though, given the widespread abuse of the language of human rights, whether the time has come for the doctrine of human rights to be complemented by a doctrine of *human obligations* and *human limits*. This development, he says, might help society recapture the sense of a rational law that is applicable to man and his existence in the world<sup>25</sup>.

These themes developed by Cardinal Ratzinger as a theologian and scholar would later be woven into the fabric of his pontificate. And we see now – thirty years later – that the groundwork laid by Pope John

---

23. Cardinal J. RATZINGER, Address delivered at the Convent of Saint Scholastica, Subiaco, Italy, 1 April, 2005.

24. *Id.*, *Values in a Time of Upheaval*, cit, 38-39.

25. *Ibid.*, 40.

Paul II in his witness to communist dictatorships has become central to Pope Benedict's dialogue with secular culture.

\* \* \*

Last month the Holy Father visited the Czech Republic, one of the world's most secular societies, on the 20<sup>th</sup> anniversary of the "Velvet" – or "gentle" – Revolution. The pope brought a message of integral human formation to a nation that, after three generations of communist rule, is now grappling with new forms of coercion.

Speaking to religious leaders in Prague, he said that «as Europe listens to the story of Christianity she hears her own». Europe's notions of justice, freedom and social responsibility are shaped by her Christian inheritance<sup>26</sup>. To politicians and diplomats, he underscored the irreplaceable role of Christianity for the formation of conscience and the promotion of an ethical consensus that serves the person. And to academic leaders he said that an «understanding of reason that is deaf to the divine and which relegates religion into the realm of subcultures» is incapable of entering into a true dialogue with other cultures<sup>27</sup>.

The Holy Father acknowledged those religious voices throughout Europe that seek to apply their faith decisively in the public arena<sup>28</sup>. And he stressed that adherence to the truth is the only path that will guarantee freedom and integral human development. The *courage* to articulate truth serves society by shedding light on ethical and moral foundations, and by «ensuring that public policy draws upon the treasury of human wisdom»<sup>29</sup>.

The Holy Father called for a re-emergence of Christian leadership. He stated that there is a critical need for «believers with credibility, who are ready to spread in every area of society the Christian principles and

---

26. Pope BENEDICT XVI, Address to Ecumenical Representatives in Prague, Czech Republic, September 27, 2009 (Catholic News Service).

27. ID., Address to Academic Leaders in Prague, Czech Republic, September 27, 2009 (Catholic News Service).

28. ID., Address to Political Leaders and Diplomats at the Presidential Palace in Prague, Czech Republic, September 26, 2009 (Catholic News Service).

29. *Ibid.*



ideas by which their actions are inspired»<sup>30</sup>. These leaders must not only appear to be good and honest, they must actually be so. And he added, the «good and honest person is one who does not obscure God’s light with his own ego ... but allows God to shine through»<sup>31</sup>.

The Holy Father reflected on the testimony of the saints, observing that their commitment to the Gospel was motivated by «the conviction that Christians should not cower in fear of the world, but should confidently share the treasury of truths entrusted to them». Twenty years after the fall of communism, new challenges present themselves. As in times past, Christians must have the courage to invite others «to the radical conversion that follows an encounter with Christ and ushers in a new life of grace»<sup>32</sup>.

Authentic Christian leadership is needed to remind Europe – and the United States – of the treasury that comes from the Gospel and constitutes our Christian and cultural heritage. And to do this we need not represent large blocs. In a recent interview the Holy Father observed that it is normally the “creative minorities” that determine the future. And this, he said, is how the Catholic Church must understand herself – as a «creative minority that has a heritage of values that are not things of the past, but a very living and relevant reality»<sup>33</sup>.

In the final days of communism, then Cardinal Ratzinger posed a question: «How can Christianity become a positive force in politics without being exploited politically and, conversely, without usurping the political sphere» for itself?<sup>34</sup>

We should consider his answer carefully:

First, Christianity «has not set its messianic hopes on the political realm». We are not looking to create a theocracy, as some would argue. We are looking to develop “political ethics,” not “political theology”.

---

30. ID., Homily on Feast of St. Wenceslaus, Prague, Czech Republic, September 28, 2009.

31. *Ibid.*

32. ID., Address to Ecumenical Representatives in Prague, Czech Republic, September 27, 2009 (Catholic News Service).

33. Interview with Pope Benedict XVI, *De-Christianized Europe. Church as a ‘Creative Minority’* in *Chiesa* by Sandro Magister.

34. RATZINGER, *Church, Ecumenism and Politics: New Endeavors in Ecclesiology*, Ignatius Press, San Francisco, 203

Indeed, the New Testament consistently rejected a fanaticism that tried to establish the kingdom of God as a political power<sup>35</sup>.

Second, our understanding as Christians that humanity is imperfect mitigates against our acceptance of radical, political solutions which consider themselves perfect. This was the promise – and failure – of communism and Marxism.

Third, modernity's crisis of ethics derives from a narrow conception of reason that reduces it to that which is calculable and measurable. It excludes God from the equation. By relegating morality to the private realm – and excluding it from the public arena – we cannot but create systems that devolve into tyranny. The promotion of conscience is the only means of securing a just society. This means, according to Ratzinger, that the «foundational act for the development and survival of just societies is moral training, in which human beings learn how to use human freedom»<sup>36</sup>.

\* \* \*

So how should we best engage in politics in our respective countries?

I would suggest that we start by considering how Catholic social teaching can inform the entirety of our public policy and political agendas. In other words, we must look to engage our political culture in constructive ways so that our Christianity can inform the “political ethics” of the state.

To be successful in this task, we must be careful to take the Gospel on its own terms and in its entirety. We must guard against the temptation to selectively apply the Gospel or Catholic social teaching to support positions that are convenient for us. We have a responsibility to protect the Gospel from manipulation by any political philosophy, including those with which we ourselves are sympathetic.

This means we must bear in mind what John Paul taught in *Redemptor hominis*, that by uniting himself to us, Christ has called us to

---

35. *Ibid.*, 204.

36. *Ibid.*, p. 205

be a people of faith first, and only secondarily a people of politics. Our politics must be in the service of man, and not the other way around. And our politics must be in the service of man as Christ reveals that man to us.

We must realize that long before there was a “left wing” and a “right wing” there was the Gospel. And long after these categories have faded – or been replaced by newer categories – the Gospel will remain. As the Holy Father reminded us last month, «the Gospel is not an ideology.... Rather, it transcends the vicissitudes of this world and casts new light on the dignity of the human person in every age»<sup>37</sup>.

In politics, as in all of society, the lay faithful are called upon to act as “leaven”. They are called upon to possess a Catholic identity grounded in a uniquely Catholic way of thinking. In Washington last year the Holy Father asked us to resist the temptation to “subjectivize” or privatize the reality of Christianity. He said: «Only when [our] faith permeates every aspect of [our] lives do Christians become truly open to the transforming power of the Gospel»<sup>38</sup>.

Earlier, John Paul II reminded us in *Christifideles Laici* that charity towards one’s neighbor is the specific duty of the laity; it is the most immediate way Christians lift up the temporal order. Few things are harder to argue against than the Christian witness of loving charity, as expressed by individuals and organizations.

To do this we need what *Deus caritas est* called a “formation of the heart” – a genuine encounter with Christ that «awakens [our] love and opens [our] spirits to others»<sup>39</sup>. Through this formation we begin to integrate the Gospel and the Church’s living tradition into our everyday lives. And in this way, we will, in the words of Saint Ignatius, begin to “think with the Church” (*sentire cum ecclesia*).

Earlier this year the Holy Father spoke of the need for renewed efforts at formation. He said respect for the roles of the consecrated and the laity demands “a change in mindset” on the part of the Church, particularly as it concerns the laity. The laity, he said, «must no longer

---

37. Pope BENEDICT XVI, Address to Ecumenical Representatives in Prague, Czech Republic, September 27, 2009 (Catholic News Service).

