

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2014 | XXX | 2



ANTHROPOTES

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

Direttore Scientifico:

PROF. LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

PROF. JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); 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 MARENKO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); 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 95 542 – Fax: +39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

DOTT.SSA ELEONORA STEFANYAN

Abbonamenti:

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

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

Payment can be done by:

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

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

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 – Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

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

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

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

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

<i>Quote:</i>	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Esterio	60,00 €)
	Un fascicolo	24,00 €	(Esterio	41,00 €)
	Annata arretrata	60,00 €	(Esterio	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.

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

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

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

SOMMARIO

Quale conversione pastorale? Il nuovo inizio sacramentale	
J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	423
Articoli	
M. OUELLET, <i>Matrimonio e famiglia nella sacramentalità della Chiesa. Sfide e prospettive</i>	431
D. SCHINDLER, “ <i>In the Beginning Was the Word</i> ”: Mercy as a “ <i>Reality Illuminated by Reason</i> ”	449
A. DIRIART, <i>Le mariage, un idéal à proposer ? Communiquer une parole performative</i>	473
T. ROWLAND – C. SWEENEY, <i>The Elephants at the Synod: Logos, Ethos and Sacramentality</i>	491
J. GRANADOS, “ <i>El Espíritu sopla donde quiere</i> ”, es decir, <i>en la carne. Consecuencias para la pastoral familiar</i>	517
L. MELINA, <i>La verifica della fede nel cammino della vita: abbiamo ancora bisogno di criteri ecclesiali esterni?</i>	531
P. DONATI, <i>Why the Family Makes a Difference with Respect to Lifestyles</i>	545
S. KAMPOWSKI, <i>Is There a Saving Judgment?</i>	579
C. SCARPONI, <i>Pedagogía de Dios – pedagogía de la Iglesia. A la luz del Concilio pastoral</i>	609
F. PESCI, <i>Quale profetismo nell'epoca del pensiero debole? La gioia di comunicare una verità</i>	641
A. MATTHEEUWS, <i>La force dans la faiblesse. Comment intégrer le prophétisme et la faiblesse personnelle dans l'évangélisation?</i>	671
J.J. PÉREZ SOBA, <i>La familia, el lugar donde la realidad habla: un principio pastoral</i>	691

In rilievo

- M. L. DI PIETRO - A. TELEMAN, *Hopefulness and Suicide Prevention* 721
J.- P. ANDRÉ, *Quelques notes sur le syllogisme pratique chez saint Thomas d'Aquin* 735

Nota critica

- M. AROZTEGI ESNAOLA, *A propósito de la reedición del volumen de G. Cereti, Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* 763

- Vita dell'Istituto** 771

- Indice annata 2014** 803

QUALE CONVERSIONE PASTORALE? IL NUOVO INIZIO SACRAMENTALE

Editoriale

JOSÉ NORIEGA*

La conversión pastoral que el Santo Padre pide a la Iglesia (*Evangelii gaudium* 27) exige, si no quiere ser reducida a una estrategia de marketing, unirse aún más a la acción divina que fecunda la vida humana. Esta conversión pastoral toca en modo central el trabajo de la Iglesia por las familias, más aún, por el “hombre familiar”, ya que todo hombre vive en un entramado de relaciones familiares que le constituyen. La pastoral familiar llegará a ser más expansiva y abierta si se une más decididamente a la acción divina que regenera las relaciones en que vive el hombre. Conversión pastoral en la pastoral familiar comporta, por lo tanto, hacer posible que la acción sacramental se expanda más para que lleve a plenitud la obra del Creador.

Este planteamiento se encuentra, sin embargo, con una dificultad nueva: la aceptación al más alto nivel – un Consistorio y un Sínodo extraordinario – del debate y del diálogo sobre la posibilidad de admitir a la comunión eucarística a los divorciados en nueva unión. El hecho supone una quiebra en la concepción de la vida sacramental, y por ello, de la pastoral familiar con efectos insospechados. La pastoral familiar, y la misma pastoral de la Iglesia, por lo tanto, no podrá ser ya la misma a como se ha ido configurando en las últimas décadas. Más aún, por la confluencia de diversos factores *intra* y *extra* eclesiales, una tormenta perfecta amenaza con destruir la misma pastoral familiar, reduciéndola a un

* Director editorial y Catedrático de Moral especial en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, Roma.

conjunto de buenos consejos, pero carente de una idea clara de lo que es la especificidad del camino de santidad en familia.

Lo que está en juego es el *logos* del matrimonio y la familia, esto es, el plan de Dios que dejó grabado en la carne desde el inicio, y que los sacramentos regeneran en la vida del hombre. En definitiva, el punto de discusión último toca la mediación salvífica de la carne, del sexo, animado por el Espíritu y vivido en el tiempo de una vida. La gracia sacramental, ¿afecta la vida sexual? ¿Qué densidad tienen las relaciones que la diferencia sexual hace posible? ¿Qué espesor tiene el obrar sexual del bautizado? ¿Genera algo la promesa del “para siempre”?

La dificultad no es simplemente que nos encontramos con una gran confusión en la respuesta a estas preguntas, sino que en ellas encontramos discordia: ausencia de una visión común sobre la grandeza de la vida sexual que los sacramentos hacen posible, esto es, sobre su teleología, su finalidad, su destino; y discordia también en los caminos que hacen posible esta plenitud. El estudio comparativo de la *Relatio post disceptationem* y de la *Relatio Synodi* del pasado Sínodo extraordinario ofrece una luz muy clara al respecto, y no solamente por lo que respecta a los números de la discordia –los que no alcanzaron mayoría cualificada: también por las correcciones que se han realizado y por las supresiones que se han decidido. Si la Iglesia no ofrece una respuesta concorde a las cuestiones planteadas, ¿cómo se evitará, entonces, que los fieles se acojan a una u otra propuesta si son bien conscientes de la división entre quienes están llamados a confirmarles en la fe? Apolo, Pablo y Cefas son vistos hoy como un Papa u otro Papa, un cardenal u otro cardenal, un obispo u otro obispo, en una diatriba alimentada por los medios de comunicación. ¿Por qué se sigue a uno u otro, porque nos transmiten la verdad revelada por Cristo y atestiguada por la tradición, o porque en uno u otro se aprecia una visión más conforme con el propio parecer, la propia historia, la propia sensibilidad? La pastoral familiar no puede dejar de tener en cuenta, hoy más que nunca, que la persona familiar a la que se dirige es un sujeto emotivo, carente de certezas porque carente de verdades.

Anthropotes ha querido profundizar lo que supone la conversión pastoral en la pastoral familiar. Y ello lo ha hecho valorando no las estrategias de planificación pastoral, sino ahondando en los principios de verdad

que deben guiar la conversión, precisamente porque solo así se vence la discordia. Entre ellos, destacan los siguientes:

- Principio de continuidad. Suena así: entre creación y redención se da una “continuidad esencial”. La antigua solución marcionita, se representa hoy con novedad atrayente: la gracia sacramental sería capaz de convivir con un *logos* distinto al querido por el Creador. Esta solución comporta una visión de la gracia en cuanto extrínseca a la realidad misma, siendo incapaz por ello de llevar a plenitud la creación. El estudio del prof. D. Schindler, del Pontifical John Paul II Institute en su sección de Washington DC, pone en evidencia cómo la misericordia divina no anula la realidad creada, sino que la lleva a término en su propia naturaleza teleológica. Esta se manifiesta principalmente en su capacidad de hacer fructificar la vida de las personas, como ha puesto de relieve el prof. P. Donati, de la Università di Bologna. El estudio sociológico que presenta sobre los diversos tipos de familia en Italia hace resaltar los dos criterios decisivos para comprender el *logos* de la auténtica familia: su fecundidad y su capacidad de generar relación. Que haya un *logos* o no del matrimonio y de la familia, supone una capacidad para juzgarlo, y contrastarlo. El prof. S. Kampowski, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, muestra con fuerza la necesidad de un juicio, que supere la redefinición de verdad como solidaridad, dada en la tardo-modernidad.

- Principio de armonía. Suena así: entre los sacramentos de matrimonio y eucaristía se da una “armonía sacramental”. El Cardenal M. Ouellet, apoyándose en la novedad cristológica y eclesiológica con que la Constitución *Gaudium et spes* afronta el matrimonio, prueba en qué manera el último Concilio no ve el matrimonio como un ideal, sino como una real participación al misterio de Cristo y la Iglesia, a la que no corresponde un divorcio con nueva unión. La misericordia divina no puede contradecir ni anular el testimonio de Cristo, por lo que la praxis actual del anatema eucarístico conserva todo su sentido. Los profesores T. Rowland y C. Sweeney, del centro asociado de Melbourne, resaltan con fuerza el vínculo entre matrimonio y eucaristía, al destacar en qué modo comulgar para unos esposos comporta volver al origen fontal de su propia relación, recibiéndose a sí mismos como matrimonio en la Eucaristía. La pretensión de recibir la comunión de los divorciados en nueva unión plantea la radicalidad de lo que comporta la estructura sacramental

de la existencia humana, más allá de los sentimientos que favorece. La nueva unión se configura así como un impedimento en su camino de fe.

- Principio de realismo. Suena así: el realismo pastoral viene determinado por la capacidad de la gracia de “generar realidad nueva”. El interés en que la pastoral familiar no sea una pastoral idealista, sino que tenga en cuenta al hombre real, ha sido profundizado por el prof. J.J. Pérez-Soba, de la sección central del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. Su estudio desenmascara una visión ideológica de la pastoral, en cuanto confunde situación de hecho con realidad, sin comprender su capacidad de cambio al introducirse un principio nuevo como es la gracia. Una pastoral realista es aquella que reconoce en la gracia que comunica un principio nuevo de realidad, capaz de cambiar las personas y de reestructurar el plan del Padre en las relaciones personales. El prof. C. Scarponi, de la Universidad Católica de Buenos Aires, ha señalado que el punto de diferencia entre una pastoral sacramentalista y una pastoral sacramental se encuentra precisamente en cómo se vea la administración de los sacramentos, si como término de un camino o como nuevo inicio. En efecto, el valor pedagógico de los sacramentos se encuentra en la nueva vida que inician, y que requiere un acompañamiento que madure el don recibido en las relaciones que establece. En esta línea, el prof. F. Pesci, de la Università della Sapienza, ha puesto en evidencia las consecuencias pedagógicas de la confusión actual sobre el matrimonio: ¿cómo educaremos a las generaciones futuras en el sentido del amor, la fidelidad y la generatividad si en la vida de la Iglesia se admitiese a la comunión a los divorciados en nueva unión? La tarea educativa de la Iglesia se apoya en el valor profético de lo que considera como el único modo humano de amarse verdaderamente: el que realiza un don total y para siempre de sí mismo. Sin este punto firme, toda la educación afectiva resultaría imposible e incapaz de credibilidad. Importa destacar que el valor pedagógico del anuncio del evangelio del matrimonio y la familia no queda ensombrecido por la debilidad del pastor. El prof. A. Mattheeuws, del Institut d’Etudes Théologiques de Bélgica, ha mostrado en qué modo el pastor es testigo no de su heroísmo moral, sino de la misericordia que recibe y le regenera, aún en su fragilidad. En el amor del Padre se aprecia que la misericordia es original y precede la decisión del hombre, siempre falible.

- Principio de exterioridad. Suena así: el Espíritu trabaja en la carne, y en las relaciones, por lo que reclama una exterioridad que lo signifique y verifique. El prof. J. Granados, del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, advierte del peligro de una interpretación gnóstica del trabajo del Espíritu: este dirige siempre al hombre a la carne, y en ella realiza su proceso de divinización. Esto es, el Espíritu toma en serio las relaciones humanas en las que vive el hombre y en ellas establece el plan original del Padre. Y porque el trabajo del Espíritu toca la carne y las relaciones en las que vive el hombre, se hace necesario que la gracia tenga su correlato exterior, o lo que es lo mismo, que entre la gracia sacramental y la vida moral se dé una armonía. El prof. L. Melina, preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, destaca el nexo entre la dimensión interior de la gracia y su dimensión exterior, basándose precisamente en el modo sacramental en que nos es comunicada. El modo específico de comunicación de la gracia en los esposos es analizado por la prof.ssa A. Diriart, del mismo Istituto. La estudiosa francesa, apoyándose en la liturgia del sacramento del matrimonio, prueba en qué modo el matrimonio no es un ideal al que tender, sino una gracia que se recibe en las palabras performativas que lo constituyen internamente: realizan lo que significan, porque comunican el Espíritu que transforma la realidad humana y la acompaña en el camino de la vida.

La llamada a la conversión pastoral en el trabajo con las familias requiere que se traten estas cuestiones, pues, de otro modo, quedaría al arbitrio de los intereses o de los sentimientos de los pastores y de los fieles. La confluencia de factores *extra eclesiales*, como es una pseudo cultura relativista, débil de pensamiento en un sujeto emotivo, junto a factores *intra eclesiales* como son el revivir de discusiones post-conciliares ya resueltas, obliga a una reflexión de fondo que afronte lo que supone una nueva pastoral familiar capaz de abrir un camino verdadero a los esposos y a las familias. Solo quien ofrece una palabra que transforma es capaz de generar una esperanza, iniciar un camino en la vida de las personas. Y de esperanza es de lo que más necesitados están los hombres de hoy: los esposos para afrontar la aventura de la vida y los pastores para recordarles la grandeza de su vocación y acompañarles en ella.

ARTICOLI

Matrimonio e famiglia nella sacramentalità della Chiesa. Sfide e prospettive

CARDINALE MARC OUELLET*

SUMMARY: By the allegorical application of the category of Sacrament to the Church, the Second Vatican Council laid the foundations for a new structure to sacramental theology, providing the sacraments with an intrinsic ecclesial character. The Council's perspective allows for the development of the bond between the sacrament of matrimony and the sacramentality of the Church in a Christological light, within which matrimony assumes properly ecclesial state. The essential content of the Gospel of the Family consists in the participation of the spouses in the love of Christ for the Church, of which they are constituted as a sign. The ecclesial structure of sacramental theology also sheds light on the link between matrimony and the Eucharist. The Eucharist is the permanent celebration of the nuptial mystery of Christ and the Church, of which conjugal love is a sign, and in which it therefore finds its proper foundation. This strict link between the Eucharist and matrimony prevents access to the sacramental life for the divorced and remarried, who should be accompanied with mercy, of which doctrinal truth is an expression. Alongside the need to streamline the process of annulment, this suggests a need to deepen the understanding of the relationship between faith and the sacrament of matrimony.

* Prefetto della Congregazione per i Vescovi.

INTRODUZIONE

Il prossimo Sinodo romano dei Vescovi sul tema della famiglia suscita un interesse senza precedenti nella Chiesa tanto a motivo dell'urgenza e della gravità dei problemi pastorali coinvolti quanto delle speranze e delle attese espresse nelle consultazioni in corso.

Già al Concilio Ecumenico Vaticano II la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* collocava il matrimonio e la famiglia al primo posto tra le questioni urgenti del nostro tempo¹. Dall'Enciclica *Humanæ Vitæ*, dal Sinodo dei Vescovi del 1980 sulla famiglia e lungo l'intero pontificato di Giovanni Paolo II², la Chiesa non ha cessato di seguire con crescente preoccupazione l'evolversi dei costumi e dei modi di pensare che si allontana, soprattutto in Occidente, dall'eredità trasmessa dalla rivelazione biblica e dalla tradizione cristiana.

Papa Francesco ha paragonato la missione della Chiesa nel mondo d'oggi a un “ospedale da campo”³ che cura i tanti feriti sparsi al suolo d'un campo di battaglia. L'immagine si adatta alla perfezione alla situazione del matrimonio e della famiglia che da alcuni decenni conosce un grave deterioramento non solo sul piano del vissuto delle coppie, ma anche sul fronte di legislazioni contrarie ai valori tradizionali dell'istituto familiare promossi da gruppi di pressione a favore della mentalità relativista dominante.

Nel momento presente sono in molti a stimare che l'ampiezza del fenomeno, la complessità delle situazioni coniugali, la lentezza delle procedure giuridiche di esame della validità delle unioni, l'esempio della tradizione ortodossa e le pratiche non ufficiali che si diffondono per sollecitudine pastorale, senza dimenticare l'ondata di speranza suscitata dalla predicazione di Papa Francesco, esigono da parte dei pastori una riflessione e una creatività di iniziative che rispondano alle nuove sfide dell'evangelizzazione.

1 Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 7 dicembre 1965, 2^a parte, capitolo I, n. 47-52.

2 GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice – L.E.V., Roma 2011; *Esortazione apostolica Familiaris Consortio sui compiti della famiglia cristiana nel mondo d'oggi*, 22 novembre 1981, *Lettera apostolica Mulieris Dignitatem sulla dignità e la vocazione della donna in occasione dell'anno mariano*, 15 agosto 1988; *Lettera alle famiglie*, 2 febbraio 1994.

3 “Intervista a Papa Francesco” con P. Antonio Spadaro, sj”, in *La civiltà cattolica*, vol. 3918, 19 settembre 2013, p. 461.

Io condivido questa speranza e questa convinzione pur credendo che in occasione dei dibattiti in corso lo Spirito Santo ci indicherà vie di rinnovamento nella fedeltà alla tradizione cattolica. Tradizione non significa immobilismo quanto piuttosto il progredire d'una realtà vivente che cambia e si adatta senza perdere la propria identità⁴.

In quest'ottica, ritengo da parte mia che una pastorale rinnovata del matrimonio e della famiglia debba far conoscere meglio l'eredità del Concilio e l'ermeneutica adeguata che ne ha fatto San Giovanni Paolo II. Il Concilio ha posto le basi per una nuova architettura della sacramentaria a partire dalla nozione allargata di sacramento, applicata in modo analogico alla Chiesa. Questa prospettiva fondamentale rinnova il rapporto tra i sette sacramenti e la Chiesa, in particolare per ciò che riguarda il matrimonio e la famiglia. Ecco allora che, come al Concilio, occorre che ripartiamo da Cristo, *Lumen Gentium*, per ripensare non soltanto la pastorale della famiglia ma in senso più ampio tutta la pastorale della Chiesa a partire dalla famiglia⁵.

La mia esposizione prende atto di questo cambiamento di prospettiva in teologia sacramentaria e precisa il legame organico tra il sacramento del matrimonio e la sacramentalità della Chiesa. In chiusura citerò alcuni criteri di nullità matrimoniale nel contesto d'una rinnovata pastorale della misericordia che sia coerente nei riguardi dell'indissolubilità del matrimonio.

4 Cfr. V. DE LÉRINS, *Tradition et progrès. Le Commonitorium*, Desclée de Brouwer, Paris 1978, XXIII, p. 76: “Sia che si tratti della religione delle anime come dello sviluppo dei corpi, questi dispiegano ed estendono le loro proporzioni con gli anni, e tuttavia restano costantemente gli stessi”.

5 Cfr. M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2005, 306 p.; *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007; *La vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia nella missione della Chiesa* (coll. *Cathédra*), Lateran University Press, Roma 2005; A. MATTHEEUWS, *Les “dons” du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996; G. MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia*, vol. 1. *Introduzione generale*, EDB, Bologna 1997; C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, EDB, Bologna 1996; D. TETTAMANZI, “La famiglia nel mistero della Chiesa. Fecondità teologico-pastorale di *Familiaris consortio* trent'anni dopo”, in *La rivista del clero italiano*, 12 (2010) 822s.

2. IL VATICANO II E LA SVOLTA ECCLESIOLOGICA DELLA SACRAMENTARIA

La tradizione cattolica presenta i sette sacramenti come “strumenti di salvezza” che comunicano all’uomo la grazia di Cristo. San Tommaso d’Aquino ha esplicitato la logica dei sacramenti a partire dalle tappe e dalle condizioni della vita umana: nascita, crescita, alimentazione, stato di vita, riconciliazione, malattia e morte. Questa ricca prospettiva è stata impoverita nei tempi moderni in quanto la grazia è stata sempre di più concepita come una riproduzione soprannaturale della natura, a volte persino senza riferimento intrinseco al Cristo, se non come causa efficiente.

Ci si è così abituati a pensare i sacramenti in modo antropocentrico, in funzione dei bisogni umani individuali e senza legame organico con la Chiesa, salvo che come *condizione* di appartenenza all’istituzione fondata da Cristo.

Lo sviluppo dell’ecclesiologia nel XX secolo, che culmina con le grandi costituzioni del Concilio Ecumenico Vaticano II, apre prospettive nuove considerando il mistero della Chiesa a partire dalla nozione di sacramento: “La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”⁶. Questa visione originale e profonda della Costituzione sulla Chiesa si radica nella nozione biblica di *mysterion*⁷ e riprende l’orientamento della Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla Sacra Liturgia:

In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore [...] in modo mirabile fortifica le loro energie perché possano predicare il Cristo. Così a coloro che sono fuori essa mostra la Chiesa, come vessillo innalzato di fronte alle nazioni (cfr. *Is* 11,12), sotto il quale i figli di Dio dispersi possano

6 CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium sulla Chiesa*, 21 novembre 1964, n. 1.

7 Cfr. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal “Mysterion” al “Sacramentum”*, EDB, Bologna 1989; L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998; AA.VV, “Mysterium”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, 577-582.

raccogliersi (cfr. *Gv* 11,52), finché ci sia un solo ovile e un solo pastore (cfr. *Gv* 10,16)⁸.

Estendendo così alla Chiesa nel suo complesso la nozione di sacramento come “segno e mistero di comunione”, il Concilio conferisce ai sacramenti un senso intrinsecamente ecclesiale che approfondisce la prospettiva precedente focalizzata sulla salvezza degli individui.

Concepire la Chiesa come sacramento è ridefinire il suo rapporto con il mondo in termini di segno visibile di comunione e di mediazione di grazia che chiariscono il senso della sua missione e la natura propria delle sue istituzioni. In quest’ottica, tutti i sacramenti possono essere ripensati non solo come risposte a bisogni antropologici, ma anche come articolazioni organiche d’un corpo che costituisce la sacramentalità della Chiesa in rapporto al mondo. I sacramenti acquistano così una dimensione missionaria in quanto costituiscono la visibilità della Chiesa agli occhi delle nazioni.

A questa prospettiva di base della Chiesa, sacramento di salvezza come mistero di comunione, occorre che aggiungiamo la dimensione nuziale della sacramentaria che scaturisce dalla stessa rilevazione e dalla tradizione ecclesiale di cui testimonia il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Tutta la vita cristiana porta il segno dell’amore sponsale di Cristo e della Chiesa. Già il Battesimo, che introduce nel popolo di Dio, è un mistero nuziale: è, per così dire, il lavacro di nozze che precede il banchetto di nozze, l’Eucaristia. Il Matrimonio cristiano diventa, a sua volta, segno efficace, sacramento dell’Alleanza di Cristo e della Chiesa. Poiché ne significa e ne comunica la grazia, il Matrimonio fra battezzati è un vero sacramento della Nuova Alleanza⁹.

La sacramentalità della Chiesa si appoggia di conseguenza sul rapporto nuziale tra il Cristo e la Chiesa di cui san Paolo parla nella Lettera agli Efesini per fondare il valore sacramentale dell’amore coniugale tra un uomo e una donna. Gli altri sacramenti sono anche delle articolazioni di questo rapporto nuziale, ma non entriamo qui nei dettagli per

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia*, 4 dicembre 1963, n. 2.

⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1617 (cfr. *DS* 1800; *CIC*, can. 1055, § 2).

prendere in più particolare considerazione il matrimonio nella struttura sacramentale della Chiesa e nella sua missione.

3. IL POSTO DEL MATRIMONIO NELLA SACRAMENTALITÀ DELLA CHIESA

È provvidenziale e profetico che il Concilio Vaticano II abbia riaffermato il valore del matrimonio e della famiglia nel momento in cui la secolarizzazione delle culture e delle società stava progressivamente generando una crisi antropologica senza precedenti. Anticipando la gravità di questa crisi, il Concilio ha proceduto *ante litteram* a una nuova evangelizzazione del matrimonio e della famiglia ripartendo da Cristo e disvelando la bellezza della famiglia come Chiesa domestica. La pastorale della Chiesa è ancora lontana dal porre in atto questo vangelo della famiglia promosso dal Concilio e rilanciato dall'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*.

3.1. *A partire da una cristologia del matrimonio*

Di fatto, la novità del Concilio è stata quella di riformulare la dottrina tradizionale del matrimonio e della famiglia a partire da una cristologia del matrimonio formulata nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*:

Il Salvatore degli uomini e sposo della Chiesa¹⁰ viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa (cfr. Ef 5,25) così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione¹¹.

Superando una concezione giuridica del matrimonio-contratto, il Concilio ripensa il sacramento in termini di “incontro” con Cristo, Sposo della Chiesa, che “rimane con loro” e li fa partecipi del suo stesso amore. Esprimendo la partecipazione degli sposi all'amore di Cristo, il “come” paolino equivale al “come” giovanneo della preghiera

10 Cfr. Mt 9,15; Mc 2,19-20; Lc 5,34-35; Gv 3,29; cfr. anche 2Cor 11,2; Ef 5,27; Ap 19,7-8; 21, 2 e 9.

11 CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 7 dicembre 1965, n.48§2.

sacerdotale di Gesù in Giovanni 17. Significa molto di più d'una somiglianza per imitazione. Afferma infatti un'autentica partecipazione degli sposi all'amore stesso di Cristo per la Chiesa. Di ciò testimonia il passaggio che segue: “L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dalla azione salvifica della Chiesa” (*ib.*). Questo stesso concetto era già stato espresso al numero 11 della Costituzione *Lumen Gentium*: “I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale significano e partecipano il mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr. *Ef* 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale”.

Notiamo di passaggio che il sacramento del matrimonio non si limita ad aiutare gli sposi a realizzare i fini naturali della loro unione, e cioè l'unità degli sposi, la procreazione e l'educazione dei figli, ma eleva l'amore umano alla dignità di segno sacramentale, vale a dire di realtà visibile portatrice della realtà invisibile dell'Amore divino, impegnato in un rapporto di Alleanza con l'umanità in Gesù Cristo. Di qui l'esplicitazione della vocazione al matrimonio come vocazione alla santità, una santità coniugale e familiare che rivela e incarna concretamente nel mondo l'autentica natura della Chiesa come Sposa di Cristo:

Allora la famiglia cristiana che nasce dal matrimonio, come immagine e partecipazione dell'alleanza d'amore del Cristo e della Chiesa (cfr. *Ef* 5,32) renderà manifesta a tutti la viva presenza del Salvatore nel mondo e la genuina natura della Chiesa, sia con l'amore, la fecondità generosa, l'unità e la fedeltà degli sposi, che con l'amorevole cooperazione di tutti i suoi membri (*GS*, 48 §4).

Il Concilio ha dunque riformulato la dottrina del matrimonio e della famiglia in prospettiva cristologica, conferendo così alla famiglia uno statuto propriamente ecclesiale. Infatti, in virtù del dono specifico del sacramento (*1Cor* 7,7), si giustifica il chiamare la famiglia “chiesa domestica”¹², come hanno fatto certi Padri della Chiesa. Questo appellativo

¹² Cfr. *LG*, n. 11; *Decreto sull'apostolato dei laici* Apostolicam Actuositatem, n. 11. L'espressione prende origine da Sant'Agostino e da San Giovanni Crisostomo: “*cum tota domestica vestra ecclesia*”. (AGOSTINO, *De bono viduitatis liber*, *PL40*, cap. 29, col. 450); “*Domum enim vestram, non parvam Christi Ecclesiam deputamus*” (*Epistola 188*, cap.3,

non è soltanto retorico ma è storicamente fondato sulla nozione neotestamentaria dell’“*Oikos*”¹³ che descrive l’esperienza delle prime comunità cristiane. Essa è anche fondata dogmaticamente sugli stretti legami che intercorrono tra il battesimo, l’Eucaristia e il matrimonio.

Un tale appellativo richiede tuttavia d’essere teologicamente approfondito al fine di scogerne la pertinenza e la fecondità nell’insieme della sacramentalità della Chiesa. In quanto “segno” e “mistero di comunione”, questa si esprime in particolare nelle assemblee eucaristiche della Chiesa che sono altrettanti incontri con il Cristo Risorto. Essa si esprime anche nei rapporti istituzionali tra la Chiesa e gli Stati, nelle attività missionarie e caritative, nelle battaglie per la giustizia e la solidarietà. Essa si esprime infine in modo capillare attraverso la presenza sul territorio delle famiglie, che sono altrettante oasi di comunione per un popolo che cammina nel deserto al seguito di Cristo.

3.2. Fondare la famiglia, Chiesa domestica

Ho sottolineato più sopra l’idea di partecipazione degli sposi all’amore stesso di Cristo per la Chiesa. Sta qui il contenuto essenziale del Vangelo della famiglia, la sua forza e la sua bellezza, che promana dal battesimo e si dispiega nelle proprietà naturali e soprannaturali dell’amore coniugale: l’unità, la fedeltà, la fecondità e l’indissolubilità. Fermiamoci qui al rapporto tra il battesimo e il matrimonio che sta al fondamento dello statuto ecclesiale della famiglia.

Il battesimo è un atto di donazione di sé a Cristo nella fede su presentazione della Chiesa la cui fede avvolge e garantisce quella, balbettante e fragile, dei suoi figli. Cristo risponde a questo dono con il suo stesso dono che imprime il sigillo della sua vita filiale nell’anima dei battezzati. Una volta confermati dal sigillo dello Spirito Santo e introdotti nell’assemblea eucaristica, i battezzati partecipano sacramentalmente alla comunione trinitaria come membra del Corpo di Cristo che è la Chiesa.

PL33, col. 849); “Ἐκκλησίαν ποίησόν σου τὴν οἰκίαν” (GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim sermo VI*, cap.2, PG54, col. 607).

13 Cfr. *Divine resemblance*, op. cit., p. 61-62.

Ora questo scambio di doni tra Cristo e la Chiesa che si svolge nell’itinerario dell’iniziazione cristiana è chiamato a un coronamento in occasione del matrimonio sacramentale. In effetti l’atto di mutua donazione degli sposi, dallo scambio iniziale dei consensi fino alla consumazione con l’unione dei corpi, si iscrive all’interno d’un atto di fede, vale a dire d’un dono di sé a Cristo, cui gli sposi già appartengono con il loro battesimo, ma ch’essi confermano in occasione del loro matrimonio sacramentale.

Cosa avviene in verità in questo scambio di doni che è il matrimonio sacramentale? La Chiesa offre a Cristo questa coppia di battezzati in atto di mutuo dono nella fede; Cristo Sposo della Chiesa risponde con un dono nuziale, un carisma dello Spirito Santo (*1Cor 7,7*) che sigilla quest’unione d’un sigillo indissolubile che non è altro che la presenza dell’Amore assoluto e irreversibile dello Sposo divino; d’un tratto, questo scambio di doni tra Cristo e la Chiesa attorno agli sposi che ne sono i beneficiari, modifica radicalmente il loro statuto personale ed ecclesiale. Erano individui autonomi che vivevano un amore autentico, diventano una coppia sacramentale, in virtù dell’Amore nuziale di Cristo che ricevono in dono, e che abita il loro stesso amore, santificandolo, purificandolo, rendendolo umanamente ed ecclesialmente fecondo. Può darsi che gli sposi siano soltanto venuti a prendere una benedizione sul loro amore, essi ricevono il centuplo dal momento che Cristo “rimane con loro” e li salva restituendo l’integralità del loro amore fornito d’ora innanzi d’una missione ecclesiale, quella appunto d’amarsi “nel Signore” (*1Cor 7,39*), rendendo così al mondo una testimonianza viva dell’Amore di Cristo nella vita d’ogni giorno della loro famiglia, Chiesa domestica.

Non parlo qui d’un “ideale” che è offerto agli sposi per motivarne l’amore fedele e fecondo, parlo di un’appartenenza della coppia a Cristo, come il corpo appartiene alla testa, come gli sposi s’appartengono l’uno all’altro, un’appartenenza che li espropria da loro stessi come individui totalmente autonomi, per ridonarli l’uno all’altro all’interno d’una terza realtà, la coppia sacramentale appunto, la cui identità è costituita dalla grazia di consacrazione (*quasi consecrati¹⁴*) e di santificazione più sopra descritta.

14 Pio XI afferma che gli sposi “dalla potenza di tanto Sacramento si sentiranno ravvalorati, santificati e come consacrati” (*Lettera enciclica Casti Connubii sul matrimonio cristiano*

La famiglia non acquista dunque lo statuto di Chiesa domestica che in forza di questo scambio di doni che realizza nella carne degli sposi il mistero dell’Alleanza tra Cristo e la Chiesa. Se il battesimo ne è la condizione fondamentale, l’Eucaristia ne è il luogo privilegiato in quanto celebrazione permanente del mistero nuziale per eccellenza di Cristo e della Chiesa.

3.3. *Testimone autentico dell’Eucaristia, mistero nuziale*

Battesimo ed Eucaristia sono in effetti due momenti costitutivi e complementari della nuzialità della Chiesa che comprende la sacramentalità del matrimonio. Mediante lo scambio dei consensi “nel Signore” e la consumazione fisica che realizza l’“una sola carne” originaria e sacramentale voluta dal Creatore e confermata dal Cristo Redentore (cfr. *Gn* 2,24; *Mt* 19,5; *Mc* 10,8), la coppia aspira a “un’intima comunità di vita e d’amore” (*GS*, 48 §1) che sia felice e degna della nuzialità della Chiesa.

In questo quadro, la comunione eucaristica della coppia esprime la sua appartenenza vitale a Cristo e alla Chiesa, che si nutre anche d’un ricorso periodico all’assoluzione sacramentale dei peccati. La coppia sacramentale appartiene dunque intrinsecamente al mistero eucaristico dal momento che la grazia propria degli sposi cristiani è il contenuto di questo sacramento: l’Amore di Cristo per la Chiesa fino alla morte e alla risurrezione, un amore indistruttibile e vittorioso su ogni peccato, di cui il matrimonio è il sacramento. La coppia cristiana è dunque detentrice d’un accesso diretto a questo sacramento in virtù stessa della propria identità sacramentale.

Questo legame intrinseco non raccomanda soltanto agli sposi la comunione frequente in vista del mantenimento degli obblighi inerenti all’impegno matrimoniale, comanda la loro apertura e il rispetto dell’impegno di Cristo nei loro confronti con tutte le esigenze ch’esso comporta. Comunicandosi sacramentalmente, la coppia ripete il suo “sì”

considerato dal punto di vista della condizione presente, delle necessità, degli errori e dei difetti della famiglia e della società, 31 dicembre 1930, I, 3). Questa affermazione è ripresa da: *Gaudium et Spes*, n. 48§2; GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, n. 56; *Esortazione apostolica post-sinodale Vita Consecrata sulla vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, 25 marzo 1996, n. 62.

all’Alleanza di Cristo e della Chiesa che contiene, sostiene, santifica e salva l’Alleanza degli sposi, chiamati a servire un Amore più grande del loro stesso amore, in loro misteriosamente presente malgrado le vicissitudini della vita umana.

Il Cristo prolunga dunque obiettivamente la propria testimonianza d’amore fedele e fecondo nell’esistenza delle coppie sacramentali, quali che siano altrimenti gli alti e i bassi della vita matrimoniale. Se la mancanza della grazia santificante può a volte impedire alla coppia di ricevere la comunione, il legame coniugale (*res et sacramentum*) rimane sempre un dato di base oggettivo che continua a rendere testimonianza della fedeltà di Cristo alla sua Chiesa anche nel caso d’una effettiva separazione dei coniugi.

Di qui l’impossibilità d’un altro matrimonio sacramentale per le persone divorziate che hanno lasciato la loro prima unione¹⁵. Una tale eventualità andrebbe direttamente contro l’impegno irreversibile di Cristo Sposo nella prima unione. È anche di conseguenza escluso l’atto della comunione eucaristica poiché esso esprime in primis luogo un “sì” alla testimonianza d’amore nuziale di Cristo nei nostri confronti all’interno della nuzialità avvolgente della Chiesa. Un simile atto compiuto in situazione di nuovo matrimonio imporrebbe in qualche modo al Cristo un segno sacramentale contrario alla sua stessa testimonianza. Ecco perché la Chiesa ha sempre mantenuto una limitazione a riguardo dei divorziati risposati, senza escluderli dalla comunità, né dalla partecipazione all’assemblea eucaristica e alle attività comunitarie¹⁶. Nelle attuali circostanze, bisognerebbe forse oltrepassare questo limite in nome d’una rinnovata pastorale della misericordia? Ecco la domanda che in molti si pongono all’ora presente e che occorre trattare alla luce della dimensione ecclesiale dei sacramenti.

4. APERTURE PER UNA CONVERSIONE PASTORALE CENTRATA SULLA MISERICORDIA PER LE FAMIGLIE D’OGGI

Il prossimo Sinodo romano dei Vescovi avrà come compito quello di esaminare la situazione delle famiglie del giorno d’oggi e di offrire degli

¹⁵ Cfr. Mt 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18; 1Cor 7,10-11.39.

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Familiaris Consortio sui compiti della famiglia cristiana nel mondo d’oggi*, 22 novembre 1981, n. 84.

orientamenti pastorali in grado di fortificare le coppie rimaste fedeli nonostante tutti i venti contrari, di guarire persone ferite da un fallimento dell'amore, di soccorrere le famiglie in situazione irregolare che aspirano tuttavia a un'autentica vita di grazia.

Tra queste persone vi sono evidentemente i divorziati risposati, che sono ancora numerosi ma vanno diminuendo a motivo dell'attuale evoluzione che investe il matrimonio come valore sociale e la perdita del senso stesso del matrimonio come unione d'un uomo e d'una donna. Molte persone oggi non si sposano ma si limitano a coabitare per un periodo più o meno lungo, a seconda della forza dei sentimenti e delle circostanze della vita.

Una pastorale della misericordia deve in primo luogo preoccuparsi di preservare l'uomo e la donna dal timore di assumersi un impegno, giacché l'assenza di un impegno è il grande ostacolo a ogni ricerca di felicità. Soltanto un nuovo annuncio di Cristo Salvatore può liberare l'umanità dal vuoto di senso rappresentato dal timore d'amare come il Creatore e il Redentore hanno stabilito e restaurato. Occorre qui ricordarsi l'eredità di Giovanni Paolo II, il Papa della famiglia, che il Sinodo potrebbe infine adeguatamente rimettere in circolo per mezzo d'una pastorale organica dell'iniziazione cristiana, della preparazione al matrimonio e dell'accompagnamento delle famiglie.

Quanto alle persone divorziate risposte che aspirano a regolarizzare la loro partecipazione alla vita ecclesiale, occorre certo accogliere con calore la loro disponibilità per un cammino di conversione, di penitenza e di crescita spirituale. In un profondo rispetto della diversità delle situazioni e delle responsabilità nel caso di fallimenti non suscettibili di soluzione giuridica adeguata, bisogna aiutarli a ristabilire la loro vita d'unione a Cristo nella loro nuova situazione, ma con il limite imposto dalla verità dei sacramenti della Chiesa.

4.1. L'ampiezza della misericordia non sacramentale

Queste coppie in situazione irregolare ne traggono evidentemente una pena, che è possibile però attenuare con un rinnovato annuncio della misericordia al di fuori del quadro propriamente sacramentale. Il Cristo è stato inviato in mezzo a noi per riconciliare il mondo con Dio con la

sua croce, morte e risurrezione. Il mondo è già riconciliato con Dio con il compimento del mistero pasquale di Cristo. La missione della Chiesa è di rendere testimonianza di questo avvenimento, con l'annuncio del kerigma e l'amministrazione dei sacramenti. La Chiesa non ha tuttavia la gestione esclusiva ed esaustiva della misericordia. Al contrario, essa non è che un segno innalzato davanti alle nazioni per testimoniare che questa misericordia divina riguarda tutta l'umanità.

La Chiesa proclama una verità già acquisita e conferma attraverso dei segni sacramentali questa misericordia che oltrepassa il quadro dei segni e le frontiere stesse della Chiesa. Bisogna dunque dire e ridire ai divorziati risposati, pentiti dei loro errori e impossibilitati ad abbandonare la nuova unione, che la misericordia di Dio li raggiunge intimamente nella loro nuova situazione “se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità” (*FC*, 84), senza tuttavia autorizzarli a dare pubblica testimonianza con la comunione eucaristica.

La ragione di questo limite sul piano sacramentale è stata esposta più sopra. Si tratta della verità della testimonianza di Cristo che la loro nuova situazione non permette più di esprimere in modo autentico dato che la nuova unione è in contraddizione con l'amore di Cristo fedele fino alla morte. Non si tratta d'una mancanza di misericordia da parte della Chiesa se non autorizza l'assoluzione sacramentale e la comunione eucaristica, anche dopo una conversione autentica delle persone divorziate e risposate. Si tratta della fedeltà di Cristo alla sua stessa testimonianza che la Chiesa non si sente libera di modificare sotto pena di tradire la verità che fonda l'indissolubilità del matrimonio.

Questo limite doloroso non impedisce che la misericordia possa realmente raggiungere il cuore e l'anima delle persone in situazione irregolare. Esso non equivale a dichiarare che queste coppie vivono in stato di peccato mortale e che per questa ragione morale sarebbe loro negata la comunione. Esse possono sinceramente pentirsi e ottenere il perdono, senza tuttavia poter gioire della consolazione del segno sacramentale. La ragione di questo limite, lo ripeto, non è in primo luogo morale, è sacramentale. Il secondo matrimonio resta un ostacolo oggettivo che non permette loro di partecipare in verità alla testimonianza pubblica della sacramentalità del Cristo e della Chiesa.

4.2. *Comunione spirituale e comunione sacramentale*

I divorziati risposati possono tuttavia chiedere umilmente la grazia d’essere uniti a Cristo anche senza i segni sacramentali. Il contenuto essenziale della grazia sacramentale può essere comunicato a queste coppie sotto forma di “comunione spirituale”, che non è un pallido succedaneo della comunione sacramentale, quanto piuttosto una sua dimensione. Questo perché ogni comunione sacramentale al corpo e al sangue di Cristo deve essere innanzitutto l’espressione d’una comunione spirituale, vale a dire dello stato di grazia che la comunione eucaristica nutre e intensifica. Fuori di questa comunione spirituale, l’Apostolo san Paolo ci ricorda che “chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna” (*1Cor 11,29*).

L’annuncio della misericordia da parte della Chiesa deve dunque in primo luogo chiarire questo punto e riaffermare l’accesso dei divorziati risposati a questa dimensione spirituale della comunione sacramentale. Deve inoltre elargire ancor più il senso della comunione sacramentale alla luce delle aperture create dal Concilio Vaticano II a proposito della sacramentalità della Chiesa. Vi è di fatto un legame inscindibile tra la comunione al Corpo eucaristico di Cristo e la comunione al suo Corpo ecclesiale. Non si può dire Amen al Corpo di Cristo ricevuto in comunione senza accogliere nello stesso tempo il suo Corpo ecclesiale, senza un impegno alla carità verso tutte le membra di questo corpo. Da questo punto di vista occorre educare i fedeli ad apprezzare ogni aspetto della comunione sacramentale, quello per esempio della partecipazione all’Assemblea liturgica, che permette d’offrire con tutti il Sacrificio di Cristo, quello della fraternità vissuta in occasione di attività comunitarie o di apostolato in favore dei poveri.

Proprio come nel caso dei non cristiani o degli altri cristiani in cui Dio non è legato all’ordine sacramentale, così nel caso dei fedeli che soffrono d’un *handicap* sacramentale, la misericordia di Dio agisce comunque interiormente nella loro vita. Questi fedeli continuano a rendere testimonianza alla fedeltà assoluta di Cristo precisamente astenendosi dal comunicarsi sacramentalmente, per rispetto nei confronti del *Partner* divino che non ha rotto la prima unione nonostante il fallimento

della coppia. Volersi comunicare ad ogni costo significherebbe imporre a questo *Partner* divino di partecipare a una falsa testimonianza.

Eccetto che in casi davvero eccezionali in cui la via giuridica d'un riconoscimento di nullità sia impraticabile ma in cui sussista la convinzione pastorale d'una tale nullità, non vedo come un percorso penitenziale di persone autenticamente coniugate e divorziate risposate possa rendere possibile l'accesso all'assoluzione e alla comunione sacramentale. Mi sembra fondamentale che i casi eccezionali riguardino esclusivamente il campo d'una convinzione di nullità e non quello d'una vera conversione dopo il fallimento d'un primo matrimonio sacramentale. Non c'è conversione che possa cambiare l'effetto primo del sacramento, il legame coniugale, che è indissolubile perché legato alla testimonianza di Cristo stesso. Agire diversamente sarebbe professare a parole l'indissolubilità del matrimonio e negarla nella pratica, ingenerando allora confusione nel popolo di Dio, specie nelle persone che per fedeltà a Cristo hanno sacrificato delle occasioni di rifarsi una vita.

Le nuove aperture per una pastorale della misericordia devono dunque inserirsi nella continuità della dottrina tradizionale della Chiesa che è in se stessa un'espressione della misericordia divina e ciò sin nei limiti imposti alla ricezione dei sacramenti. La Chiesa infatti, Sposa di Cristo, si preoccupa della felicità dei suoi figli che non si trova in alcun altro luogo se non nella verità dell'Alleanza. Di conseguenza, la sua pastorale della misericordia regge oppure crolla a partire da qui.

La sua creatività pastorale nei confronti dei problemi del matrimonio e della famiglia deve ampliare la prospettiva della comunione sacramentale in funzione della sacramentalità della Chiesa, riaffermare la possibilità d'una vita di grazia autentica anche senza una piena partecipazione all'ordine sacramentale; invitare le persone in situazioni irregolari di qualsiasi sorta a non allontanarsi dalla comunità, a impegnarvisi fraternamente e a ricordarsi sempre che "la carità copre una moltitudine di peccati" (*1Pt 4,8*) e che la comunione all'Eucaristia può passare attraverso altre forme di devozione eucaristica che nutrono la comunione spirituale: processioni, adorazione eucaristica, visita al Santissimo Sacramento, ecc. In breve, non lasciamoci rinchiudere in una visione ristretta della comunione ai divorziati risposati ma cerchiamo nello stesso tempo di facilitare la soluzione dei casi di nullità.

4.3. *Criteri di invalidità del matrimonio sacramentale*

Il lavoro dei tribunali matrimoniali è oggi più che mai essenziale per discernere i casi di invalidità del matrimonio a partire dall'esame della verità del legame coniugale su cui si fonda il riconoscimento o meno della sua nullità. Questo lavoro si deve fare con obiettività e imparzialità, in uno spirito autenticamente pastorale, tenendo presente la fedeltà della Chiesa al mistero dell'Alleanza e la legge suprema della salvezza delle anime.

Papa Benedetto XVI ha sollevato a varie riprese la questione del rapporto tra la fede e il sacramento, dal momento che le odierne situazioni pastorali ci pongono spesso davanti dei battezzati non credenti. Come definire il limite in cui la mancanza di fede invalida il sacramento? È sempre sufficiente che i richiedenti siano dei battezzati e abbiano una vaga “intenzione di fare ciò che fa la Chiesa?”. Ecco una questione complessa che merita l'attenzione e la ricerca di criteri appropriati.

L'esame canonico prematrimoniale indaga sull'intenzione dei futuri sposi ad impegnarsi riconoscendo i fini propri del matrimonio, corrispondenti ai beni definiti dalla Tradizione a partire da sant'Agostino: fedeltà (*fides*), procreazione (*proles*) e indissolubilità (*sacramentum*). Il rifiuto formale di questi fini non consente la celebrazione del sacramento, poiché il consenso degli sposi sarebbe invalido non corrispondendo alla natura del contratto matrimoniale e dunque del sacramento. A questo riguardo, il beato Giovanni Paolo II ha precisato nel 2003: “un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio, può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale”¹⁷.

Papa Benedetto XVI invita tuttavia a continuare la riflessione sul *bonum coniugum* e mostra l'importanza della carità fondata sulla fede per la sua realizzazione autentica: “nel proposito degli sposi cristiani di vivere una vera *communio coniugalis* vi è un dinamismo proprio della fede, per cui la *confessio*, la risposta personale sincera all'annuncio salvifico, coinvolge il credente nel moto d'amore di Dio”¹⁸. La mancanza di fede viva inficia questa partecipazione e quindi il *bonum coniugum*; in certi casi può

17 S.S. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota romana*, 30 gennaio 2003.

18 S.S. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Rota romana*, 26 gennaio 2013.

anche viziare il consenso: “ad esempio, nell’ipotesi di sovvertimento da parte di uno di essi, a causa di un’errata concezione del vincolo nuziale, del principio di parità, oppure nell’ipotesi di rifiuto dell’unione duale che contraddistingue il vincolo matrimoniale, in rapporto con la possibile coesistente esclusione della fedeltà e dell’uso della copula adempiuta *humano modo*”¹⁹.

Questi criteri di discernimento sono ben familiari ai tribunali ecclesiastici ma la questione del rapporto tra fede e sacramento merita d’essere ulteriormente approfondita. Si deve richiedere un minimo di fede da parte dei fidanzati per la validità del sacramento? Il fatto che presentino la domanda è sufficiente perché si ritenga che abbiano “l’intenzione di fare ciò che fa la Chiesa?”. Non ci sono risposte astratte a queste domande poiché ogni caso deve essere trattato in se stesso. Tenuto conto del ruolo della Chiesa nella celebrazione dei sacramenti, più sopra richiamato, direi che è sufficiente procedere per via negativa, e cioè rifiutare l’accesso al sacramento (o in seguito riconoscere la nullità del matrimonio) se i fidanzati non si riconoscono membri della Chiesa con il loro battesimo, se si dichiarano apertamente non credenti e non manifestano interesse alcuno a seguire un certo percorso di preparazione al di là d’un incontro ritenuto come una pura formalità giuridica. Il dialogo pastorale con i richiedenti, condotto con rispetto e cordialità, deve allora far comprendere l’obbligo della Chiesa nei confronti della verità dei sacramenti della fede.

In ogni caso non si deve sotto-stimare il potenziale evangelizzatore costituito da una richiesta di celebrazione del matrimonio rivolta alla Chiesa. Poche situazioni umane sono infatti così favorevoli all’annuncio del Vangelo e all’incontro con Cristo come l’avvenimento dell’amore tra un uomo e una donna che fa loro sperimentare qualcosa del mistero di Dio che è Amore.

CONCLUSIONE

La questione del matrimonio richiama l’attenzione della Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II dal momento che l’avvenire dell’evangelizzazione dell’umanità passa attraverso la famiglia.

19 *Ibidem.*

Questa convinzione più volte espressa da Giovanni Paolo II s'appoggia sul ruolo del matrimonio e della famiglia nella sacramentalità della Chiesa, la cui missione come Corpo e Sposa di Cristo è quella di diffondere la comunione trinitaria nell'umanità. Questa sacramentalità si articola intorno ai sette sacramenti che strutturano il rapporto d'Alleanza tra il Cristo e la Chiesa come un mistero nuziale la cui fecondità scaturisce dalla celebrazione del Battesimo e dell'Eucaristia.

La Chiesa domestica fondata sul sacramento del matrimonio s'inscrive in questa architettura ecclesiale della sacramentaria. Essa è evangelizzata ed evangelizzatrice nella misura in cui la bellezza della sua "comunità di vita e d'amore" lascia trasparire la testimonianza dell'Amore trinitario nella storia, un po' come il fulgore della *Sagrada Familia* di Barcellona attira gli sguardi del mondo intero affascinato dalla sua bellezza ed originalità. Di conseguenza, proclamiamo a voce alta e con coraggio la nostra convinzione che la famiglia è la grande risorsa per operare un'autentica conversione pastorale in una Chiesa totalmente missionaria.

In ogni famiglia fondata sul matrimonio sacramentale degli sposi, il Cristo e la Chiesa prolungano la loro testimonianza divina e umana d'amore indissolubilmente fedele e fecondo. Le fragilità, gli sbagli e i fallimenti di tante coppie al giorno d'oggi sono altrettanti motivi per un rinnovato annuncio del Vangelo della famiglia e per una pastorale della misericordia che apporti la pace, la riconciliazione, e risorse in abbondanza a tutte le famiglie.

Stimolata dai dibattiti in corso, la carità misericordiosa dei pastori sarà tanto più efficace e consolatrice quanto più poggiata senza ambiguità sulla verità dell'Alleanza: la fedeltà assoluta di Cristo e della Chiesa, assunta in ogni matrimonio sacramentale, pegno di felicità e di gioia per l'umanità.

"Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi" (*Mt 19,6; Mc 10,9*).

“In the Beginning Was the Word”: Mercy as a “Reality Illuminated by Reason”

DAVID L. SCHINDLER*

SUMMARY: 1. *A culture that has lost its mind – uncoupled ideas and reality by virtue of its loss simultaneously of nature as the pre-sacramental word of God’s love and of the Church as the sacramental Word of God’s Love (Eucharist) – lacks the principled capacity to recognize and thus administer mercy as a reality illuminated by reason.* 2. *The Church’s missionary task in this light, which at root is always the same, nonetheless consists today in an especially urgent way in keeping her word: preserving nature as the pre-sacrament, and the Church as the sacrament, of the Word of God’s Love incarnated in Jesus Christ.* 3. *The authority (auctor) for judging in matters of mercy rests with God’s Word of Love, and thus also with nature as the pre-sacrament, and the Church as sacrament, of this love. Indeed, it is this authority carried “sacramentally” (in distinct ways) in nature and the Church that itself demands remaining with every human being to the end.*

In his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* Pope Francis insists that we need to anchor our approach to the Church’s missionary task in the Incarnate Word as the principle of reality (*il criterio di realtà*: 233). This

* Dean Emeritus and Gagnon Professor of Fundamental Theology at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, The Catholic University of America, Washington, DC.

principle can be a guide for “the development of life in society and the building of a people,” and its “application can be a genuine path to peace within each nation and in the entire world” (*EG*, 221). It is a path which involves in particular the inclusion of the poor and weakest among us (*inter alia*: *EG*, 17). Citing John Paul II, Francis states that preaching the Gospel “is the first task of the Church”; and “that missionary outreach is [thus] paradigmatic for all the Church’s activity” (*EG*, 15).

Furthermore, recalling the Council’s Decree on Ecumenism (*Unitatis Redintegratio*, 6), the pope says that this outreach demands “ecclesial conversion”: “every renewal of the Church essentially consists in an increase in fidelity to her own calling . . . Christ summons the Church as she goes her pilgrim way . . . to that continual reformation of which she always has need . . .” (*EG*, 26). “The integrity of the Gospel . . . must not be deformed”; and each truth must be “related to the harmonious totality of the Christian message” (*EG*, 39). It is “important to draw out the pastoral consequences of the Council’s teaching” in this light (*EG*, 38). “I dream of a ‘missionary option’,” he says, which is “capable of transforming everything, so that the Church’s . . . ways of doing things . . . can be suitably channeled for the evangelization of today’s world rather than for her self-preservation” (*EG*, 27)¹.

The key to the harmonious totality of the Christian message, according to Francis, can be found in the view of St. Thomas that “mercy is the greatest of the virtues”. “[A]s such it is proper to God to have mercy, through which his omnipotence is manifested to the greatest degree” (*EG*, 37). Francis states, citing both John Paul II and Benedict XVI, that “for the Church, the option for the poor is primarily a theological category rather than a cultural, sociological, political or philosophical one. God shows the poor ‘his first mercy’” (*EG*, 198). This divine preference has consequences for the faith life of all Christians, since we are called to have ‘this mind . . . which was in Jesus Christ’ (*Phil* 2:5) (*EG*, 198). This option for the poor –“as Benedict XVI has taught—is implicit in our Christian faith, in a God who became poor for us, so as to enrich

¹ In the words Pope Francis cites from John Paul II: “All renewal in the Church must have mission as its goal if it is not to fall prey to a kind of ecclesial introversion” (JOHN PAUL II, *Post Synodal Apostolic Exhortation Ecclesia in Oceania*, 22 November 2001, 19, sited in *EG*, 27, fn 25).

us with his poverty” (*EG*, 198)². Stressing the principle of the priority of reality over ideas (“*La realtà è più importante dell’idea*: realities are more important than ideas”)³, Francis states: ideas that are “disconnected from realities give rise to ineffectual forms of idealism and nominalism, capable at most of classifying and defining, but not of calling to action. What calls us to action are realities illuminated by reason” (*EG*, 232: “*Ciò che coinvolge è la realtà illuminata dal ragionamento*”). This priority of realities, or rejection of ideas disconnected from realities, the pope says, “has to do with incarnation of the Word and its being put into practice … The principle of reality, of a Word already made flesh and constantly striving to take flesh anew, is essential to evangelization” (*EG*, 233)⁴. Francis concludes: “The good news is the joy of the Father who desires that none of his little ones be lost […]. The Gospel has an intrinsic principle of totality: it will always remain good news until it has been proclaimed to all people, until it has healed and strengthened every aspect of humanity, until it has brought all men and women together at table in God’s kingdom” (*EG*, 237).

We wish in what follows to reflect on the missionary task of the Church in the light of Francis’s insistence that this task consists above all in communication of mercy to “the little ones” of the Gospel, focusing in particular on the emphasis Francis rightly places on linking ideas with reality, and ultimately on putting into practice the Word become incarnate in Jesus Christ. “Ideas”, he says must be “at the service

2 “So the Son of God entered the world by means of a true incarnation that he might make men sharers in the divine nature; though rich, he was made poor for our sake, that by his poverty we might become rich… . The fathers of the Church constantly proclaim that what was not assumed by Christ was not healed (*sanatum*). Now Christ took a complete human nature (*integram humanum naturam*) just as it was found in us poor and unfortunate ones but one that was without sin (cfr. *Heb.* 4:15)” (*Ad Gentes divinitus*, 3).

3 Or again: *La realtà è superiore all’idea*: “realities are greater than ideas”: 233. Cfr. *EG*, 231-133. *The Compendium of the Social Doctrine of the Church* states that the four permanent principles of the Church’s social doctrine are the dignity of the human person; the common good; subsidiarity; and solidarity (161). Francis says that the four principles he wishes to offer as a guide derive from the four “pillars” affirmed here. Francis’s four principles are these: “Time is greater than space” (= “initiating processes rather than possessing spaces”: 223 (222-225); “Unity prevails over conflict” (226-230); “Realities are more important than ideas” (231-233); “The Whole is greater than the part” (234-237). We focus in this article on the third of Francis’s principles.

4 “Word” (“*Parola*”) is capitalized in the Italian text, but not in the English translation.

of communication, understanding and praxis” (“*L’idea – le elaborazioni concettuali – è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà*” [231]). Otherwise, they will be incapable of calling us to action. Indeed, they will involve us in such things as “angelic forms of purity, dictatorships of relativism, empty rhetoric, objectives more ideal than real, brands of ahistorical fundamentalism, ethical systems bereft of kindness, intellectual discourse bereft of wisdom” (231)⁵. “Idealism” and “[f]ormal nominalism”, Francis stresses, “must give way to harmonious objectivity” (232)⁶. The principle upon which Francis insists here is of fundamental significance. Our purpose is to indicate what lies at the origin of the disconnection between ideas and reality, and what it takes to affirm instead a “reality illuminated by reason”. Our proposal will involve showing the sense in which ideas are words (of God), words that are indeed summed up in the Incarnate Word, and the sense in which the Incarnate Word becomes sacrament in and as the Church.

The burden of our argument is that the separation of ideas and reality – the abstraction of ideas from reality which implies simultaneously the abstraction of reality from ideas – leads to a dialectic of “idealism” and relativism. This separation, in other words, presupposes and brings about at the same time an unattainable and so far objectivist notion of truth, on the one hand, and a relativist and so far subjectivist notion of the human subject, on the other. The crucial point as we shall see is that this objectivist truth and this subjectivistically conceived human person both – from their different directions – eliminate the possibility of and call for mercy: objectivist truth because of the remoteness and harshness of its demands on the subject (transcendence lacking immanent form); the subjectivistically conceived person because of the softness that is without objectively given demands on the subject (immanence lacking transcendent form).

We hope to show, in a word, that resolution of the problem of the disconnection between ideas and reality, in the face of the question of mercy, requires the inner reference of ideas and reality to each other. It

5 “[I] purismi angelcati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza” (231).

6 “[B]isogna passare dal nominalismo formale all’oggettività armoniosa” (232).

is the original mutual relatedness of truth and human subjectivity that alone secures the abiding integrity of each, and thereby anchors the demand for mercy.

The theme assigned to me is that of the authority for making judgments in matters calling for mercy. The term authority comes from *auctor*, which means source or author, and refers thus to one who is in charge or has the power to settle issues. I will address this question in a limited but fundamental sense. The term mercy means God’s forgiveness of his creatures’ offenses (from the Old French, *merci*—reward, kindness, grace, pity). More generally it means a disposition to forgive or show compassion (from the early 13th century). Pope Francis stresses the priority of reality over ideas, tying this priority to the incarnation of the Word as the principle of reality, “a Word already made flesh and constantly striving to take flesh anew”. My argument begins from this premise. My intention is to show the link between ideas and the Word Incarnated in Jesus Christ and sacramentalized in the Church. And to show thereby the ontological-theological *source* that *warrants*, or constitutes the *authority for*, mercy as a “reality illuminated by reason”: as a reality, that is, which expresses (objective) truth *in* and indeed *as* a comprehensive openness to the depths of human subjectivity.

1.

1.1. Ideas and words⁷

First for all, we may say that, for the heart of the ancient and medieval tradition of Christian thought, ideas were in principle integrated with reality. That is, for example, the burden of St. Thomas’s understanding of truth as a transcendental, of truth, that is, as convertible with being. For Thomas every being is true because it is related to an intellect. Every being is related to God’s creative mind or intelligence, and every being is so far inherently intelligible and so far intrinsically apt for being known by human beings in their spiritual capacity. Key here is the principle of

⁷ The argument in (1) is indebted to Josef Pieper’s *The Truth of All Things (Wahrheit der Dinge)*, in *Living the Truth*, Ignatius Press, San Francisco 1989.

form, which Thomas of course inherits from the Greeks. Form is the immaterial principle in the thing that makes it what it is, and the human soul in its spiritual nature is the place of forms, so to speak: indeed, the human soul (*anima*) for Thomas (following Aristotle) is *quodammodo omnia* (the soul in a sense is all things). What we call an idea, then, is most basically another word for form, which is that in a thing that enables its being known by another – its being taken up into a relation with human intelligence that does not distort but on the contrary precisely releases the inner meaning of the thing to the knower. Every being thus bears an aptness for generous communication: by its very nature as a creature, each being is already related to the mind of God and so far innerly apt for true relation and community with humans through the latter's cognitive spiritual capacity. Indeed, the human mind is by nature a capacity *for* such community.

We should thus say in this light that ideas bear an intrinsically word-like character, as intelligent communications rooted ultimately in the God's creative intelligent activity. This is how Thomas resolves the Platonic problem of multiple ideas or forms that transcend the particular beings in which they are present: all of these are gathered up and given unity in the single divine Word of God revealed in Jesus Christ. Forms are the created words spoken by God that render each created being intelligible at once in itself and as apt for interior community with all creaturely spiritual-intelligent beings. It is important to see that it is this original presence of ideas in things – as the forms *of* things – and the consequent word-like character of things, that is decisive in revealing the human being to be naturally constituted as a listener, as one whose basic stance toward reality is contemplative. The human being is meant to be in relation with others (with all of created reality), meant first to see and hear creatures *as they are given*, and not to manipulate or instrumentalize them. The word-like nature of things in their inner reality *as creatures* demands this priority of *listening* to things as *spoken* – and thus *given*.

The understanding that would disconnect ideas from reality – such that ideas would of their inner nature threaten to distort reality – presupposes that reality itself is understood first apart from ideas. Such an understanding, in other words, presupposes that reality is somehow constructed as a process of (empirically accessible) events that is anterior to

“ideas,” which ideas reify into pale or ethereal abstractions. This approach, however, has its origin, not in thinkers who stand within the Christian tradition with its authentically creational horizon, but rather in the moderns who no longer take beings to be inherently intelligible: no longer generous in a way that enables a genuinely “realistic” relation between the human mind and things. At the heart of the problem of the moderns is the loss of the notion of form as a basic principle of being. With the loss of form comes a kind of opaqueness in things. Their identity takes on a mechanical-material character. Each thing as it were reduces to simply what it is in a merely “factual” or external sense. Things are no longer known in and through *interior* causes such as form and finality but rather only through causes (e.g., efficient and material) now conceived in external terms, as reductively mechanical. Ideas become “idealistic,” matters of more or less arbitrary or functional classification and definition. Having lost rootedness in the principle of form, ideas no longer convey the inner meaning of things, nor do things bear any inherent (intelligible) relation to the divine mind. Knowledge ceases to be a matter most basically of a generous relationship and community between things and human beings ultimately originating with the Creator God. Knowledge on the contrary reduces to an external relation that tends as a matter of principle toward distortion, via methods of experience (experimentation) and observation that incline toward forceful, instrumentalized, and controlling abstraction. (I believe this can be shown, in very different ways, in Descartes, Bacon, Locke, and Hume and Kant, for example).

In the summary words of contemporary philosopher Kenneth Schmitz: “When the seventeenth century philosophers threw out the four causes, they not only cast aside Aristotle, they also disavowed the transformed senses of these principles and thereby began the elimination of intelligibility from the very notion of creation, which ceased to play a role in the modern understanding of reality”⁸.

8 K. SCHMITZ, “Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete”, in *The Texture of Being*, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 46 (2007) 106-131 at 125-126.

1. 2. *Integration of objectivity and subjectivity*

The foregoing comments of course need further development, but what has been said suffices to make an important first point: that ideas are apt by nature to *distort reality* or *turn our attention away* from reality only insofar as one assumes the modern as distinct from ancient-medieval Christian understanding of the world. We can put this in terms of the question of objectivity and subjectivity implicit in considerations of the relation between ideas and reality. Objectivity comes from the Latin, *obicere* (*ob-iacere*): what is thrown up or over against one – what is thus “given” to me and can be called an *object*. Subjectivity, on the other hand, comes from *subicere* (*sub-iacere*): what is thrown up from below, or from within – we may say, thus, what indicates an “inside,” and it is this that we characterize as the interiority or subjectivity that reveals a *subject*.

Objectivity in its customary modern sense, then, presupposes a reality conceived after the manner of what is primarily mechanical-material, lacking interiority. What is *given* is merely a *datum* bearing external, machinelike characteristics: something opaque, bearing no inner meaning. Objectivity in the medieval Christian sense, on the contrary, is rooted in the form indicative of the order of the thing itself, the *inner order* of the thing as given, which order is a creaturely participation in the creative *mind* of God. Objects conceived as *creatures* are thus simultaneously subjects: *the objective reality of things as given* always and everywhere – as a matter of principle – is revealed in the depths of their *reality as subjects*, their *properly subjective reality*. In a word: any original dissociation of objectivity and subjectivity in the thing, in either direction, in construing the meaning of a created being distorts the integrity of its nature as a creature. This holds true *a fortiori* with respect to any such original dissociation in construing the meaning of *personal* creatures, with their specifically *spiritual* subjectivity⁹.

⁹ As should be clear, then, I am affirming a metaphysical subjectivity or interiority in all creatures by virtue of creation. As thus conceived in the context of creation, this metaphysical subjectivity does not deny but presupposes the specific (analogical) difference in the spiritual subjectivity of personal (human) creatures. On this, see SCHMITZ, “Immateriality Past and Present”, in SCHMITZ, *The Texture of Being: Essays in First Philosophy*, ed. By Paul O’Herron, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2007, 106–131; and *The Gift: Creation* (The Aquinas Lecture, 1982), Marquette University Press, Milwaukee 1982.

The objective order of things, understood in light of creation, is therefore never at base a mechanical or external order imposing itself from without. On the contrary, the objective order rightly understood indicates the inner nature *of* beings, what beings most basically *are* from within. The objective order indicates what things in their inmost subjectivity are meant to be: indicates the form that they already are and (thereby) the end that they are meant to realize, in relation to God¹⁰. On the one hand: it is this original unity (within distinction) of objectivity and subjectivity stemming from the act of creation which demands the original unity of “idealism” and realism. “Ideas” in the most basic sense are the objective natural forms indicating beings’ inmost “subjective” way to their own proper realization as creatures and in relation to God. On the other hand: it is the original fracturing of objectivity and subjectivity due to a failure to understand ideas in their primary meaning as the inner forms *of* beings which forces the simultaneous collapse of “idealism” into unreal abstraction and “realism” into subjectivism.

Here, then, is what we mean at root when we say that creaturely reality bears an intrinsically word-like character: ideas in their most proper sense indicate the forms of things that reveal things to be at their core, by virtue of their very being, communications of the intelligent Word of the Creator. Ideas speak not only of the *inner meaning* of beings; in so doing they express also the mind of God. Ideas identify the *objective form* of beings *qua created subjects* of relation to God.

It follows that the created world in its entirety is symbolic: all beings bear reference *from within* themselves to a *transcendent meaning* that is *from another*. “Objectifying” or “idealizing” beings through knowledge or judgment rightly understood is therefore never a matter of giving them unrealistic abstract form or directing them to unrealizable ends, but of first *letting them be*: of seeing and sustaining beings as they are objectively given *in themselves* and thus *as subjects, by the communicative Word of God*.

10 Here we find the foundational principle for the classical and Christian approaches to ethics common (with important differences, to be sure!) to Aristotle and Aquinas and St. John Paul II, all of whom conceive moral activity as a matter of “becoming what you are.” It is beyond present purposes, however, to show that none of these thinkers slip into those forms of ethics identified today as either “naturalistic,” on the one hand, or “nonnaturalistic,” on the other.

1.3. *Nature and sacramentality*

We complete this reflection by showing how ideas conceived as natural words and symbols imply the notion of sacrament. The work of Orthodox theologian Alexander Schmemann is helpful here¹¹. “The Western Christian”, he says, “is used to thinking of sacrament as opposed to the Word, and he links the mission with the Word and not the sacrament” (21). The sacrament is recognized as essential, but as a “clearly defined part or institution or act of the Church and *within* the Church, but not of the Church as being itself the sacrament of Christ’s presence and action” (21). The difference indicated here, Schmemann states,

is primarily a difference in the apprehension of reality itself, … a difference of ‘world view’. If, for the Fathers, symbol is a key to sacrament, it is because sacrament is in continuity with the symbolical structure of the world in which ‘*omnes … creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum*’ [“All sensible creatures are signs of sacred things”: St. Thomas]. And the world is symbolical – ‘*signum rei sacrae*’ – in virtue of its being created by God; to be ‘symbolical’ belongs thus to its ontology, the symbol being not only the way to perceive and understand reality, a means of cognition, but also of *participation*¹². It is then the ‘natural’ symbolism of the world—one can almost say its ‘sacramentality’—that makes the sacrament possible and constitutes the key to its understanding and apprehension (139–140).

11 All citations are from *For the Life of the World* [=FLW], St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY 2000. Cfr. also Joseph Ratzinger: “In a time when we have grown accustomed to seeing in the substance of things nothing but material for human labor … initially there is no room left for that symbolic transparency of reality toward the eternal on which the sacramental principle is based. Oversimplifying somewhat, one could indeed say that the sacramental idea presupposes a symbolist understanding of the world, whereas the contemporary understanding of the world is functionalist: it sees things *merely* as things, as a function of human labor and accomplishment, and given such a starting point, it is no longer possible to understand how a ‘thing’ can become a ‘sacrament’” (“The Sacramental Foundation of Human Existence”, in *Collected Works: Theology of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 2014), 153–168, at 153–54. Citing the example of the person for whom eating is a meal and thereby bears a sacramental sense, Ratzinger says that such a person “discovers that things are more than things: that they are signs whose meaning extends beyond their immediate sensorial power” (158).

12 Cognition is not only *about* the other but *of* the other: cfr. FLW, 142.

The Christian sacrament is of course unique and absolutely new. But this newness is best seen as a discontinuity conceived not as a “miraculous exception to the natural order of things created by God and ‘proclaiming his glory,’” but as a “fulfillment” (140). Schmemann’s point is developed in terms of the separation of “*figura et res, veritas et figura*,” which betrays Christianity’s understanding of the sacrament of the Eucharist. The reality of the sacrament, the “real” presence of the Body and Blood of Christ in the Eucharist, is detached from its “symbolical” reality. Drawing on the work of Henri de Lubac, Schmemann argues that the *figura* (“figure”) and the *res* (the thing or reality) – the *mystice* and the *vere* – cannot rightly be disjoined (142–143). The sacrament needs to be understood in terms of a causality that is not merely “extrinsic and formal,” but on the contrary “*intrinsic and revealing*” (144). A causality understood only in extrinsic and formal terms “guarantees the reality of the sacrament’s *effect*”, rather than intrinsically “revealing through fulfillment” (144).

Schmemann takes an important further step pertinent to our theme when he says that the foregoing indicates the root meaning of modern secularism: “the deep crisis of secularism,” he argues, is “the great confusion” – indeed “great heresy” (128) – “of our time” (133). Secularism according to him consists in a false conception of the autonomy of the (natural) world – and in a dichotomy between the natural and the supernatural. “In both views the world ceases to be the ‘natural’ sacrament of God, and the supernatural sacrament [ceases] to have any ‘continuity’ with the world” (129). Secularism in its most proper sense is thus, in Schmemann’s view, by no means restricted to those who do not accept the idea of God or Christian faith (cfr. 130). Indeed, a secularist “may deduce meaning from God and ascribe to God the origin of the world and the laws which govern it. He may even admit without difficulty the possibility of God’s intervention in the world’s existence. He may relate to God his ultimate aspirations to a just society and the freedom and equality of all men” (124). But

all of this changes nothing in the root secularism, which consists in the fundamental rejection of ‘epiphany’: the primordial intuition that everything in this world and the world itself not only have *elsewhere* the cause and principle of this existence, but are *themselves* the manifestation

and presence of that *elsewhere*, and that this indeed is the life of their life, so that disconnected from that ‘epiphany’ all is only darkness, absurdity, and death (124).