38. ID., Address to U.S. Bishops, Washington, D.C., April 16, 2008.

39. ID., *Deus caritas est*, n. 31.

be viewed as “collaborators” of the clergy but [must be] truly recognized as “co-responsible” for the Church’s being and action, thereby fostering the consolidation of a mature and committed laity»<sup>40</sup>.

It would be difficult to underestimate the responsibility that rests upon the lay faithful to act as leaven in the political order. A few years ago Europe’s leading atheist philosopher Jurgen Habermas, a man who entered into a public dialogue with Cardinal Ratzinger in 2004, recognized this responsibility. He observed: «Christianity, and nothing else, is the ultimate foundation of liberty, conscience, human rights, and democracy, the benchmarks of Western civilization. ... We continue to nourish ourselves from this source. Everything else is post-modern chatter»<sup>41</sup>.

\* \* \*

John Paul tells us in *Redemptor hominis* that the human person was created out of love, for love and with a life that is unintelligible if it is cut off from love (*RH* 10). In the thirty years since he wrote those words we see the Church confronting new forms of dictatorships and coercion, but all the while proclaiming the same truths about the origin and destiny of the person.

Last month in Prague the Holy Father reminded us that in politics, true freedom presupposes a search for the truth. True freedom comes only from knowing and doing what is right and just. In other words, truth becomes the guiding norm for freedom, just as goodness becomes freedom’s perfection.

The search for truth in politics is the great charge that Pope Benedict has given us. And it is the great challenge that Pope John Paul presented to us thirty years earlier. Both popes serve as shining examples of Christ’s call to engage and transform our political culture. As Catholics we must follow their lead. And we must do so remembering that the real strength

---

40. ID., address to the Opening of the Pastoral Convention of the Diocese of Rome on the Theme: “Church Membership and Pastoral Co-Responsibility,” Basilica of St. John Lateran, May 26, 2009.

41. R. J. NEUHAUS, “Secularizations”, in *First Things* (February 2009) 27-28.

that Christianity brings to the political order is ultimately the strength of intrinsic truth<sup>42</sup>. This is the source of our great hope.

«For Christians, truth has a name: God. And goodness has a face: Jesus Christ»<sup>43</sup>. It is the face of Christ we must contemplate as we bring our convictions to the public square so that our politics may be in service of the human being. In this face we see revealed which alone makes the person intelligible and gives him or her meaning. When our politics “become truly open” to this truth, then they will become truly a politics of “transforming power”. For the One who shows us how to be truly human is Jesus Christ, the Redeemer of man.

## SOMMARI

### Italiano

*Redemptor hominis* è soprattutto Cristologica nel suo contenuto e nel suo modo di abbracciare i temi della dottrina sociale della Chiesa e di richiedere un giusto ordine politico. Attraverso l’enciclica, Giovanni Paolo pone la Chiesa al centro di una affermazione personalista dell’uomo contro il collettivismo comunista. *Redemptor hominis* proclama la profonda stima della Chiesa per l’uomo e afferma che la libertà e la verità sono irrevocabilmente collegate come condizione indispensabile alla dignità umana. La Chiesa si occupa di politica a causa di questa profonda stima che ha per l’uomo, ma non è vincolata ad un particolare sistema politico. Il suo contributo è come un segno della trascendenza della persona umana. La Chiesa sostiene i diritti umani e la libertà religiosa, perché sono essenziali per la fioritura sia della persona che dell’ordine politico. Negli anni successivi la pubblicazione dell’enciclica, il Cardinale Ratzinger ha sviluppato ulteriormente questi temi. I suoi studi hanno descritto i motivi che minano la dignità umana nella società moderna. I temi sviluppati da Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis* per denunciare le dittature comuniste sono ora diventati centrali per il dialogo di Papa Benedetto XVI con la cultura secolare. Attraverso l’Incarnazione, Cristo si è unito a noi e ci ha chiamati ad essere

---

42. RATZINGER, *Church, Ecumenism and Politics: New Endeavors in Ecclesiology*, cit., 208.

43. Pope BENEDICT XVI, Address to Political Leaders and Diplomats at the Presidential Palace in Prague, Czech Republic, September 26, 2009 (Catholic News Service).

innanzitutto persone di fede primo e solo secondariamente persone impegnate in politica. I laici sono chiamati a portare la loro testimonianza cristiana in pubblico, ricordando che la vera forza che il cristianesimo porta alla politica è la forza della verità intrinseca.

### *English*

*Redemptor hominis is primarily Christologic in its content and in this way embraces the themes of Catholic social teaching and the requirements of a just political order. Through the encyclical, John Paul places the Church at the center of a personalist affirmation of man in the face of communist collectivism. Redemptor hominis proclaims the Church's deep esteem for man and insists that freedom and truth are irrevocably linked as a precondition for human dignity. The Church concerns herself with politics because of this deep esteem for man, but she is not bound by any particular political system. Her contribution is as a sign of the transcendence of the human person. The Church advocates for human rights and religious freedom because they are essential to the flourishing of both the person and the political order. In the years following the publication of the encyclical, Cardinal Ratzinger developed these themes further. His scholarship described the sources of the diminution of human dignity experienced in modern society. The themes developed by John Paul II in Redemptor hominis to bear witness to communist dictatorships have now become central to Pope Benedict's dialogue with secular culture. Through the Incarnation, Christ has united himself to us, and has called us to be a people of faith first and only secondarily a people of politics. The laity are called to bring their Christian witness to the public square, remembering that the real strength that Christianity brings to politics is the strength of intrinsic truth.*

### *Français*

L'encyclique *Redemptor hominis* se présente comme une approche christologique aussi bien dans son contenu que dans sa manière d'aborder les thèmes de la doctrine sociale de l'Église ou encore dans sa façon de réclamer un juste ordre politique. A travers l'encyclique, Jean-Paul II met l'Église au centre d'une affirmation personnaliste de l'homme contre le collectivisme communiste. *Redemptor hominis* proclame la profonde estime de l'Église pour l'homme et affirme que la liberté et la vérité sont irrévocablement liées comme conditions indispensables à la dignité humaine. C'est à cause de cette profonde estime de l'Église pour l'homme qu'Elle se préoccupe de politique, tout en ne faisant pas la promotion d'un système politique particulier. Sa contribution est comme un signe de la transcendance de la personne humaine. L'Église soutient les droits humains et la liberté religieuse, parce qu'ils sont essentiels pour la floraison aussi bien de la personne que de l'ordre politique.

Dans les années qui ont fait suite à la publication de l'encyclique, le Cardinal Ratzinger a développé ultérieurement ces thèmes. Ses études ont décrit les motifs qui portent atteinte à la dignité humaine dans la société moderne. Les thèmes développés par Jean-Paul II dans *Redemptor hominis* pour dénoncer les dictatures communistes sont maintenant devenus centraux pour le dialogue du Pape Benoît XVI avec la culture sécularisée. Par l'Incarnation, le Christ s'est uni à nous et nous a appelés à être par-dessus tout des personnes de foi, et seulement secondairement des personnes engagées politiquement. Les laïcs sont appelés à porter leur témoignage chrétien de manière publique, rappelant ainsi que la vraie force que le christianisme porte à la politique est celle de la vérité intrinsèque.