This rejection of the world’s and man’s inherent sacramentality, Schmemann says, entails reducing symbols to “mere illustrations of ideas and concepts ...” (126) – for example, like “‘peace,’ ‘justice,’ or even ‘God’” (126).

Finally, there is the link between sacrament and *leitourgia* (liturgy) emphasized by Schmemann. As indicated, sacramentality implies an “all-embracing ‘world-view’” (cfr. 123, and *passim*). But note the consequences when we isolate “the sacrament from the symbol, i.e., from that connection and communication with the whole of reality which are fulfilled in the sacrament” (150). The sacrament becomes “a closed and self-contained ‘means of grace’, and deprives “the liturgy of its proper function – to connect the sacrament with the Church, the world, and the kingdom, or in other terms, with its ecclesiological, cosmical, and eschatological content and dimension” (150; cfr. 123). The liturgy, in a word, is left to mere piety, and human intelligence is released into rationalism (cfr. 150, 123).

Thus we have Schmemann’s summary conception of secularism: it is a negation of the fact that man in all his intellectual and social-ethical activities is ordered to worship and adoration (118). Secularism consists at its heart in a false notion “of man’s relationship not only to God, *but also to the world*” (emphasis added; 119)¹³.

The disconnection between ideas and reality, then, has its roots in the loss of the view that ideas indicate the natural forms of things as related to the creative intelligence of the Creator God. These forms are properly conceived as words of God, and hence also as the words in and through which creatures first speak to him and move toward him. Ideas

13 “But once we discover the true *lex orandi*, the genuine meaning and power of our *leitourgia*, once it becomes again the source of an all-embracing world view and the power of living up to it–then and only then the unique antidote to ‘secularism’ shall be found. And there is nothing more urgent today than this rediscovery, and this return—not to the past—but to the light and life, to the truth and grace that are eternally fulfilled by the Church when she becomes—in her *leitourgia*—that which she is” (*FLW*, 134).

in this light are disclosed to be primordially “sacramental”. In revealing the *objective* meaning of things *in themselves*, ideas reveal their meaning as intended by God, and thereby what is also at base their *subjective way to* God. Ideas become, in their own proper worldly reality, epiphanies of the transcendent objective meaning that betokens the communication of God and the original-subjective way of our responsive communication with him. Herein is indicated the *primordial natural sacramentality* of beings that is taken over and transformed in the *supernatural sacramentality* of the Church.

We may say thus, in sum, in light of Schmemann, that the disconnection of ideas from reality distorts the heart and soul of both ideas and reality; and that such distortion is best understood in terms of secularism: of the loss of the objective *meaning* of things as *natural words* and *signs* of God that are created in and through, and gathered up in, the *supernatural Word* of God incarnated in Jesus Christ and given sacramental form in the Church’s Eucharist.

2.

Let us return to the question of mercy in light of this reflection on ideas and words and sacramentality. John introduces his Prologue with the phrase, “In the Beginning was the Word.” The text continues: “and the Word was *with* (pros) God, and the Word was God.” “He was in the beginning *with* God; all things were made through him, and *without* him was made nothing that was made” (*Jn*, Prologue, 1-3). “The Word *became flesh* and *dwelt among us*” (*Jn*, Prologue, 14). These words from John reveal the depth of meaning implied in the statement from St. Paul cited by Benedict and Francis and recorded in the title of John Paul II’s second encyclical: “It is ‘God who is rich in mercy’ (*Eph* 2:4) whom Jesus Christ has revealed to us ..., manifested him and made him known to us” (*Dives in Misericordia*, 1). God, who is rich, took on our poverty, so that we might become rich with his poverty (cfr. *EG*, 198). The sense in which God is rich in mercy, and in which we become rich through God’s poverty, comes into relief when we ponder the link among the phrases expressed by John: the Word who was *with* God from the beginning *was* God; all things were created through him, and *none* was created

without him; and the Word became flesh and dwelt among us. The main point is succinctly articulated by Hans Urs von Balthasar in a homily prepared for Trinity Sunday: the Incarnate Word reveals the meaning of God to be *being-with*¹⁴. I quote:

We suffer *with* Christ, we are crucified *with* him, we die *with* him. Thus Christian ethics [action] means rejoicing *with* those who rejoice, weeping *with* those who weep, simply ‘being with’ all those *with* whom God is. The fact that we did not want to be *with* the Son but crucified him is taken by our redeeming God and used in a deeper context, namely, that the Son took upon himself our refusal to be with him: he was ‘with’ us in this very form (145).

“Whatever we regard as the ultimate meaning of human life”, says Balthasar, “is fulfilled in the original prototype: in the life of the eternal ‘with’” (144). Balthasar states that the feast of the Trinity is not some recondite mystery; rather it is the sum of all feasts: “The recurring meaning of all feasts [Christmas, Good Friday, Ascension, Pentecost, etc.] [is] “God with us; but how could God be with us if the word ‘with’ were not part and parcel of his own being and life?” (142). Balthasar concludes: “At the root of all being whatsoever there is the mystery of an interplay that both presupposes and actually produces a ‘being with.’ Indeed, being itself is nothing other than this mystery. It is the origin and end of everything that participates – however fleetingly and superficially – in being” (145).

The word (*logos*) of God incarnate in Jesus Christ, then, reveals just this “being-with” to be the “form” of God (*morphe theou*: cfr. *Phil.* 2:6), of God’s richness as love. It is the richness of God that is to be shared above all with those who are most vulnerable and broken, and “the little ones” who are often invisible. But it is essential to understand the radical and all-inclusive meaning of this richness: God’s communication of richness takes its first form already in his creating beings *ex nihilo*, and naming them with the words called natures.

14 H. U. VON BALTHASAR, “God is ‘Being-With’”, in ID., *You Crown the Year with Your Goodness*, Ignatius Press, San Francisco 1982, 141–145, at 145.

It is the reality of God as being-with that is the beginning and the end of what is meant by merciful love. This being-with, this merciful love, bears an objectively given form: it is the *word* of God, revealed (a) *in a “primordially sacramental” way in and as the natural order of creaturely beings*, which order is destined to be taken up and transformed (b) *in a properly sacramental way in and as the Church* – in the Eucharist of the Incarnate Word. The “pre-sacramental” order of creation and the sacramental order of redemption, in their difference within unity, indicate the objective form of God’s merciful love that indeed constitutes me as one *with* whom God has granted a double share in his richness, revealing me to be doubly rich in his mercy.

EXCURSUS

We can summarize our point here as it concerns the unity within difference between creating love and redeeming love in terms of the link between “give” and “forgive” in English¹⁵. In being created, I am given by God to myself out of nothing – created thus for nothing that is owed to me or that presupposes my contribution. Creation is gratuitous, and is thereby God’s first expression of merciful love. Forgiveness is fully and most properly realized, then, when God “re-creates” me out of the nothingness that is my poverty in being due to sin. “For-giveness” in the literal sense is a giving that is now *completed*, in the face of my loss in being brought about by my sin. It is a *giving* that takes the form of *pardoning* (re-giving) in the face of my failure to receive and realize what I have been given.

15 “Give”: from the Old English, “*giefan* (German, *geben*), to give, bestow, grant.” “Forgive”: from the Old English, “*forgiefan*,” (German, *vergeben*), “to give, grant, to pardon (an offense).” The “for-” in “forgive” (German *ver-*) is a prefix meaning “away” or “completely”. “Forgiving” can thus rightly be understood as giving completely or all the way through. Cfr. in connection with our discussion here the profound reflection by Bishop Stefan Oster of Passau, Germany: “Philosophieren aus dem Christlichen Glauben: Ferdinand Ulrich’s Beitrag zu einer biblischen Ontologie”, in Ulrich’s *Gabe und Vergebung: Ein Beitrag zur Biblischen Ontologie*, Schriften V, edited with an introduction by Stefan Oster (Johannes Verlag: Einsiedeln, Freiburg, 2006), xiii-xxxix, at xxviii-xxx. Cfr., e.g., the text from Aquinas cited by Oster: “The idea of mercy (*ratio misericordiae*) … is preserved in the change from non-existence to existence” (*in quantum res de non esse in esse mutatur*) (*STh* I, q. 21, a. 4 ad 4). That is, the idea of mercy is preserved already in the utter gratuity of the act of creation.

Our objective givenness as creaturely beings, then, is rightly understood as a first “moment” within God’s disposition to forgive (redemption) which is already “implicit” in his original meaning as giver (creator). There is a real difference between the orders of creation and redemption, even as there is also an original unity by virtue of the utter gratuitousness that characterizes God’s merciful love already in creating (cfr. Aquinas, *loc. cit.*, fn. 15). The point of my argument has been to highlight the *objective givenness* of God’s word of love which is borne in the (primordial) sacramentality of the world of nature, which is taken over and affirmed in an infinitely deeper and greater way as the *objective forgiveness* of God’s Incarnate Word of Love in the (proper) sacramentality of the Church (Penance, Eucharist).

3.

We return to the problem of mercy as a reality enlightened by reason, as framed by Pope Francis.

We have argued that we cannot separate God’s love and God’s *logos* – as expressed in the orders of either nature or grace – if we wish to sustain the rightful sense of the claim that God is *dives in misericordia*. The *author* of mercy, and hence the authority for judging and administering its exercise, lies in the *intelligent Word* of God *as love*, as objectively participated in by the creature *as its nature*, and in the Church *as the sacrament* of the Eucharistic sacrifice of Jesus Christ. To abstract “ideas” from their root meaning as words of love in this double sense is thus to fall prey to the trap indicated by Francis, wherein the objectivity signified by “ideas” becomes an empty form imposed from without (nominalism), and the subjectivity expressed by love becomes formless (relativism). This empty objectivity and this formless subjectivity dialectically imply each other. They both signal, albeit from opposite directions, a *reality* no longer *illuminated by reason* – a reality that thus cannot any longer be said to bear *with authority* a call to action in the name of merciful love. What is essential for us to see, in sum, is that the twin reductions of which Francis speaks – that is, into “objectives more ideal than real,” on the one hand, and “dictatorships of relativism” and subjectivism, on the other – are simultaneous with each other, because they ultimately stem

from the same source: the separation of God’s *Word* from God’s *Love* as manifest in the pre-sacramental world of nature and the sacramental Church.

There is frequent reference today to what is called the “law of gradualness” in discussions regarding the Church’s mission of mercy, especially in light of the Church’s synod on marriage and family. Though expressed in various ways, appeals to this law take the form of encouraging people starting from where they are, and accompanying them with patience toward the realization of goals – of “ideals”. Our own argument indeed affirms just this, but with a crucial qualifier. All people to be sure are on a journey of life. But this does not mean that they are simply wandering. What distinguishes journeying from wandering is that the end of life operates (also) as an *immanent* ideal, an “ideal” that is so far integral to my original *reality*. We have argued that it is the “idea” or “form” – that is, the nature – of my being as a creature that indicates the basic or indeed constitutive direction of *my reality as a subject*: shows *from within* my inmost subjective depths what I am and what I aim for.

The “gradualness” that has become increasingly common today insists (not wrongly) on the need to recognize “that even those who strive toward a moral ideal tend to fall short; for all of us morality takes time and practice”¹⁶. Moral theologian David Cloutier, for example, states in this light that the “deliberations of the synod make clear that Francis and many other bishops worry intensely that a focus on certain moral ideals, especially when they sound like a simple ‘no’ to many people, constitutes a barrier to [the] fundamental spiritual encounter with God, in the person of Jesus and the community of the church”. Gradualness in this context, says Cloutier, citing the words of Francis, means at root simply that “God is really at work in the world”. The point, then, is we should be careful not “to separate the wheat from the weeds too quickly”. We cannot “force the pace of any human process”, because God is at work in these processes. “God is not a far-off deity that does not get involved in the world . . . The structures of the world are not essentially sinful”.

All of this is important for authentic Christianity. Nonetheless, we interpret it differently from Cloutier. The heart of our argument has

16 D. CLOUTIER, “Is the Vatican Evolving? Not Like Politicians Do”, in *The Washington Post*, Sunday, October 19, 2014, p. B4.

been to insist simply that the nearness of God to creatures and all human processes includes nearness to their nature – after all, the inner nature of each creature is precisely a “sacrament” of God’s love. *What creatures objectively are*, already by virtue of creation, reveals the creature’s *original subjective relation and subjective way to God*. *My nature as a creature is precisely the first expression of the creator’s merciful love*. In creating us, he does not leave us to our own resources. Our journeying does not involve a wandering whose aims have to be from the beginning and all along the way *invented by us*. Our created nature, on the contrary, which is God’s first way of being *with us*, indicates the *basic “logic”* of our being. God’s new way of being with us in the sacramental Church (Eucharist) does not leave behind or contradict but on the contrary presupposes even as it infinitely deepens and transforms this original-creational way of God’s being with us.

The Eucharist of Jesus Christ, then, does indeed reveal God’s infinitely patient (suffering) love in the face of our slowness due to sin. But the crucial point is that, in creating us, he gives us a nature and thereby places *within* us the abiding ideal toward which we always tend: which we always, in our deepest depths, *love and seek*. Indeed, our natural desire for the good that is ultimately God is itself an original participation in God’s love operating within us, moving us from within. This so-far-immanent ideal which we call nature, therefore, does not at root repress us or burden us from outside; on the contrary, it frees us, by virtue of its being a participation in God’s creative word of love. It does so, in sum, because God’s transcendent logic of love has become an immanent law of our nature in the act of creation.

The problem with Cloutier’s version of “gradualness” in this light is that it presupposes a distinctly modern conception of “ideals,” in contrast to the conception outlined above in terms of the more ancient Christian tradition. In his argument, “ideals” function more in terms of obligations expressing an imperative conceived outside what man “naturally” loves (cfr., e.g., Kant) than in terms of love’s very “logic” (cfr., e.g., Augustine and Aquinas)¹⁷. Cloutier’s gradualness presupposes that

¹⁷ It is important to take note of the great influence in modern ethical theory, and modern thought generally, of the philosophy of Kant. I have in mind here Kant’s construal of moral “ideals,” or of the foundations of moral obligation, in terms of

“ideals” lie (simply) beyond us, such that they first descend upon us from outside us, and function mostly asymptotically in relation to our actions. They give no indication of participating in God’s word of love in which we share by virtue of creation, and so far of acting first as liberators of our being. On the contrary, they function as external burdens and precisely not (also) as expressions of *our inmost natural desire* that God in his mercy has implanted in us as a way of accompanying us, as his “first” way of remaining near to us.

In a word, it is Cloutier’s modern view of “ideals” and nature, and not the ancient Christian view, that in fact (unwittingly) implies a “pela-gian” logic leading to the displacement of God’s merciful love from the heart of moral and Christian life.

There is to be sure much here that needs further development. My criticisms do not assume that man’s nature is not always embodied in a singular way and not always affected internally by the conditions of history. Nor do my criticisms deny that man’s nature is always (deeply)

something that is other than nature, and that thus does not participate in the desire or love characteristic of nature in classical thought and the main Christian tradition. The problems of mercy identified here in connection with Cloutier’s essay remain in principle insoluble as long as we continue to stand under this influence. Balthasar’s understanding of human consciousness as at root responsive to the “objective presence” of a person – of the personal love borne in the smile of the mother – is illuminating here (Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, V: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, Ignatius Press, San Francisco 1991, 613–627). Some such understanding of human-moral action as a response to an objective presence understood to be informed by love lies at the heart of the Catholic ethical tradition as reflected in the following statements, for example: “Since the moral order [nature, natural law] reveals and sets forth the plan of God the Creator, for this very reason it cannot be something that harms man, something impersonal. On the contrary, by responding to the deepest demands of the human being created by God, it places itself at the service of that person’s full humanity with the delicate and binding love whereby God himself inspires, sustains and guides every creature towards its happiness” (*Familiaris Consortio*, 34). There is such a thing as the “truth of the one human existence within every man, what is referred to in the tradition as the ‘nature’ of man. We can formulate this ... on the basis of our belief in creation: In this idea, freedom and community, order and being turned toward the future, are all one thing” (254). “Responsibility would then mean living our existence as a response – as a response to what we are in truth” (254). “If the Ten Commandments, as expounded by rational understanding, are the answer to the inner demands of our nature, then they are not at the opposite pole to our freedom but are rather the concrete form it takes. They are then the foundation for every law of freedom and are the one truly liberating power in human history” (255). “Law is, therefore, not the opposite of freedom, but its necessary condition; it is indeed constitutive of freedom” (256). (J. RATZINGER, *Truth and Tolerance*, San Francisco, Ignatius Press 2004).

weighed down by sin and is ever in a process of journeying. On the contrary, the criticisms presuppose all of this. But recognizing the singular, historical, and sinful condition of man in his concrete reality scarcely entails a nominalist view of his nature – the nominalist view, that is, which would conceive nature as a name that classifies and defines but remains abstract, empty of concrete reality (“ideas disconnected from realities give rise to ineffectual forms of idealism and nominalism” [EG, 232]). “Ideals” tied to a nominalistic view of nature spawn what is simultaneously (if dialectically) an objectivistic *and* a subjectivistic approach to the demands of authentically Christian-moral life – and they do for the same reason: the overlooking of nature as the also-immanent ideal of man that God grants as the first and abiding share in his merciful love, his first way of being-with us and remaining near us, which he continues and infinitely deepens and enriches in the sacraments of Jesus Christ (Penance, Eucharist). Cloutier’s argument misses the fundamental point that it is just the objective form of God’s nearness to us in creating our nature that initiates his staying with us that continues to the very end, in an ever greater way in response to our constant weakness and sin.

The point here cannot be emphasized enough: God’s planting of a natural-universal desire for the transcendent good and ultimately for himself at the heart of each creature, a desire that persists in showing the way back to God despite the weight of sin and vicissitudes of history, is the supreme-first act of God’s merciful love.

Authentic pastoral activity by members of the Church, which will express various ways of “being with” all those *with* whom God [in Jesus Christ] is¹⁸, must always presuppose, and be understood as extending and giving further concrete embodiment to, what is contained in this original natural and supernatural sacrament of God’s merciful love.

Pope Francis does indeed say what Cloutier quotes him as saying. But Cloutier does not reflect on the problem of the disconnection of ideas and reality that in fact informs Francis’s explicit rejection of both objectivism and subjectivism in our approach to mercy and the Christian-moral life. What I have argued in this light is that, if we are to sustain Francis’s rejection of these – and to sustain mercy thus as a reality

¹⁸ VON BALTHASAR, “God is ‘Being-With’”, cit., 145.

enlightened by reason: by the incarnate word of God – we must not only tie ideas intrinsically to reality; we must in so doing and by logical implication also integrate reality with ideas. We have attempted to show that all of this can be done only by retrieving ideas in their root sense as the natural forms of things expressing the words spoken by God, words that are thus symbolic, “natural sacraments” of God apt for participation and transformation in the supernatural sacrament of God realized in and as the Church.

My argument, in a word, has been that we can truly meet persons where they are only if we meet them in their created natures-in-history.

4.

Let us highlight in concluding what is an important, if perhaps surprising, implication of our argument. Pope Francis calls for the Church to renew her missionary task; and he centers this task in the merciful love of God. Realization of the missionary task, he says, will require living out the principle of the primacy of reality over ideas, while conceiving mercy as a reality illuminated by reason. We have proposed that the problem of the disconnection between ideas and reality has much to do with the shift in the understanding of creation emergent in modern Western thought and culture – in our way of understanding things and their relation to God and his creative love. If our argument vis-à-vis the principles affirmed by Francis is sound, it follows that we must address Francis’s concerns also-simultaneously in the context of an examination of the new patterns of philosophical and religious thought – and indeed of the new notion of *scientia* (knowledge and science) – developed in the modern period. *This will entail examination of the institution where reflection on such issues has its natural home – namely, the university.*

The problem of the disconnection of ideas from reality is, *eo ipso*, a matter of how we approach reality, and so far also of how we think about reality in its relation to the creative love of God. Problems with respect to the Church’s task of communicating God’s merciful love thus do indeed pertain essentially to the Church in her engagement with social-economic and political institutions. But, as the foregoing argument shows, such engagement rightly undertaken must be informed by

a right sense of ideas in their relation to reality as created by God. The modern academy has played a central historical role in framing the prevalent state of the question regarding this relation, in ways that reinforce the separation of ideas and reality – that marginalize the meaning of mercy by undermining its nature as “a reality enlightened by reason.” Our final proposal, then, is that the Church’s realization of merciful love in social institutions will demand realization of this love also in academic institutions, above all in the Catholic university – as an accompanying and inner condition for administering merciful love as a “reasonable” and not merely “idealistic” reality also at the heart of social institutions.

The needed reform of the modern university, then, must begin by seeking to recover ideas in their deepest reality as the natural forms of things that express the creative intelligence of God, and thus in their reality as primordial sacraments of God’s word of love. Insofar as we think of the mission of love in the modern Catholic university, we tend today to think most immediately of the university’s celebration of the liturgy, its commitment to social service, and its fostering of community among its members. All of this is indispensable, of course. But as customarily conceived, it still assumes love to be a merely subjective reality rather than also an objective word. It fails to understand God’s creative love as intrinsic to ideas and beings in their deepest and most “real” integrity, and thus as intrinsic to the work that specifies the objective order of the university as such. It does not yet make the mission of love intrinsic to the mission of truth as this latter mission arises in different (analogous) ways in each of the modern disciplines – in the way each understands itself as *scientia*, as knowledge or science in the modern sense. In short, it does not yet show that it understands that liturgy, social service, and community among members of the university are all themselves bound up intrinsically with the problem of (re-)integrating the life of the mind – thinking – into *reality* rightly conceived in terms of a creation that “sacramentally” symbolizes the word of God’s love, the love in which all things act and move and have their being.

Pope Benedict XVI said more than once during his pontificate that the university needs today to take up a “comprehensive study of the

crisis of modernity”¹⁹. A crucial part of this task, he said, consists in “broadening … our understanding of rationality” (*Ibid.*). Benedict develops this point in his well-known lecture at the University of Regensburg, in which he argues that reason needs to be opened up to the *logos* of love revealed in Jesus Christ²⁰. The “critique of modern reason”, he says, “has nothing to do with putting the clock back before the Enlightenment and rejecting the insights of the modern age”. On the contrary, “the positive aspects of modernity”, he says, “are to be acknowledged unreservedly”. He insists only that such a critique needs to go to the very roots of the scientific ethos – its “will to be obedient to the truth.” The needed critique, whose difficulty of realization can scarcely be overestimated, is thus meant not to negate reason but on the contrary to rediscover its wholeness.

Our argument has been that we will realize Pope Francis’s call for a renewal of merciful love only proportionately to our ability to live radically obedience to the truth as the word of God’s love: to live and think radically truth *in love* and love *in truth*. Only a missionary task so understood bears the principled capacity for re-integrating ideas and reality that is adequate to the words of *Lumen Gentium*: we are called to share love with our whole heart and our whole soul and our whole mind (*LG*, 40), to proclaim it to all human beings and to include every aspect of each human being, so that God and his love might be all in all (cfr. *Cor.* 15:28).

19 BENEDICT XVI, *First European Meeting of University Lecturers*, June 23, 2007.

20 Thus Benedict in his Regensburg lecture: “God acts, *sun logo*, with *logos*. *Logos* means both reason and word – a reason which is creative and capable of self-communication, precisely as reason. John thus spoke the final word on the biblical concept of God In the beginning was the *logos*, and the *logos* is God.... . The encounter between the Biblical message and Greek thought did not happen by chance”. “Certainly, love, as Saint Paul says, ‘transcends’ knowledge ...” (cfr. *Eph* 3:19); nonetheless it continues to be the love of the God who is *Logos*”.

Le mariage, un idéal à proposer? Communiquer une parole performative

ALEXANDRA DIRIART*

SUMMARY: Is the sacrament of marriage an inaccessible “ideal” or a performative Word that can deeply transform the life of the spouses? Is it able to open a way to the heart of the most difficult situations? The article starts with a preliminary reflection on the meaning of the word “ideal” and the ambiguity of applying it to the reality of the sacrament of marriage. Then, reference to the liturgy - where prayed dogma becomes life - allows for an appreciation of the sacrament of marriage as an efficacious Word of God, which accomplishes what it says. The author seeks to take into account the meaning of the sacramental sign and its symbolic dimension in synchrony with the performative character of the sacraments “ex opere operato” as recalled by the Council of Trent. In this sense, the sacraments do not mean an ideal but rather an efficacious action and a Word of Christ, which creates an objective and actual contact with his Redemptive work. The ritual of the sacrament of marriage illustrates this point through the centrality of the Word of God: an actual Word which reveals the original plan of God to the man and woman and opens to them a future in Christ. Finally, the nuptial blessing with its epiclesis is another place where the liturgy of the Church expresses its faith in the sanctifying action of the Holy Spirit who inserts the life of the spouses into the history of salvation. Marriage and the family are not an ideal but a “Mystery,” a place of revelation of God’s salvific plan.

* Professeur de Théologie sacramentaire à l’Institut Jean-Paul II, Rome.

Dans l'une de ses fameuses illustrations de couverture du *Saturday Evening Post*¹, Norman Rockwell représente une jeune fille, debout devant un miroir de pied, ayant déployé devant elle une robe de mariée et semblant rêver au bonheur de son futur mariage. Au-delà de son côté charmant, le tableau est significatif par le contraste offert. Vue de dos, la jeune fille est vêtue simplement d'un pantalon, tandis que l'image du miroir reflète une belle mariée souriante (vue de face). Serait-ce une allégorie du mariage? Projection d'un bel idéal cependant incapable de transformer en profondeur la réalité des époux? Bien souvent dans le débat actuel autour du Synode, on invoque d'une part la *doctrine du mariage* (dogmatique, morale) qui serait un idéal abstrait et déconnecté du réel, un joug pesant sur les épaules des fidèles, et d'autre part la *pastorale*, qui serait adaptée à la réalité de la vie et aux besoins concrets des fidèles, expression adéquate de la miséricorde divine. L'équation pour tenter de faire coïncider les deux aspects semble alors impossible. La liturgie peut sans doute nous aider à mieux poser les termes du problème.

Dans une étape préliminaire, je voudrais réfléchir sur le sens du mot «idéal», en me demandant s'il est vraiment adapté pour qualifier la réalité du mariage. Ensuite, à partir du rituel du mariage, je voudrais montrer que le sacrement de mariage est, bien davantage qu'un idéal, une Parole de Dieu efficace qui accomplit ce qu'elle dit (*Is 55,10*). La référence à la liturgie est une clé d'accès importante: lieu où le dogme prié se fait vie², elle permet en effet de «récupérer le sens réel de la vie chrétienne»³. Elle joue ainsi en quelque sorte un rôle de médiation entre doctrine et pastorale. De fait, la liturgie chrétienne ne signifie pas un rite humain vide mais le lieu de l'agir incarné du Christ dans la vie des fidèles, le mode d'actuation de la vie du Christ dans leur chemin concret.

1 N. ROCKWELL, *Saturday Evening Post*, March 10, 1949.

2 R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, Parole et Silence, Paris 2007, 10-11.

3 L. CROCIANI, «Introduzione», in UFFICIO NAZIONALE CEI PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Riti nuziali nel mondo latino occidentale*, Cantagalli, Siena 2001, 97: «Continuare a fare teologia senza riferimento diretto alla liturgia non permetterà mai di recuperare il significato reale della vita cristiana, perché la celebrazione resta sempre il luogo della preghiera che stabilisce quella della fede e non viceversa secondo la tradizione della Chiesa indivisa».

1. IDÉAL: UN TERME UTILE MAIS AMBIGU

1.1. *De la grandeur de l'idéal...*

Comme le remarque P. Grieger, «il y a peu de mots dont la signification soit moins nettement définie»⁴. Essayons néanmoins d'en approcher le sens en le décrivant comme la projection intérieure d'une perfection que l'on se propose, comme un objectif élevé et difficile, voire inaccessible⁵. En ce sens l'idéal reflète le désir inscrit dans le cœur de tout homme de tendre vers un but qui excède les propres limites de sa personne et de son existence, un but capable de polariser avec saveur et dynamisme tout son agir. Ainsi envisagé, l'idéal est nécessaire à la vie humaine: moteur de l'action et reflet du désir de transcendance que porte en lui tout homme. Sans idéal, la vie peut sembler désorientée, absurde, condamnée à l'immobilité, à la tristesse, à la fadeur. Ce mot caractérise ainsi souvent la grandeur de la jeunesse ou de la vie spirituelle. La spiritualité a d'ailleurs souvent présenté le christianisme ou la voie de la sainteté comme un idéal d'aspiration à la perfection, selon l'invitation du Christ à être parfait comme le Père est parfait (Mt 5, 48). Nombreux «l'idéal sont les ouvrages à proposer l'idéal du Christ, de la charité, de la sainteté, etc.⁶ Saint Jean-Paul II n'hésite pas à parler avec enthousiasme de l'idéal de la jeunesse⁷, mais aussi de «l'idéal sacerdotal»⁸, de «l'idéal chrétien de la

4 P. GRIEGER, «Idéal», in J. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme*, V, Lethouzey et Ané, Paris 1962, col. 1173.

5 Cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1926, «Idéal», [432-435]; «Idéal», in *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaires le Robert, Paris 2003, 1303: «Ce qu'on se représente ou se propose comme type parfait ou modèle absolu dans l'ordre pratique, esthétique ou intellectuel».

6 Cfr. C. MARMION, *Le Christ Idéal du Moine*, Abbaye de Maredsous-Desclée, Namur-Paris 1926; C. LUBICH, *La carità come ideale*, Città Nuova, Roma 1971. M. KONRAD, *Tendere all'ideale. La morale in Luigi Giussani*, Marietti 1820, Genova-Milano 2010. Il faut toutefois relever que le mot «idéal» est absent du *Dictionnaire de Spiritualité* et du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, indice peut-être de l'ambiguité et des limites du terme. Il figure cependant dans le dictionnaire *Catholicisme* d'édition plus récente (P. GRIEGER, «Idéal», in J. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme*, V, Lethouzey et Ané, Paris 1962, col. 1173-1174).

7 Au sujet de sa «haute idée des jeunes et de la jeunesse» JEAN-PAUL II affirme: «cet idéal ne m'a jamais quitté et m'incite à rencontrer des jeunes partout où je vais» (*Entrez dans l'espérance*, Plon-Mame, Paris 1994, 193).

8 JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique *Pastores Dabo Vobis* (25.03.1992), 76.

communion conjugale et de la vie familiale»⁹, de «l'idéal évangélique de la virginité»¹⁰, etc... Sous la plume du Pape François le terme d'«idéal chrétien»¹¹ revient à plusieurs reprises dans l'Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*¹². Si la notion d'idéal est, en quelque sorte, nécessaire à la vie humaine de par son caractère dynamisant, son usage n'est cependant pas à l'abri d'ambiguïtés et de malentendus; il convient d'en être conscient, notamment lorsqu'on l'applique au mariage.

1.2. *La notion d'idéal n'est pas sans ambiguïtés ni malentendus*

Le premier malentendu réside dans l'opposition entre la notion *d'idéal* (entendu comme *abstrait*) et celle de *réel* (entendu comme *concret*). L'étymologie grecque du mot, *idea*, *eidos* renvoie d'ailleurs aux notions d'idée ou de forme, sous-entendant une démarcation vis-à-vis du concret de la réalité existante¹³. Ce contraste entre idéal et réalité conduit à souligner son caractère inaccessible. C'est ici que réside la seconde ambiguïté de l'emploi du mot idéal.

Tous les dictionnaires insistent sur la caractéristique *irréalisable* de ce but: «C'est l'état le meilleur auquel puisse tendre une chose, la perfection qu'elle s'efforce d'atteindre. Il est également sûr qu'elle doit y tendre et qu'elle n'y arrivera jamais»¹⁴. De là il n'y a qu'un pas pour comprendre que, si l'idéal peut générer au début enthousiasme et ferveur dans l'action, il s'achève souvent dans le désespoir ou dans son propre désaveu parce qu'il comporte, comme point de départ, l'impossibilité de le rejoindre (du moins totalement). De moteur dynamisant pour l'agir, il devient un poids culpabilisant et écrasant qui se mue tôt ou tard en déenchantement, découragement ou désespoir. La désillusion du contraste

9 JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique *Ecclesia in America* (22.01.1999), 46.

10 JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique *Mulieris Dignitatem* (15.08.1998), 20.

11 FRANÇOIS, Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium* [EG], (23.11.2013), 39, 88, 171.

12 Le Pape François évoque aussi «l'idéal des premières communautés chrétiennes» (EG 31), «l'idéal évangélique» (EG 44), «l'idéal de l'amour fraternel» (EG 101).

13 Cfr. «Idéal», in *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaires le Robert, Paris 2003, 1303: «Ensemble de valeurs esthétiques, morales ou intellectuelles (par opposition aux intérêts de la vie matérielle)».

14 P. GRIEGER, «Idéal», in J. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme*, V, Lethouzey et Ané, Paris 1962, col. 1173-1174. Voir aussi LALANDE, «Idéal»..., 435.

idéal-réalité peut encore conduire à la résignation, en adaptant et rabaisant l'idéal aux conditions dites «réelles». Il s'agit alors de «transformer l'idéal en réalité»¹⁵.

La troisième ambiguïté inhérente à la notion d'idéal est, qu'étant une projection que la personne se forme d'elle-même, de ses propres désirs et ambitions, un certain narcissisme ou perfectionnisme individualiste ne sont pas absents. L'idéal tourne bien souvent à l'idéalislation.

N'y aurait-il pas alors méprise à présenter le mariage comme un idéal? Ces trois limites suffisent déjà à comprendre l'inadéquation du terme «idéal» à la révélation évangélique sur le mariage:

– Il laisse supposer que la doctrine évangélique est conceptuelle, appartenant au domaine de l'abstrait théorique et est donc en disjonction avec la réalité concrète qu'elle ne peut rejoindre.

– Faire du mariage chrétien un «idéal» ne serait-ce pas poser comme principe que sa réalisation plénière est inaccessible, impossible, et réclame donc forcément d'être tempérée et adaptée à la fragilité humaine?

– Enfin, l'assimilation de la doctrine évangélique à un idéal conduit à la rabaisser à une idée fabriquée à mesure d'homme au lieu de la recevoir comme la Parole de Dieu, efficace, don gracieux et performatif, capable de transformer la vie. Dans la tentation de considérer le mariage comme un idéal n'y aurait-il pas aussi un fond de pélagianisme ou de jansénisme: autrement dit, l'erreur de penser que la réalisation de «l'idéal» du mariage dépend de nos propres efforts et forces, oubliant la priorité de la Parole du Christ, la force de la grâce? Le Christ ne nous invite pas au perfectionnisme mais à la perfection évangélique qui est avant tout un don¹⁶, celui de la sainteté.

Jean-Paul II, qui a pourtant souvent eu recours de façon positive au terme «idéal» avait bien perçu les ambiguïtés et dangers de l'application d'un tel terme au sacrement de mariage dans l'Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio*: «[Les époux] ne peuvent toutefois considérer la loi comme un simple idéal à atteindre dans le futur, mais ils doivent la

15 E. PINTE, «Ancrer l'idéal dans le réel», in A. HOUZIAUX (dir.), *Être idéaliste, est-ce dépassé?*, coll. «Questions de vie», Éditions de l'Atelier, Paris 2006, 106.

16 Cfr. W. CLARK, «The problem of being perfect: A real versus and ideal spirituality», in *Homiletic and Pastoral Review* 111 (2011) 63-67.

regarder comme un commandement du Christ Seigneur leur enjoignant de surmonter sérieusement les obstacles»¹⁷.

Le mariage conçu comme un idéal reste un *but extrinsèque* projeté dans le futur (*peras*). La Parole du Christ sur le mariage est une *fin* au sens d'un *telos*, d'une actuation, c'est-à-dire de la perfection d'un don déjà présent aux époux. Avant d'être une exigence, la doctrine sur l'indissolubilité du mariage est un don qui rejoint la vérité inscrite dans le cœur de l'homme et c'est uniquement parce qu'elle est un don, qu'elle devient exigence d'y répondre et de la faire fructifier. C'est ce qu'exprime la parole du sacrement.

2. LE SACREMENT: UNE PAROLE PERFORMATIVE

Le renouveau liturgique a permis de retrouver une compréhension du sacrement à partir de la liturgie, notamment en mettant l'accent sur la dimension du signe et de la communication symbolique. Il s'agissait de se démarquer d'une certaine conception fonctionnelle de la causalité sacramentaire qui, en se concentrant exclusivement sur l'efficacité¹⁸, mettait entre parenthèses l'aspect anthropologique plus subjectif de la réception du sacrement et de sa fécondité¹⁹. Toutefois, la prise en compte renouvelée – et renouvelante – de la dimension symbolique du sacrement pourrait conduire à l'excès inverse: minimiser la dimension performative des sacrements et faire d'eux un simple signe. L'apport de la dimension liturgique dans la compréhension de l'acte sacramental requiert d'inté-

17 JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio* (22.11.1981), 34.

18 Cfr. l'ouverture de l'ouvrage de J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, «Lex orandi» 11, Cerf, Paris 1951, 7: «La théologie définit les sacrements comme des signes efficaces. C'est le sens de l'adage scolaire: «*Significando causant*». Mais en fait nos manuels modernes insistent presque exclusivement sur le second terme de cette définition. On étudie l'efficacité des sacrements, mais on s'occupe peu de leur signification».

19 Voir par exemple l'analyse éclairante de P. PRÉTOT, «Théologie sacramentaire et célébration du Mystère du Christ dans l'année liturgique» in *Recherches de Sciences religieuses* 97 (2009) 515–537. On peut encore se reporter à A. HAQUIN, «Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours», *RTL* 32, 2001/4, 513–528; A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù, Temi di teologia sacramentaria*, LAS-Roma 2013, 95–136. J. RATZINGER dans son bilan des dix ans du *Catéchisme de l'Église Catholique* explique que les rédacteurs ont précisément cherché à intégrer les apports du renouveau liturgique et sacramentaire dans la partie sur les sacrements: J. RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, trad. M. LINNING, Parole et Silence, Paris 2004, 158–163 [*Unterwegs zu Jesus Christus*].

grer le fameux *ex opere operato* du concile de Trente²⁰. Il faut convenir que ce dernier a souvent été mal compris. Loin d'être une formule magique, il renvoie à l'action rédemptrice du Christ: c'est un *ex opere operato Christi*²¹. Il signifie que l'existence des sacrements se fonde d'abord sur l'efficacité même du sacrifice du Christ. Ils sont donc avant tout des purs dons du Christ, et tirent leur efficacité de sa Passion²² et de sa Résurrection. En ce sens, les sacrements ne présentent pas un idéal mais mettent en contact objectif avec la réalité du Christ et son œuvre rédemptrice (*res et sacramentum*), appelant de la part du sujet récepteur une réponse subjective d'accueil (*Res*, grâce de fructuosité). Ainsi, la parole exprimée dans le sacrement n'est pas seulement l'expression d'un concept, d'un idéal, mais l'invitation au dialogue qui requiert une réponse²³. En ce sens, la doctrine chrétienne est davantage une parole qu'une idée²⁴. C'est ce qu'exprime si bien la liturgie: espace de médiation privilégié où s'incarne en action la parole offerte, suscitant une réponse et résonant dans la vie des fidèles qui s'y rendent disponibles.

Je voudrais maintenant insister sur deux éléments du nouveau rituel du mariage de 1991²⁵ qui soulignent particulièrement le caractère performatif de la parole du Christ dans le sacrement:

- La centralité de la parole de Dieu
- La bénédiction avec épiclèse

20 CONCILE DE TRENTÉ, *Décret sur les sacrements*, VII^e session, 3 mars 1547, Can.8, Denz, 1608. Voir le commentaire de E. SCHILLEBEECKX, in *L'économie sacramentelle du salut*, trad. Y. van der Have, présentation B.-D. de la Soujeole, Studia Friburgensia 95, Academic Press Fribourg, Fribourg-Suisse 2004, 158–160.

21 Cfr. J. RATZINGER, «Le concept de sacrement», in *Nova et Vetera* 87 (2012) 148 [„Zum Begriff des Sakramentes“, 1978]. Voir aussi E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre avec Dieu*, Cerf, Paris 1997, [la première édition en langue originale néerlandaise date de 1957, la première édition française de 1960], 84–89, et en particulier, 85: «Positivement l'*ex opere operato* signifie que nous avons un acte du Christ. *Ex opere operato* et “efficacité à partir du mystère du Christ” signifient la même chose».

22 Voir par ex. THOMAS D'AQUIN, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 62, a. 5, c.; q. 64, a.1, ad 2um.

23 Cfr. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio: ¿hacia un cambio de doctrina? Ensayo sobre la fecundidad de la enseñanza cristiana*, BAC, Madrid 2014, 93 qui reprend une idée chère à Joseph Ratzinger.

24 Cfr. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio...*, 94.

25 *Ordo Celebrandi Matrimonium*, Editio Typica altera, LEV, Romae 1991 [désormais OCM (1991)].

Ces réflexions seront l'occasion de mettre en relief le fait que le mariage et la famille ne sont pas un idéal mais un *mystère*, lieu de révélation du dessein salvifique de Dieu²⁶.

3. LA CENTRALITÉ DE LA PAROLE DE DIEU DANS LE NOUVEAU RITUEL

Les *praenotanda* 34-35 du nouvel *Ordo Celebrandi Matrimonium* (1991) insistent sur la centralité de la Parole de Dieu, dans laquelle est exprimée l'importance du mariage chrétien dans l'Histoire du salut. C'est la Parole de Dieu qui révèle le plan de Dieu sur l'homme et la femme, de la Création au Mystère du Christ. À ce titre, le choix des lectures bibliques proposées a été particulièrement étoffé²⁷, faisant droit à la richesse du regard divin sur le mariage qui parcourt toute l'Écriture, de la Genèse à l'Apocalypse²⁸. L'importance donnée à la Parole de Dieu indique que le mariage ne provient pas d'abord des époux ou de leur idéal mais trouve sa source dans le Mystère même du Christ révélé par sa Parole: une parole vivante, structurante et fécondante qui implique d'être entendue par les époux, accueillie pour la laisser s'incarner en leur vie. Si le nouveau rituel ouvre la possibilité de célébrer le sacrement de mariage hors de la Messe²⁹, il précise cependant qu'il le sera toujours dans le cadre de la liturgie de la Parole, spécifiant par-là que la Parole de Dieu (à la fois parole de la Création et parole du Christ) est bien le lieu originaire du mariage; celui-ci en est inséparable.

Le nouvel *Ordo Celebrandi Matrimonium* valorise cet aspect par la monition d'accueil du prêtre à l'ouverture de la célébration, invitant les fidèles à écouter attentivement la Parole que Dieu leur adresse *aujourd'hui* («*Verbum quod Deus nobis hodie loquitur una cum eis attente audiamus*»)³⁰. Ces paroles font écho à l'*hodie* du psaume 94 repris par le chapitre 3 de l'Épître aux Hébreux: «*Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez*

26 Cfr. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio...*, 125; J. RATZINGER, «Le concept de sacrement», 142-144.

27 L'ancien Rituel Romain ne prévoyait que la lecture d'*Eph* 5, 22-33 et de *Mt* 19, 2-6.

28 Le rituel italien de 2004 a encore amplifié le choix des lectures proposées. Voir R. CECOLIN, «Il lezionario del nuovo “Ordo celebrandi matrimonium”. Alcune annotazioni di carattere biblico-liturgico», in *Rivista Liturgica* 79 (1992/5) 635-658.

29 OCM (1991) 79-117.

30 OCM (1991) 52, 87.

pas votre cœur. Or, dans le cas du mariage, la Parole qui retentit, c'est *Mt 19, 3-9*, qui fait également allusion à l'endurcissement du cœur. Le Christ répond à la question des pharisiens au sujet de la possibilité pour l'homme de répudier sa femme:

N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme, et qu'il a dit: "Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien! Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer" (*Mt 19, 4-5*).

Aux les pharisiens qui insistent en arguant de la possibilité offerte par Moïse, le Christ réplique: «C'est en raison de votre *dureté de cœur* que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi» (*Mt 19,8*). Le Christ peut renvoyer au mystère de la Crédit de l'origine précisément parce que c'est Lui qui, par son offrande pascale, vient guérir le cœur endurci par le péché. C'est lui qui octroie ce cœur nouveau, ce cœur de chair annoncé par les prophètes. Se rendre disponible à l'*aujourd'hui* de sa parole, c'est la recevoir non comme un joug ou une exigence impossible, mais comme le don de la guérison du cœur endurci, comme l'offre performative de la grâce.

C'est d'ailleurs ce «*hodie*» de la Parole qui parcourt toute la liturgie, et résonne si souvent dans les antiphonaires (*aujourd'hui* le Christ est né, *aujourd'hui* le Christ monte au ciel, etc.³¹) comme aussi dans la liturgie eucharistique le jour du jeudi saint («La nuit même où il fut livré, c'est-à-dire *aujourd'hui*, il prit le pain ...»³²). «*Hodie*» qui exprime la vive

31 Comment ne pas citer ici quelques antennes (*Liber Antiphonarius pro diurnis Horis*, Solesmis 2005, I & III). Ainsi par exemple, l'antenne du Magnificat de Noël laisse résonner quatre fois la parole *hodie*: «*Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit; hodie in terra canunt angeli, laetantur archangeli; hodie exultant iusti...*» tandis que celle de l'Épiphanie le répète encore trois fois: «*Hodie stella magos duxit ad praesepium, hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias; hodie a Ioanne Christus baptizari voluit...*». Il faudrait citer encore une foule d'antennes, notamment celle du Magnificat pour l'Ascension «*Hodie super omnes caelos ascendis...*», celle de la Pentecôte «*Hodie completi sunt dies Pentecostes, Alleluia, Hodie Spiritus Sanctus in igne discipulis apparuit et tribuit eis charismatum dona...*», celle du 15 août «*Hodie Maria Virgo caelos ascendit...*», et bien d'autres encore.

32 Prière Eucharistique du Jeudi Saint III, in *Missel Romain*, Desclée-Mame, Paris 1977, 211. Les Prières Eucharistiques I et II du Jeudi Saint reprennent également cet *hodie* qu'elles modulent un peu différemment.

conscience liturgique que les sacrements sont l'accomplissement actuel des Mystères du salut et qu'ils ont pour fin d'inclure l'homme dans l'*aujourd'hui* du Christ, c'est-à-dire dans sa propre histoire³³.

Si la proclamation de l'Évangile est réservée au prêtre ou au diacre, il est cependant important que ce ne soit pas les époux qui fassent les autres lectures bibliques pour signifier, d'une part, le fait que la Parole s'adresse à eux, et d'autre part, leur disposition intérieure d'accueil et d'obéissance au dessein de Dieu.

Le rituel italien, dans sa traduction de l'édition typique latine³⁴ a ajouté deux autres signes particulièrement expressifs:

– À la fin de la lecture de l'Évangile, après avoir bâisé l'Évangéliaire, le prêtre le présente aux époux pour qu'ils le baissent à leur tour³⁵, mettant en valeur l'adhésion aimante des époux au dessein de Dieu. Par ce geste, les époux reconnaissent que leur amour dépend d'un projet originaire plus grand que le leur: dessein divin qui les précède et les accompagne comme la lumière et le fondement stable de leur union³⁶.

– Au terme de la célébration, un autre geste vient en écho à celui de la vénération de l'Évangéliaire. Le rituel italien propose au prêtre d'offrir une Bible aux époux, pour signifier que la Parole de Dieu accompagnera leur chemin et nourrira leur amour³⁷: «Recevez la Parole de Dieu. Qu'elle résonne dans votre maison, qu'elle réchauffe votre cœur, qu'elle soit lumière sur vos pas. Que sa force garde votre amour dans la fidélité et vous accompagne sur le chemin à la rencontre du Seigneur»³⁸.

33 Cfr. J. RATZINGER, «Le fondement sacramental de l'existence», in ID., *Un seul Seigneur, une seule foi*, Mame, Paris, 1971, 71-106 [„Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“, in *OpOmXI*, 197-214].

34 Pour une présentation des adaptations du rituel italien, on peut se reporter à M. BARBA, «Il rito del matrimonio tra editio typica altera e nuova edizione italiana», in *Rivista Liturgica*, 91 (2004) 965-1000; G. BUSANI, «Le rituel du mariage, les adaptations de l'Eglise italienne», in *La Maison-Dieu* 244 (2005) 45-67.

35 *Rito del matrimonio*, (publié en 2004), Conferenza Episcopale Italiana, LEV, 2008, 63, 115, [désormais *Rituel italien* (2004)].

36 Cfr. A.M. CALAPAJ BURLINI, «Nuovi elementi simbolici-rituali: memoria del battesimo, venerazione del vangelo, consenso, consegna della Bibbia», in *Rivista Liturgica* 91 (2004/1) 1047-1050.

37 *Rituel italien* (2004) 95, 142.

38 *Rituel italien* (2004) 142: «Ricevete la Parola di Dio. Risuoni nella vostra casa, riscaldi il vostro cuore, sia luce ai vostri passi. La sua forza custodisca il vostro amore nella fedeltà e vi accompagni nel cammino incontro al Signore.» [ma traduction].

Jamais la liturgie ne considère la Parole de Dieu comme une simple source d'information ou de connaissance, mais toujours comme une parole performative qui ouvre un avenir – avenir culminant dans le futur eschatologique promis³⁹. Ce thème revient de façon particulièrement marquante dans la bénédiction nuptiale.

4. LA BÉNÉDICTION NUPTIALE

4.1. *L'insertion actuelle des époux dans l'Histoire du salut*

La constitution *Sacrosanctum Concilium* 78 requiert de ne jamais omettre la bénédiction nuptiale dans la célébration du mariage. Par-delà le débat actuel sur la valeur de cette bénédiction et le rôle du prêtre⁴⁰, cette requête reflète la volonté d'illustrer la dimension performative du sacrement de mariage. En effet toute la prière de bénédiction se structure autour de la Parole de Dieu dont on rappelle l'effectivité agissante non seulement dans l'histoire passée du salut mais aussi dans l'histoire actuelle⁴¹. La bénédiction repose sur la conviction que Dieu a agi et agit encore et toujours dans la vie concrète des hommes et que sa parole est vivante et efficace (*He 4,12*). À cet égard, les prières de bénédiction orientales sont très explicites car elles reprennent avec minutie et réalisme les détails de l'Histoire du salut, laissant entendre combien Dieu est un Dieu sauveur qui intervient dans le concret des vies. La prière de bénédiction nuptiale n'invoque pas un idéal salvifique lointain mais

39 Cfr. BENOÎT XVI, Lettre Encyclique *Spe Salvi* (30.11.2007), 2: «Le message chrétien n'était pas seulement «informatif», mais «performatif». Cela signifie que l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peut connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie. La porte obscure du temps, de l'avenir, a été ouverte toute grande. Celui qui a l'espérance vit différemment; une vie nouvelle lui a déjà été donnée», Voir aussi les numéros 3 et 10.

40 Voir notamment: H. BRICOUT, «La ministerialità del matrimonio. Un dibattito tra lex orandi e lex credendi», in A. M. Calapaj Burlini (a cura di), *Liturgia e ministeri ecclesiati*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2008, 187-201; P. DE CLERCK, «Ressources du nouveau rituel de 1991: une théologie en voie de développement», in L.-M. CHAVET, *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2001, [141-157]; J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Palabra-Pelícano, Madrid 2014, 247-254.

41 Cfr. E. LODI, «La benedizione nuziale. Sua valenza teologico-liturgica», in *Rivista Liturgica* 79 (1992) 659-691.

rappelle que le couple, sur lequel elle est invoquée, est réellement inséré dans cette fresque du salut et est rejoint actuellement par la bénédiction efficace de Dieu. La seconde bénédiction du Rituel Byzantin offre ainsi une magnifique illustration de l'action salvifique de Dieu prenant chair dans toute l'Histoire sainte. Son anamnèse évoque les couples de l'Ancien Testament⁴², en passant par les grandes interventions extraordinaires de Dieu, pour continuer avec les saints Martyrs venus après le Christ et arriver tout simplement au temps présent: aux parents des époux dont on célèbre le mariage et enfin aux époux eux-mêmes. Le mariage et la famille, à travers cette longue file de générations, apparaissent clairement comme le «Mystère» (*Eph* 5,32) où Dieu manifeste son dessein de salut.

Il vaut la peine de citer cette seconde bénédiction presque entièrement même si elle est un peu longue:

Vous êtes béni, Seigneur notre Dieu, consécrateur du mariage sacramental et sans souillure et législateur de l'union charnelle, gardien de l'intégrité et sage dispensateur du nécessaire. C'est vous Maître, qui aux origines avez façonné l'homme et avez fait de lui le roi de la création. Vous avez dit: «Il n'est pas bon à l'homme de demeurer seul sur la terre; faisons-lui une aide qui lui convienne». Et prenant une de ses côtes, vous avez façonné la femme, de laquelle Adam dit quand il la vit: «Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair. Elle sera appelée femme, car c'est de son mari qu'elle a été tirée. Et pour cela l'homme quittera son père et sa mère; il s'attachera à sa propre femme et ils seront deux en une seule chair. Que ceux que Dieu a unis, l'homme ne les sépare pas». Vous donc Maître et Seigneur, notre Dieu, envoyez à présent votre grâce céleste sur vos serviteurs, N. et N.; donnez à cette jeune fille d'être en tout soumise à son mari et à votre serviteur que voici d'être le chef de sa femme, pour qu'ils vivent selon votre volonté. Bénissez-les, Seigneur, notre Dieu, comme vous avez bénii Abraham et Sara. Bénissez-les, Seigneur, notre Dieu, comme vous avez bénii Jacob et tous les patriarches. Bénissez-les, Seigneur, notre Dieu, comme vous avez bénii Joseph et Aséneth. Bénissez-les, Seigneur, notre Dieu, comme vous avez bénii Moïse et Séphora. Bénissez-les, Seigneur, notre

42 Cette énumération des couples de patriarches, habituelle dans les anciens textes de bénédiction, met en évidence la conscience de la liturgie que la promesse divine se diffuse à travers le mystère de l'union homme-femme et que l'alliance de Dieu avec son Peuple est une alliance fondée sur la générativité (fécondité du couple). Cfr. A.-G. MARTIMORT, «Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage», in *Esprit et vie* 88 (1978) 134.

Dieu, comme vous avez béni Joachim et Anne. Bénissez-les, Seigneur, notre Dieu, comme vous avez béni Zacharie et Élisabeth. Préservez-les, Seigneur notre Dieu, comme vous avez préservé Noé dans l'arche. Préservez-les, Seigneur notre Dieu, comme vous avez préservé Jonas dans le ventre de la baleine. Préservez-les, Seigneur notre Dieu, comme vous avez préservé du feu les trois saints jeunes gens, en leur envoyant la rosée du ciel. Que vienne en eux cette joie qu'éprouva la bienheureuse Hélène, lorsqu'elle découvrit la précieuse Croix. Souvenez-vous d'eux, Seigneur, notre Dieu, comme vous vous êtes souvenu d'Énoch, de Sem, d'Elie. Souvenez-vous d'eux, Seigneur, notre Dieu, comme vous vous êtes souvenu de vos quarante saints Martyrs, lorsque vous avez envoyé du ciel leur couronne. Souvenez-vous aussi, Ô Dieu, de leurs parents qui les ont élevés, car la prière des parents assure à la maison de solides fondations. Souvenez-vous Seigneur, notre Dieu, des paronymes, vos serviteurs, qui sont venus prendre part à cette joie. Souvenez-vous Seigneur, notre Dieu, de votre serviteur, N., et de votre servante, N. Bénissez-les. Donnez-leur de beaux enfants comme progéniture, et un parfait accord tant de leurs âmes que de leurs corps. Exaltez-les comme les cèdres du Liban, comme une vigne aux sarmes vigoureux [...]⁴³.

L'aspect répétitif des formules⁴⁴ et l'énumération des noms insistent sur cette bénédiction de Dieu, qui accompagne personnellement et de façon unique chacun et chaque couple, qui n'est jamais donnée de façon «théorique» ou «abstraite» mais réellement et de façon personnelle et efficace, de génération en génération, quelle que soit la situation, même dramatique, du bénéficiaire (aux prises avec le feu, prisonnier dans le ventre d'une baleine...). La prière s'achève sur une action de grâce qui invoque l'action *actuelle* de «l'Esprit Saint, bon et vivifiant, à présent et toujours»⁴⁵. Action divine qui embrasse toute l'expérience humaine dans le temps et dans la chair, en la fécondant et en s'incarnant en elle.

43 *Rituel Byzantin* (seconde bénédiction), in A. RAES, *Le Mariage dans les Églises d'Orient*, Éditions de Chevetogne, Paris 1958, 60-62. P. EVDOKIMOV offre un beau commentaire du Rite byzantin dans son ouvrage *Sacrement de l'amour*, Éditions de l'Épi, Paris 1962, 196-211.

44 *Bénissez-les, Seigneur, notre Dieu, comme vous avez béni..., Préservez-les, Seigneur notre Dieu, comme vous avez préservé... Souvenez-vous d'eux, Seigneur, notre Dieu, comme vous vous êtes souvenu...*

45 «Avec vous sont la gloire, la puissance, l'honneur et l'adoration, de même qu'avec votre Père éternel et avec votre Esprit vivifiant, à présent et toujours et dans les siècles des siècles» (*Rituel Byzantin*, in A. RAES, *Le Mariage dans les Églises d'Orient...*, 62).

4.2. Bénédiction nuptiale et épiclèse

Les formules de bénédiction de l'édition typique latine de 1991⁴⁶ sont, certes, moins foisonnantes de richesse mais on y retrouve ces mêmes éléments structurants convergeant vers la profession de l'action performative de Dieu dans la réalité de l'union conjugale:

– *À travers le code non verbal des gestes accompagnant la bénédiction nuptiale* (OCM 1991,73). Comme l'a montré Achille Triacca, le silence, la prostration (à genoux), l'imposition des mains de la part du prêtre «servent à mettre en relief la présence et l'action du Saint-Esprit»⁴⁷.

– *À travers le code verbal de la bénédiction et de ses trois étapes:* 1/ Anamnèse des bienfaits de Dieu, 2/ Demande de renouveler ces bienfaits avec épiclèse, 3/ Effets et finalité sanctificatrice de la bénédiction.

Il convient de s'arrêter sur ces trois moments de la bénédiction nuptiale.

1. Anamnèse des bienfaits de Dieu, louange au Seigneur et action de grâce:

Le rappel du récit générésiaque de la création de l'homme et de la femme est éclairé par l'évocation des paroles du Christ sur l'indissolubilité du mariage en *Matthieu* 19,6 («ce que Dieu a uni que l'homme ne le sépare pas»)⁴⁸ et par la clé de lecture de l'unité du dessein de Dieu offerte par *Éphésiens* 5⁴⁹. Il s'achève avec l'affirmation que cette bénédiction de

46 OCM (1991) 74, 242, 243-244. Cfr. J.M. JONCAS, «Les bénédictions nuptiales dans le Rituel du Mariage de 1991», in *La Maison-Dieu* 244 (2005) 19-44.

47 A.M. TRIACCA, «*Spiritus Sancti virtutis infusio*» tematiche teologico-liturgiche nell'editio altera dell'*Ordo Celebrandi Matrimonium*», in A.M. TRIACCA, *Matrimonio e verginità. Teologia e celebrazione per una pienezza di vita in Cristo*, LEV, Vaticano 2005, 99: «Silenzio – prostrazione (= stare genuflessi) – imposizione delle mani tutti i gesti liturgici appartenenti al codice non verbale della liturgia che, secondo quanto è già stato dimostrato, servono a mettere in risalto la presenza e l'azione dello Spirito Santo».

48 OCM (1991) 74: «*Deus, qui potestate virtutis tuae de nihilo cuncta fecisti, qui dispositis universitatis exordiis et homine ad imaginem tuam facto, inseparabile viro mulieris adiutorium condidisti, ut iam non duo essent, sed una caro, docens quod unum placuissest institui numquam licere disiungi.*».

49 OCM (1991)74: «*Deus, qui tam excellenti mysterio coniugalem copulam consecrasti, ut Christi et Ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum.*».

Dieu sur l'homme et la femme est encore à l'œuvre aujourd'hui, car ni le péché originel ni les eaux du déluge n'ont pu l'annuler⁵⁰.

2. Demande de renouveler ces bienfaits par le don de l'Esprit Saint, *hic et nunc*, sur les époux et épiclese:

– Des verbes au temps passé, le texte passe maintenant au présent (impératif) pour signifier l'intervention actuelle de Dieu (*Respice, emitte, sit, etc.*)

– P. de Clerck fait remarquer que le rituel recourt aux vocables typiques des épicleses consécratoires⁵¹:

§ le verbe «envoyer»: «Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint» (*Emitte super eos Spiritus Sancti gratiam*)⁵²,

§ la mention de la «droite étendue de Dieu» associée au verbe «infuser»: «Étends ta main droite et infuse en leur cœur la force de l'Esprit Saint» (*dexteram tuam... extende et in eorum corda Spiritus Sancti virtutem effunde*)⁵³.

§ Le verbe «descendre» associé à celui «d'enflammer», typiquement pneumatologique: «*benedictio tua copiosa descendat, et virtus Spiritus Sancti tui corda eorum desuper inflammet*»⁵⁴.

– Enfin, l'emploi de l'adverbe «nunc – maintenant» (*Et nunc te, Domine, deprecamur*⁵⁵, *Nunc super hos sponsos*⁵⁶...) accentue encore l'idée d'une action de Dieu efficace au présent «*hic et nunc*».

50 OCM (1991)74: «*Deus, per quem mulier iungitur viro, et societas, principaliter ordinata, ea benedictione donatur, quae sola nec per originalis peccati poenam nec per diluvii est ablata sententiam.*

51 Nous reprenons ici les éléments de la présentation de P. DE CLERCK, in «Ressources du nouveau rituel de 1991...», 148-150.

52 La formule est similaire à celle du sacrement de la confirmation (*Ordo Confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1981, 25: «*Tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum...*»).

53 OCM (1991) 242 (et 74). P. de Clerck fait remarquer que l'on retrouve une formule proche dans le rituel de l'ordination des évêques qui recourt lui aussi au verbe «effunde»: PONTIFICALE ROMANUM, *De Ordinatione Episcopi*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990, 46: «*Et nunc effunde super hos electos eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem...*».

54 OCM (1991) 244.

55 OCM (1991)74.

56 OCM (1991)139 (mariage devant un assistant laïc).

3. Effets et finalité sanctificatrice de la bénédiction:

Par la requête de l'octroi de la bénédiction de Dieu dans la vie des époux, le rituel décline les effets de l'épiclèse: l'union fidèle et indissoluble des deux, la mission qu'ils reçoivent dans l'Église notamment par la génération, la sanctification ordonnée à la participation à la vie éternelle. Toutes les bénédictions proposées commencent par le récit de la création de l'homme et de la femme et s'achèvent en demandant à Dieu de concéder aux conjoints la béatitude. Dans sa dimension consécratoire, le sacrement de mariage est donc présenté comme événement et chemin salvifique intimement lié à la notion de sanctification. Dans cette perspective, les développements du Concile Vatican II sur la vocation à la sainteté prennent un relief particulier.

CONCLUSION

La liturgie du sacrement de mariage repose sur la conscience de foi que les paroles du Christ sur le mariage ne sont pas un idéal abstrait, inatteignable ou irréaliste, mais paroles de vie fécondes et humanisantes, aptes à agir dans la vie de celui qui les reçoit. En ce sens, elles sont profondément pastorales.

Finalement, cette question en cache une autre plus profonde et plus lancinante: celle de notre foi dans la puissance du Christ et de sa rédemption. Derrière ce débat, ne surgit-il pas finalement une tentation contre la foi, tentation de douter de la puissance de la Parole du Christ? Jean-Paul II avait entrevu cette méprise dans son Encyclique *Veritatis Splendor*:

Les possibilités «concrètes» de l'homme ne se trouvent que dans le mystère de la Rédemption du Christ. «Ce serait une très grave erreur que d'en conclure que la règle enseignée par l'Église est en elle-même seulement un «idéal» qui doit ensuite être adapté, proportionné, gradué, en fonction, dit-on, des possibilités concrètes de l'homme, selon un «équilibrage des divers biens en question». Mais quelles sont les «possibilités concrètes de l'homme» ? Et de quel homme parle-t-on ? De l'homme dominé par la concupiscence ou bien de l'homme racheté par le Christ ? Car c'est de cela qu'il s'agit: de la réalité de la Rédemption par le Christ. *Le Christ nous a rachetés !* Cela signifie: il nous a donné la possibilité de réaliser l'entièvre vérité de notre être; il a libéré notre liberté de la domination de la concupiscence. Et si

l'homme racheté pèche encore, cela est dû non pas à l'imperfection de l'acte rédempteur du Christ, mais à la *volonté* de l'homme de se soustraire à la grâce qui vient de cet acte⁵⁷.

La tentation d'établir une disjonction entre les paroles du Christ sur l'indissolubilité du mariage et la «réalité» des situations concrètes ne survient-elle pas quand nous ne croyons plus en la force performative de la Parole de Dieu, que nous ne la croyons pas capable d'ouvrir un avenir dans une situation qui, humainement, semble définitivement sans issue? Mais n'est-ce pas cette situation irrémédiablement perdue que le Christ est venu sauver par son Incarnation? Entre l'humanité brisée par le péché d'Adam et la grandeur de Dieu, l'abîme était infranchissable et pourtant, l'Incarnation l'a franchi comme le dit si joliment le cardinal Journet:

Rien ne sert de s'arrêter à dire: le Verbe s'est fait chair. Il faut pénétrer dans la profondeur. Entre la divinité éternelle du Verbe et la fragile humanité qu'il a prise de la Vierge, la distance reste proprement infinie, mais cette distance est toute entière franchie par la sollicitude toute-puissante qui tombe d'en haut sur Jésus⁵⁸.

La puissance divine pénétrant l'être de Jésus se déverse encore sur l'humanité qu'elle illumine et transfigure, à travers sa Parole, ses sacrements, sa grâce. La grâce du Christ n'est pas abstraite, ni désincarnée, elle est faite au contraire pour retentir jusqu'aux profondeurs de la fragilité de l'être humain. Ici, l'accueillir suppose un certain dépouillement de son idéal (souvent romantique) du mariage pour se laisser enseigner et façonner par la réalité de la Parole du Christ. *Lumen Gentium* 11 définit la grâce du sacrement de mariage comme signe et participation à l'amour du Christ pour son Église. Participation à l'amour du Christ et donc à son Mystère pascal qui revêt sur cette terre la forme de la Croix mais promet la béatitude éternelle.

⁵⁷ JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Veritatis Splendor* (6.08.1993) 103.

⁵⁸ CH. JOURNET, «Le mystère de la sacramentalité. Le Christ, l'Église, les sept sacrements», in *Nova et Vetera* 49 (1974/3) [161-214] 166-167.

The Elephants at the Synod: Logos, Ethos and Sacramentality

TRACEY ROWLAND – CONOR SWEENEY*

*SUMMARY: The recent Synod at the family left as many themes unaddressed as it did address others. The unaddressed “elephants in the room” include a neglect of *Familiaris Consortio*, a failure to adequately address the relationship between Logos and ethos, and many unarticulated and inadequate presuppositions regarding the sacramental underpinning of doctrines like the indissolubility of marriage. This article addresses these “elephants”. It argues that greater attention to these questions leaves proposals such as Kasper’s in a tenuous position. More consideration of recent magisterial teaching, renewed precision regarding the intellectual underpinnings of the relationship between doctrine and practice, and in particular a much more comprehensive account of the sacraments and sacramentality leave little room for the argument that a “change of discipline” might allow for a changed approach to the status of the divorced and “remarried”.*

The press reports on the ten minute speeches given at the 2014 Synod on the Family were quite colourful. There was everything from the erudite contributions of scholarly Cardinals to the mawkish interventions of a

* Tracey Rowland is Dean and Professor of Theological Anthropology and Political Philosophy at the John Paul II Institute in Melbourne. Conor Sweeney is a Lecturer in Sacramental Theology and Continental Philosophy at the John Paul II Institute in Melbourne.

couple who thought it might be helpful to instruct the celibate delegates on the pleasures of sexual intimacy. There were also a few “elephants in the room” – an English metaphor referring to issues that are so big, obvious and politically explosive that no one dares to mention them.

One such “elephant” at the Synod was St. John Paul II’s teaching on the family as outlined in his Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*. Normally Synods and theological study groups examining a problem will consider the issue with reference to the Church’s tradition and especially the last ecclesial document which is in some sense relevant to the topic under consideration. In this instance the document is *Familiaris Consortio* (1981). This document was programmatic for the treatment of family issues throughout the pontificates of John Paul II and Benedict XVI. As Cardinal Ruini has noted, *Familiaris Consortio* reiterated the practice of the Church, “which is based upon Sacred Scripture, of not admitting to Eucharistic Communion divorced persons who have remarried”. The fundamental reason is that “their state and condition of life objectively contradict that union of love between Christ and the Church which is signified and effected by the Eucharist”¹. However Cardinal Kasper believes that ideas in this document were wrong. Cardinal Kasper’s project is one of rejecting John Paul II and Benedict XVI’s teaching on this issue and bringing the Catholic practices regarding Communion and divorce into line with that of the Orthodox Churches.

Supporters of the Kasper position do not want to draw attention to the fact that their proposal in effect means rejecting the judgments of a scholarly and saintly pope and two thousand years of ecclesial tradition. Neither do they want to enter into a debate about the doctrine of the indissolubility of marriage. Instead the line being run is that doctrine is one thing, discipline another, and that it is possible to affirm one while changing the other. This raises a macro-level theological issue about the relationship between doctrine and discipline, theory and practice or in more theological language, *logos* and *ethos*.

The standard reading of the relationship between *logos* and *ethos* has always been that the two are intimately connected. Canon law and pastoral practices are not disconnected from doctrine but flow from

1 C. RUINI, “The Gospel of the Family and the Secularised West”, in www.chiesa.espressoline.it.

doctrine, have their rationale in doctrine. They do not exist in two separate compartments or ontological spaces. All practices embody some logic, some meaning which is intrinsic to the practice itself and is not imposed on the practice by someone's mental decision to give the practice meaning Y rather than meaning Z. Our actions embody meanings. This was a common theme in 20th century Catholic philosophy and theology. Among the philosophers it was a central intellectual insight of Maurice Blondel, Karol Wojtyła and Alasdair MacIntyre and among the theologians it was a recurring theme in the works of Joseph Ratzinger and Romano Guardini. Karol Wojtyła developed a whole anthropology around the principle that action follows being. In *Principles of Christian Morality* Ratzinger wrote:

Christian *praxis* is nourished by the core of Christian faith, that is, the grace that appeared in Christ and that is appropriated in the sacrament of the Church. Faith's *praxis* depends on faith's truth, in which man's truth is made visible and lifted up to a new level by God's truth. Hence, it is fundamentally opposed to a *praxis* that first wants to produce facts and so establish truth².

Guardini was one of the great Catholic scholars of the twentieth century whose ideas fed into the deliberations of the Second Vatican Council through the German-speaking *periti*. Karl Rahner described Guardini as a "Christian humanist who led Germany's Catholics out of an intellectual ghetto and into the contemporary world"³. Victor Consemius described his theological style in the following terms:

[Guardini's] flair for seizing upon philosophical questions of life and existence of the time between and after the world wars, and illustrating them with literary themes or with great figures of the faith, enabled theology in its Catholic form to remain a dialogue partner in the academic world... He penetrated areas shunned by scholastic theology⁴.

2 J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, Ignatius, San Francisco 1982, 70.

3 R. A. KRIEG, *Romano Guardini: the Precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Indiana 1997.

4 V. CONSEMIUS, "The Condemnation of Modernism and the Survival of Catholic Theology", in G. BAUM (ed.), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, Continuum, London 1999, 21.

In other words, Romano Guardini was no theological dinosaur and neither was he the kind of person Cardinal Kasper disparagingly labels a “systematic theologian”. Nonetheless he was greatly concerned about the trend toward granting epistemic primacy to *ethos* or *praxis* over *logos*. The *Heythrop Journal* has recently published an article on the subject by the Mundelein scholar Roland Millare. Millare describes Guardini’s central insight as the recognition that modern culture is governed by a mechanistic and utilitarian *logos* while an *ethos* of an authentically Christian culture is one underpinned by a Eucharistic *logos* oriented towards self-giving love. It was a central principle of Guardini’s theology of culture (with which both Wojtyła and Ratzinger, among others, were in agreement) that ‘until a sacramental *logos* (which is related to an *ethos* of love as self-gift) is given its proper primacy, an *ethos* driven by lust, power, avarice, and ugliness will continue to reign’⁵. In *The End of the Modern World* Guardini described the coming post-modern culture as a “non-cultural culture”, which will be accompanied by a “non-human” man and a “non-natural nature”⁶. Arguably this is the condition of the cultures of the formerly Catholic countries of Austria and Belgium with Germany being not far behind in its descent into the abyss of a “non-cultural culture”. An *ethos* driven by a utilitarian *logos* is not conducive to flourishing family life. Neither, we would argue, does it make any sense to offer as a remedy, a Eucharistic *logos* somehow hooked up to a utilitarian *ethos*, assuming that it is even logically possible.

Not only has the liberal philosophical tradition underpinning the culture of modernity fostered the epistemic priority of *ethos* over *logos*, but so too has the Marxist philosophical tradition underpinning the liberation theology movement. For Marxist intellectuals epistemology is class based, hence the concepts “false consciousness” and the “bourgeois mystification of knowledge”. It was for this reason that Central European intellectuals found themselves doing manual labour (like building the “intellectuals’ bridge” – *Branický Most* – in Prague) after their homelands’ were taken over by Communists. The ideas of anyone with a high middle class education were deemed to be unsound. Such persons

5 R. MILLARE, “The Primacy of *Logos* over *Ethos*: The Influence of Romano Guardini on Post-Conciliar Theology”, *The Heythrop Journal*, 54 (6/2013).