### *Español*

*Redemptor hominis es sobre todo cristológica en su contenido y en su modo de abrazar los temas de la doctrina social de la Iglesia y de reclamar un orden político justo. A través de la encíclica, Juan Pablo II pone a la Iglesia en el centro de una afirmación personalista del hombre frente al colectivismo comunista. Redemptor hominis proclama la profunda estima de la Iglesia por el hombre y afirma que la libertad y la verdad están irrevocablemente unidas como condición indispensable para la dignidad humana. La Iglesia se ocupa de la política debido a esta profunda estima que tiene por el hombre, pero no se vincula a un sistema político particular. Su contribución es como un signo de la transcendencia de la persona humana. La Iglesia sostiene los derechos humanos y la libertad religiosa porque son esenciales para el florecimiento tanto de la persona como del orden político. En los años posteriores a la publicación de la encíclica, el Cardenal Ratzinger desarrolló estos temas. Sus estudios han descrito los motivos que minan la dignidad humana en la sociedad moderna. Los temas desarrollados por Juan Pablo II en la Redemptor hominis para denunciar las dictaduras comunistas se han convertido centrales para el diálogo de Benedicto XVI con la cultura secular. A través de la Encarnación, Cristo se ha unido a nosotros y nos ha llamado a ser, ante todo, personas primero de fe y solo secundariamente personas empeñadas en política. Los laicos están llamados a llevar su testimonio cristiano en público, recordando que la verdadera fuerza que el cristianismo aporta a la política es la fuerza de la verdad intrínseca.*

### *Português*

*Redemptor hominis é sobretudo cristológica em seu conteúdo e em seu modo de abranger os temas da doutrina social da Igreja e de requerer uma justa ordem política. Através da encíclica, João Paulo II põe a Igreja no centro de uma afirmação personalista do homem, contra o coletivismo comunista. Redemptor hominis proclama a profunda estima da Igreja pelo homem e afirma que a*

liberdade e a verdade são irrevogavelmente ligadas, como condição indispensável à dignidade humana. A Igreja se ocupa de política por causa desta profunda estima que tem pelo homem, mas não é vinculada a um particular sistema político. A sua contribuição é como um sinal da transcendência da pessoa humana. A Igreja sustenta os direitos humanos e a liberdade religiosa, porque são essenciais ao florescimento, seja da pessoa ou da ordem política. Nos anos sucessivos à publicação da encíclica, o Cardeal Ratzinger desenvolveu ulteriormente estes temas. Seus estudos descreveram os motivos que minam a dignidade humana na sociedade moderna. Os temas desenvolvidos por João Paulo II na *Redemptor hominis* para denunciar as ditaduras comunistas, tornaram-se agora centrais para o diálogo do Papa Bento XVI com a cultura secular. Através da Encarnação, Cristo uniu-se a nós e nos chamou a sermos, antes de mais nada, pessoas de fé, e apenas secundariamente pessoas empenhadas na política. Os leigos são chamados a levar seu testemunho cristão publicamente, recordando que a verdadeira força que o cristianismo leva à política é a força da intrínseca verdade.



# CRONACA TEOLOGICA



**“Caritas Aedificat”. *L’amore come principio di vita sociale*  
(XI Colloquio di Teologia Morale, 19-20 novembre  
2010)**

*Dialogo su un compito: edificare la “società della carità”*

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA\* - MARIJA MAGDIČ\*\*

In Cristo, «[in lui] anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito» (*Ef* 2,22). Così San Paolo termina il principale tra i suoi discorsi sul valore edificante della presenza di Dio nella vita del cristiano. In esso descrive con grande sensibilità il valore autentico degli atti propri del discepolo, valore che non si esaurisce nell’atto stesso né nell’oggetto direttamente realizzato, ma ha una dimensione sociale che l’Apostolo relaziona direttamente con la missione della Chiesa nel mondo mediante l’immagine della costruzione di un tempio<sup>1</sup>. Si tratta senza dubbio di una forma sapienziale di descrivere la realtà trasformante dell’amore nell’ambito della società, che apre un orizzonte fondamentale per la vita dell’uomo. Nessuno può vivere per se stesso, ma il fatto di vivere per gli altri si realizza in una forma armonica, in una collaborazione organica nella costruzione di una comunità umana che è di beneficio per tutti. Analizzare la portata sociale

---

\* Docente di Teologia morale fondamentale presso la Facoltà di Teologia “San Dámaso”, Madrid e docente incaricato presso la Sezione centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

\*\* Dottoranda presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. *Ef* 2,21: «Ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore».

della capacità edificante della carità; questa è stata l'intenzione che ha guidato l'XI Colloquio dell'Area di Ricerca di Morale Fondamentale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia a Roma nei giorni 19 e 20 novembre 2010. In questo modo, un gruppo di professori e studiosi di morale e delle scienze umane ha voluto rispondere all'invito di Benedetto XVI ad approfondire ciò che presenta nella sua enciclica *Caritas in veritate*: la capacità stupefacente dell'amore di stabilire vincoli tra gli uomini a tutti i livelli e il suo costituirsi come autentico fondamento per la società. Dunque la carità «dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici»<sup>2</sup>.

Il testo paolino che introduce questa presentazione del Colloquio indica che questa capacità edificante delle azioni del cristiano si volge alla costruzione di un luogo in cui l'uomo può abitare. San Paolo si riferisce principalmente alla risposta che l'uomo può dare ad una prima azione di Dio che lo precede. Si tratta dell'azione edificante divina, precisamente quella mediante cui la pienezza di Dio abita corporalmente in Cristo (*Col 2,9*); il Padre si è fatto in Lui, per Se stesso, un luogo dove abita il suo Spirito tra gli uomini: la Chiesa. In fondo, si comprende facilmente che questa realtà divina è possibile perché assume in sé una verità umana fondamentale: per questo la questione fondamentale di qualsiasi uomo è riscoprire questa dimora in cui poter trascorrere una vita in pienezza.

In questa prospettiva, la finalità umana di edificare non si rivolge ad una mera costruzione, ma ad innalzare una autentica dimora in cui vivere. Visto questo obiettivo, scaturisce in modo naturale la necessità di porre l'amore come il principio di questa edificazione. È da qui che si sono aperte le vie per analizzare la ragione profonda di tale stupefacente capacità. Il valore del principio che emana dall'amore non è solo quello di offrire un fondamento con cui cementare l'edificazione e sopra il quale innalzare delle mura; un primo approccio ad esso, ci introduce in una dimensione propria dell'amore che ha una rilevanza sociale impressionante: l'amore è una luce per la vita dell'uomo perché gli permette di apprendere come edificare. La saggezza propria dell'architettura sociale

---

2. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 2.

non consiste solo in una tecnica che si potrebbe realizzare seguendo un procedimento, ma una *conoscenza personale*, poiché si costruisce in ragione di un tutto che spiega ciascuna delle parti e le dà un senso.

## 1. UNA VARIETÀ DI PROSPETTIVE

Dal contenuto antropologico dell'immagine usata: «la carità edifica» (1Cor 8,1), emergono i punti focali nei quali abbiamo voluto approfondire le nostre ricerche da un punto di vista essenzialmente morale, eppure molto sensibile agli apporti delle altre scienze che possono aiutare a penetrare nell'unica verità dell'“*humanum*”. In questo Colloquio abbiamo centrato in questi punti i tre aspetti che abbiamo considerato fondamentali.

### 1.1 *Una epistemologia propria dell'amore*

In un tema insieme tanto vasto quanto delicato è molto importante procedere in modo scientifico seguendo un metodo rigoroso. È ancor più importante quando i vari approcci al tema dell'amore soffrono di una mancanza di profondità e si ritraggono ancor prima della possibilità di addentrarsi in un'autentica *metafisica dell'amore*<sup>3</sup> che permetta di scoprirne i segreti.