6 R. GUARDINI, *The End of the Modern World*, ISI Books, Wilmington 1998, 88.

were barred from taking positions at the switch points of cultural power. Cardinal Joseph Ratzinger, as he was, addressed this mentality in section ten of the document *Instruction on Certain Aspects of the “Theology of Liberation”* (1984). In paragraph 1 of this section he stated:

The partisan conception of truth, which can be seen in the revolutionary “praxis” of the class, corroborates this position [the challenge to the sacramental and hierarchical structure of the Church]. Theologians who do not share the theses of the “theology of liberation”, the hierarchy, and especially the Roman Magisterium are thus discredited in advance as belonging to the class of the oppressors. Their theology is a theology of class. Arguments and teachings thus do not have to be examined in themselves since they are only reflections of class interests. Thus, the instruction of others is decreed to be, in principle, false.

At present scholars who uphold the teaching of the last two papacies on the issue of Communion for the divorced and remarried are similarly disparaged for exhibiting new forms of false-consciousness such as a preference for Plato over Aristotle or ideas over empirical facts, a preference for systematic theology over pastoral theology, a preference for doctrine over mercy and even a preference for the disposition of the older brother over the younger brother in the parable of the prodigal son.

Whatever of these highly political judgements, which mask some profoundly gnostic dualisms, the fact remains that the following paragraphs taken from the magisterial teaching of St John Paul II and affirmed by his successor Benedict XVI, offer strong arguments against Cardinal Kasper’s proposal:

The Church reaffirms her practice, which is based upon Sacred Scripture, of not admitting to Eucharistic Communion divorced persons who have remarried. (*Familiaris consortio* 84)

Reconciliation in the sacrament of Penance which would open the way to the Eucharist, can only be granted to those who, repenting of having broken the sign of the Covenant and of fidelity to Christ, are sincerely ready to undertake a way of life that is no longer in contradiction to the indissolubility of marriage. This means, in practice, that when, for serious reasons, such as for example the children’s upbringing, a man and a

woman cannot satisfy the obligation to separate, they “take on themselves the duty to live in complete continence, that is, by abstinence from the acts proper to married couples”. (*Familiaris consortio* 84)

The celebration of the Eucharist, cannot be the starting-point for communion; it presupposes that communion already exists, a communion which it seeks to consolidate and bring to perfection (*Ecclesia de eucharistia* 35)

Invisible communion, though by its nature always growing, presupposes the life of grace, by which we become “partakers of the divine nature” (*2 Pet* 1:4), and the practice of the virtues of faith, hope and love. Only in this way do we have true communion with the Father, the Son and the Holy Spirit. Nor is faith sufficient; we must persevere in sanctifying grace and love, remaining within the Church “bodily” as well as “in our heart”; what is required, in the words of Saint Paul, is “faith working through love” (*Gal* 5:6). (*Ecclesia de eucharistia* 36)

Keeping these invisible bonds intact is a specific moral duty incumbent upon Christians who wish to participate fully in the Eucharist by receiving the body and blood of Christ. The Apostle Paul appeals to this duty when he warns: «Let a man examine himself, and so eat of the bread and drink of the cup» (*1 Cor* 11:28). Saint John Chrysostom, with his stirring eloquence, exhorted the faithful: «I too raise my voice, I beseech, beg and implore that no one draw near to this sacred table with a sullied and corrupt conscience. Such an act, in fact, can never be called “communion”, not even were we to touch the Lord’s body a thousand times over, but “condemnation”, “torment” and “increase of punishment”». (*Ecclesia de eucharistia* 36)

Along these same lines, the *Catechism of the Catholic Church* rightly stipulates that “anyone conscious of a grave sin must receive the sacrament of Reconciliation before coming to communion”. I therefore desire to reaffirm that in the Church there remains in force, now and in the future, the rule by which the Council of Trent gave concrete expression to the Apostle Paul’s stern warning when it affirmed that, in order to receive the Eucharist in a worthy manner, “one must first confess one’s sins, when one is aware of mortal sin”. (*Ecclesia de eucharistia* 36)

The judgment of one's state of grace obviously belongs only to the person involved, since it is a question of examining one's conscience. However, in cases of outward conduct which is seriously, clearly and steadfastly contrary to the moral norm, the Church, in her pastoral concern for the good order of the community and out of respect for the sacrament, cannot fail to feel directly involved. The *Code of Canon Law* refers to this situation of a manifest lack of proper moral disposition when it states that those who "obstinately persist in manifest grave sin" are not to be admitted to Eucharistic communion. (*Ecclesia de eucharistia* 37)

The following non-magisterial statements of eminent theologians are also relevant: St. John Chrysostom: "I will surrender my own life rather than grant unworthily the reception of the body and blood of the Lord; I will shed my own blood rather than grant wrongly the reception of blood so awful"⁷. Hans Urs von Balthasar:

The "table of the Lord" as the Church has always understood and practiced it, is not a continuation of Jesus' "meals with sinners" but the gift of an inner participation in his most holy attitude. This is the reason for the washing of the feet and for the prayer: "I sanctify myself for them so that they too may be sanctified in the truth [Jn 17:19]. For this reason Paul demands an examination of conscience from everyone who approaches. The table itself, and what it offers, demands distinction, and thereby separation, not in order to form a sect, but in order to prepare the true apostles of Christ for their mission⁸.

One might conclude this section of our paper by saying that the teaching on the issue of granting Communion to the divorced and remarried was quite clear during the last two pontificates, and indeed that the last two pontiffs were only reiterating in a decisive way what had been the long standing practice of the Church. This leaves supporters of Cardinal Kasper's proposal in a situation where the onus is on them to prove that their idea could possibly be construed as a development of the doctrine.

⁷ In *Mat. Hom. LXXXII* 6; quoted in D. STONE, *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*, 2 Vols, Longmans, Green and Co, London 1909, 1-75.

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *A Short Primer for Unsettled Laymen*, trans. Michael Waldstein, Ignatius, San Francisco 1985, 74.

In his *Essay on the Development of Christian Doctrine* Blessed John Henry Newman set out a list of seven criteria by which one might discern true doctrinal developments from corruptions:

1. Preservation of Type. (Here Newman refers to an organic metaphor earlier used by Vincent of Lérins. A baby's limbs grow and develop but they are still the same limbs);
2. Continuity of principles. (The life of doctrines may be said to consist in the law or principle which they embody);
3. Power to assimilate alien matter to the original idea. (The harder it is to assimilate an idea the more likely it is to represent a corrupting influence).
4. Logical Sequence. (A doctrine is likely to be a true development, not a corruption, in proportion as it seems to be the *logical issue* of its original teaching);
5. Anticipation of its Future. (The fact of early and recurring intimations of tendencies which afterwards are fully realized, is evidence that those later and more systematic fulfilments are in accordance with the original idea).
6. A conservative action upon its past. (A true development illustrates, not obscures, corroborates, not corrects, the body of thought from which it proceeds);
7. Chronic vigour. (Corruption is distinguished from development by its transitory character)⁹.

It is very difficult to see how an application of Newman's criteria to the Kasper proposal could defend a judgment that the proposal represents a development of the doctrine. Almost all theologians today when writing about the subject of the development of doctrine emphasise Newman's first point about the *organic* nature of doctrinal development. There is nothing particularly organic about the idea of a reversal of a previous recent teaching. Organic developments occur when some new situation arises which requires a judgment to be made about whether the long standing doctrine covers the current situation or represents something so totally new that the doctrine requires nuancing or modifying in

⁹ J. H. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green & Co, London 1903, 169–208.

some way. In the current circumstance there is nothing new about the problem since it was last analysed by John Paul II.

Germany, Belgium, Holland and Austria are zones with certain difficulties for the Church. John Paul II was well aware of this. Many of the social practices in these countries do provide particularly acute examples of what Guardini called a “non-cultural culture”, accompanied by a “non-human” man and a “non-natural nature”. Belgium has gone so far as to legalise euthanasia for children. However all such hallmarks of what John Paul II called a “culture of death” were identified and analysed by him. He understood that the countries of the Western world, especially the so-called first world, had undergone a cultural revolution in the 1960s. Throughout his quarter century pontificate extensive efforts were made to renew the theological resources of the Church in the areas of sacramental theology, moral theology and theological anthropology in part as a response to the utilitarian *logos* which fuelled this revolution. This renewal included John Paul II’s *Catechesis on Human Love*.

In the present context, the Kasper proposal is not one of developing the late Pontiff’s theological insights and pastoral remedies but of arguing that the remedies were wrong and that, in particular, the affirmation of the centuries-long doctrinal ruling against allowing Communion for the divorced and remarried was wrong. The extent of the problem of marital break-down in some countries certainly raises “front end” questions about the validity of putative Christian marriages between persons who have only the most tenuous of connections with the Church and almost no understanding of sacramentality, but not “back end” questions about a situation where the Church holds that a marriage is actually in existence.

Looking at the second and third criteria it is clear that it is very hard to assimilate the Kasper proposal with the magisterial teaching of John Paul II and Benedict XVI and their predecessors since it represents a complete volte-face on a doctrinal principle. There is no obvious common ground between the two positions upon which to effect some new synthesis. Apropos the fourth criterion, it is also clear that the Kasper proposal does not flow as a matter of logic from the prevailing teaching. Nor, with reference to the fifth criterion, is there any evidence that the Kasper proposal would represent something that might be construed as a

more systematic fulfilment of an original idea. Since the proposal would represent a radical inversion of the current teaching, not some new practice that could be described as having a “conservative action upon its past”, it is unlikely to satisfy the demands of the sixth criterion. Finally, it is unlikely to take off with chronic vigour in circumstances where there is so much opposition from bishops and laity alike. The following statement from the lay writer Maggie Gallagher is typical of comments which are being made in Anglophone circles where the memory of the sacrifice of the English martyrs remains strong. St. Thomas More and St. John Fisher and thousands of others died because a pope would not allow a man to divorce and remarry and regard himself as still being in Communion. Gallagher writes:

The priests who martyred themselves rather than permit powerful men to remake marriage need a public apology and possibly restitution. We should replace the feast day of St. Thomas More with the feast of St. Henry the VIII. After all, a desire for a child is one of the very good authentic “family values” he displayed¹⁰.

All Henry wanted to do was to divorce his wife and marry his mistress in the hope of acquiring a son. Clement VII however said it was not possible. The result was a civil war in England which resulted in the persecution of faithful Catholics and the suppression of the English hierarchy until 1850. The statistics of the number of those who died as a consequence of defending the pope’s ruling is as high as 72,000.

Over and above this issue however, that is, the issue of the development of doctrine, there is a far deeper problem of the implied theory of sacramentality underpinning the proposal. We wish to argue that the proposal is in fact a theological Pandora’s box that would in effect undermine not only the doctrine of the indissolubility of marriage but the received understanding of Eucharistic theology and sacramentality in general.

Having argued that the intrinsic relationship between *logos* and *ethos* is something so central to Catholic philosophy and theology that one

10 M. GALLAGHER, “The Church’s Crisis of Faith”, in *The National Review*, October 17, 2014.

cannot go about severing the connections between dogmatic theology and canon law, we now wish to argue that one cannot seriously consider granting Communion to those who are divorced and remarried without considering what effect this might have on the Church's understanding of sacramental theology and the ontological realities brought into being by the sacramental powers of the priesthood.

Jeffrey Bloechl begins an introduction to a recently translated work of Jean-Yves Lacoste with the following statement: «Our question today, and perhaps always, asks not whether God exists but what God's relation is to the world»¹¹. This perspective points to what is perhaps the biggest of all elephants in the room when it comes to the Kasper proposal. Quite apart from the dismissal of the precedent set by *Familiaris Consortio* and John Paul II's *Catechesis on Human Love* and the now well-documented problems with Cardinal Kasper's reading of the supposed Patristic precedents, the bigger problem has to do with much deeper infrastructural presuppositions that pertain to Bloechl's point about the central question of God's relation to the world, and concomitantly of course, of our relation to God¹². In other words, how we define the being-in-the-world of the *humanum* vis-à-vis God at a much more fundamental level has everything to do with the particular positions we end up taking regarding questions like the status of the indissolubility of marriage and divorce and “remarriage”.

At a theoretical and doctrinal level, of course, Cardinal Kasper affirms, like his opponents, the absolute principle of the indissolubility of

¹¹ J. BLOECHL, “Eschatology, Liturgy, and the Task of Thinking”, in J. LACOSTE, *From Theology to Theological Thinking*, trans. W.C. HACKETT, University of Virginia Press, Charlottesville 2014, 7.

¹² For criticisms of Cardinal Kasper's reading of the Patristic precedents see: J. RIST, “Remarriage, Divorce and Communion: Patristic Light on a Recent Problem”, in *Zenit*, April 2, 2004; “Divorce and Remarriage in the Early Church: Some Historical and Cultural Reflections”, in R. DODARO (ed.), *Remaining in the Truth of Christ: Marriage and Communion in the Catholic Church*, Ignatius, San Francisco 2014, 64–92; A. COOPER, “Cardinal Kasper and the Church Fathers”, in *Catholic World Report*, July 8, 2014; J. J. PÉREZ-SOBA, “The Experience of the Primitive Church: Faithfulness to the Gospel of the Family”, in J.J. PÉREZ-SOBA – S. KAMPOWSKI, *The Gospel of the Family: Going Beyond Cardinal Kasper's Proposal in the Debate on Marriage, Civil Re-Marriage, and Communion in the Church*, Ignatius, San Francisco 2014, 97–123. For what is perhaps the gold standard on this theme, see H. CROUZEL, “Divorce et remariage dans l'Église primitive”, in *Nouvelle Revue Théologique* 98, no. 10 (1976) 891–917.

marriage¹³. However, this affirmation subsequently disintegrates when faced with pressures of the *praxis* of the divorced and “remarried” couple, to the point that it is hard not to see doublespeak in Kasper’s position, intentional or not. According to Pérez-Soba, at the heart of Kasper’s proposal is the legalistic and nominalist presupposition that the principle of indissolubility is ultimately the function, not of the truth itself, but of a decree by an authority:

His [Kasper’s] insistence on seeking exceptions to a law is a legalistic way of considering the law. In this case, the law is considered to be primarily restrictive and is not understood as a guide of human actions. He therefore follows a nominalist vision of the law as essentially coming from an authority (*bonum quia iussum*) and not from the truth about the good of things (*iussum quia bonum*) – so much so that he thinks that benevolent change on the part of the authorities could resolve the question¹⁴.

This charge implies that at a much deeper level, Cardinal Kasper’s approach to the sacramental mystery from which the very principle of indissolubility flows is in fact quite “thin”, at least when placed against the backdrop of the corpus of St. John Paul II’s writings, where sacramental marriage and the grace of the entire sacramental economy as a whole appear, under the sign of the body, not as a nominal or extrinsic “add-on” that merely sits overtop of the “natural” human being, but as a kind of radical Christological and Trinitarian “naming” of the creature that gathers up the “beginning” in a new *sacramental* beginning that utterly and completely “re-creates” that human being into a properly theological person: a son or daughter of the Father, a spouse of the Word made Flesh¹⁵.

13 «The indissolubility of a sacramental marriage and the impossibility of contracting a second sacramental marriage during the lifetime of the other partner is a binding part of the Church’s faith tradition, which one cannot repeal or water down by appealing to a superficially understood and cheapened sense of mercy». (W. KASPER, *The Gospel of the Family*, Paulist Press, New York/Mahwah 2014, 26.)

14 J.J. PÉREZ-SOBA, “A Pastoral Ministry of Mercy”, in J.J. PÉREZ-SOBA - S. KAMPOWSKI, *The Gospel of the Family...* cit., 182.

15 Cfr. JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. M. WALDSTEIN, Pauline, Boston 2006. This description also integrates the theological notion of person accented by both Joseph Ratzinger and Hans Urs von Balthasar.

Our main point, then, is that the elephant that continues to silently stalk discussions regarding divorce and “re-marriage” is precisely a sacramental one. It concerns the question of the extent to which the sacramental person – the person named and transformed by grace – is in fact the “real” person. It concerns the broader question of the relation of nature and grace, and the way the sacraments “inhabit” or recapitulate this relation. In Cardinal Kasper’s case, it would appear that in moments of crisis or pressure, in the name of “mercy” or pastoral expediency, the “world” created by the sacraments can be conditionally evaded¹⁶. When push comes to shove, Cardinal Kasper seems to be trading in a conception of sacramentality and grace that never quite gets inside nature. Here, sacramental grace only seems to “hover” over the person. It may offer us “reality” – as in the “Real Presence” of the Eucharist – but this reality consists more of discrete glimpses of the beyond, granted in equally discrete moments of ritual activity, or as an extrinsic and nominal deposit of a “character” into the soul that is more a moral and psychological aid than it is the radical transformation of the identity of the entire person and the gift of a “world” that is the actual remaking of the person in an existential deification offered by divine adoption.

In a word, then, the present crisis has roots in a deeper ongoing crisis about how we think about God’s relation to the world and the world’s relation to God, that is as much *internal* to the discipline of theology as it is a threat that comes from the outside. (We can talk as much as we like about the evils of “postmodernism”, “feminism”, or “gender theory” that exist “out there”, but this only serves to obfuscate a deeper crisis in our own theological thinking regarding nature and grace, sacramentality, and any number of other foundational themes). In general, the present crisis exposes a persistent weakness in how we think about the interface between anthropology and Revelation. More particularly, it exposes a weakness in how we conceive of the married vocation and

16 Cardinal Kasper of course would deny this on principle. As he puts it on his book on mercy, being merciful in a concrete “can lead to mercy itself becoming ambivalent, even misunderstood and misused in the ambivalence of temporal situations. One could almost pervert mercy into its opposite and make the appeal to mercy a kind of metaphorical ‘fabric softener’ for the Christian ethos”. W. KASPER, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, trans. W. MADGES, Paulist Press, New York/Mahwah, NJ., 2013, 145.

the lay vocation which, in cases such as these, seem to slip back into the status of an inferior state of life to which concessions must be granted, and in which true holiness or “heroism” cannot be demanded, much less expected¹⁷.

Without thinking that such a crisis could be overcome overnight, all we wish to do here is suggest that sacramental theology in some sense needs to be on the front lines of this task. (Unfortunately, sacramental theology has to date failed in this task, especially in the last few decades). For it is in fact in the sacraments – most primordially, in the sacrament of baptism – that all theological thinking must begin: in the experience of finding oneself caught up in dramatic, transformed relation to God; in discovering oneself as a son or a daughter; in discovering the Father. This, it would seem, is the perspective most needed for the recovery of an organic theological thinking capable of both uniting and distinguishing. For to take the sacraments seriously is to see how they in fact set up a new world, a higher synthesis where nature and grace, faith and reason, body and soul are knitted together in an existential, theo-dramatic harmony within the life of the believer. One could even say that the sacraments themselves ground the relating of *Logos* and *ethos*, *teoria* and *praxis*. For in creating a “world” – *the* world – the sacraments create the *only* world in which the baptized believer now lives and breathes. There can be no dualistic or competitive relation between doctrine and pastoral practices, for there is no point within this sacramental world that the person can escape the radical demands of their filiation. Everything within this world serves the Father, and proclaims the ultimate eschatological destiny of the person. Put more directly to the problem at hand, if the world created by the sacraments is in fact as real as we are proposing, then there can be no point at which one could escape a sacramental bond constituted by the very living centre of this world, the marriage of Christ and His Church, itself the gift of the Father and the Trinitarian

17 Speaking of the possibility of a divorced and “remarried” couple living as brother and sister, Kasper has suggested that “it’s a heroic act, and heroism is not for the average Christian”. Interview to M. BOUDWAY and G. GALICHO, “Merciful God, Merciful Church”, in *Commonweal*, May 7, 2014. It is worth comparing this to the quite opposite position articulated by Ratzinger in his famous article on conscience. Cfr. J. RATZINGER, “Conscience and Truth”, Presented at the 10th Workshop for Bishops, Dallas, February 1991.

communio personarum. In what follows, we will merely sketch some directions that might allow for a deeper, more properly sacramental approach to the present question of divorced and “remarried” couples consistent with the anthropology of St. Paul’s Second Epistle to the Corinthians 5:17.

What do the sacraments add to the life of the believer? They do much more than “add”. Rather, they in fact *make* the life of the believer. As a result of the sacraments, Christian faith becomes something more than a Book; more than an idea; more than a philosophy; more than a system of ethics. For the sacraments transform individuals from passive, detached, “objective” observers to involved participants, personalizing and theo-dramatizing their being-in-the-world. To pay attention to the logic of the sacraments themselves – rather than to try to make them fit within some pre-existing ontology or system – is to see articulated a “world” rather than simply “channels” of grace that reach man causally in his natural state, or a series of rituals that correspond to certain stages of human development and that reinforce our sense of community-togetherness. By “world”, we mean that grace can never be thought of as a thing or a process that can reach us outside of the radically new relation established in our divine adoption. Rather, through baptism, the sacraments are properly speaking an anthropology, a metaphysics, a family, a people, a culture, a history¹⁸.

To say this one need only consider what the grammar of baptismal existence articulates. From the spiritual fruitfulness of the Incarnate Christ’s spousal union with the Church we are “re-borned” (cfr. *Jn* 3:3–7) as sons and daughters of the Father, “adopted” and even “deified” (cfr. *Rom* 8:14–17; *Gal* 4:4–7), into his own divine life. In baptism and confirmation, we are immersed and sealed through the Spirit in the spousal bond of Christ and the Church, brought fully into the Father’s

18 Cardinal Marc Ouellet suggests such a possibility when, after articulating the notion of Christ as Sacrament advanced by the Second Vatican Council, he says: “In this perspective, all the sacraments can be reconceived not only as responses to anthropological needs but also as the organic articulations of a body, which constitute the Church’s sacramentality with respect to the world. The sacraments thus acquire a missionary dimension, since they constitute the Church’s visibility in the eyes of the nations”. M. OUELLET, “Marriage and the Family within the Sacramentality of the Church”, in *Communio* 41 (2014) 230. The Italian translation of the article is published in the present issue of *Anthropos*.

filial love. In a word: *this is who we are, who we are meant to be*. There is no other person, no other identity, nothing else of consequence, despite, of course, the continuing tension with the “old man” and the struggles against concupiscence. At no point is it imaginable – except as an act of deception, denial, or evasion – for the baptised and confirmed to live *as if* they were not the fruit of Christ’s relationship with His Church, *as if* they were not the children of the Father. At no point can this new identity be thought of as merely adding to or qualifying a “natural” existence. Baptism and confirmation – both sacraments that impart a sacramental “character” – involve the *full* “immersion” and “sealing” of the person into the new nuptial and filial world or “family” (in a properly ecclesial sense) of the Church and the Trinitarian God. More radically, they therefore involve the historical (re)-creation of a “person”, the *real* person properly speaking, for the first time¹⁹: a *theological* person because now a *Christological* person, tasked with a “mission”²⁰ both of general holiness and particular vocation.

The above simply means to take seriously the belief that human identity can in no way be generated from below, but is rather the gift of a radical Trinitarian act²¹. Identity comes from above, in being truly crucified and raised with the Son (cfr. *Rom 6:3–11*), in being sealed and fecundated by the Spirit (cfr. *Acts 2*), in being named by the Father: “This is my beloved Son, with whom I am well pleased” (*Matt 3:17*). As a consequence, at the heart of this sacramental re-creation there is constant death as well as life – the Cross as well as the Resurrection (cfr.

19 Of course, this is not to say that they were not in some sense a real “person” prior to their baptismal immersion. The pre-baptised person is still created in the image of God, still generated from his filial love, bathed in the light of a primordial sacramentality, and marked for full communion with him. The point we are making here is simply that once a person is baptised, there can be no going back.

20 Von Balthasar asserts that “[i]n Christo ... every man can cherish the hope of not remaining a merely individual conscious subject but of receiving personhood from God, becoming a person, with a mission that is likewise defined *in Christo*”. H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama*, vol. 3, *Dramatis Personae: Persons in Christ*, trans. G. HARRISON, Ignatius Press, San Francisco 1992, 220.

21 Summarizing Hans Urs von Balthasar’s notion of person, Cardinal Ouellet has said that “the uniqueness of the person does not rest, in the final analysis, on an *a priori* structure of the spiritual creature, but on an *a posteriori* determination that is given in Christ”. M. OUELLET, “The Foundations of Christian Ethics According to Hans Urs von Balthasar”, in D.L. SCHINDLER (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, Ignatius Press, San Francisco, 1991, 237.

1 Cor 1:23), blood as well as water (cfr. 1 Jn 5:6). For in and through the generation that brings about the “new man” (cfr. Eph 4:24) every sacrament also deals death to the “old man” (cfr. Eph 4:22). This death-dealing dimension of the sacraments is seen most obviously in the sacraments of baptism-confirmation and reconciliation-anointing. In the first, an ontological death is dealt to an alienated, Fatherless existence so that new life in the Spirit as a son or daughter of God can begin. In the second, the physical and spiritual infirmities that mark the self’s complicity in and vulnerability to the old life of separation are dealt death by the merciful love of the Father, who never fails to meet the broken and the wounded, and who “re-generates” them back into the fullness of life (cfr. Luke 15:24, 32). In each case, in continual existential dialogue with the Father, the person is thrown, and thrown back again and again into the drama of his filiation. As both death and life-dealing, the sacraments are simultaneously the perpetual confrontation of the person with his or her own nothingness²² apart from the Father²³, and the radical fullness of life – “real” existence, the *only* existence properly speaking, for the first time – given and constituted by being in Christ. With Hal St. John, then, we can say that because of the sacraments “[s]alvation will not allow itself to be thereby postponed and pushed back into the eschatological beyond: it is available here and now”²⁴. To be baptised a son or a daughter is to be a child of the Father *now*; in every moment of one’s existence, in every facet of life. Against Kasper, then, to attempt to return to an existence outside of the sacraments is – whether one knows it or not – a return to the “inauthentic transcendental constructions of being”²⁵, to the death that kills.

The long and short of our argument thus far is that the sacraments forbid any escape to some point above or beyond them. The grace given in the sacraments always has a particular “shape”: it comes with a “world” that fully names and irrevocably claims the subject to whom

²² Cfr. H. ST JOHN, *The Call of the Holy: Heidegger–Chauvet–Benedict XVI*, Bloomsbury, London 2012, 69.

²³ One could, in Derridean fashion, say that “there is nothing outside of the Father”. Inasmuch as the sacraments are precisely how we discover and encounter the Father, how we are named as sons or daughters, it follows that “there is nothing outside of the sacraments”.

²⁴ H. ST JOHN, *The Call of the Holy ...*, cit., 69.

²⁵ *Ibid.*

it is given²⁶. To say therefore that the sacraments are an anthropology, a metaphysics, a family, a people, a culture, and a history is anything but an idle or cosmetic claim, but is instead a radical hermeneutical and ontological statement about a personal being-in-the-world that truly involves a real, dramatic engagement with the Father, through the Son, in the Spirit. Anything less is the reduction of faith to an “ethical choice” or “lofty idea” (cfr. *Deus Caritas Est*, no. 1), and of grace to an intentional veneer that only “hovers” over the person.

It is perhaps the case that both sides of the present debate regarding divorced and “remarried” couples have not yet articulated, applied, or grasped the extent to which the sacraments themselves could constitute a much more comprehensive methodological approach to the question at hand. Understood as constituting a fundamental “dramatic anthropology”, so to speak, the sacraments – read within the *lex orandi* and the liturgical bosom of faith – can be understood as the soul of theology, the centre of theological thinking²⁷. This of course is not to usurp the rightful place of Sacred Scripture as soul of theology (cfr. *Dei Verbum* no. 24), but it is to think of the sacraments as the “actualized” Word of God, as the existential place of encounter through which each subject comes to personally occupy the text. To be a child of God is to read the text of faith differently, precisely because one has, through the sacraments, been “thrown” into the text itself, to use a Heideggerian idiom. This, we suggest, constitutes the properly theological, “postmodern” starting point of sacramental faith, precisely what is needed to integrate various aspects of the sacramental, dogmatic, cultural, canonical, historical, and exegetical perspectives already amply articulated in this debate. In what follows, we will broadly sketch what a vision of marriage might look

26 Speaking of sacramental character, José Granados observes that “[e]ven for a believer who has ‘lost’ the faith and is no longer interested in Jesus (or, *mutatis mutandis*, for the person baptized as an infant who never came to accept the faith freely), this background continues to determine his concept of the world and his situation in it”. J. GRANADOS, “The Sacramental Character of Faith”, in *Communio* 41 (2014) 264.

27 This is summed up eloquently by Louis-Marie Chauvet: “We are simply trying to understand what we *already* believe, immersed as we are, through baptism and the Eucharist, in *sacramentality*. It would be naive, not to say dishonest, to pretend that we are not always-already actively interested participants in sacramentality”. L.-M. CHAUDET, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, The Liturgical Press, Collegeville, 1995, 2.

like from the perspective of the sacraments understood themselves as a dramatic anthropology.

At this point in the history of the Catholic renaissance in the thinking of a “theology” of the body, it is perhaps appropriate to start speaking more explicitly about a theology of the *baptised* body as a way of tightening the links between the perspective of the “beginning” and the perspective of the sacrament of marriage in the new economy of grace. The immersion of the body in baptism is, as it were, the existential embrace of nature and grace within the sacramental naming of the person as a child of the Father, and in this lies the ultimate dramatic constitution of the identity and mission of the new theological person. With this, persons *formally* – that is to say, within the parameters of the new sacramental economy – enter a world where sacramentality becomes their first and only nature. The washing of the water and the Word is the person’s existential, real entry into the mystery of the “beginning” and his nuptial restoration and consummation in an ecstatic God who, as loving Father, pours himself out in a self-emptying, oblate, nuptial *kenosis* through the Son, in the Spirit. The baptised person is now part of this text. Through baptism, the person now stands “inside” the Trinitarian processions, “inside” the Christological and ecclesial world from which they have been sacramentally reborn. In this text is discovered one’s “family”, properly speaking. Persons discover, in a word, that their created capacity for love, for relationship, for generation belong here, in the deeper spiritual love, relationship, and fruitfulness of the Trinitarian God and the drama of faith. One might thus suggest that with the more deeply dramatic perspective of baptism, a way could be found to more completely exorcise the ghost of extrinsicism that still continues to haunt us. To preach baptism and all of the sacraments is to preach the identity of the person as child and spouse.

Once inside the text as a child of the Father, generated from the nuptial bond of Christ and the Church, we are far from a reductive view of marriage that sees it as a theistically coloured natural or social institution. Rather, marriage emerges clearly as a properly baptismal and Eucharistic state of life. Man and woman become a couple from within the fabric of their shared baptismal childhood, itself generated from the pierced side of Christ, sealed in the Holy Spirit. That is, they do

not contract marriage as two individuals, but *already as brother and sister, already as son and daughter, already birthed from a nuptial font, already confirmed in the Spirit*. They are each already *in Christ*, and therefore *together*, sharing an existence generated from the blood and water flowing from the pierced side of Christ, and brought to fullness in the descent of the Spirit. Referring to the Bridegroom's reference to his bride as "sister" in the *Song of Songs*, John Paul II notes that "[l]ove... pushes both [spouses] to seek the common past as though they descended from *the same family circle*, as though from infancy they had been united by memories of the *common hearth*. In this way, they reciprocally feel *as close as brother and sister* who owe their existence to the *same mother*"²⁸. Baptism in fact *really* places them in the same family circle, in a real brother-sister relationship, taking them to the same filial and spousal origins; confirmation *really* strengthens this sibling relationship; and the Eucharist *really* feeds these origins and this identity by taking the couple back time and time again to the source of their common filiation; back to the pierced side of Christ that constituted their new life in Him.

Put simply, the couple who are about to embark on a marriage, themselves *already come from a marriage*. They are themselves already the fruit of a spousal love; they have the "DNA" of marriage in their blood. From a Father who sends his Son on a nuptial "mission" of love that culminates in the spiritual fruitfulness of the Church, are born children. And these children are, from the first point of their existence in Christ, "marriageable", inasmuch as they have impressed upon them the filial and nuptial "genetics" of their "parents". This is anything but a static, closed in reality, or an optional potential. It is rather at the centre of the universal call to holiness and the particular mission of self-giving (cfr. *Gaudium et Spes*, 24). The created image of a God who is filial and nuptial Love is not realized fully until it has been "consummated", theologically "personalized" in time in the baptismal naming of the person as a child of God, in the gift of the Spirit in confirmation, and finally, in the nuptial specification of baptism and confirmation in a personalized mission of vocation. Just as Christ's mission of sonship is specified – consummated, fulfilled – by his historical spousal relationship to the

28 JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them ...*, cit., 566. Italics added.

Church, so too are the spouse's common baptism and life in the Spirit specified by their spousal relationship to one another. The bond that the spouses already share with one another by virtue of their baptism and confirmation is brought back to the baptismal font, back to their sealing in the Spirit, back to the Eucharistic origins from which they were birthed, so to speak, and rewoven in a dual unity. The ontological childhood given in baptism and confirmation is specified by an ontological spousality through which there is a common realization of the nuptial and filial mission embedded in their prior immersion into sacramental faith. This is to say that marriage is a particular "temporal modality" of the person's "integration into the filiation-mission of the Word made flesh"²⁹ that the sacraments of initiation make possible.

The extent of this nuptial specification should not be underestimated. There is, quite simply, no place within the couple's sacramental bond that is untouched by it. Their entire union is sealed by the Spirit with the filial and nuptial mark of their existence in Christ and the Church. Even their participation in the liturgy and their reception of the sacraments is specified by their radical new belonging to one another. And in turn, the grace of the sacraments of baptism, confirmation, reconciliation, and the Eucharist now feeds and strengthens each individual spouse by feeding and strengthening the nuptial bond, drawing them closer together to each other and to Christ, thus making the bond a visible witness to the communion of being. In particular, (and here we touch directly upon one of Cardinal Kasper's key themes) their reception of the Eucharist – the sacrament of the Bridegroom and the Bride, the sacrament of all origin and generation – must be understood first as a radically corporate act. That is, their reception of "communion" passes through not only their adoptive, Spirit-filled childhood (the priesthood of all believers) but also through their spousal belonging to one another. They receive here not only the body and blood of Christ, but also *themselves* as a couple. In approaching the Eucharist as a couple, they face the generative font of their nuptial beginning; they face the nuptial specification of their baptism and confirmation. Their reception of the

²⁹ Cfr. M. OUELLET, "The Foundations of Christian Ethics ...", cit., 237. This is part of Cardinal Ouellet's description of von Balthasar's Christological notion of person and mission.

body and blood of Christ is the renewal of their death as individuals and their coming-to-be as a couple in the dramatic temporal mission that is their marriage. The Eucharist – this corporeal encounter with their nuptial origin, this radical immersion in their common beginning, both filial and spousal – is thus an integral part of the Trinitarian fabric of their marriage as a gift of the Father, poured out in the Son, and sealed in the Holy Spirit. All of this is to say that at no point can the “one flesh” bond of marriage be exclusively limited to the spouses’ personal fidelity or to their sexual union; rather, their one flesh union extends deep into the fabric of their participation in every aspect of the body of Christ.

At this point, we can start to consider more closely the implications of Cardinal Kasper’s suggestion that the divorced and “remarried” could, after “repentance” and a period of penance, but without renouncing their second relationship, be welcomed back to the Eucharistic table. One must say that this can only represent a decidedly nominal, decidedly “thin” understanding of the character of sacramental belonging in the life of the married couple. If it is indeed true that in the Eucharist the couple encounter Christ, never simply as individuals, never simply as part of a generic body of believers, but *in and through* the fabric of their unique, historical, nuptial bond, then there can be absolutely no question of the possibility of both a legitimate or an efficacious participation in the Eucharist for the divorced and “remarried”. In this situation it is quite simply impossible for Eucharistic grace to “short-circuit” the sacramental bond which itself has become the nuptial mediating point of all graces poured out on each spouse. Each reception of the Eucharist continues to be a reception of one’s spouse as well as it is a reception of the body of Christ. At no point can the reception of the Eucharist for a person in a sacramental bond of marriage bracket out the relationship which the Eucharist constantly gives back to the couple, sealing it, consummating it time and time again, *in time*.

Far from being a generic “sinner’s banquet” to which any and all are invited regardless of their circumstances, the Eucharist is rather the re-immersion of the theological person and their mission back into the mystery of their divine election and adoption, into the existential font of the Father’s love. Indeed, outside of this election and adoption – outside of the ongoing reconciliation of the person in the sacrament of

Reconciliation – the Eucharist is, from the point of view of the person receiving it, entirely meaningless. It makes no difference if Christ is truly present in the sacrament if the person receiving it is not truly making a return-gift of their crucified, sanctified, existence back to its originating Eucharistic font. Partaking in the Eucharistic sacrifice thus *presupposes* both the baptismal membership in Christ and being existentially up-to-date on one's membership, so to speak. That is, while it is true, as Pope Francis puts it, that the Eucharist is “not a prize for the perfect but a powerful medicine and nourishment for the weak” (*Evangelii Gaudium*, no. 47), it is equally true that in the approach to the Eucharistic table one brings, not only one's weak and wounded self, but also one's reconciled, redeemed, and sanctified self. The married couple bring their necessarily marred and wounded relationship, yes, but they also bring the wholeness of a relationship elevated by Christ and sealed in the Spirit, and existentially healed and reinvigorated in the encounter with the mercy of the Father in the sacrament of reconciliation. And it is precisely in virtue of this “already healed” component of the corporate return-gift of themselves to the sacrament of the Bridegroom and Bride that the grace of the sacrament becomes operative for the couple who receive it. The “medicine” of this sacrament for the married couple can only “flow” through an intact, healed, reconciled relationship with each other or, in the case of separation, (but not “remarriage”), in and through the separated spouse's fidelity to a bond that despite a practical separation remains *sacramentally intact* and thus continues to be the context of grace received, and indeed remains a powerful ongoing means of God's healing touch upon that humanly broken relationship (and this, truly, is mercy).

To contract the bond of a sacramental marriage is to simultaneously and irrevocably bind oneself to the corporate reception of all sacramental grace; it is to take your spouse with you to your participation in every sacrament. For the married person, meeting Christ in the Eucharist is thus always the meeting of one's spouse. And the extent to which the meeting of Christ and/or spouse in the Eucharist has been impaired by a prior betrayal of the baptismal and nuptial bonds is the extent to which the medicine of the sacrament cannot be expected to heal. Moreover, here one would expect a theologian to at least reflect upon the

graver Gospel teaching that “anyone who eats and drinks without discerning the body, eats and drinks judgment on himself” (1 Cor 11:29). Full Eucharistic communion requires of the person a *reconciled* and transformed existence in Christ through the sacrament of Reconciliation, and through a concrete return to one’s baptismal vows. For the married person, this also requires a concrete return to one’s spousal vows, even if for some this can only be a return from God’s point of view, so to speak; that is, in a situation of separation or divorce where the spouses can no longer be a visible sign of the unity of their sacramental bond either for themselves or for others. All of this can be thought of as a response to Pope Benedict’s request in *Sacramentum Caritatis* to think more deeply about the relationship between the Eucharist and the love of man and woman united in marriage (cfr. no. 27)³⁰.

From the perspective we have articulated here, one could say that while it is true that what is at stake is imposing “on Christ a sacramental sign contrary to his own witness”³¹, as Cardinal Ouellet rightly says, one could also say that from the point of the view of the divorced and “remarried” spouses themselves, it is even more true that they are *imposing upon themselves* a grave impediment to their own walk of faith. It seems, from the “thick” notion of sacramental grace we are articulating here – from the sacraments understood as an existential, transformative world – that a pastoral strategy that does not make it the utmost and urgent priority to personally call each individual in any kind of irregular life situation to the full reality of their baptismal childhood remains in radical sacramental deficit. Anything less than the urgent call back to both repentance and conversion is a grave betrayal of the mercy that God the Father has shown to us in electing and adopting us as his sons and daughters. For the person called and named by this grace, there is no such thing as the “responsible middle” or a “right measure” as Cardinal Kasper suggests.³² There is no “responsible middle” through love: there is only the full and radical entrusting of oneself to this love. There is no

30 “The Eucharist, as the sacrament of charity, has a particular relationship with the love of man and woman united in marriage. A deeper understanding of this relationship is needed at the present time”.

31 M. OUELLET, “Marriage and the Family ...”, cit., 236.

32 W. KASPER, *The Gospel of the Family*, cit., 33.

“right measure” of one’s belonging to the family of faith except the *full* measure.

To do justice to the issues flagged in the Synod’s *lineamenta* one needs to consider the relationship between *logos* and *ethos* and *sacramentality*. Doctrines cannot be developed mechanistically. They cannot come into being as the fiat of canon lawyers. At the risk of sounding like systematic theologians we would argue that what has been presented as a mere change in discipline is inconsistent with fundamental principles of Eucharistic theology and the theology of marriage. A proposal which in effect destroys the relationship between the sign and that which it signifies will not remedy what is already a deep spiritual and theological crisis. It will simply become another symptom of an already deeply pathological situation.

“El Espíritu sopla donde quiere”, es decir, en la carne. Consecuencias para la pastoral familiar

JOSÉ GRANADOS*

SUMMARY: Pope Francis' insistence on the necessity of the Church to reach out is a call for the pastoral care of the families to, on the one hand, follow the movements of the Spirit and, on the other, not to lose touch with the enfleshed reality of one's neighbour. At a superficial glance, these two movements might seem contradictory: is not the future-oriented Spirit opposed to the concrete and patient presence of the flesh, within which is conserved the imprint of the memory? This article briefly develops a vision in which the Spirit and the flesh are not opposed to each other, but are brought together in order to indicate a fruitful way forward for the life of the Church. In this respect it also warns against the Gnostic temptation, not unknown to our present time, in which the Spirit is seen as inviting us to go beyond the flesh and its concrete reality. The logical consequence is the proposition that the Spirit blows where He wills; but He wills to act only within the realm opened up in the flesh of Jesus, in His concrete relationships, whose form is entrusted to us in the sacraments. From this overview some indications are drawn for the future pastoral care of families, which must always centre around a harmony between the Spirit and the flesh.

Para edificar una Iglesia “en salida”, como pide *Evangelii Gaudium* (nn. 20-24), hay que contar con el viento del Espíritu. Esta imagen, que la Escritura usa para describir su eficacia, nos lo presenta como cifra

* Vice-presidente y profesor de Teología sacramental en el Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, Roma.

dinámica de cambio, que nos invita a abandonar los antiguos esquemas y a lanzarnos hacia nuevas metas. El Espíritu rompe la rigidez de nuestros planes, goza de impulso creativo y anuncia sorpresas. Sopla donde quiere, más allá de los confines donde a veces queremos relegarlo.

Por otro lado, el Papa Francisco ha planteado también otra necesidad: tocar la carne del hermano. Esta Iglesia “en salida” se debe señalar, precisamente, por un movimiento a asumir el encuentro y a establecer vínculos: “el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela [...]. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros” (*Evangelii Gaudium* 88).

Surgen así dos elementos que la mentalidad moderna tiende a contraponer: los altos vuelos del Espíritu, por una parte; la humildad de la carne, ligada a lo concreto, por otra. El Espíritu, que nos habla del futuro impredecible; la carne, que nos recuerda el lento pasar del tiempo y lleva en sí la memoria constante de la historia, desde su origen.

Querría desarrollar brevemente una visión del Espíritu y la carne que no los oponga entre sí, sino que los asocie para indicar caminos fecundos en la vida de la Iglesia, singularmente en su pastoral familiar. En el cristianismo, la gran sorpresa del Espíritu no es su vuelo más allá de todo confín, su carácter inabarcable; sino, al contrario, el hecho de que ha querido actuar solo en lo concreto y cotidiano del cuerpo y del tiempo, donde se fraguan las relaciones de comunión estable entre los hombres.

La familia, en esta perspectiva cobra un interés singular como lugar de cohesión entre el Espíritu y la carne. El Espíritu bendice la unión corporal de hombre y mujer con el don de la vida, cuando entra “en los miembros de una mujer embarazada” (cfr. Qo 11, 5). Es el Espíritu que animará a los profetas para que representen, en su mismo cuerpo, el amor entre Dios e Israel. Finalmente, hombre y mujer, en el sacramento del matrimonio, están llamados a hacerse una sola carne en un solo Espíritu¹.

Comenzaremos describiendo un modo erróneo de entender la operación del Espíritu: si se realiza fuera del tejido corporal que une a los

¹ Al respecto, cfr. J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo Espíritu: Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid 2014, 359-382.

hombres entre sí, su invocación tiende inevitablemente a un gnosticismo que falsifica la genuina novedad cristiana. Describir esta tentación, siempre presente (1), nos ayudará a perfilar mejor la propuesta de la Iglesia (2) para descubrir, a partir de ella, caminos concretos para la pastoral familiar (3).

1. LA FASCINACIÓN GNÓSTICA

Los gnósticos del siglo II edificaron un pensamiento teológico muy atractivo, que constituyó la mayor amenaza a la Iglesia de los orígenes. Ponían sobre todo de relieve la novedad de la acción del Espíritu que contraponían a lo visible y material de la vida humana. La salvación consistía en una súbita iluminación interior, que tocaba el corazón del “salvado”, liberándole de las mezquinas relaciones corpóreas, finitas, limitadas².

Tal desprecio por lo corporal implicaba necesariamente la separación entre distintos grupos de hombres, pues ya no lesacomunaba el destino de la carne, compartido por la muchedumbre. Ellos, los gnósticos, habían recibido un encuentro interior, les había calentado el corazón la presencia de un Cristo celeste, y ya no se sentían ligados por vulgares normas morales, fórmulas de doctrina, estructuras visibles que el Espíritu, con un simple movimiento del dedo, hacía irrelevantes.

No es que negasen todo valor a estos elementos: seguían siendo de interés para los sencillos, los poco instruidos, los que no habían tenido la suerte de gozar de una iluminación mística. Estos no conocían al verdadero Dios Padre y vivían sujetos a sistemas doctrinales rígidos, que daban seguridad a sus pobres almas, obsesionadas por cumplir la justicia. El gnóstico despreciaba a tales seres débiles – los llamados “psíquicos”, los cristianos de la Gran Iglesia – que nunca alcanzarían la eximia libertad que a él, por subida iluminación correspondiente con su natura espiritual, le había sido otorgada.

Por fuerza distinguían los gnósticos dos tipos de instrucción: la catequética, válida para el vulgo; la nueva y secreta del Espíritu, de que solo

2 Cfr. H. SCHLIER, “La concezione dell'uomo nel pensiero gnostico”, en ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, 125-143.

ellos gozaban. Asimismo, mantenían dos tipos de Bautismo: en agua el primero, carnal, para los imperfectos; en fuego interior el segundo, espiritual, para los iluminados³. Y cultivaban dos tipos de fe: arraigada en la concreta humanidad de Jesús, para la gente sencilla, la primera; elevada a las alturas de lo inefable, la segunda⁴.

Es de notar que los gnósticos hablaban también de la carne. Pero su lenguaje escondía una engañifa. Se trataba, en realidad, de otra “carne”, celeste, sutil, no de aquella que comparten entre sí todos los hombres y que proviene del Creador del mundo. No era la carne de todos los días; no el cuerpo que nos liga a las humildes leyes creaturales y biológicas, no el que nos asocia a los otros hombres con vínculos estables; que nos limita, porque instaura una comunicación concreta y posee un lenguaje y una gramática que todos entienden. No era, ciertamente, el cuerpo del matrimonio, la “una sola carne” de hombre y mujer que establece un nexo de amor indisoluble donde puede acogerse con dignidad el don de la nueva vida.

Se ha notado con acierto que el enfoque gnóstico no es propio solo de los herejes del siglo II, sino que encuentra en nuestra época particular resonancia⁵. El proyecto moderno no ha consistido tanto en la negación de Dios, en el destierro de lo espiritual, sino en una concepción acorporal, desencarnada, de su presencia. La visión gnóstica se encuentra hoy presente en una perspectiva que exalta la conciencia, presentada como criterio último inapelable de juicio y la opone al mundo físico, privado de sentido y de lenguaje. No es esta la conciencia cristiana, que es siempre conciencia encarnada, que se genera en las relaciones concretas con los demás y vive recibiéndose de ellas y a ellas donándose⁶.

3 Cfr. A. ORBE, “San Ireneo y la primera Pascua del Salvador (*Io 2, 13 – 3, 21*)”, en *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 297-344, especialmente p. 331-339.

4 Cfr. M. AROZTEGI, *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, cap. 3.

5 Cfr. R. GUARDINI, “Die Gnosis”, en ID., *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Grünwald, Mainz 1987, 137-145; H. JONAS, “Gnosticism and Modern Nihilism”, en ID., *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston, IL 2001; ID., “Preface to the Third Edition”, en ID., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 2001.

6 Cfr. L. MELINA, “Coscienza morale e ‘communio’. Per una risposta alla fida del pluralismo ético”, en *Communio* 130 (1993) 27-38.

En este gnosticismo postmoderno la “carne” se equipara con una afición subjetiva, ajena a los vínculos estables que se trenzan entre los hombres⁷. La compasión no se refiere ya a lo concreto de las relaciones en el cuerpo; no se une a la verdad que saca al sujeto de su aislamiento y lo vincula a los otros, ayudándole a narrar una historia con sentido. Sino que es la carne emotiva del placer autoreferencial, del estado de ánimo que se convierte en criterio para juzgarlo todo. Surge de aquí una idea fofo de compasión que busca solo ahorrar sufrimientos, ayudando a la persona a vivir según la decisión de su conciencia aislada, sin abrir un camino de regeneración del deseo y de la afectividad.

Seguir la perspectiva gnóstica no es sino acoplarse a esquemas mundanos, que fomentan una superación de lo corpóreo hacia lo emotivo y proponen una idea olvidadiza del progreso. Desde este punto de vista la novedad del Espíritu se entiende como ruptura con lo pasado, como apertura más allá de los límites del cuerpo, que parece enjaular los movimientos del hombre. Son perspectivas muy extrañas a la verdadera propuesta cristiana que, como nos señala el Papa Francisco, anuda la novedad del Espíritu con el respeto y la cercanía de la carne.

2. EL ESPÍRITU SOPLA EN EL ESPACIO CORPORAL DE RELACIONES

El mejor modo de reflexionar sobre la acción del Espíritu comienza en Jesús, el hombre movido por el Espíritu. La cristología reciente, en efecto, ha subrayado que el Espíritu no empieza a actuar solo en Pentecostés, sino que obra en el mismo Cristo (Ungido), durante su vida terrena; y solo así puede derramarse luego sobre sus discípulos. Es en la vida de Jesús donde se forja la unidad de carne y Espíritu de que vive la Iglesia⁸.

Interesa, a este respecto, el relieve acordado al Bautismo de Jesús, que no consiste solo ni principalmente en un acto de humildad del Maestro. Este misterio, por el contrario, es el momento en que el Espíritu Santo desciende, irrumpiendo con su acostumbrada novedad, en la vida de Jesús. Ciertamente, en cuanto Hijo de Dios, no necesitaba Él del Espíritu Santo; pero había asumido, para salvarla, una carne como la

7 Cfr. C. VIGNA - F. BOTTURI (ed.), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

8 Cfr. L.F. LADARIA, *Jesús y el Espíritu: la Unción*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

nuestra, carne moldeable en el tiempo, que precisaba del soplo divino para recibir en sí las huellas de su Artífice⁹.

El Espíritu, debemos decir con Jesús ante Nicodemo (*Jn 3, 8*), sopla donde quiere, y no sabemos de donde viene ni adonde va. Pero Jesús, que ha recibido el Espíritu sin medida (cfr. *Jn 3, 34*), nos revela también el lugar donde éste Espíritu quiere soplar: ha querido concentrar todo su viento en la carne y en el tiempo del Hijo del hombre, aquel cuyo origen y destino coinciden con el misterio más hondo de Dios. Toda la novedad del Espíritu se confina en los límites estrechos de esta vida humana, precisamente para abrir en ellos el camino a la plena comunión con Dios.

Esto quiere decir: el Espíritu derramado sobre la Iglesia es fuente de novedad en cuanto comunica la vida de Jesús y sus pasos terrenos. Resulta entonces que el Espíritu se liga siempre a la carne y que la novedad a que nos mueve pasa siempre por la carne. No es superando la carne, sino profundizando en ella, adentrándose en las relaciones que se forjan en ella, meditando en su memoria y en su relato concreto, como el Espíritu abre nuevos horizontes.

San Ireneo de Lyon ha asociado la presencia del Espíritu, soplo de Dios sobre la carne del hombre, a la actividad del Espíritu sobre la Iglesia, cuerpo de Cristo¹⁰. Ireneo piensa aquí en la concreta visibilidad de la Iglesia, donde la Palabra de Jesús se transmite por la sucesión apostólica. Esta es la sorpresa del Espíritu: plasmar su novedad en la humildad del barro. Así, no descubre horizontes de pensamiento más allá de las fórmulas de la profesión de fe; sino a través de la humilde acogida de las palabras en que la fórmula se fija; ni indica una novedad que olvida la tradición, sino una novedad memoriosa, que encuentra en el recuerdo filones de fecundidad.

Para entender esta ligazón del Espíritu a lo concreto es preciso insistir en la importancia de la carne para la identidad de la persona. Nuestra época tiende a ver en el cuerpo un límite a la libertad. Este se describe como ajeno al querer y conocer humanos. La única alternativa para reconciliarse con la condición corporal es la de diseñar el cuerpo como

9 Cfr. A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, PUG, Roma 1961.

10 Cfr. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 24, 1 (SCh 211, 472).

proyecto, como decisión autónoma del sujeto que elige la forma que dar a su corporalidad.

Se olvida así un elemento clave del lenguaje del cuerpo, decisivo para poder integrarlo plenamente en la identidad personal: su receptividad originaria, su testimonio de cuanto se ha recibido en la vida. Vivir en el cuerpo supone reconocer que tenemos en otro el origen; el cuerpo nos invita a aceptar una donación originaria como centro de nuestra identidad. De este modo las relaciones, en primer lugar las que nos ligan a nuestros padres, nos habitan por dentro, nos dan nombre. Paradójicamente, es la humildad concreta del cuerpo la que nos abre a la gran novedad: pertenecemos a una familia que nos ha dejado incontables herencias; todas las historias que nos han precedido – y que están presentes en nuestros lenguajes, usos y tradiciones – son ahora nuestra historia. Esta apertura, que el cuerpo revela en su condición filial, se prolonga en las relaciones fraternas y en todos los demás vínculos que se establecen en el cuerpo. Gracias al cuerpo, hombre y mujer puedan alcanzar una unidad singular, que se hará manantial originario de la vida de otra persona. El cuerpo, con su concreta materialidad, resulta ser, en la experiencia del nacimiento de un hijo, surtidor de futuro y novedad inigualables en la vida del hombre.

A esta apertura de la carne hacia el mundo y los otros corresponde precisamente el don del Espíritu. Este no ha de entenderse como mente desencarnada opuesta a la materia, modo en que lo han pensado los tiempos modernos¹¹. El Espíritu es, más bien, la capacidad relacional de comunión y amor, con que Dios se hace presente sin anular lo humano. Esto quiere decir que Espíritu y carne se invocan mutuamente; que la carne, por ser lugar donde la vida se abre a las relaciones, es el ámbito donde el Espíritu de comunión puede descender y actuar.

De aquí es dado extraer un corolario: el Espíritu no se opone tampoco al correr lento y continuo del tiempo, propio de la carne. Su novedad no es la de un futuro que arrambla con todo pasado para llevarnos a lo nunca visto. El Espíritu es también quien recordará todo (*Jn* 14, 26): Espíritu de lo nuevo solo porque profundiza más en lo antiguo¹².

11 Cfr. W. PANNENBERG, “Geist und Bewußtsein”, en *Theologie und Philosophie* 79 (2004) 481-490.

12 Cfr. J. ZUMSTEIN, “Mémoire et relecture pascale dans l’Évangile selon Jean”, en D. MARGUERAT - J. ZUMSTEIN (ed.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bon-*

Pueden describirse, a partir de aquí, dos extremos que es preciso evitar. Existe, por un lado, la tentación de asfixiar el Espíritu en normas y prácticas obsoletas que impiden su soplo, su sorpresa, su futuro. Se trata de una carne sin Espíritu, que extingue la novedad de Dios. Pero, por otro lado, para liberar el Espíritu, el camino no es su separación de todo vínculo con estos elementos concretos, a modo de fuga gnóstica que se refugia en la conciencia subjetiva. Es decir: no vale tampoco un Espíritu sin carne. El toque está, más bien, en reconducir el Espíritu a la carne del hombre, a los vínculos originarios en el cuerpo que dan sentido a toda norma y práctica, vivificándolas. El Espíritu encuentra en la profundidad de la carne su genuino espacio de novedad, que es la novedad del amor que se recibe de otro y se fragua en el tiempo.

Un ejemplo: los sacrificios de la antigua ley no se espiritualizan en la nueva, sino que, por así decir, se corporalizan, se concentran en el cuerpo del hombre (cfr. *Rom* 12, 1-2). La sangre de machos cabríos no se sustituye por un espíritu interior de alabanza, sino por la sangre de Jesús y la del cristiano. La crítica de Jesús a los fariseos, que centraban todo en el Templo de piedra y en sus reglas de pureza exterior, no elimina lo concreto y visible del Templo, sino que lo concentra en el Templo de su cuerpo (cfr. *Jn* 2, 21). Para alcanzar la máxima espiritualización hay que reconducirlo todo a las relaciones en la carne, que se fraguan precisamente en las relaciones familiares. Estas encuentran en Jesús una singular profundidad – una capacidad de contener y expresar lo divino, de abarcar todo el tiempo del hombre – que las hace espacio privilegiado de la verdadera presencia y acción espirituales.

3. LOS CAMINOS DEL ESPÍRITU Y LA FAMILIA, IGLESIA EN LA CARNE

¿Cuáles son los caminos que el Espíritu abre en la carne? Para comprenderlos no basta desarrollar una teoría sobre la relación del Espíritu y la carne; es necesario hacer más: reavivar una experiencia. Y el ámbito, el laboratorio para experimentar la comunión de Espíritu y carne, es precisamente la familia. Pues en ella todo lo corporal, en su concreta

nard, Labor et Fides, Genève 1991; H. WEDER, “Le souvenir évangelique. Réflexions néotestamentaires sur la présence du passé”, en *La mémoire et le temps*, cit., 31-46.

materialidad, se pone al servicio de relaciones personales, de esa comunión de que el Espíritu es agente. Así sucede con el vínculo entre esposos (una sola carne), entre padres e hijos (carne de mi carne), entre hermanos (es nuestra misma carne)... Lo carnal, en familia, no se reduce al sentimiento subjetivo, sino que se hace vínculo, historia común, mutua permanencia, y de este modo toca plenamente el centro de la persona, sin quedarse en la superficie de una autoafección intimista. Es en este espacio donde el Espíritu de Dios abre profundidades ilimitadas. No extraña, a esta luz, que los gnósticos se distinguieran por un desprecio de las nupcias y que la Gran Iglesia haya defendido siempre el matrimonio como un bien. Ni que la ideología postmoderna se concentre en un ataque a la familia, tratando de cancelar los significados del cuerpo y de fragmentar los tiempos de la familia en instantes deslavazados. Señalemos tres ámbitos de esta acción del Espíritu:

a) El primer lugar de presencia activa del Espíritu son los vínculos personales que permiten promover la cultura del encuentro (*Evangelii Gaudium* 220). Es allí donde el Espíritu se descubre como comunión que proyecta a la persona más allá de sí, ayudándola a salir de su aislamiento. En cuanto la carne es lugar de apertura y relación, el Espíritu de comunión reposa sobre ella.

Esto quiere decir: el Espíritu no desvela su novedad en la conciencia privada y autónoma de los individuos, sino en las relaciones en que habitan las personas. El encuentro con Dios no se realiza en la soledad autónoma de las propias convicciones, sino en los vínculos concretos que nos unen a los otros.

Lugares de apertura de la carne donde actúa la novedad del Espíritu son, por ejemplo: la relación con nuestros padres, donde descubrimos el don originario que nos ha dado vida y donde se enciende la fe en el Creador; el amor conyugal, donde hombre y mujer descubren la bondad de la diferencia sexual, inscrita en sus cuerpos por Dios; la paternidad y maternidad, donde se prolonga la obra del Creador, en la generación del hijo...

Podemos juzgar desde aquí las necesarias invitaciones a superar el fariseísmo, los avisos ante el peligro de normas fijas que repiten lo de siempre, que asfixian al Espíritu, que empequeñecen al hombre en

mezquinas seguridades. Existe la tentación de dirigir estas críticas contra los vínculos corporales en que se juega el destino del hombre: la relación hombre – mujer, el amor conyugal indisoluble, las relaciones familiares de padres, hijos, hermanos. ¿No debería la Iglesia superar también estos límites estrechos que encasillan, que sirven para juzgar al otro, que se convierten en peso que aplasta sus espaldas?

Es esta la gran tentación gnóstica, que justifica como ataque anti-fariseo la eliminación de la carne y de su lenguaje. Pues no se trata aquí de límites impuestos al Espíritu; al contrario, cultivar y defender estas relaciones es cultivar y defender el espacio donde el Espíritu puede soplar como viento nuevo. La clave es vivificar las normas, reglas, prácticas, reconduciéndolas al lenguaje del amor, escrito en el cuerpo. La indisolubilidad del matrimonio, por ejemplo, no es una barrera que se oponga a la renovación y a las sorpresas del Espíritu, sino el espacio relacional y el ritmo temporal donde esta renovación y sorpresa es posible. Sería un gran error juzgar como barrera de formalismo opresor la gramática misma del cuerpo; pues, al abatirla, abatiríamos el espacio concreto donde sopla el Espíritu y donde puede ser fecunda la acción de la Iglesia.

Es decisivo, por tanto, para la pastoral familiar vivificar desde dentro estas relaciones, mostrando cómo es en ellas donde se pone en juego la vocación de la persona al amor. La pastoral adecuada, por tanto, no es la que se centra en el individuo, sino la que mira siempre a la persona en sus relaciones: cada hombre, cada feligrés, es un hijo, un esposo, un padre o madre. La interioridad de la persona se toca y se forja solo cuando se llega a ella a través de las relaciones en el cuerpo que la asocian al mundo, a los hombres, a Dios.

b) En segundo lugar, es propio del Espíritu, como soplo y viento de Dios, dinamizar la historia, abriéndola hacia su destino último en Dios. Esto significa: el Espíritu no nos saca del tiempo, sino que abre, en el tiempo, una profundidad nueva, su vínculo con lo eterno. El tiempo concreto, ligado a la carne, es, por tanto, coordenada necesaria para que el Espíritu prosiga su obra.

Si nuestra época y su religiosidad buscan al Espíritu escapando del tiempo, para el cristiano el Espíritu aparece solo en el tejido unitario de las horas. No se acoge al Espíritu si no se acepta su dinamismo trenzador,

su voluntad de enhilar en “uno” todos nuestros días. Por eso no hay avance de la Iglesia al futuro que pueda realizarse sin un acto correspondiente que ahonde en la memoria. La novedad del Espíritu no consiste en olvidar lo pasado: Él es factor de futuro solo si es a la vez factor de recuerdo y de fidelidad en el tiempo. Su novedad está ligada siempre a una anamnesis más honda del origen donde se engendra una mirada nueva hacia el porvenir.

Pues bien, la familia es ese lugar donde las coordenadas del tiempo, en su concreta finitud, abren nuestra vida hacia la eternidad de Dios. La memoria contiene, en familia, el vínculo con el origen, con la fuente incoercible de la vida; la promesa encanala, en familia, la unidad de nuestras horas en la fidelidad del amor; la fecundidad abre, en familia, el tiempo del futuro hacia el rostro, a la vez nuevo y familiar, del hijo que nace. La imagen más apropiada para entender la novedad del Espíritu es, como atestigua la Biblia, precisamente la fecundidad. La madre da a luz el futuro más grande, el del hijo, en cuanto, en unión con su marido, ha recordado el momento creatural originario, inscrito en sus cuerpos.

En consecuencia, una pastoral familiar abierta a la novedad del Espíritu es capaz de ofrecer a las personas un camino paulatino de maduración. Es una pastoral llamada a guardar memoria de la tradición y gratitud por el don originario de la existencia, transmitido en la paternidad y maternidad. Afronta el reto educativo acompañando a la persona para que responda a su vocación al amor. Cultiva la promesa para que madure, hasta hacer posible que se elija el “para siempre” del matrimonio. Acompaña los primeros años de los esposos y les enseña cómo pueden ser fecundos, testimoniando y acompañando a otras familias.

Podemos entender que la unión indisoluble de hombre y mujer en una sola carne, ámbito de encuentro y forja de las otras relaciones familiares, sea un espacio predilecto del dinamismo del Espíritu, porque en ella se forja la promesa que mantiene unidos todos los momentos de la vida. Ya Tertuliano había señalado que es lógico que quienes son una sola carne se hagan también un solo Espíritu¹³. Hay que decir que no hay acción del Espíritu, no hay fuerza de novedad, no hay soplo vital, que no pase por la unidad conyugal en una carne, que no apunte aquí

13 Cfr. TERTULIANO, *Ad uxorem* II, 8, 7-8 (CCL I, 393). El texto se cita en JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Familiaris Consortio*, 13.

y aquí conduzca. La misericordia del Espíritu, que unge las heridas del amor humano, consiste en rehabilitar la promesa originaria y en permitir a los heridos y enfermos volver a vivir según esta promesa. Los caminos que alejan a la Iglesia de su entramado conyugal son caminos ajenos al Espíritu de Jesús, a su misericordia, a su novedad.

c) Que el Espíritu esté presente en el cuerpo y tiempo puede resumirse afirmando que su acción es siempre sacramental. El “más” y lo nuevo que el Espíritu ofrece es el “más” y lo nuevo del sacramento, signo que apunta más allá de sí. Una pastoral del Espíritu es una pastoral sacramental, pues los sacramentos son los signos en el cuerpo y tiempo donde se hace fecunda la acción del Espíritu. Para la pastoral familiar esto significa: es preciso situar en el centro, como surtidor originario, la armonía de todos los sacramentos (singularmente los de iniciación cristiana) con el sacramento del matrimonio.

Dedicarse a una pastoral de los sacramentos no significa aislarlos en los ritos litúrgicos, olvidando la misión de la Iglesia y su capacidad para transformar la sociedad. Se trata, más bien, de reconocer que toda la acción de la Iglesia es sacramental, que en los sacramentos se encuentra la clave para comprender su presencia vivificadora en la ciudad de los hombres. El sacramento del matrimonio, en cuanto introduce el lenguaje originario del cuerpo en la constelación de los siete sacramentos, juega un papel estratégico a este respecto.

La extensión de los sacramentos a la vida de los cristianos significa centrar el interés en desarrollar prácticas, es decir, modos comunitarios de obrar que permitan la excelencia humana y donde se pongan en juego los bienes centrales de la existencia¹⁴. El Espíritu toca la vida de las personas a partir de estas buenas prácticas: desde la celebración de aniversarios de matrimonio y cumpleaños, pasando por los modos de orar en familia, de conseguir la armonía entre vida de trabajo y ocio, de apertura de la familia para el servicio a la Iglesia y a la sociedad...

14 Cfr. A. C. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, 187-203.

CONCLUSIÓN

Hay una tentación gnóstica que se muestra hoy con gran poder de seducción. Mueve siempre a distanciarse de lo corporal y a olvidar el ritmo del tiempo. Tiende a arrinconar al hombre en su conciencia aislada, bajo capa de que ese es el lugar más propio del encuentro con Dios, el ámbito de la espiritualidad y de la experiencia mística. Habla también de la carne, pero la entiende como afectividad del sujeto, separada de todo vínculo que contenga un lenguaje comunitario y le obligue a confrontarse con la verdad de su camino y de sus relaciones.

Ciertamente, a esta visión gnóstica no se puede responder con fórmulas obsoletas que repitan viejos hábitos; ni refugiándose detrás de usos esclerotizados de lo que “siempre se ha hecho así”. Pero la novedad no consiste en abandonar las prácticas sino en vivificarlas, o en crear otras nuevas, que deriven del lenguaje del cuerpo, que surjan del amor vital que anima las relaciones corporales. Solo de este modo podrán acoger en sí la plenitud del Espíritu. Pues sabemos, ciertamente, que el Espíritu sopla donde quiere; pero estamos ciertos también de que ha querido soplar allí, y solo allí, donde la carne de Jesús nos abre al encuentro con Dios. Ha querido soplar en la carne sacramental, que incluye en sí, a través del sacramento del matrimonio, todas las relaciones familiares. Este es el único espacio donde podremos edificar en modo fecundo, plantar viñas y alimentarnos de su fruto.

Podemos terminar con un ícono eucarístico. La Eucaristía ha sido explicada por los Padres como lugar de unión de la carne y el Espíritu. Para que el pan, que somos nosotros, sea uno, no basta el agua del Bautismo que lo humedece y compacta. Es necesario, dice San Agustín, el fuego, que es el Espíritu, donde el pan se cuece en unidad¹⁵. El Espíritu actúa en el Cuerpo de Cristo, y solo de este modo toca la carne de los cristianos, haciéndolos uno entre sí y con Dios. El sacramento del matrimonio asegura el contacto del cuerpo eucarístico con el cuerpo de las relaciones familiares, abriendo así un espacio al Espíritu en lo cotidiano de la vida y en la edificación de la ciudad de los hombres. Se encuentra

15 Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sermo 227, 1*; cfr. J.M.R. TILLARD, *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2001, 39-51.

JOSÉ GRANADOS

aquí, en este nexo entre la Eucaristía y el matrimonio, el lugar concreto donde el Espíritu puede actuar en la carne, donde puede soplar para abrir horizontes de sorpresa. Confesando este nexo indisoluble entre la Eucaristía y el Matrimonio la Iglesia se sitúa en el preciso lugar donde el Espíritu sopla, rompiendo nuestros esquemas mundanos, y conduciendo el mundo y la historia hasta la novedad sorprendente de la promesa divina.

La verifica della fede nel cammino della vita: abbiamo ancora bisogno di criteri ecclesiali esterni?

LIVIO MELINA*

SUMMARY: The suggestion to distance oneself from the criteria of orthodoxy, in the name of a solidaristic praxis or of a subjectification of the faith, carries with it a negation of the sacramental and ecclesial dimension of the Christian event. The patristic and thomistic interpretation of the Gospel imperative “not to judge” has never upheld the suspension of an adequate disciplinary judgement, which puts to test the quality of witnessing in the flesh (martyrdom) to Him who revealed Himself and saved us in the flesh.

“Abbiamo ancora bisogno di criteri ecclesiali esterni?”. Mediante l'avverbio *ancora*, il sottotitolo di questo contributo suggerisce l'opportunità di porre la questione dell'eventuale verifica della fede mediante dei criteri ecclesiali esterni, in un contesto di evoluzione storica verso un progresso: quello, si sottintende, rappresentato dall'emancipazione da tutele o condizionamenti tipici di un'epoca di immaturità. In effetti la pretesa illuministica di uscire dallo stato di minorità, in cui si è *ancora* sottomessi alla custodia di un tutore, per accedere finalmente alla kantiana *mündigkeit*, definita dal coraggio di usare *finalmente* la propria ragione per giudicare, ha fatto il suo ingresso nel dibattito pubblico della Chiesa cattolica

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

con plurisecolare ritardo, quando è divenuta la bandiera dei “cristiani adulti” del movimento *Wir sind Kirche*.

1. L’ORTODOSSIA, STRUMENTO CONTRO LA LIBERTÀ?

Essa è stata recentemente ripresa dalla rivista internazionale *Concilium* in un numero dedicato al tema dell’ortodossia, che nel titolo stesso istruisce la questione alludendo ad una svolta radicale rispetto alla Tradizione, che sarebbe indotta proprio dal pontificato di papa Francesco: “*Dall’«anathema sit» al «chi sono io per giudicare?»*”¹. L’editoriale, curato da Felix Wilfred e da Daniel Franklin Pilario, presenta in effetti il concetto di ortodossia come “punto di riferimento per soffocare la libertà di pensiero e come arma per sorvegliare e punire”. Per questo, secondo gli editori di *Concilium*, “l’ortodossia cristiana ha bisogno di essere liberata dalla sua storia ignominiosa e va ripensata alla luce del nucleo centrale della fede in Cristo”.

In effetti, quella che viene proposta nella rivista è una vera e propria “decostruzione” dei presupposti dell’ortodossia, che, nell’insieme dei vari interventi pubblicati nel fascicolo dovrebbe svilupparsi secondo quattro linee fondamentali: l’affermazione del *primato dell’ortoprassi*; il riconoscimento di una *rivelazione continua* del “divino” nella storia, che va oltre i confini della Chiesa e dello stesso cristianesimo; l’accoglienza della prospettiva *ermeneutica* e di una concezione evolutiva e plurale di verità e, infine, il riconoscimento che i *fattori socio-politici* sono decisivi anche nelle questioni di dottrina.

La fortunatissima (almeno dal punto di vista mediatico) battuta di papa Francesco sull’aereo di ritorno dal viaggio in Brasile nel luglio del 2013: «chi sono io per giudicare?», non avrebbe quindi solo il significato scontato e pienamente tradizionale di un doveroso rispetto per le persone nella loro ultima responsabilità di coscienza, che come tale può essere valutata solo da Dio, ma esprimerebbe invece una novità dirompente, un vero e proprio cambio di paradigma nei confronti della Tradizione

¹ F. WILFRED – D.F. PILARIO (edd.), “*Dall’«anathema sit» al «chi sono io per giudicare?»*”. L’ortodossia oggi, in *Concilium. Rivista Internazionale di Teologia*, anno L, fascicolo 2 (2014), 179–184 (ed. Queriniana, Brescia).

ecclesiale, già peraltro implicita nella scelta pastorale del Concilio Vaticano II: la rinuncia definitiva della Chiesa cattolica a stabilire dei criteri “dottrinali” esterni di verifica della fede o della vita morale, che funzionino quale strumento di controllo per definire l’appartenenza alla comunità ecclesiale. Neppure il papa potrebbe pretendere di giudicare l’ortodossia di nessuno!