Perciò, il primo passo da fare è riscoprire l'aspetto conoscitivo dell'amore che lo rende capace di un valore architettonico rispetto agli atti umani. A questa dimensione amorosa abbiamo già dedicato il Colloquio di tre anni fa, centrato sull'aspetto del fondamento dell'amore nell'azione umana<sup>4</sup>; ora intendiamo ampliare la prospettiva per cominciare a vedere in che modo la questione sociale illumina l'uomo nel

---

3. Il filosofo Giovanni Reale usa questa espressione “Teologia dell'amore”, per riferirsi al modo in cui Karol Wojtyła intendeva il personalismo: cfr. G. REALE, *Introduzione: Una trattazione sull'amore nelle sue implicanze e nelle sue conseguenze*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani – Libreria Editrice Vaticana, Milano–Città del Vaticano 2003, 458–459.

4. Si possono consultare gli atti: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (a cura di), *Il logos dell'agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena 2008.

richiedere una sua collaborazione. Contiamo per questo sulle indicazioni della *Caritas in veritate* che mirano ad assumere l'aspetto epistemologico dell'amore nella sua dimensione sociale<sup>5</sup>. Senza la possibilità di una conoscenza che unisca gli uomini in beni e lavori comuni non si può parlare nemmeno di una società umana in senso stretto.

In questo panorama si comprende la difficoltà creata dal razionalismo, che non concede alcun valore alla conoscenza amorosa fuori dell'ambito privato, e la successiva de-razionalizzazione dell'amore conseguente al movimento romantico. È necessario allora superare alcune delle aporie che questi sistemi di pensiero hanno riversato sull'amore per giustificare con sufficiente profondità l'apporto conoscitivo che da esso procede perché sia costruttore di comunione.

In questo senso, nel Colloquio sono state prese in considerazione le due grandi barriere che il pensiero moderno ha sollevato contro l'accettazione dell'amore come principio di vita sociale. La prima è il problema dell'altruismo nel quale, per un certo sospetto dell'amore affettivo come principio egoista, si cerca di giustificare moralmente l'amore per mezzo di un ricorso all'intellettualizzazione della sua esperienza. Secondo questa concezione, un amore sarà buono quando non procede da un affetto, giacché questo è sempre parziale e interessato, ma quando lo si razionalizza a partire da un'universalizzazione del fatto amoroso che perde i riferimenti concreti per dirigersi solo all'uomo in quanto tale, senza considerare altro tipo di relazioni. L'amore, compreso in questa maniera, cessa di essere presente nella maggioranza degli ambiti sociali che si muovono dai loro interessi personali; si rifugia allora nel recesso di essere una correzione ad un sistema imperfetto, volta solo a consolare i cuori degli individui ma senza alcuna rilevanza per la società.

La seconda, è la privatizzazione radicale dell'esperienza dell'amore che ha come punto di riferimento la sua interpretazione romantica. La sua estensione inarrestabile dentro un'accettazione progressiva dell'emozionismo è stata la causa principale di una crescente comprensione intimista e soggettiva dell'amore, che lo rende irrilevante per qualsiasi assunto di carattere sociale. È certo che negli ultimi anni è emersa una

---

5. Cfr. ad. es. J. L. LORDA, "Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*", in *Scripta Theologica* 42 (2010) 101-120.

preoccupazione maggiore per gli affetti nell’ambito professionale<sup>6</sup>, ma ciò è stato fatto in una prospettiva fondamentalmente utilitaria che non è stata capace di dare una risposta alle aporie romantiche, ma che, piuttosto, si inserisce senza grandi problemi dentro una cornice di sfondo emotivista, lontana dalla concezione dell’amore propria del cristianesimo.

Solo così si può stabilire una relazione intrinseca tra la capacità conoscitiva dell’amore e la conoscenza della comunione delle persone che, fondata in una comunicazione nel bene, si definisce per determinati contenuti che strutturano essenzialmente la società.

## 1.2 Una visione rinnovata del “bene comune”

Se il bene è la categoria principale che serve da filo conduttore per determinare la verità dell’amore, una delle novità dell’enciclica *Caritas in veritate* è stata darne una definizione a partire dall’amore: «Amare qualcuno è volere il suo bene e adoperarsi efficacemente per esso. Accanto al bene individuale, c’è un bene legato al vivere sociale delle persone: il bene comune»<sup>7</sup>. Si tratta di trovare un fondamento nuovo che permetta di evidenziare l’emergenza del bene nella vita sociale come un riferimento necessario che assicuri il senso specificamente morale delle relazioni sociali e delle scienze umane che le studiano<sup>8</sup>. Proprio su questo punto l’amore offre un contributo del tutto speciale. Occorre tener conto che tutto il XX secolo è stato caratterizzato da una progressiva emarginazione della categoria del “bene” nell’etica mediante la sua sostituzione con altri termini come il “valore” o la “giustizia” sui quali si è cercato di fondare tutta la convivenza umana. Questo si deve senza dubbio alla dimensione metafisica che contiene in se stessa il bene, che mira all’esistenza di un

---

6. Cfr. D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1998.

7. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 7.

8. Come si può vedere in: M.S. ARCHER – P. DONATI (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity can work together*, Proceedings of the 14<sup>th</sup> Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences, Vatican City Press, Vatican City 2008.

Bene supremo, Dio, al quale bisognerebbe allora riconoscere il proprio posto nella vita degli uomini<sup>9</sup>.

Saper scoprire il bene comune dalla prospettiva dell'amore è un modo per mostrare la necessità del suo riferimento, perché nessun uomo può considerarsi indifferente dinanzi all'amore come se fosse qualcosa che non lo riguarda. Al contrario, l'identificazione tra persona e amore, che è stata una delle chiavi del personalismo, ha senza dubbio una dimensione sociale eminente in cui l'oggettività del bene<sup>10</sup> è un appoggio imprescindibile per definire le relazioni sociali fondamentali. Si tratta dunque di approfondire un cammino da cui si scopre l'ampio orizzonte della categoria del bene comune vincolato alla persona e al suo sviluppo morale. Questo si realizza in una visione profonda della verità dell'uomo che illumini il valore etico di queste relazioni e la necessità che l'uomo possa guidare le disposizioni interne per poter configurare una vita sociale autentica, nella quale la dignità della persona non sia un principio minacciato di esser svuotato dei suoi contenuti.

Il cammino aperto dall'amore ha la grande virtù di introdurre al centro delle questioni sociali la categoria del bene nelle sue dimensioni più varie. In particolare si evidenzia la bontà stessa della comunicazione come fondamento di qualunque comunione e l'impossibilità di ridurla a una serie di regole che siano formali o meramente procedurali. Così, con una proposta innovatrice e incisiva, si recuperano una serie di chiavi che stabiliscono la vita sociale nella verità del bene. Nella misura in cui la sua conoscenza è legata alla legge naturale, questa trova il suo posto reale nella comunità sociale e si può riconoscere anche il posto di Dio nella società, perché: «Dio è il garante del vero sviluppo dell'uomo, in quanto, avendolo creato a sua immagine, ne fonda altresì la trascendente dignità e ne alimenta il costitutivo anelito ad "essere di più". L'uomo non è un atomo sperduto in un universo casuale, ma è una creatura di

---

9. Questo tema è stato l'oggetto del primo Colloquio *dell'Area di Ricerca*: L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1999.

10. Dobbiamo ricordare qual è stato il tema del IV Colloquio *dell'Area di Ricerca*: L. MELINA – J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002.



Dio, a cui Egli ha voluto donare un anima immortale e che da sempre ha amato»<sup>11</sup>.

### 1.3 *In dialogo con le scienze umane*

Entrare nel “farsi” del tessuto sociale suppone l’essere introdotti in una varietà immensa di relazioni che pongono le fondamenta ad altrettante scienze che hanno avuto negli ultimi secoli, uno sviluppo senza precedenti. D’altro canto, si osserva una grave carenza in questo aspetto. La tendenza empirista di determinare una serie di leggi ricavate dal modello naturalista, al di fuori di qualunque considerazione morale, ha condotto a una profonda de-moralizzazione dell’ambito sociale a cui corrisponde una crisi etica generalizzata, per cui si sono persi gli orientamenti fondamentali che senza dubbio fanno parte del bene comune di una società.