Per la verità, alle argomentazioni “teologiche” tardo-illuministiche di cui si fa portavoce la rivista *Concilium*, aveva già ampiamente risposto più di cent’anni fa, con molto senso dello humour e del paradosso, Gilbert Keith Chesterton, nella sua sempre attualissima opera: *Orthodoxy* (1908)². Egli infatti dimostra come «l’ortodossia non è soltanto la sola sicura salvaguardia della moralità e dell’ordine, ma anche la sola logica salvaguardia della libertà, del rinnovamento e del progresso». Infatti unicamente l’affermazione certa del mistero, di cui è garanzia l’autorità, consente la libertà delle grandi avventure del pensiero.

Ed inoltre, secondo il grande pensatore inglese: «se vogliamo proteggere il povero, dobbiamo essere anche favorevoli alle regole fisse e ai dogmi chiari». Vengono alla mente alcune affermazioni similari del cardinale Joseph Ratzinger, secondo cui il significato ultimo del servizio, che la Congregazione per la Dottrina della Fede svolge al ministero petrino, quando opera il discernimento dottrinale di talune idee teologiche, è proprio quello di difendere la fede dei semplici, dei poveri e dei piccoli, contro l’orgoglio e le pretese di coloro che si sentono sapienti e si allontanano dalla Tradizione e dal Magistero, imponendo così, magari con ingenuità e senza volerlo, la “dittatura del relativismo” e il monopolio del pensiero unico³.

Infine, dal momento che proprio dalla certezza della fede scaturisce quella gioia, che è il grande segreto del cristiano, allora sia secondo Chesterton che secondo Ratzinger, affermare l’ortodossia non è «voler far da padroni sulla fede degli altri, ma piuttosto essere servitori della loro

2 G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy* (1908), tr. it.: *Ortodossia*, 12° edizione, Morcelliana, Brescia 2008, in particolare pp. 193-220, da cui provengono le citazioni riportate.

3 Cfr. J. RATZINGER, “Teologia e Chiesa”, in *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communio - Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 208-209-210 (2006), 177-194 (ed. Jaca Book, Milano).

gioia» (cfr. II Cor 1, 24)⁴. Come intendere allora l’ingiunzione di Gesù ad astenersi dal giudicare i fratelli, che sembra sostenere l’attuale proposta di rinunciare al criterio dell’ortodossia?

2. «NON GIUDICATE!» (MT 7, 1)

L’ammonimento di Gesù «*Non giudicate!*» è riportato dall’evangelista Matteo nel contesto del discorso della Montagna e quindi nell’orizzonte in cui il Maestro illustra la novità specifica della legge evangelica rispetto alla legge degli antichi. L’uso del verbo κρίνω indica che il monito va inteso nel senso di “non condannare”, tanto più che il parallelo lucano lo precisa col termine specifico καταδικάζω⁵.

La questione esegetica, che ha interessato e attraversato la storia dell’interpretazione, è se il divieto di Gesù riguardi solo i rapporti tra i singoli nella comunità oppure invece si estenda anche ad ogni forma del giudicare, comprese quelle della società, dello Stato e addirittura della Chiesa stessa. Ciò implicherebbe l’abolizione dei tribunali e di ogni forma di inquisizione. Quest’ultima radicale interpretazione è stata fatta propria in ambienti del monachesimo antico, nelle correnti protestanti battiste e di altri cristiani non conformisti come Lev Tolstoj, che accusarono la grande Chiesa di avere, anche in questo caso, “ammorbidito”, se non falsificato, le parole forti predicate da Gesù, contraddicendole nella pratica della disciplina ecclesiastica messa in atto. Lo stesso esegeta evangelico svizzero Ulrich Luz ritiene che il comando gesuano vada inteso in un contesto escatologico, come espressione dell’urgenza del Regno che impone esigenze radicali di amore e di perdono e che comporta quindi un’ingiunzione «di principio a farla finita con ogni condanna di uomini da parte di altri uomini»⁶, anche investiti di autorità civile o ecclesiastica.

Ciò si scontra ovviamente con altre pagine del vangelo, per esempio quelle nelle quali Gesù conferisce a Pietro le chiavi del Regno, con il potere di sciogliere e di legare che ha un valore non solo storico temporale,

4 Cfr. SANT’AGOSTINO, *Lettera 211, 2* (PL 33), in *Lettere*, vol. IV, NBA vol. XXIII, Città Nuova, Roma 1974. J. RATZINGER, *Servitori della vostra gioia*, Ancora, Milano 1989.

5 Cfr. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, ed. italiana a cura di C. GIANOTTO, vol. I, Paideia, Brescia 2006, 550-558.

6 *Ibidem*, 555.

ma addirittura eterno “nei cieli” (cfr. *Mt* 16, 19). “Legare e sciogliere” sono termini tecnici del linguaggio rabbinico, che si applicano al campo disciplinare della scomunica, con cui si condanna o si assolve qualcuno e ulteriormente alle decisioni dottrinali o giuridiche, nel senso di proibire o di permettere⁷.

Nel caso specifico del “non giudicare”, un’interpretazione equilibrata, che la riporta alla disciplina comunitaria intraecclesiale (nel senso di *Gc* 4, 11 s), non vi scorge la proibizione assoluta di qualsiasi valutazione circa la bontà o malvagità degli atti di altre persone, come si ricava da *Mt* 7, 5 e più avanti da *Mt* 18, 15-18 (e del resto Gesù stesso lo farà ampiamente nel corso di tutto il suo ministero pubblico), ma piuttosto la condanna della mancanza di misericordia, che si verifica quando si giudica con durezza e con intenzione di condannare definitivamente un altro, quasi anticipando sulla terra quel giudizio escatologico, che i Dodici saranno chiamati ad esercitare sulle tribù di Israele ma solo alla manifestazione finale del Figlio dell’uomo (*Mt* 19, 28). Porsi in questa posizione di giudici definitivi di altri, implicherebbe assumere un atteggiamento di superiorità incompatibile con quella povertà di spirito richiesta da Gesù nelle beatitudini, e con quella mitezza che deve regolare le relazioni fraterne⁸.

I Padri della Chiesa debbono abbastanza presto contrastare interpretazioni eccessive del detto di Gesù, rivendicando il diritto – dovere dei vescovi di giudicare nella comunità cristiana. Sant’Ireneo di Lione, reagendo a tesi radicali, afferma che al vescovo non è vietato rimproverare chi sbaglia⁹. Tertulliano contesta ad un vescovo suo avversario (forse Callisto) la possibilità di usare il detto di Gesù di *Mt* 7,1, per accreditare la sua prassi penitenziale troppo lassista¹⁰.

A questo punto vale la pena di considerare con speciale attenzione l’interpretazione che del precezzo evangelico di non giudicare dà il *Doctor communis*, San Tommaso d’Aquino. Nel contesto del suo trattato sulla

7 Così per esempio: G. BARBAGLIO, *Il vangelo di Matteo*, in *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1975, 367-368, ma anche la *Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, 2356 in nota.

8 Così L. SÁNCHEZ NAVARRO, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario contextual a Mateo 5-7*, Verbo Divino, Estella 2005, 145-148.

9 SANT’IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV, 30, 3.

10 TERTULLIANO, *De pudicitia*, 2, in *Opere montaniste* (a cura di A. Persic), 1, Città nuova, Roma 2012.

legge evangelica, che è detta “legge nuova” (*Summa theologiae*, I-II, qq. 106-108) egli ha un’annotazione che si presenta, fin dal suo tono, particolarmente pertinente alle problematiche attuali da cui siamo partiti.

Replicando ad una obiezione sull’inconvenienza della proibizione da parte di Gesù del giudizio, l’Aquinata precisa che il Signore, con le parole di *Mt* 7, 1 proibisce solo il giudizio disordinato, ma non intende affatto proscrivere «il giudizio di giustizia (“*iudicium iustitiae*”), senza del quale sarebbe impossibile impedire l’accesso alle cose sante di coloro che ne sono indegni»¹¹.

È qui presupposto come ovvio il dovere grave dei discepoli di «non dare le cose sante ai cani e non gettare le perle davanti ai porci» (*Mt* 7, 6). Ora questo richiede, da parte di chi, come prelato nella Chiesa, ha avuto come suo ministero di custodire “le cose sante”, la possibilità di esercitare in forma dirimente un giudizio. Si tratta di un giudizio importante, che ha il compito di escludere eventualmente gli indegni dalla partecipazione alle cose sante, in vista di un loro ravvedimento, così come l’Apostolo Paolo ha fatto nel caso dell’incestuoso di Corinto (*II Cor* 5).

Dunque Gesù non proibisce affatto il giudizio, che è invece necessario al governo della Chiesa. Nella *quaestio 60* della *secunda-secundae*, l’Aquinata precisa che cosa intenda per giudizio e quali ne siano condizioni e limiti. Intanto il giudizio è l’atto proprio della virtù della giustizia, cioè è un atto della ragione. La giustizia infatti dispone chi debba giudicare in modo adeguato per esprimere una sentenza retta. Per essere un atto della virtù di giustizia il giudizio deve quindi provenire dall’inclinazione interiore della giustizia, deve procedere dall’autorità legittima e dev’essere espresso secondo la retta ragione della prudenza¹². Ecco dunque l’interpretazione dell’Angelico del detto di Gesù: il Maestro non proibisce ogni forma di giudizio, ma solo quello iniquo (mosso da intenzioni perverse), quello usurpatò (che non deriva da un’autorità competente) e quello temerario (che viola la *recta ratio* della prudenza).

11 SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. 3, ad sextum: «Ad sextum dicendum quod Dominus non prohibet iudicium iustitiae, sine quo non possent sancta sutrahi ab indignis. Sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est».

12 *Summa theologiae*, II-II, q. 60, a. 2.

3. ORTODOSSIA E ORTOPRASSI

La questione del giudizio ecclesiale si intreccia a questo punto con quella del rapporto tra la fede affermata e le opere effettivamente realizzate nella vita, tra ortodossia e ortoprassi, un tema oggi particolarmente discusso e controverso. Mi sembra che si diano oggi due versioni dell'abbandono del concetto di ortodossia: una prima versione, legata ad una soggettivizzazione intimistica della fede, rifiuta la dimensione sacramentale ed ecclesiale, insieme con una verifica pratica della fede nell'agire; ed una seconda che invece contrappone l'ortoprassi all'ortodossia, negando il radicarsi dell'agire nella verità della fede. Sembrano strade opposte, ma in realtà alla fine si incontrano su un medesimo presupposto comune.

a) Cominciamo dalla prima. Perché mai la Chiesa dovrebbe avere l'autorità di escludere qualcuno dalle “cose sante”, se solo Dio scruta e conosce i cuori? È un problema che lo stesso Tommaso d'Aquino si pone nel trattato sulla legge nuova: essa, come legge interiore di libertà, deve forse occuparsi anche di comandare o di proibire atti esteriori ben definiti?¹³ Le obiezioni che egli espone e poi confuta nei tre *videtur quod* sono espressione di una concezione spiritualistica ed intimistica della vita cristiana e della Chiesa: il Regno di Dio dovrebbe riguardare solo la sfera interiore; sarebbe la proclamazione di una libertà dello Spirito in cui non troverebbero più spazio le proibizioni di atti esteriori ed infine, in ogni caso, dovrebbe agire dall'interno, “trattenendo l'animo piuttosto che la mano”. Una risposta che ammetta ancora prescrizioni e divieti di atti esteriori sembra riportare l'economia evangelica alla mentalità e alle condizioni dell'antica alleanza, dilapidandone la novità nello Spirito.

Per l'Aquinate sono qui in gioco due dimensioni strettamente congiunte della vita cristiana: quella sacramentale, che concerne il modo in cui la grazia divina ci viene comunicata, e quella morale, che riguarda il nesso tra carità e comandamenti relativi all'agire concreto. Se si osserva bene, la connessione delle due questioni chiama in causa il valore del corpo nell'economia della salvezza. E in effetti la risposta che Tommaso offre per risolvere entrambe fa perno niente di meno che sul dogma centrale della fede cristiana: l'incarnazione del Verbo di Dio, «*Verbum caro*

13 Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.

factum est» (*Gv* 1, 14). La grazia dello Spirito, che è l'elemento principale della legge nuova e che si manifesta nella “fede che opera mediante la carità”, ci viene comunicata sempre e solo mediante la santa umanità del Figlio di Dio, che fu per prima riempita di questa stessa grazia.

L'insuperabilità dell'economia sacramentale ed ecclesiale e la necessità di una verifica morale della carità nell'osservanza dei comandamenti sono così fondate sul nucleo stesso della fede cristiana. È tramite la carne del Figlio di Dio fatto uomo, per noi morto e risorto, che passa ogni grazia dello Spirito. Ed è nella coerenza corporale dell'agire, che la carità esige di essere verificata. Per questo i sacramenti sono la via ordinaria di comunicazione della grazia divina, così come nell'ambito delle azioni esteriori occorre fare una differenza: ve ne sono alcune che si presentano come necessariamente comandate o proibite, mentre altre sono lasciate alla libertà del soggetto, dei suoi tempi di crescita verso la perfezione. E l'esempio concreto che Tommaso propone riguarda la confessione pubblica della fede: «Se uno mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli. Se invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli» (*Mt* 10, 32-33).

La fede è un dono che precede qualsiasi nostra prestazione e che in nessun modo può essere da noi meritata mediante opere. Eppure è nelle opere che essa chiede di manifestarsi e di essere verificata: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel Regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (*Mt* 7, 21). La dimensione esteriore dell'agire esigita per la verifica della propria fede interiore è spiegata dunque nei termini di una “testimonianza” (*μαρτυρία*). La carne è il cardine dell'economia della salvezza.

Il cristianesimo è una concreta maniera di vivere, una prassi che nasce dalla fede: non un insieme vago di principi e di ideali interpretabili in forme diverse e contraddittorie, a seconda dei gusti soggettivi, delle differenti epoche o culture, ma una precisa e riconoscibile “forma di dottrina e di vita” (cfr. *Rm* 6, 17: *τυπός διδαχής*). È interessante un'osservazione dell'esegeta Raymond E. Brown a commento di I *Gv* 2, 4: «Chi dice: lo conosco e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui». Egli afferma che ogni separazione tra confessione della fede e vita morale, verificata nei comandamenti, esprime una

nuova forma di docetismo, di carattere “morale”, che rinnega Cristo, venuto nella carne¹⁴.

Nell’enciclica *Veritatis splendor*, San Giovanni Paolo II esprime una valutazione dottrinale negativa di quelle teorie dell’opzione fondamentale che pretendano di dissociare le scelte categoriali concrete dell’agire da una supposta opzione atematica trascendentale (nn. 65-70). In tal senso egli rivendica la competenza da parte dell’autorità della Chiesa di proscrivere taluni atti umani come intrinsecamente cattivi per il loro stesso oggetto (n. 79), che fungono quindi da criterio per l’agire esteriore dei fedeli: essi non potranno mai venire considerati buoni in forza di intenzioni soggettive o di circostanze particolari (si veda ad esempio quelli condannati in *Evangelium vitae*: aborto procurato ed eutanasia).

È curioso osservare come il rifiuto dell’affermazione tomista della *fides caritate formata* da parte di Lutero muovesse da tutt’altro spirito rispetto a quello che si riflette oggi nell’odierno soggettivismo dell’opzione fondamentale o nel casuismo che nega gli assoluti morali. Philip S. Watson mostra che per il Padre della Riforma quella formula rappresentava nient’altro che una forma di legalismo, che sminuiva la grandezza immutabile della legge di Dio¹⁵. Infatti il legalismo è per lui una religione che l’uomo si costruisce da solo e che per questo è sempre in cambiamento. Sarebbe quindi una forma di antropocentrismo, che non può mai salvare. È come un naso di cera che si può sempre adattare alle situazioni che cambiano: i legalisti vogliono apparire misericordiosi e per questo cercano di cambiare la legge di Dio, riducendola al livello di una legge umana, su cui hanno potere. Rifiutare questa riduzione dell’assoluzetza di Dio e della sua legge esige dunque respingere una religione basata sulle opere ed anche una religione che dà l’ambiguo primato alla carità sulla fede.

D’altra parte vi sono più recenti ed equilibrati studi in ambito luterano che rivalutano la formula tomista della fede formata dalla carità, riconoscendone la struttura asimmetrica del rapporto e addirittura un certo primato della carità¹⁶. E tuttavia il vero nodo, che in questa prospettiva

14 Cfr. R.E. BROWN, *Epistles of John*, Doubleday, Garden City, NY 1982, 248-253 (trad. ital.: *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1986, 128-136).

15 Cfr. PH. S. WATSON, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Muhlenberg Press, Philadelphia 1949.

16 Cfr. M. ROSE, *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 2007.

rimane ancora irrisolto, è quello del nesso tra fede e opere esteriori e, quindi la possibilità di una verifica della fede mediante criteri normativi sull'agire.

b) La seconda versione del rifiuto dell'idea di ortodossia, come abbiamo accennato all'inizio del presente paragrafo, sembra collocarsi su un versante completamente opposto. Essa si è verificata nell'ambito del dialogo ecumenico e, forse ancor più, del dialogo interreligioso¹⁷, ma ha avuto anche forti risonanze nel contesto della teologia della liberazione, acquistando oggi dei risvolti nuovi. Nasce infatti da una forma di scetticismo verso la possibilità di conoscere verità assolute e, quindi, di stabilire un dialogo a tale scopo.

Su questo sfondo relativistico, assume il primato la prassi dell'impegno per lottare contro ogni forma di povertà e di ingiustizia, così diffuse nel mondo. Se la verità divide, è invece l'impegno di solidarietà, che può unire le religioni e gli uomini di buona volontà: anzi sarebbe proprio qui, nella solidarietà comune, che si dovrebbe collocare la verifica della fede, come ha indicato il principale ideologo del “pensiero debole”, Gianni Vattimo, nel suo dialogo sulla fede con René Girard¹⁸. La fede post-moderna non si verifica dunque per la verità che pretenda di comunicare, ma nella sua capacità di generare un impegno di solidarietà vissuto insieme con altri: non basta più agire da soli, ci si deve impegnare insieme. Un tale “primato della prassi” affonda, come ben ha sottolineato Papa Benedetto, nella vittoria della prassi sulla scienza stessa¹⁹, con una chiara dipendenza dalla visione materialistica propria di quella corrente della modernità, che ne faceva il principio metodologico fondamentale: se l'assoluto non lo si può conoscere, lo si può nondimeno “fare”²⁰.

Quando la conoscenza della verità diventa impossibile, allora rimane solo l'agire a fungere da criterio. Ma naturalmente si ripropone qui il vero problema: quale è la prassi “retta” su cui fondare l'unità ecumenica

17 Cfr. il principale rappresentante: P. KNITTER, *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, New York 1985.

18 R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006.

19 BENEDETTO XVI, *Spe salvi* 16, dove si cita Francis Bacon, *Novum Organum* I, 117.

20 Per una critica accurata: K.H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda di senso*, San Paolo, Cinisello B. 1999; J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 127-131.

degli uomini di buona volontà. Per un verso, una volta respinti criteri universali ed oggettivi di valutazione del bene e del male, ci si può affidare solo ai parametri dell'efficacia utilitaristica, in vista dello scopo ultimo che ci si prefigge. Ma ciò implica naturalmente una sottomissione della vita cristiana alla politica e ai suoi nuovi assoluti.

Per altro verso l'idea, proposta da Paul Knitter, che sia la libertà l'unico criterio che distingue l'ortoprassi dalla pseudoprassi, lascia del tutto insoluto il problema di che cosa dia sostanza concreta alla libertà. Se non sarà la verità a farci liberi, ma piuttosto la libertà a farci veri, quale parametro ci resterebbe ancora per distinguere tale libertà dall'illusione e dall'arbitrio, dall'egoismo e dal delirio prometeico?

Apparentemente opposte, le due versioni del rifiuto del criterio dell'ortodossia per il cammino concreto della vita ecclesiale, in realtà condividono un'idea astratta ed esangue di verità, che staccano dalla realtà concreta in cui si svolge il dramma dell'agire. La verità non tocca la vita o perché è ritenuta troppo grande e spirituale, per potersi immischiare con le bassure e i limiti di cui è fatta, oppure perché è considerata troppo lontana e vaga per poter interessare davvero. In entrambi i casi, la storia mostra che, priva di questo riferimento necessario, la libertà diventa sempre più fragile e minacciata dall'arbitrio di chi ha il potere.

4. «GLORIFICATE DIO NEL VOSTRO CORPO!» (I COR 6, 20)

Naturalmente ci può essere anche un cattivo uso dell'ortodossia, cioè l'abuso di chi se ne serve come strumento di controllo della libertà altrui per il proprio potere personale o di gruppo. Ma ciò può avvenire solo se si rinnega l'originario profilo cristologico della Verità, cui l'ortodossia ha il compito di rendere gloria (*doxa*) nella forma adeguata alla sua trascendenza.

Per il cristiano la verità, che rende liberi, non può mai divenire un concetto da brandire come un possesso, ma piuttosto una Persona, che si dona alla libertà che umilmente Gli si accosta: «*si comprehendis non est Deus*²¹», affermava sant'Agostino. E, infatti, per usare l'espressione ignaziana, tanto cara a papa Francesco, «*Deus semper maior*»: Dio è sempre

21 SANT'AGOSTINO, *Sermo* 52, 16: *PL* 38, 360.

più grande di ciò che pensiamo aver compreso di Lui, per cui la sua conoscenza, così come la conoscenza della verità, che in Lui si fonda, è sempre per noi un'avventura e una sorpresa continua: «Dio lo si incontra solo camminando»²².

E, nondimeno, esiste una mèta (la verità), che, pur trascendente, permette di identificare la via adeguata a raggiungerla, escludendo percorsi devianti abbandonati al mero relativismo prospettico dei punti di vista soggettivi. La verità non è un'idea, autonomamente stabilita nella mente umana, ma è la corrispondenza – cioè la relazione di adeguatezza – tra la mente e la realtà. E la realtà è una persona, la persona del Verbo di Dio, in cui sono le idee eterne del Creatore, perché in Lui tutto è stato creato e di Lui tutto consiste²³.

Il tema della “via”, che indica il cammino storico del soggetto, nella sua umanità, è dunque inscindibile da quello della “verità”, che fonda la bontà di quella via. In effetti, con fine umorismo l’Aquinate osserva che è meglio zoppicare per la strada giusta, che correre per quella sbagliata: infatti «chi cammina fuori strada, più corre e più si allontana dalla mèta»²⁴.

L’ortodossia non può dunque essere intesa come negazione della libertà, ma piuttosto come indicazione delle regole per un cammino verso quella Verità personale, che pur rimanendo trascendente, si è resa presente nella storia degli uomini.

Mentre emerge il profilo cristologico e quindi personalistico della verità cristiana, si rende presente anche quello corrispondente della misericordia che si rivela nell’incarnazione. *Quid est veritas?*, chiedeva Pilato (*Gv* 18, 38), anticipando lo scetticismo disincantato dell'uomo contemporaneo. Ma egli lo chiedeva di fronte a Colui che di sé aveva detto «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6). Per questo l'anagramma della domanda del procuratore romano, escogitato dai medievali (*vir qui adest*), offre implicitamente la risposta alla questione: la verità è proprio l’Uomo

22 A. SPADARO, “Intervista a Papa Francesco”, in *La Civiltà Cattolica* 3918 (19 settembre 2013), 449-477, qui: 469. In questo spirito: M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Éd. du Seuil, Paris 1987.

23 Cfr. J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Kösel Verlag, München 1947.

24 SAN TOMMASO D’AQUINO, *Commento al vangelo di Giovanni*, XIV, lez. II-III, n. 1870, cit., 96.

che è qui presente di fronte a te. La verità è nel rapporto continuo con la persona di Cristo, che nella sua umanità «rivelà all'uomo se stesso e gli fa nota la sua altissima vocazione»²⁵. E tale rivelazione è «rivelazione dell'amore e della misericordia»²⁶.

Il contesto, in cui l'evangelista Giovanni, mette in gioco la questione della verità ne chiarisce il carattere supremamente drammatico. Essa è “questione seria” (*Ernstfall*) e irrinunciabile, senza cui il cristianesimo si ridurrebbe ad una delle tante forme di religiosità o di impegno etico presenti nel variegato contesto pluralistico odierno²⁷. La “differenza” del cristianesimo nasce proprio dalla sua pretesa unica ed inaudita. Il Verbo fatto carne manifesta di essere la Verità, proprio quando è senza nessun potere umano per imporla. E chi l'accoglie, può farlo solo nella libertà umile di chi è disposto a dare anche la sua stessa vita. In questo senso, all'interno della Chiesa, il criterio dell'ortodossia, che è irrinunciabile per la sua stessa identità, può essere offerto, quale ministero di “collaborazione alla gioia” (*I Cor*, 1, 24), solo nella modalità di una testimonianza / martirio, in cui la carne diventa sigillo della parola.

25 CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

26 GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 9.

27 Sul rischio di questa deriva aveva già messo in guardia: H. U. VON BALTHASAR, *Cordula ovvero sia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968.

Why the Family Makes a Difference with Respect to Lifestyles

PIERPAOLO DONATI*

1. A SUMMARY VIEW

Relying upon an empirical investigation conducted on the Italian population¹, this paper presents the summary of results with regard to its central theme, i.e., whether, in what sense, and to what degree the family is a social resource in respect to other forms of living together.

The original question to be answered is: *do families, in one way or another, make a difference?* We want to apprehend whether living in a different family environment makes a difference in the lives of individuals and for the quality of the social fabric. If it does, what are the differences? The methodological rule that guides us is: The family is known by its fruits.

Our main hypothesis is based on two points: first, we assume that there are *significant correlations* between the different socio-cultural family structures and the quality of people's lives, their opinions, and human

* Professor of Sociology of culture and communication at the Department of Sociology and Business Law, University of Bologna.

1 The field survey was carried out by means of 3500 interviews with a representative sample of the entire Italian population, between ages 30 and 55, either married or not, living in a couple although not necessarily cohabiting under the same roof. The survey was conducted during the months of March-April 2011. For the different technical details (sampling, indices, etc.), see "The Methodological Appendix of the Final Report" in P. DONATI (ed.), *Famiglia risorsa della società*, Il Mulino, Bologna 2012.

relations; second, we posit that these correlations indicate that the normally constituted family is a more valuable resource than the others for the social context. In short, suppose that building a family produces, in one way or another, different effects. Now, what are these effects?

As we shall see, our main hypothesis—that the normally constituted family is society's best asset—is attested by the empirical data in a highly significant, very clear and eloquent manner.

2. THE TYPES OF FAMILIES

Let us examine, first of all, the results of the *Cluster Analysis*² of the profile variables of the respondents (respondents means those who participated in the study with replies), through which we identify the most significant types of families in the population. Table 1 gives us a global synthesis.

Spontaneously, four different types of families emerge: single adults (alone or with children), couples without children (married or cohabiting), married couples with only one child, and married couples with two or more children. Let us consider their characteristics.

Type 1 (18.8%): Single adults (unmarried or single parents with children)

First, it is interesting to note that the *Cluster Analysis* puts the unmarried and single parents with one or more children in the same group. Their characteristics are very close. These consist in the fact that the couple is missing, and this fact strongly marks the familial status.

What are the features of this familial condition? *Predominantly*³, it has the following characteristics: it is composed of young people between ages 30–35, scattered throughout the territory (with a certain concentration in the South, on the Islands and in Central Italy), who are single

2 The *Cluster Analysis* provides us with the most significant groups of respondents for homogeneity of their characteristics, particularly family, social and cultural. The multidimensional analysis technique used was the Two-step Cluster Analysis, which finally covered a total of 2294 cases.

3 We emphasize that saying “predominantly” means identifying the strongest trends, from which individual cases or situations differ.

(unmarried), separated and divorced, widows, for the most part women, the majority of whom do not have children, although there is a minority of parents who live alone with their children and are still isolated because they cannot count on help from grandparents. Furthermore, the respondent has a high level of education (M.A. or higher), belongs to the socioeconomic upper-middle class, and reaches the end of the month with a more or less balanced budget; his/her political orientation is most often either extreme left or extreme right, and he/she has little or no religion. When he/she was a child, his/her parents were not married, but cohabiting. Visibly, these people are not *materially poor*; on the contrary, their living standard is decent. Their poverty is essentially *relational*.

Type 2 (21.9%): The childless couples (married or cohabiting)

Even here we must note that the *Cluster Analysis* associates in one group formally married couples and those who cohabit simply because they are living together without children. Their characteristics are quite similar. This means that the childlessness has comparable effects on the sociological characteristics of the relationship in both married and unmarried cohabiting couples. They have something in common, regardless of their formal matrimonial status. If the couple, even when married, does not produce offspring, the marriage somehow loses importance. In other words, the children are the ones who qualify the relationship. Childlessness characterizes and structures the familial condition so strongly that this fact by itself reduces the couple's relationship. This must be considered as a reality that requires a specific analysis and cannot be defined only as a transitional form or a failure vis-à-vis the family with children.

Who is in this familial condition? Prevalently, the couple, is composed of young people between ages 30–35, residing primarily in central Italy, and is composed largely of separated and divorced individuals living with their partners and without children, so they are simple couples. The respondents have a high level of education (M.A. or higher), a higher socioeconomic status and are able to make savings in their family budget; they are politically inclined to the extreme left, with little or no religion. Finally, in their family of origin, the parents were only cohabiting (not married).

Table 1 – The four most important sub-sets of Italian families from the viewpoint of the characteristics of the respondents (cluster analysis)

Different familial types Characteristics of the respondents	Type 1 Single adults (<i>alone</i> and single parents with children) (18,8 %)	Type 2 Childless Couples (married or only cohabiting) (21,9 %)	Type 3 Married couples with one child (with a small number cohabiting) (28,4 %)	Type 4 Married couples with two or more children (with a small number cohabiting) (30,9 %)
Age	30–35	30–35	41–45	51–55
Geographical region of residence	Widespread (with a majority in the South-Islands-Center)	Central Italy	North East–North West	South-Islands
Marital status	Single (unmarried), separated, divorced, widows	Separated/divorced individuals living with a partner	Couples remarried one or more times	Couples married once
Composition of the family	One single adult, with or without children	Childless cohabiting or married couple	Childless married couple (97%)	Married couple with 2 or more children (97%)
Living with a partner	No	Yes	Yes	Yes
Number of persons	1 single person (36,2%) or adult with children (63,8%)	2	3	More than 3
With children	The majority: no (but a minority: yes)	No	Yes	Yes
Education	<i>Laurea</i> or higher	<i>Laurea</i> or higher	Diploma <i>maturità</i> or <i>media inferiore</i>	Elementary or <i>media inferiore</i>
Can rely on grandparents for help	No	No	Yes	Yes
Socioeconomic class	Upper-middle	High	Middle	Low

The resources at the end of the month are (debts, equal, savings):	more or less equal	Able to make savings	Variable for one situation to the next	Obliged to indebtedness
Political tendency	Far left or the far right polarization	Far left	Center-right	Center-left
Considers himself/herself religious	Slightly or not at all	Slightly or not at all	Rather	Very
Parents marital status when he/she was a child	Only cohabiting	Only cohabiting	Grew up with one parent	Married parents

Legend: The first column lists the variables used for the identification of the *clusters*. The prevailing values of these variables are reported in the individual cells.

Type 3 (28.4%) married couples with one child

The third type is composed mainly of married couples with one child, although there is a small proportion of persons only living together (usually waiting to get married). What are the features of the subjects in this kind of family? Most of these people are between ages 41–45, and live mainly in the North of Italy (East and West); many are remarried one or more times, and have only one child in a 3-member family. They have an average degree (baccalaureate or middle school); they can rely on help from grandparents and belong to the socioeconomic middle class, with a family budget that varies from one situation to the next. Their political tendency is mostly center-right; they are rather religious, and were raised by a single parent.

As we can see, these are middle-class people, with average living standards; they believe in the family, even often after a failed marriage, they manifest attitudes that are restrictive vis-à-vis fertility, and their main guiding values are fairly ordinary.

Type 4 (30.9%): married couples with two or more children

The fourth type constitutes a relative majority and is composed mainly of married couples with two or more children. What are the

characteristics of the subjects in this kind of family? Most of them are between ages 51–55; they reside mainly in the South and on the Islands, are married for the first time and live in larger families than persons in the other familial types. Their level of education is generally low (middle school and elementary); they belong to the low socioeconomic class, and usually have some debts at the end of the month. Their political tendency is center-left, they are very religious, and in their respective families of origin, their parents were married.

Clearly, these are mature families in terms of the respondents' age, their stability and internal cohesion; they are very religious, with a higher degree of fertility, and they come from rather solid families. These are the normally constituted families. They can be found mainly in Southern Italy and in the most popular classes.

Table 1 is very interesting because it classes the respondents in social groups of *homogenous* families interviewed by prevalent characteristics, in such a way that it is possible to see a *linear* progression ranging from the weak and broken (type 1: 18.8%) to the more regular, stable and unified situations (type 4: 30.9%). In the center, we encounter family situations with some problems: in type 2 (21.9%), one of the fundamental pillars of the family is missing, i.e., the parental relationship (this affects mostly people who have experienced the breakdown of a previous marriage, who invest only in the couple). In type 3 (28.4%), family solidarity is precarious, either because of the experience of a failed marriage, or because the spouses are afraid of falling down the social scale and, therefore, restrict themselves to having only one child.

Generally, less than half of the Italian families (between 31 and 45%, depending on local circumstances) are normally constituted. As we shall see, however, it is precisely this group that has to bear in large part the weight of transmitting prosociability and social cohesion from one generation to the next.

3. BECAUSE THE FAMILY MAKES A DIFFERENCE

It's time now to see if and how these different types of families make a difference in the effects of the human and social climate, if and how they

affect the internal relations within families, and if and how they affect the external relations of families with the outside world. The results are shown in Table 2.

Table 2 – Characteristics of the different types of family of the respondents (cluster analysis)

Different familial types Characteristics of the respondents	Type 1 Single adults (<i>alone</i> and single parents with children) (18,8 %)	Type 2 Childless Couples (married or only cohabiting) (21,9 %)	Type 3 Married couples with one child (with a small number cohabiting) (28,4 %)	Type 4 Married couples with two or more children (with a small number cohabiting) (30,9 %)
15.1 There is trust in the family and toward the neighbors	Low	Low	Middle	High
15.2 The human climate in the family	Very pessimistic and sad	Rather pessimistic and sad	Rather optimistic and serene	Very optimistic and serene
15.3 The Rule of helping without demanding any rights or making claims on the family	Has very little importance	Has rather little importance	Has rather little importance	Is very important
15.4 In the family there are persons who help people outside the family	Few (lower than the average)	Many	Few	Rather a lot (a little above the average)

Legend: The first column lists the variables used for the identification of the *clusters*. The prevailing values of these variables are reported in the individual cells.

As can be seen from Table 2, the atmosphere within the family progressively improves as we pass from the conditions of those living alone, or of single parents, to larger, stable and normally constituted families.

As regards the internal relations:

- The climate is very pessimistic and sad in the family situations of single individuals and single parents, and it remains quite pessimistic and sad in childless couples; it becomes quite optimistic and serene in couples with one child, and is very optimistic and serene in married couples with two or more children. In short, the human climate is gradually improved as we go, *linearly*, from one type of family to the others (types 2, 3, and 4);

- The family rule *par excellence*, which is the gift (helping the family without claiming rights and credits), has very little value in type 1; its worth is relatively small in types 2 and 3. However, it is very important in type 4. This confirms the idea that normally constituted families, more than others kinds of families, are schools for the virtue of giving and generosity.

Regarding relations with the outside:

- Confidence in neighbors is low in types 1 and 2, but median and high respectively in types 3 and 4. Hence, even with regard to the creation of trust, just as in the case of the human climate, the normally constituted family is the best;

- More complex is the presence, in the family, of persons who help others outside the family; single individuals and single parents give little help, couples without children give much help (often to the elderly parents of one of the partners), and couples with one child give little help (this confirms their defensive and rather closed attitude). Married couples with two or more children do indeed help (the answer is “rather a lot” because of their higher internal work load).

In short, the family is happier and a greater source of trust and solidarity when it is composed of married parents with two or more children. In this kind of family, the atmosphere is calmer and optimistic, more trusting with respect to others, willing to help people to the extent that their loads of responsibility allow this, and in it the gift rule is very much alive.

We now want to ask: How do different family situations highlighted in Tables 1 and 2 correlate with the cultural orientations of the respondents regarding the concept of family?

We see this in Table 3. The results are very eloquent. The respondents show *opposed* cultural orientations, which go from the first to fourth type of family status with regard both to the public *vs.* private value of family and to the hetero *vs.* homo-sexual character of the couples. Individuals living alone or single parents say that the family is eminently a matter of personal choice, and also admit that the couple can be homosexual. People living in couples without children tend to favor the private rather than public value of family, and they admit that the couple can be homosexual. On the other hand, in married couples with one or more children, the orientations are reversed: in married couples with one child, the public character prevails over the private one and only the heterosexual married couple is considered truly a couple; in couples with two or more children, strong emphasis is put placed on the public value of family and only heterosexual couples are considered as such.