Le scienze umane, di conseguenza, si sono via via centrate in una valorizzazione delle realtà umane a partire da una sistematizzazione dei dati empirici, per indurre presunte “leggi di ordine scientifico” che si presentano con caratteristiche impersonali e senza riferimento con l’etica. Ciò è particolarmente risaputo negli ambiti della politica e della economia, che si è cercato di costruire come se fossero “neutri” rispetto alla morale. Si dimentica così che l’emarginazione dell’etica è in verità una mancanza di umanità. Ne è derivata pertanto quella fragilità interna della società come si è potuto verificare nell’attuale crisi economica. «La convinzione poi dell’esigenza di autonomia dell’economia, che non deve accettare “influenze” di carattere morale, ha spinto l’uomo ad abusare dello strumento economico in modo persino distruttivo. A lungo andare, queste convinzioni hanno portato a sistemi economici, sociali e politici che hanno conculcato la libertà della persona e dei corpi sociali e che, proprio per questo, non sono stati in grado di assicurare la giustizia che promettevano»<sup>12</sup>.

In questa situazione si riconosce una necessità epistemologica di grande portata: approfondire le scienze umane da una prospettiva che per-

---

11. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 29.

12. *Ibidem*, n. 34.

metta di integrare la visione morale con una sua impostazione scientifica nella quale sia implicato il soggetto personale che agisce nell'ambito sociale. In definitiva, è intenzione del Colloquio vedere in questo l'applicazione della così detta "prospettiva della prima persona"<sup>13</sup>, cioè, del soggetto agente che si realizza nell'azione. È così che interpretiamo la seguente affermazione di Benedetto XVI quando parla esplicitamente delle azioni e invita a considerarle in una visione integrale: «Pertanto, va tenuto presente che è causa di gravi scompensi separare l'agire economico, a cui spetterebbe solo produrre ricchezza, da quello politico, a cui spetterebbe di perseguire la giustizia mediante la redistribuzione»<sup>14</sup>.

È l'unico modo di incorporare un punto di vista in cui la persona si realizza per mezzo delle proprie azioni e attraverso di esse costruisce le relazioni essenziali della comunità umana. Si tratta, perciò, di uno sviluppo morale della persona in quanto tale che deve essere sempre l'obiettivo fondamentale della società: «Lo sviluppo non sarà mai garantito compiutamente da forze in qualche misura automatiche e impersonali, siano esse quelle del mercato o quelle della politica internazionale. *Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici e uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello del bene comune*»<sup>15</sup>.

## 2. IL BENE DI UN DIALOGO

Con questi presupposti, lo svolgimento del Colloquio si è rivelato interessante specialmente per la varietà di prospettive che hanno arricchito il contributo dei relatori e in modo particolare i dibattiti successivi. Si è potuto constatare in questo modo la profonda interrelazione che esiste tra i temi proposti e, con questo, la fecondità di un dialogo aperto sulle questioni fondamentali a partire da intuizioni basilari che possono apportare sia alcune novità agli argomenti da cui siamo partiti, come la possi-

---

13. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, 97. Secondo l'osservazione raccolta in: GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 78: «Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi *nella prospettiva della persona che agisce*».

14. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 36.

15. *Ibidem*, n. 71.

bilità di stabilire anche elementi comuni che permettono di confermare interessanti punti di convergenza e aprire altri cammini di ricerca.

Possiamo ora rivedere brevemente a mo' di cronaca quel che ci si è prospettati in questo Colloquio per quanto concerne i contenuti proposti e discussi.

## 2.1 *Il dinamismo dell'amore, una luce per la vita sociale*

Nella prima tavola rotonda intitolata *epistemologia dell'amore* è stata presentata anzitutto una comprensione dinamica dell'amore che conforma internamente qualunque tipo di conoscenza che si fonda in esso. Riscoprire questa caratteristica dell'amore è, per ciò stesso, una luce essenziale, un apporto della massima importanza per comprendere gli elementi primari della costruzione sociale e stabilire un ponte di dialogo con le scienze sociali.

In primo luogo, è l'amore come realtà con un valore personale ed estatico ciò che permette di chiarire a uno di quei motivi principali della sua emarginazione negli ambiti sociali: la sua falsa identificazione con l'altruismo. Il Professor Peter A. Kwasniewski del Wyoming Catholic College negli Stati Uniti ha centrato la questione sul dualismo che così si stabilisce tra un amore egoista misurato dai propri interessi ed un amore altruista del tutto disinteressato. Ha affrontato il superamento di questa realtà a partire dalla dottrina tomista dell'amore che ha interpretato mediante gli studi del professor David Gallagher nel contesto della relazione tra l'amore di benevolenza e l'amore di concupiscenza<sup>16</sup>. La dinamica dell'amore presentata apporta la novità che affonda le sue radici nel valore estatico creativo descritto da Dionigi<sup>17</sup>, il quale va oltre la visione di un amore naturale centrato in se stesso come era il concetto di *natura curva* di San Bernardo. Così si può impostare un bene proprio che sia al tempo stesso estatico: il bene dell'altro.

---

16. In modo particolare: D. GALLAGHER, “Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas”, in *Medieval Studies* 58 (1996) 1-47.

17. Cfr. P. KWASNIEWSKI, “St. Thomas, *Extasis*, and Union with the Beloved”, in *The Thomist* 61 (1997) 587-603.

Si può qui vedere il modo di comunicazione dei beni che si sostiene in tale dinamismo creativo. Secondo il nostro relatore questo si osserva in modo speciale nei beni spirituali che uniscono senza essere proprietà di nessuno. Tutto ciò viene illuminato in forma ultima dalla carità che nasce da Dio e fa agire l'uomo in un modo divino.

Da parte sua, il Professor Antonio Prieto della Facoltà di Teologia "San Damaso" di Madrid ha inteso riscoprire nelle aporie dell'amore romantico l'espressione di una falsa riduzione dell'esperienza dell'amore che lo sradica dal suo dinamismo proprio<sup>18</sup>. Si è servito per questo del modo narrativo tanto caratteristico del movimento romantico, assunto in una prospettiva storica. Con questo, ci ha permesso di ripercorrere i passi che hanno condotto alla privatizzazione dell'amore nel pensiero occidentale in un processo nel quale l'amore stesso si è visto coinvolto in un approccio radicalmente individualista.

Il professore ha descritto poi la difficoltà che rappresenta questo sistema culturale rispetto al compito per il quale le persone possono scrivere la loro propria storia. Lo ha spiegato dal dinamismo proprio dell'affetto mostrando come il romanticismo parte dall'assolutizzazione di un momento affettivo determinato e che, perciò, lo separa dal dinamismo proprio dell'essere estatico rispetto all'amato e, al contrario, lo concentra solo nell'intensità. Si può percepire più chiaramente dal confronto con l'amor cortese che parte invece da un'idealizzazione dell'amato<sup>19</sup>. L'accettazione di questo principio ermeneutico romantico trasforma l'amore umano in una realtà senza origine e, perciò, non lo si sa dirigere al suo vero fine. La perdita della dimensione della relazione con l'amato in una comunicazione del bene fa dimenticare la temporalità propria dell'amore nel processo della maturazione dell'uomo, per cui il tempo arriva ad essere un nemico dell'amore<sup>20</sup> invece di riconoscerlo come una delle sue dimensioni interne. Perciò, il professore ricorda la dinamica reale

---

18. Cfr. come riferimento: K. POPE AND ASSOCIATES, *On Love and Loving. Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco-Washington-London 1980.

19. Lo tratta in riferimento ai due autori classici: D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Éditions 10/18, Paris 1972; C.S. LEWIS, *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, Oxford University Press, London 1981<sup>3</sup>.

20. Per questa relazione: cfr. S. MITCHELL, *L'amore può durare? Il destino dell'amore romantico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

dell'amore che rimanda ad un amore originario di tipo filiale e mira come fine ad una comunione di persone nella comunicazione del bene nella quale si risolvono le principali aporie romantiche.

Il contributo del Professor Juan José Pérez-Soba della stessa Facoltà di Madrid e del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II di Roma ha affrontato come questione fondamentale di fondo la capacità conoscitiva dell'amore, per unirla intenzionalmente con una finalità propria che non sia altro che la costruzione di una comunione di persone. Perciò, ha cominciato dall'esperienza della comunicazione tra gli uomini, che è una realtà anteriore a qualsiasi accordo o elezione. In questa prospettiva, in nessun modo si può concepire la società come il mero frutto di un patto. È stato il pensiero dialogico che ha approfondito questa dimensione ma a questa considerazione si deve aggiungere il primato dell'amore nell'atto comunicativo che illumina la verità del bene in quanto diffusivo e che dà un contenuto di verità a qualunque relazione umana per il suo valore di finalità. In quanto si relaziona quindi con un principio creativo, possiamo accedere a una logica del dono inserita nel senso della vita umana così finalizzata verso un dono di sé. Troviamo qui un principio di gratuità necessario per poter intendere l'autentica comunione di persone.

La tradizione cristiana ha sviluppato la caratteristica dell'amore come fonte di conoscenza nella tradizione mistica, nella misura in cui si è fissata nel dinamismo proprio dell'affetto e ha riconosciuto questo suo valore conoscitivo. Il nostro relatore ha rivisto così il contributo di San Gregorio Magno<sup>21</sup>, quello di San Gregorio di Nissa e di Guglielmo di Saint Thierry nei quali si apprezza una correlazione tra la volontà e l'intelligenza nel dinamismo amoroso. Si tratta, dunque, di una conoscenza che coinvolge la persona in quanto tale. Non possiamo stupirci se quella correlazione tra conoscenza e amore abbia la sua ultima luce nella Trinità in quanto è una Comunione di persone ed è così il prototipo di tutte le comunioni umane che si devono fondare nel valore conoscitivo dell'amore. Perciò, il cristiano riceve la missione specifica di essere costruttore di comunione a partire della conoscenza stessa che gli dona virtù della carità.

---

21. Secondo la nota affermazione: SAN GREGORIO MAGNO, *Homiliarum in Evangelia libri duo*, I, h. 27, 4 (CCL 141,232): «Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est».

Il proficuo dibattito successivo era molto centrato sul modo in cui l'amore ci rivela il bene in quanto comunicativo e la necessità di integrare la corporeità e l'affetto in questo processo. In concreto, la discussione ha permesso di vedere come il bene arriva ad essere comune nella misura in cui si inserisce come oggetto di un'azione che risponde alla sua comunicabilità potenziale ponendola in atto. Il bene comune non è una cosa, ma un'azione che unisce le persone. Questo permette d'incorporare alla vita sociale la logica del dono nella quale in ultimo termine si fonda lo stesso bene e la sua comunicazione. Si documenta così in che modo la luce dell'amore illumina in modo originale molte delle realtà sociali fondamentali che in altro modo perderebbero la loro autentica dimensione.

## *2.2 La necessità del bene comune per la vita sociale*

L'oggetto centrale della seconda sessione del Colloquio era la categoria del bene comune: ci ha condotti verso tale questione tutto il dibattito precedente, per cui si sperava che dalle relazioni sarebbero emersi gli aspetti centrali per i quali poter apprezzare il ruolo specifico del bene comune come vincolo diretto tra l'amore e le strutture sociali fondamentali.

Il Colloquio ha contato per questo su una partecipazione molto singolare, quella del Professor Pierpaolo Donati dell'Università di Bologna, sociologo di prestigio internazionale che ci ha fornito un contributo eccezionale per approfondire un tema di tale importanza. Il professore ha saputo centrare la questione nella luce stessa dell'amore e si è addentrato nel difficile mondo dei diversi tipi di amori e la loro ripercussione nel quadro sociale. Ogni tipo di amore sostiene un modo particolare di relazionarsi tra gli uomini, ma, per poter studiare adeguatamente questo sistema, non si può non prendere una prospettiva unitaria sociologica, filosofica e teologica che il nostro relatore ha saputo sviluppare con un equilibrio da maestro e nella quale, con esito positivo, ha sottolineato la necessità di contare sull'apporto specifico delle scienze sociali. Così emerge una visione globalizzante grazie alla quale è in gioco una verità dell'amore e, con essa, la verità dell'uomo. Da qui la sua articolazione di una proposta veramente innovatrice che ha definito come un "meta-codice" dell'amore.

Si tratta di rendersi conto dell’irriducibilità del *bene relazionale*, che consiste nella relazione in se stessa e che configura una reciprocità specifica<sup>22</sup>. Da questa percezione si può distinguere cosa è un amore passionale, un amore che agisce (*agency*) e un amore relazionale che esige una sua propria attenzione. Nella relazione che si stabilisce tra questi tipi di amori con le dimensioni fondamentali della società, si supera qualunque concezione privata dell’amore motivata dalla società borghese.

Donati ci ha riportato ad una visione integrale e completa dell’uomo in riferimento ai vincoli che si stabiliscono tra le persone e muovono idee e affetti in un mondo simbolico pieno di valori umani. Si può parlare così di una “semantica relazionale dell’amore” che comprende l’amore nella riflessività dei beni con la persona che li vive. Così si distinguono ed integrano le distinte sfere sociali (politico-economica, civile o culturale e familiare) in una logica dell’amore. Tutto il suo intervento è stato un invito ad approfondire la categoria personale e amorosa della relazione così come l’ha definita Benedetto XVI: «Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l’apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell’uomo»<sup>23</sup>.

Uno sguardo sulle fonti della dottrina sul bene comune è quel che ci ha proposto il Professor Luc-Thomas Somme della Università di Friburgo in Svizzera. Lo ha fatto da una prospettiva propriamente teologica a partire dalla luce che apporta la dimensione edificante della carità. Per questo ha voluto introdurre nella visione paolina dell’“azione edificante”, per arrivare al modo in cui San Tommaso vincola il bene comune alla carità per una comprensione dell’amore come motore di ogni azione umana con una forza unitiva rispetto all’amato<sup>24</sup>. Da qui emerge il valore unico personale della diffusione del bene comune che ha a che vedere con lo sviluppo della persona umana e l’importanza delle relazioni personali che stabilisce. Questo è il senso personalista che Maritain ha saputo

---

22. Cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991; ID., *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 2002<sup>6</sup>.

23. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 53.

24. Un’affermazione di origine dionisiaca come “virtus unitiva”: cfr. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 § 12 (PG 3, 709 d).

evidenziare nel superare le correnti individualiste o collettiviste degli anni cinquanta del secolo scorso<sup>25</sup>. Tutto ciò mettendo a disposizione alcune chiavi di comprensione delle direttrici del Magistero sul bene comune nei relativi documenti di Dottrina Sociale.

Così, si percepisce meglio l'originalità dell'impostazione dell'enciclica *Caritas in veritate* in cui il nostro relatore ha visto l'emergenza dell'avga,ph biblico in particolare in ciò che corrisponde alla sua proposta della comprensione della famiglia umana e la fraternità tra gli uomini da una prospettiva di base profondamente cristiana.

Da parte sua, il Professor Stephan Kampowski del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II di Roma ha preso come punto di partenza una delle ragioni chiave per le quali l'etica sociale moderna ha rifiutato l'amore come fondamento della vita sociale. Si tratta del problema del male, la pretesa di costruire una società che deve integrare le persone che di fatto odiano i propri simili. Il pensiero moderno ha voluto dare una soluzione al dilemma mediante una approssimazione intellettualizzante. Così ha pensato Kant nel proporre l'ipotesi che anche i demoni sceglierebbero una società repubblicana per convivere meglio<sup>26</sup>. Per impostare la questione, il nostro relatore ha stabilito una comparazione tra due punti di vista opposti: partire dalla idea quale *homo homini lupus* come ha fatto Hobbes<sup>27</sup> o il pensiero che si fonda, invece, sulla percezione di un certo *ordo amoris* iniziale e precedente le scelte umane. Non si tratta di una mera opposizione concettuale, quanto di vedere l'autentico fondamento della società, che già poneva Aristotele nella capacità naturale di comunicazione dell'uomo unita al fatto di avere un linguaggio. Così si percepisce una finalità intrinseca alla città: che "esista per la vita buona"<sup>28</sup>. Allora si può insistere nella comunicabilità del bene oltre le scelte umane private,

---

25. Specialmente in: J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, in *Jacques et Raïssa Maritain. Œuvres Complètes*, IX, Éd. Universitaires Fribourg Suisse-Éd. Saint-Paul Paris, Fribourg-Paris 1990, 166-237.

26. Cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in *Werke in zwölf Bänden*. Vol. 11, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1977, 224.

27. Cfr. PLAUTO, *Asinaria*, 495; TH. HOBBS, *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, Hackett Publishing, Indianapolis, Ind. 1998, 89. Si confronti con: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, c. 54 (n. 3927): «Naturaliter homo homini amicus est».

28. ARISTOTELE, *Politica*, I, 1, 8 (1252 b 30).



per cui in ultima istanza si può dire che “Dio è il bene comune di tutto l’universo”<sup>29</sup>. In definitiva, se si percepisce la logica interna del bene in quanto comunicabile si può stabilire la regola per cui il bene proprio è un bene comune e che l’amor proprio è per il bene comune<sup>30</sup>.

Nel dibattito successivo si è potuto verificare meglio le convergenze di fondo tra i diversi relatori e la fecondità propria della dottrina proposta del bene comune, che dà alla società un orizzonte nuovo profondamente dinamico ed attivo. In particolare, si è apprezzata l’originalità della proposta del professor Donati che richiede una re-impostazione profonda della categoria di relazione in riferimento all’identità personale motivando anche una chiarificazione della dottrina trinitaria<sup>31</sup>. Perciò, è stata l’occasione per un interessante dialogo sull’idea di un “meta-codice” dell’amore nel campo sociale in vista di una determinazione delle sue caratteristiche.

### 2.3 La possibilità di una dimensione etica nella società, la politica e l’economia

L’importanza della terza sessione non era solo iniziare un dialogo, ma offrire la base per esso: discernere in che modo la società è unita a una verità dell’uomo con un carattere morale irriducibile, che le scienze umane devono tener in conto come un dato irrinunciabile.

Il Colloquio ha potuto contare per questo dialogo su una interlocutrice davvero speciale: la Prof.ssa Margaret S. Archer della École Polytechnique Fédérale de Lausanne<sup>32</sup>. La professoressa ha posto da principio come punto centrale l’identità della persona che si pone in gioco

---

29. Cfr. *STh.*, I, q. 60, a. 5.

30. Su questa comunicabilità e la sua relazione con il bene comune: cfr. CH. DE KONINCK, “On the Primacy of the Common Good: Against the Personalists”, in *The Aquinas Review* 4 (1997) 11-71; ID., “In Defence of Saint Thomas”, in *The Aquinas Review* 4 (1997) 171-349.

31. Così come propone: BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 54: «Il tema dello sviluppo coincide con quello dell’inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell’unica comunità della famiglia umana, che si costruisce nella solidarietà sulla base dei fondamentali valori della giustizia e della pace. Questa prospettiva trova un’illuminazione decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità nell’unica Sostanza divina».

32. E precedentemente dell’Università di Warwick nel Regno Unito.

nelle relazioni sociali. È una verità che si evidenzia maggiormente nel mondo globalizzato per le difficoltà che causa per il saper vivere queste relazioni. Si possono caratterizzare modelli sociali insufficienti a configurare una identità personale e che, attualmente, coincidono nell'essere individualisti e che, perciò, non accettano il concetto di amore sociale. Così accade con il modello economico che definisce un *homo oeconomicus* dominato da una razionalità strumentale e che ignora gli affetti e i fini relazionali. Si presenta anche una visione solo burocratica che produce un *homo sociologicus* ugualmente uni-dimensionale, centrato nell'organizzazione e che non comprende l'importanza della sussidiarietà che potenzia l'iniziativa personale. In ultimo, la Professoressa ci ha presentato un terzo modello proprio dell'ultima modernità e che configura un *homo inconstans*<sup>33</sup> caratterizzato da una concezione radicalmente individualista che considera le relazioni come esterne fino a parlare di una "self-culture". La radice di questi atti ha a che vedere con la concezione degli affetti di Hume che influisce decisamente su Adam Smith, fino a proporre un certo rimedio nella benevolenza, ma che rimane sempre un'istanza esterna ai punti chiave della società.

Tutto questo comporta una frattura interna nella quale si gioca la stessa dignità dell'uomo poiché si cammina nella direzione di un "individualismo senza dignità". Per rispondere a questa tendenza occorre riscoprire l'urgenza delle relazioni umane nelle quali si può determinare lo specifico della persona umana<sup>34</sup>. Questi beni sono quelli che permettono di dar contenuto ai diritti umani e di parlare di uno sviluppo umano integrale. In definitiva, si deve comprendere in tutto il suo valore il bene comune della *fraternità*, la grande dimenticata nella modernità occidentale che va oltre la tensione esistente tra le politiche liberali e collettive. Nella fraternità l'uomo è un fine in sé stesso e raggiunge la sua identità in un ordine relazionale che emerge dall'amore e i beni fondamentali che

---

33. L'autrice fa riferimento a: A. GIDDENS, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, Routledge, London 2003 e a U. BECK, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London 1992<sup>2</sup>.

34. Per il quale la professoressa Archer rimanda a: R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989; CH. TAYLOR, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press 1985.

sono anche relazioni. Qui si possono segnalare i circoli d’amore sociale che realmente configurano la società e l’identità personale.

Il Professor Flavio Felice della Pontificia Università Lateranense ci ha introdotto nell’aspetto pratico della Dottrina Sociale della Chiesa come ispirazione dell’azione politica dei cristiani. Il punto fondamentale per lui è la necessità del bene che consiste nello sviluppo umano e sociale ed è il principale dei beni comuni. È in gioco la dignità umana che si conforma mediante la libertà e la responsabilità e nella quale si deve articolare la relazione tra verità e libertà che deve guidare le azioni degli uomini<sup>35</sup>. La difficoltà si presenta quando si affronta l’espressione istituzionale di questo sviluppo umano. È qui che occorre far diventare verità una “politica della carità”. L’azione politica richiede un sistema di regole nelle quali l’etica dà un orientamento interiore alla coscienza che si applica in un mondo che sottosta a “strutture di peccato”<sup>36</sup>. Il punto fondamentale secondo il professore è la *partecipazione* alla vita pubblica che non deve essere solo strategica come se il cristiano dovesse imporre i propri fini, ma l’accettazione delle regole democratiche fondate sulla dignità dell’uomo, intesa come l’indisponibilità della persona quale è sostenuta dai diritti umani. Si possono determinare così determinate relazioni di giustizia e delineare un’autorità a servizio del bene comune che deve reggere la politica delle moderne nazioni democratiche.

Il Professor Philip J. Harold della Robert Morris University e della Katholische Universität Eichstätt ha cominciato sottolineando l’ambiguità del concetto di “valore” assunto da una visione solo economica, perché in tal modo questo perde la possibilità di costruire una società. Il motivo è che viene ripreso da una ragione strumentale che non è quella appropriata ai valori, come si esemplifica facilmente dai valori familiari. Così, dentro il contesto di una logica di maggioranza, la determinazione del valore si fa di conseguenza dentro un ambito di potere. Si costituisce

---

35. Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 9: «La fedeltà all’uomo esige la fedeltà alla verità che, sola, è garanzia di libertà (cfr. *Gv* 8,32) e della possibilità di uno sviluppo umano integrale. Per questo la Chiesa la ricerca, la annunzia instancabilmente e la riconosce ovunque essa si palesi. Questa missione di verità, è per la Chiesa irrinunciabile. La sua dottrina sociale è momento singolare di questo annuncio: essa è servizio alla verità che libera».

36. Sulla quale fa una allusione velata: BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit., n. 42.

così una visione che prende come punto di partenza un pluralismo radicale di valori (politeismo etico) come se questi potessero essere scelti arbitrariamente e ciascuno potesse disegnare un'impostazione di vita privata. Così si percepisce in Rawls che ha configurato un modello umano centrato nell'economia e la correzione politica<sup>37</sup>.

Per dare risposta a questa riduzione di significati, il professore prende la teoria di René Girard sul mimetismo del desiderio il quale, se perde il suo orientamento, si converte in generatore di conflitti e di violenza<sup>38</sup>, in particolare, per mezzo del desiderio della proprietà e della vendetta. Per il nostro relatore, se si coniugano entrambe le prospettive, cioè a dire, quella di una visione economista di beni solo privati, e il mimetismo del desiderio, si può spiegare la teoria politica di Hobbes (che è in relazione profonda con quella di Rawls) e la violenza che desidera canalizzare per mezzo della guerra mediante la proposta della pace come l'unico bene sociale rilevante. Si pone la base così di un equilibrio instabile: nel provocare un desiderio di violenza, e al tempo stesso concedere il suo monopolio allo Stato come un'assolutizzazione del potere.

Di fronte a questa posizione radicalmente individualista, il professore propone un confronto con Emmanuel Levinas che vuole rispondere alla domanda cinica: perché si deve essere morale?<sup>39</sup> Lo fa mediante la visione dell'"altro" come oggetto di responsabilità che informa la coscienza di chi agisce. Solo da questa relazione si può sapere quel che vogliamo e ciò che vuole l'altra persona. In definitiva, non si tratta di imporre il mio valore all'altro (mimetismo), ma di mirare al bene più alto, per il quale è necessario dire che la società necessita di più amore e responsabilità e meno di valori elettivi.

Nel dialogo successivo si è discusso sulla relazione tra l'identità umana e le relazioni sociali mediante la presenza del bene che emerge in esse. La necessità di definire bene la dignità della persona che è così la fonte reale dei valori sociali in un ambito di trascendenza. Invece, è stato

---

37. Cfr. J. RAWLS, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", in *Philosophical & Public Affairs* 14 (1985) 223-251.

38. Cfr. R. GIRARD, *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*, Stanford University Press, Stanford 2006.

39. Cfr. P. J. HAROLD, *Prophetic Politics: Emmanuel Levinas and the Sanctification of Suffering*, Ohio University Press, Athens, Ohio 2009.

rimpianto il riferimento alla virtù tanto necessaria anche nell’ambito sociale, poiché per poter parlare di giustizia sociale, è necessario formare uomini giusti. Precisamente nell’oblio di questa esigenza etica si riconosce il grande limite di una posizione semplicemente liberale.

### 3. UN CAMMINO APERTO

La conclusione più importante del Colloquio è stata soprattutto apprezzare il bene che suppone un dialogo tra diverse prospettive a partire dall’accettazione dell’amore come principio imprescindibile della vita sociale. Si conferma allora la formidabile capacità edificante dell’amore che la carità cristiana rinforza enormemente. Si è visto che permette l’emergere delle relazioni e del bene comune che sono chiavi per una comprensione più dinamica della società dove il valore unico della persona e il suo sviluppo arrivino ad essere fondamentali.

Un aspetto che ha attraversato tutto il Colloquio è stata l’importanza di una dinamica trascendente per un’autentica convivenza nella comunità sociale. L’immagine del nostro congresso rappresenta gli uomini mentre costruiscono l’arca di Noè, si tratta di un lavoro comune nel quale potrà nascere una nuova umanità che vive l’alleanza con Dio (cfr. *Gn* 9,9-17)<sup>40</sup>. L’arca è un luogo che potrebbe sembrare instabile per la mancanza di fondamenta, ma è costruita per mandato divino e mostra in qual modo la presenza di Dio sostiene fino al suo ultimarsi l’opera dell’uomo in mezzo alle onde e alle tempeste e, perciò, è stata sempre l’immagine della società che è la Chiesa. Occorre tener conto che le misure dell’arca nel racconto della Genesi sono quelle di un tempio (*Gn* 6,15). Cioè a dire, si sottolinea la necessità di un riferimento trascendente per la comunità umana. Nel mettere in evidenza nella frase paolina (*Ef* 2,21) in che modo l’edificazione della carità è essenzialmente la costruzione

---

40. Cfr. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2010<sup>2</sup>, 280: «La concezione essenziale dell’Alleanza, sarà ampliata successivamente per mezzo della letteratura sapienziale fino a raggiungere un ambito universale che si sostiene nella stessa creazione. È paradigmatico il racconto di Noè, come un’alleanza che raggiunge tutti gli uomini (*Gn* 6-9)». Per la comprensione dello schema dell’Alleanza: cfr. J. L’HOUR, *La morale de l’Alliance*, Cerf, Paris 1985.

del tempio dello Spirito, abbiamo visto confermata la sua importanza nell'ambito sociale. Come diceva Gaudí: «Un tempio [è] l'unica cosa degna di rappresentare il sentire di un popolo, poiché la religione è la cosa più elevata nell'uomo»<sup>41</sup>.

In ultimo, abbiamo potuto constatare un cammino aperto da seguire che si deve realizzare sempre nello spirito di comunione proprio della ricerca reale della verità che unisce gli uomini. In definitiva, si tratta di contribuire ad edificare una nuova società nella quale la verità nella carità sia il fondamento e la sua ispirazione più profonda.

---

41. Citato da: BENEDETTO XVI, *Homilía en la consagración del templo de la Sagrada Familia en Barcelona*, 7 novembre 2010.

NOVITÀ EDITORIALI 2011:

- L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.
- E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore*, Cantagalli, Siena 2011.
- O. GOȚIA, *L'amore e il suo fascino*, Cantagalli, Siena 2011.
- D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI – D. MOLTISANTI (a cura di), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Cantagalli, Siena 2011.
- I. SERRADA SOTIL, *Accion y sexualidad: hermeneutica simbolica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011.
- P. KWIATKOWSKI, “Lo sposo passa per questa strada...” *La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*, Cantagalli, Siena 2011.

*Pubblicazioni 2010:*

- J. J. PÉREZ-SOBA, *Il mistero della famiglia*, 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*, Cantagalli, Siena 2010.
- J. GRANADOS, *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, con prefazione del Card. Angelo Scola, Cantagalli, Siena 2010.
- A. M. PELLETIER, *Maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Cantagalli, Siena 2010.
- L. HENDRIKS, *Choosing from Love. The Concept of “Electio” in the Structure of the Human Act according to Thomas Aquinas*, 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*, Cantagalli, Siena 2010.
- K. DYBEL, *Vedere Dio. L'uomo alla ricerca del suo creatore nella poesia di K. Wojtyła*, 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. MARENGO, 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 (a cura di), *La famiglia, è ancora un affare? La finanza responsabile, la società e la famiglia*, SRI Group, Milano 2010.