As for the third dimension of Table 3 (whether the education of children is a primary task of the parents or depends on society as a whole), there are no notable differences between the four types of family situations. However, while single parents and those with two or more children are a bit more inclined to consider it the primary responsibility of parents, couples without children or with only one child tend to attribute education more to the whole society. This confirms that types 2 and 3 are voluntarily more restrictive when it comes to having children and raising them (type 2 does not want them at all). It should be noted that 18% of respondents in this sampled group (412 of 2294) delegate the education of children to society.

Table 3 - Cultural orientations of the respondents in the different types of family (cluster analysis).

Different familial types	Type 1 Single adults (alone and single parents with children) (18,8 %)	Type 2 Childless Couples (married or only cohabiting) (21,9 %)	Type 3 Married couples with one child (with a small number cohabiting) (28,4 %)	Type 4 Married couples with two or more children (with a small number cohabiting) (30,9 %)
Characteristics of the respondents				

16.1 The family is a social value or only a private affair	Only a question of personal choice	Rather a question of personal choice	Has more public than private value	Has great public value
16.2 To constitute a family the couple must be formed by a man and a woman or it can be homosexual	It can be homosexual	It can be homosexual	It must be composed of a man and a woman	It must be composed of a man and a woman
16.3 The education of the children is the primary responsibility of the parents or it must be that of society as a whole	Very slight differences (greater responsibility attributed to the parents)	Very slight differences (greater responsibility attributed to society)	Very slight differences (greater responsibility attributed to society)	Very slight differences (greater responsibility attributed to the parents)

Legend: The first column lists the variables used for the identification of the *clusters*. The prevailing values of these variables are reported in the individual cells.

Very succinctly, we can define now the quality of the four identified family conditions (Table 4):

- 1) Single individuals (type 1) living in a marginal condition and depressed in the relational perspective, even though they enjoy good economic conditions (high or medium socioeconomic status, surplus of the family budget);
- 2) The childless couple (type 2) is centered on individual well-being in their totally private and horizontal shared life, with no commitment to generational turnover;
- 3) the married couple with one child (type 3) is a stable familial condition but restrictive in fertility and prosocial engagement; it tends to defend its own welfare, avoids taking risks and considers the family a resource as long as it is not too costly; and
- 4) the married couple with two or more children (type 4) is the most stable familial status, open to prosocial interaction and has a sense of its public function; it constitutes the relative majority (but only slightly) of those who see the family as a resource—especially a relational one—for themselves and for others.

Table 4 - Classification of the synthesis of different family types (results of the cluster analysis)

Different familial types	Type 1 Single adults (alone and single parents with children) (18,8 %)	Type 2 Childless Couples (married or only cohabiting) (21,9 %)	Type 3 Married couples with one child (with a small number cohabiting) (28,4 %)	Type 4 Married couples with two or more children (with a small number cohabiting) (30,9 %)
Characteristics of the respondents	Marginal family status (depressed and anomic in private)	Family condition of good private standing of the couple	Stable family condition, but restrictive in fertility and prosocial commitment, in an unstable balance between public and private	Stable family condition, open to prosocial responsibility and with a sense of its public function
Overall social quality of the family type	The family is absent or weak and fragile (individuals alone and with relational poverty)	The family is centered on individual well-being within a “restrictive” couple	The family as a resource as long as it is not too costly and demanding	Relative majority of families who rely on family as a resource for oneself and for others
How and to what degree the family is a resource				

It is not difficult to interpret these results. They confirm the fact that, in Italy, *the family is heavily penalized*. Those who have no or few children are materially better off, but they have the worst conditions in terms of human relations. Conversely, families who bear the weight of generational turnover enjoy a better climate in the family relationships, but they pay for it with economic costs that are a challenge. If the family is hardly valued as a social resource, this is due to the fact that society (and especially the political-administrative system) does not consider it a resource. Whoever believes and invests in the family is left isolated. In this sense, we can say that *the family constantly makes a bigger difference between those who prefer human relationships and those who prefer material wealth*.

4. FROM FAMILY TO FAMILY: WHO TRANSMITS PROSOCIAL VALUES AND BEHAVIOR?

Let's take a look at the influence of the family in the generational transmission of prosocial values and behavior. Our question is this: does the fact of having been married or only cohabiting parents have a significant correlation with the social virtues of the children who are now adults and build their family? The responses are shown in Table 5.

Table 5 - *Intersection between marital status of the respondent's parents when he/she was child and the present prosocial behavior of the respondent and of his family (the sign ± indicates a degree higher or lower than average; in brackets the average values range from 0 to 10 in each cell)*

		When the respondent and his family now help people outside the family:				
Marital status of the respondent's parents		Listens and helps them with their personal problems	Helps them with their problems in the couple and the family	Cares for other people's children (housing them, helping with homework, etc.)	Takes care of elderly persons	
Married	+	(6,91)	+	(6,50)	+	(5,39)
Only cohabiting	-	(6,87)	+	(6,85)	+	(5,94)
Respondent grew up with only one parent	-	(6,24)	-	(6,00)	-	(4,74)
Average	6,88		6,48	5,61	5,35	
F (sig.)	9,41 (.000)		4,92 (.007)	9,32 (.000)	6,00 (.003)	

We see that children who since the beginning grew up with married parents have greater prosocial behavior than those who grew up with just one parent or with cohabiting parents. This result affects all recorded dimensions of prosociality: listening and helping others to overcome their personal problems; helping them with problems in their couples and families; and taking care of other children and the elderly.

As the distance from the normally constituted family (i.e., married parents with children) increases, the prosocial behavior of families in the next generation

weakens. The fact of couples just cohabiting, and especially raising children alone, contributes to this generational gap. This is not meant as a personal criticism of anyone, but non-biased empirical data suggests that raising children alone does not foster their prosociality as adults.

Let us consider the transmission of moral virtues. Table 6 confirms and articulates even better the findings in Table 5.

As we see in Table 6, when the parents in the family of origin were married, there was a positive transmission of virtue in all its dimensions, i.e., honesty and respect for the law, trust and acceptance of others, as well as an ability to sacrifice for others and to help them for free. Inversely, the transmission *was very deficient when the parents were just living together* and even *completely negative for all the virtues if the respondent grew up with a single parent.* The indices of association (F) are highly significant (see Table 5). The results could not be more eloquent.

Table 6 - Intersection between marital status of the respondent's parents in his/her family of origin and the transmission of moral values to the respondent (the sign ± indicates a degree higher or lower than average; in brackets the average values range from 0 to 10 in each cell)

		When the family of origin has transmitted to the respondent the following moral virtues:		
(d14) Marital status of the respondent's parents when he/she was a child:		(d35) Honesty and respect for the law	(d36) Trust in others, even strangers, and acceptance of others	(d37) Ability to make sacrifices for others and to help them for free
Married	+ (8,40)	+ (7,14)	+ (7,45)	
Only cohabiting	- (7,25)	- (7,00)	+ (7,57)	
Respondent grew up with only one parent	(7,58)	- (6,30)	(6,71)	
Average	8,35	7,10	7,42	
F (sig.)	25,90 (.000)	14,70 (.000)	13,61 (.000)	

We asked respondents whether, in their view, today's family is capable of transmitting the social virtues to a greater or lesser extent than the previous generation, i.e., that of their parents. This question is answered by the results shown in Table 7. The data is clear: the weakening of the normally constituted family is accompanied by a decrease in the ability of couples to convey the moral virtues to their children (d38). Table 7 (intersection between d38 and d14) confirms the judgments that emerged in Table 6.

The respondents whose parents were married perceive a greater trans-generational degradation, while those whose parents were cohabiting, or who grew up with only one parent, believe that the family is able to convey moral values to children to the same degree or even better than before. Interestingly, those who grew up with a single parent, and now have families of their own, say that today's family is more capable of transmitting virtues (cf. Tab. 7).

How should we interpret this result? In our view, this result can be interpreted by saying that those who come from situations of family deprivation are now in a better state because they succeeded building a more complete and stable family. This proves that, under certain conditions, *human beings have the ability to recover the values and virtues that their parents transmitted to them*.

Table 7 – Intersection between marital status of the respondent's parents in the family of origin and the ability of today's family (as perceived by the respondent) to generate the virtues, i.e. honesty, respect for others, trust, sacrifice and generosity, in Table 6 (% by row)

		d38 Compared to the time of his parents, the family now is more or less capable of generating the moral virtues in people?			
Marital status of the respondent's parents when he/she was a child:		Less capable	Just as capable	More capable	Total
Married	43,1	44,0	12,9		100,0
Only cohabiting	40,3	49,3	10,4		100,0
The respondent grew up with only one parent	39,3	33,1	27,6		100,0
Average total	42,9	43,6	13,5		100,0
Pearson Chi-square 27,36 df 4 sig. .000					

5. A FEW THOUGHTS CONCERNING STABLE HOMOSEXUAL COUPLES

Debate today is highly sensitive to the presence of gay couples and pays more attention to them. The reader might therefore ask: what about homosexual couples? How many respondents say that they live in stable homosexual couples? What are the characteristics of such couples?

The considerations that we can present here are very limited. We mention homosexual couples here essentially just to avoid being accused of ignoring the problem. In our sample, the absolute number of those who claim to be in a stable homosexual couple is 27 out of 3527 respondents, i.e., 0.77% of the total population. Not having done a representative sample in this respect, we cannot draw any certain conclusions. However, we note that the figure does not differ much from the official statistics reported for other modernized countries:

Percentage of homosexual couples in some countries:

Country	%	Year	Sources of the statistics
Germany	0,30	2009	Statistisches Bundesamt Deutschland
Australia	0,40	2006	Statistical Office of Australia
Brazil	0,15	2010	Censo Demográfico
Canada	0,60	2006	Census, Ottawa, Statistics Canada
USA	0,94	2009	American Community Survey
Italy	0,77	2011	This research

From a purely exploratory viewpoint, and more as a stimulus for further investigations, we ask: What are the profile characteristics of stable homosexual couples? In our sample, which—as already stated—is not representative of the universe of gay couples, 56% of the gay couples are couples of males partners and 44% are couples of female partners. They are mostly young adults between ages 30 and 40 (67%), considerably fewer over age forty (30%) and few indeed (4%) between ages 50 and 51 years of age. The geographical distribution is fairly even (30% in the North, 33% in the Center, and 37% in the South). Most have never been married (74%), but just over one quarter are divorced or separated

(26%). The majority lives without children (56%), a good proportion living alone (37%), and a small portion (4%) with a child from a previous marriage or with other relatives (4%). They only in part live with their partners (56%), while a good proportion (44%) usually do not live under the same roof. 93% are childless, and only 7% of these people have children who are now over 15 years old (these are people who were married and then they formed a gay couple). As to the level of education, most of them have the *maturità* (52% – *general end-of-school exam for 18 year-olds*), but some have the *laurea (degree)* or a higher degree (18%), while others (30%) have the *licenza media inferiore* (*school education for 11 to 15 year-olds*). With respect to a profession, most are self-employed (44%), a smaller number are employed in the private sector (33%), and there is a small proportion of housewives (12%). From an economic standpoint, they are substantially wealthy: 81% are able to make some savings or break even at the end of the month, while only a minority has some debts (19%).

Still, from the perspective of knowledge at the exploratory stage, despite the unrepresentative percentage of homosexual couples in this study, we can ask about the political opinions and religious orientations of those living in stable homosexual couples. The distributions, as shall be said, are especially polarized in one direction or another.

Their political orientation is predominantly on the left (54%), with a right-wing minority (23%) and others centrist (23%). The majority of these people have little or no religion: 4% are very religious, 19% quite religious, 27% not religious, and in 50% of cases not religious at all. Among those who say that they have a religion, 77% adhere to the Catholic Church, 8% to another Christian denomination, and 15% to other religions. In most cases (about 75%), those who confess a religion say that they attend the rites of precept of the religion only on special occasions (weddings, funerals, solemnities) a few times a year.

By comparison with heterosexual couples, what can we say about the conditions of their family life and the intergenerational transmission of moral virtues in homosexual couples? Generally speaking, it seems that the lives of homosexuals are more problematic and the generational transmission of moral virtues more critical than for others. Let us look at Table 8 (with its four sections: a, b, c, and d).

a) Let us first consider the characteristics of the living conditions. In homosexual couples, in comparison to heterosexual couples, the respondents say they trust their neighbors less; the human climate is sadder and more pessimistic in the couple; they look towards the family members to claim credits and rights rather than with the sense that they should help them; and they give less aid to strangers and participate less in associative activities.

b) With regard to the views and value orientations on the family, we note that respondents in homosexual couples prevalently want much more privacy (family as an exclusively personal choice); it is strongly denied that the couple should be between a man and a woman, while the education of children is always considered a primary task of the parents.

c) What was the cultural transmission of moral virtue from the family of origin like? In general, we see that homosexuals express a significantly poorer transmission of moral virtue from their parents: they received less education in honesty and respect for the law, less capacity to trust others, and less capacity to sacrifice for others and freely help those in need.

d) In the answers to the question about the family's ability to convey the moral virtues, today in comparison with the past, it is interesting to note that homosexuals tend to have more extreme views of the media. They perceive today's family partly as less capable and, in part, as more capable of convening moral virtues, while those who perceive today's family as equally capable decrease dramatically.

Table 8 – Characteristics of the life, opinions and cultural orientations in heterosexual and homosexual couples

<i>a) Characteristics of the cohabitation in which the respondent lives (average scores from 0 to 10):</i>	Homo-sexual	Hetero-sexual	Hetero-homo difference (average scores)
Trust in the neighbor	5,93	7,01	+ 1,08 (7,00)

The climate is more optimistic and serene than pessimistic and sad	6,89	7,59	+ 0,70 (7,58)
The persons feel that that should help others rather than demand credits and rights from them	6,15	7,32	+ 1,17 (7,31)
There are persons in the family who give time to help others outside	5,04	6,04	+ 1,00 (6,03)
There are persons who take part in associative activities (social, cultural, political, religious)	4,19	4,98	+ 0,79 (4,97)
b) Respondent's opinions about the family (in % of the homosexual and heterosexual total):	Homo-sexual	Hetero-sexual	% of the sample total
The family is only a question of personal choice	73,1	59,0	-14,1 (59,1)
A family must be composed of a man and a woman	33,3	74,9	+41,6 (74,6)
The education of the children if the primary responsibility of the parents (rather than that of society as a whole)	76,0	80,0	+4,0 (80,0)
c) The cultural transmission of the family of origin (average scores from 0 to 10)	Homosexual	Heterosexual	Difference (average scores)
To what extent his/her family of origin taught honesty and respect for the law	7,67	8,35	+0,68 (8,35)
To what extent the family of origin was able to transmit trust in others	5,67	7,11	+1,44 (7,10)

To what extent the family of origin was able to transmit the capacity to make sacrifices for others and to help the needy for free	6,15	7,43	+1,28 (7,42)
d) Comparison with the past (% of the sample total)	%	%	Difference (average %)
Compared to the time of his/her parents, today the family is less able to convey the moral virtues	56,5	42,8	-13,7 (42,9)
Compared to the time of his parents, today the family <i>just as capable</i>	26,1	43,7	+17,6 (43,6)
Compared to the time of his parents, today the family is <i>better</i> able to convey the moral virtues	17,4	13,5	-3,9 (13,5)

The marital status of parents is a factor that does not significantly differ between homosexuals and heterosexuals. In fact, the percentage of people who grew up with married parents is almost the same (92% for homosexuals and 94% for heterosexuals). It may be noted that among those who grew up with only one parent, the percentage of homosexuals is a bit higher (8%) than heterosexuals (4%), but the smallness of the sample does not allow us to make generalizations.

6. WHEN THE FAMILY IS A SOCIAL RESOURCE

An analysis of empirical data conducted through the technique of *multidimensional scaling*⁴ reveals that the positively most decisive variables on the effects of the family's ability to be a resource for people and society

⁴ This is a technique that allows us to analyze the strength of connections between variables close to each other and, so, to identify groupings of significant variables.

are, in order: 1) the family size, 2) the number of children, 3) the willingness to care for the elderly, and 4) child care.

As families become smaller, more fragmented, and have fewer children, *in the socio-cultural transmission, the willingness to take care of the elderly and children unrelated to one's family is lost. The predominant attitude is the desire for self-realization, privatized and centered in the individual couple. The family ceases to have social value and, thus, loses its value as a resource for individuals and for society.* Certainly those who live in conditions other than the normally constituted family can have prosocial values and behavior. In fact, there is a certain portion of respondents of this kind who take care of others. However, the difference is that this action is oriented more to sharing problems, deficiencies, critical situations, and/or social pathologies, than the pursuit of a successful project. The weakness and fragmentation of the family culture is shared, but this does not produce *more family*.

What binds together and connects the four factors just evoked that characterize the family's ability to be a social resource? The comparative analysis of different family forms shows that the factor that gives strength and cohesion to the family is *marriage*. Of course, its value does not, per se, come from the commitment to a formal contract, be it religious and/or civil, but comes from the spiritual and moral content that substantiate it. We can see this in Table 9, which crosses the marital status of respondents with the prosocial moral virtues, lived in their family.

It appears that only families in which the partners are married (not divorced or separated and non-celibate/unmarried) show above-average positive values. The other family members all show little (below average) interest in the problems of others and trying to help them. A special case is represented by widows, who have higher than average values only in the care for the elderly. No table could more eloquently explain the value of social capital that exists in marriage, which is the point/moment when the social fabric among the people is bound and gives life to those conditions that alone permit the generation of children and cultural transmission of moral virtue, but also promote solidarity in local social networks. This does not mean, of course, that all marriages are equal or have the same value merely because they are formalized.

We could present many other tables that compare the family types with one another and show their differences.

Table 9 – *The quality of family forms according to the marital status of respondents (averages scores from 0 to 10)*

d1 Respondent's Marital status	d40.1 Extent to which he/ she and the family help people outside to overcome their personal problems	d40.2 Extent to which he/ she and the family help people outside to overcome their family problems	d40.3 Extent to which he/she and the family help people outside to care for their children	d40.4 Extent to which he/ she and the family help people outside to care for the elderly
Single	6,89	6,45	5,24	5,16
Married for the first time	6,97	6,57	5,88	5,51
Remarried (one or more times)	6,73	6,36	5,92	5,61
Separated / divorced and living alone	6,41	6,02	4,76	4,74
Separated / divorced and living with another partner	6,53	6,38	5,28	4,91
Widow	6,70	6,09	5,20	5,54
Average Total	6,88	6,48	5,61	5,35
F (sig.)	5,10 (.000)	2,87 (.000)	12,66 (.000)	5,54 (.000)

It may be that, in the eyes of some, these results say little. It may seem like a truism. This is, however, not the case in today's cultural climate. We know that to a great extent public opinion has different views and other beliefs. We hope that our analysis, based on the objective reality of the facts, i.e., the social effects that are produced in one way or another by the family, will not be rejected for purely ideological reasons.

7. AN ANNOTATION ABOUT THE SURVEY ON RELIGIOSITY

People's religiosity is one of the most significant and discriminating variables, if not the most important (as is evidenced by the associative indices F and their significance). In this overview, it will suffice to consider how the variable of religiosity affects the prosocial moral virtues of families.

In Table 10, we observe a result of exceptional clarity. All, and only, the families of (very or fairly) religious people show above-average positive values in the scores relative to the prosocial virtues of the families themselves. By contrast, the scores of families with few or no religious people are below average. The associative indices (F) are very high, and all are significant with the highest probability (.000). An even more striking fact is the tendency of prosocial virtues to decrease when religion decreases; this trend is surprisingly regular and linear. A cell-by-cell commentary of Table 10 would reveal many things, but our space is limited.

Many other tables could show that the religiosity of the people is the basis of the most significant differences between the familial forms. This research confirms what has been noted by the *European Values Survey* about the positive correlation between the degree of people's religiosity (measured on this basis of membership declared by the respondent and his attendance at the rites) and their happiness (measured with indicators of feelings of serenity and satisfaction in life).⁵ People who are married and believers have higher levels of happiness and satisfaction in life than the others.

This, hence, confirms that *there is a close tie between marriage and religion, and that this relationship makes the human qualities flourish*. Moreover, our investigation has shown in detail how and why religion is a source of social cohesion and social capital, precisely through the mediation of the normally constituted family.

⁵ Cf. E. WILLIAMS - L. FRANCIS - A. VILLAGE, "Marriage, Religion and Human Flourishing: How Sustainable is the Classic Durkheim Thesis in Contemporary Europe?", in *Mental Health, Religion & Culture*, vol. 13, n. 1, 2010.

Table 10 – The social virtues per household depending on the degree of the respondents' religiosity (average of the scores from 0 to 10)

d11 Degree of the respondent's religiosity:	d40.1 Extent to which he/she and the family help people outside to overcome their personal problems	d40.2 Extent to which he/she and the family help people outside to overcome their family problems	d40.3 Extent to which he/she and the family help people outside to care for their children	d40.4 Extent to which he/she and the family help people outside to care for the elderly
Very religious	7,67	7,26	6,70	6,45
Rather religious	7,17	6,74	5,97	5,74
Not very religious	6,62	6,30	5,31	4,97
Not religious at all	6,20	5,70	4,71	4,49
Average Total	6,89	6,48	5,63	5,36
F (sig.)	65,38 (.000)	50,88 (.000)	57,28 (.000)	57,73 (.000)

8. OPEN PROBLEMS RELATIVE TO THE CULTURE OF THE FAMILY IN ITALY: THERE IS A LARGE LACK OF REFLEXIVITY

To demonstrate the validity of our analysis, with regard to cultural traits of the Italian family and the problems it manifests in reflexive connection with the various dimensions of family life, we present a *multidimensional scaling* diagram (Figure 1). This diagram shows four polarities along the two horizontal axes (dimension 2) and two vertical axes (dimension 1), which identify four latent variables.⁶

6 This is a note for the reader familiar with relational sociology. The symbols G, L, A, and I identify the latent variables that we can understand as dimensions of the relational schema AGIL (G = realization of the family as a set objective; L = ethical sense of the family; A = adaptation outside; and I = internal normativity of the family). Note that, among the many observations that could be made, the internal normativity is linked to the external normativity (sense of the institutions), which is distinguished by the degree

(i) Let us look at the central axis.

(G) Center right polarity: there are the variables relative to the number of children (D4C), the public value of the family (d16.1), the amplitude of the family (d3), and the index of religiosity; this cluster of factors identifies the *objective* sense, the concrete, physical weight, so to speak, of the family, which is strongly associated with the religious sense and the sense of the family's public value.

(L) Center left polarity: the variables are related to the virtues transmitted by the respondent's family of origin (honesty and respect for the law (d35), trust in others (d36), capacity for sacrifice and freely helping others (d37)), and also related to the life-style within the family (trust in neighbors(d15.1), a more optimistic and serene climate (d15.2), and the capacity for mutual gifting (d15.3), together with the value of family as an institution for the development of the country (d39.6). This latter cluster identifies the family's ethical sense, its *ethos* in the life-world. It is very interesting to note that this group identifies latent variable factors entirely separate from the family's physical dimension and public weight, situated completely at the opposite end of the horizontal axis. This means that having a large family with several children and being very religious does *not necessarily* accompany the ethical sense of the family. Certainly, these two dimensions can also be combined (and this does happen in a number of cases), but in principle the characteristics are entirely distinct in their nature.

(ii) Let us look at the vertical axis.

(A) Upper vertical polarity: here we find the variables related to social status (higher education and employment), the care of children (d40.3) and of the elderly (d40.4) unrelated to the family, the help given by family members to people outside the nucleus (d15.4), and the participation of family members in associative (social, cultural, religious, political) activities (d15.5). This cluster of variables identifies the opening of the family to the outside world, in the public sphere, especially

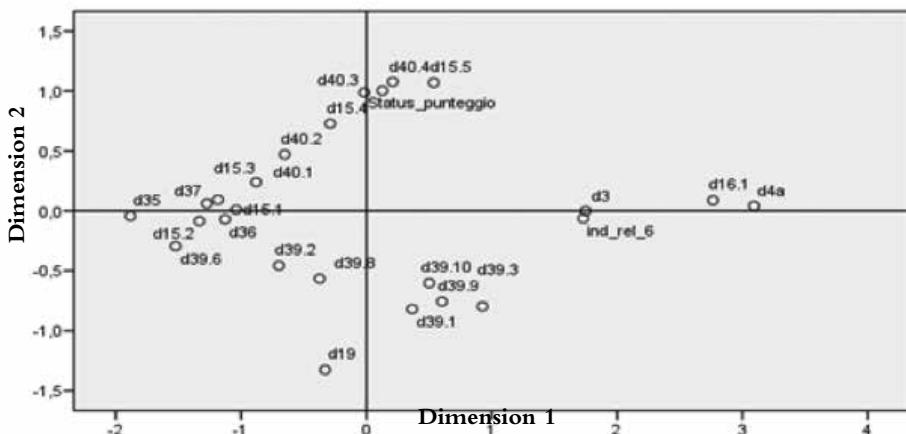
of religiosity, which, in turn, is distinct from the family's sense of the moral virtues. A thousand considerations could be presented here, in terms of culture and family education, because the normally constituted family shows itself to be not only a formal fact, but also a substantial one, i.e., a form that encourages humanizing relationships.

in wealthy families. Listening and offering help to unrelated persons, to help them overcome their personal (d40.1) or family (d40.2) problems, are placed between poles L and A.

(I) Lower vertical polarity: first, we find the variable indicating the importance of being married rather than cohabiting (d19) and then a series of variables that are related to the importance attributed to certain institutions, primarily: the Church (d39. 1), the government (d39.10), the media (d39.9), the political system (d39.3), schools (d39.2), and the police force (d39.8) in the middle between polarities L and I. This cluster identifies the normativity of the family (its being based on marriage) that accompanies the sense of social institutions and their importance in society. We see then that the family's institutional sense is "taken for granted," i.e., it is a latent dimension quite distinct from the other latent dimensions (the family's "physical" weight, the family ethos, the involvement and participation of the family in the public sphere).

Figure 1 (multidimensional scaling)
Derived Stimulus Configuration

Euclidean distance model



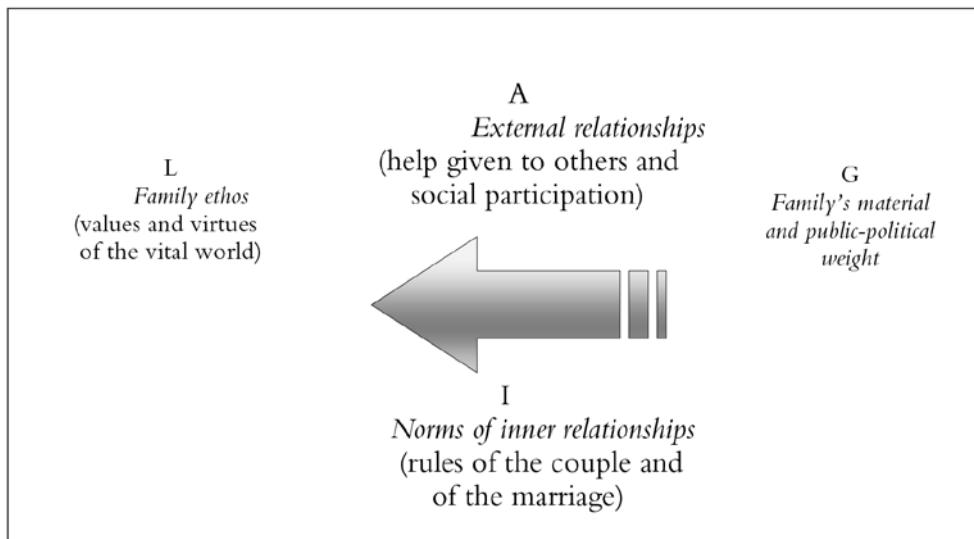
Note: S-Stress = 0,166; Rsq = 0,919. n=3.198

It will be noted that Figure 1 has the structure of an arrow → with the tip pointing from right to left on the horizontal axis, that is, the right central polarity (G) to the left central polarity (L) and with two wings, namely the lower vertical polarity of the institutional sense of family (I) and upper vertical polarity of its participation in the outer, public sphere (A). This is shown in Figure 2.

Since these four poles are clearly distinct from each other, it can be deduced that: (i) the family springs from a sense of the inter-subjectivity of relationships of a life world (L, ethos), (ii) may be more or less open to the outside, in terms of aid and other social participation (A), (iii) may adhere to a more or less institutional normative order with regard to the rules of marriage and the life of the couple (I), and (iv) in order to be generative, and to materialize a concrete project, it needs a strong religious sentiment and a greater awareness of its public functions, which leads it to a normally constituted form. These dimensions always have problems of integration because they do not necessarily converge with each other.

In short, the direction of the arrow indicates that the Italians tend (this is a majority tendency) to feel, represent and live the family as a private reality, of affective, intimate relationships, keeping it separate

Figure 2 The polarities that structure family forms



from its public value, and also from religion (which, therefore, shows a predominantly intimate and ritual, though private, character). That the family may be more or less institutionalized in marriage, and more or less involved in networks of solidarity and social participation, is an idea and a fact that has little to do with thinking that it has public and religious foundations. This possibility exists, but is enacted only for a minority.

In sociological terms, this means that the Italians have a low degree of inner reflectivity and of socio-cultural reflexivity with regard to family life. This consideration should not be underestimated. The normally constituted family with children turns out to be a much greater social resource than other family forms, but we must not fail to mention the fact that it has a basically defensive character and is protective of its members, i.e., it has a strong reproductive character, but is hardly open to what is new, rather unwilling to imagine and pursue new horizons that do not appeal to the affections and interests of the small group.

The normally constituted family has the advantages of virtue and shows them, but this does not mean that all is well there, and that, by the mere fact of normality, it always produces positive external effects. Even in the normally constituted family, there are major difficulties in linking together internal solidarity and active participation in society. Reconciling internal and external good requires mature reflection, and Italian families show that they reflect very little, and, indeed, less and less in proportion to the processes of fragmentation of the family. The connection between internal and external solidarity, as well as private virtues and public virtues, is limited to a few families. This is where the religious factor plays a role, because it is visibly the largest and best religion that fosters the capacity to live the internal bonds in a transcendent way, i.e., it knows how to capture the social value that internal solidarity has for the “Others”, for the external society. However, only a few have such a lifestyle.

In particular, Italian families greatly lack the capacity of relating public/private qualities, religious /non-religious qualities, subjective/objective qualities, and so on, with the family. For those who think it worthwhile investing in the family as a social resource, the most urgent cultural task is to increase the reflexivity of individuals, couples

and families, by clarifying and strengthening the capacity to connect the polar dimensions of the family (summarized in Figure 2).⁷

9. RESPONSES TO THE POSTMODERN THEORY

In the book that deals with the issue of the family as a social resource, we listed the assumptions of postmodern culture on the progress of the family. We will now briefly comment on them in light of the empirical results.

(a) *The hypothesis of a radical change of what is expected from the family* is not proven, except by a minority of the population. The majority would like to get married when young, have children, and live permanently with their spouse. If this does not happen, it is because the opportunities are not offered by society, and these opportunities are lacking mainly because the material weight of the family is ignored in the public and political life.

(b) *The hypothesis of a deinstitutionalization of the couple's love* is also hardly verified, given that the (heterosexual) couple remains an ideal and an alternative model-guide to building the family in any other way.

(c) *The hypothesis that the woman's role tends to be more central, driving the innovation in family life*, was empirically confirmed with respect to the family forms that deviate from the normally constituted family. In other words, the feminine *gender* becomes an increasingly important factor in classifying the familial forms; however, the woman assumes a more central role, especially when the family breaks down, falls apart or is socially weak. Her centrality does not imply better living conditions, but often means carrying more responsibility in the most unfavorable conditions of life.

(d) *The hypothesis of couples negotiating more and more* is not particularly significant in the Italian context, precisely because the couple's relationship is experienced primarily in sentimental and emotional terms, far from rational and contractual calculations.

(e) *The hypothesis of an explosion of family structures* is partially verified, since a pluralization of the family forms has indeed emerged that

⁷ Cf. P. DONATI (ed.), *Famiglia risorsa della società*, Il Mulino, Bologna 2012, 33-37.

challenges the centrality of the cohabiting, heterosexual married couple. The latter still occupies a central position from a statistical and regulatory point of view or as a life-style. However, other structures are growing strongly. These latter structures, nevertheless, did not demonstrate the same validity in constituting resources for society.

10. THE FUTURE SCENARIO: CONSIDERATIONS OF THE MAXIMUM

The empirical findings of this research have revealed tremendous fragmentation and great weakening weighing down on Italian families. These trends were well known. This is not news. It was not our primary purpose to pause in order to make this observation, but to go well beyond it. We wanted to determine whether, in the context of social change, the normally constituted family is no longer necessary because other life-styles can replace the social virtues, or if what could be more virtuous in society still rather depends on the family, which is based on marriage and filiation.

The end result says that the normally constituted family is still the primary force in the country, although it is becoming a minority. So we can say that a minority of strong families must bear the burden of social cohesion, which is thrown into a crisis by tendencies of individualism and privatism supported by the political administrative system, and, of course, by the market. Viewed as a whole, the Italian couples appear to be very restrictive with respect to fertility and the problems related to generational transmission. Religion still has the task of supporting the prosocial moral virtues of persons and of the family, but for how long? Moreover, are people still willing to refer to religion as a spiritual and cultural reference that, more than any other (as the empirical data revealed), gives a sense of life and meaningful content to the family?

The answers to these questions need to be placed in the scenario of the morphogenetic society that is coming in leaps and bounds. Morphogenetic society means the advent of a social fabric that tends to change constantly and to produce ever new relationships, new family forms and new life-styles.

In a morphogenetic society, the variability (life-style, possible options, etc.) is expected to increase. Consequently, individuals and

institutions will be confronted with increasing demands to make choices, i.e., to select among alternatives. Obviously, they can also decide not to choose, i.e., to adopt a position of indifference toward different possibilities; but this will create an even more uncertain and risky condition, with greater likelihood of negative outcomes in terms of needs to be fulfilled and of a happy life. The fact is that, in terms of morphogenesis in society, we all must confront a new reflexive imperative: we must become more reflective and learn to handle more complex situations that require new forms of reflexivity,⁸ if we want to improve rather than worsen our quality of life. People must make more choices than before, and the choices become more difficult because the conditions imply greater uncertainty and risk. This also happens for the public institutions that must make decisions about standards and social rules that legitimize certain behaviors and family forms, hence, necessarily though not intentionally, favoring some and disadvantaging others.

This research is intended to contribute to science-based knowledge so that the public and private decisions can take account of the fact that the various family structures contribute differentially to the humanization of people and of the social fabric. In other words, the results of this survey should be read and interpreted as broad indications of the different outcomes that every choice involves. As we have seen, the normally constituted family still has value as a social resource that other more or less family-like forms do not. We believe that this has been fully demonstrated. Simultaneously, we tried to highlight what leads to choosing a certain type of family rather than another (we refer to the types 1, 2, 3, and 4 of Table 1, with the underlying sub-types, which, for reasons of space, we could not comment upon at length here).

Thus, we have provided the elements for a judgment on the future scenario, which will inevitably be marked by a huge variety of family forms. Many people do not know how to give precise value judgments to these trends, because they cannot say whether this is historical and socio-cultural progress or regression.

On the basis of a large representative sample of the Italian population, we believe we have demonstrated that the overall trend is

⁸ Cf. P. DONATI, *Sociologia della riflessività*, cit., Part II, chapters 5, 6 and 7.

regressive; but there are also forces working in the opposite direction. It is not so much that the strength of the traditional family is emphasized, but the data suggests that even in the post-modern climate and coming from troubled families, without wishing to return to an impossible past, it is possible to create a truly new family relationality. We found that people, from deprived family situations, are able to start a family with unexpected positive social and moral values. We have identified that groups of families, facing the challenges of the *liquid society*, are capable of taking the decision to go towards a new culture of the family as a basic resource and value of the society.

There are two issues that this research indicates as decisive for the future: the fecundity of the couple and the specificity of marriage as a social relationship.

(I) The number of children was found to be the most decisive discriminating factor for the existence of a strong family. Families are resources for the individual and for society, if and to the extent that they are open to life and have children. The humanization of the person will be more and more accomplished through the experience of filiation. The cohesion of the social fabric will depend on the human and social capital of families, and this capital depends in turn mainly on the number of children. We confirm, therefore, that household wealth is dependent upon the children, beyond having one child. The present study shows that this wealth comes from the relationships that the children create. In fact, the relationships are greater and different from simple cognitive skills because they indicate the ability to give and receive confidence; we can cooperate with others, as well as learn and practice the rules of the gift and reciprocity, which are the social virtues on which the life of society reposes. Of course, the children have a cost: it is necessary to devote materials and time to their care. However, their presence creates relational goods, not otherwise obtainable, that exceed the costs. This does not imply, as many economists argue, just investing in young people for the reasons of utility to society.⁹ As this research shows, the very

⁹ This is the argument mainly of North American economists. For example, J. J. Heckman and D. Masterov (cfr. "The Productivity Argument for Investing in Young Children", in *Review of Agricultural Economics*, 29 (2007) 446-493) proposed the equation: "+ investment in educational resources for families, especially those disadvantaged = + support to development of cognitive and non-cognitive skills of children = + long

substance of the family is at stake in the presence/absence of children. The family's wealth lies in its structure and dynamic relationships. When the family is normally constituted, the goods which it creates do not limit their effects to its immediate field, but are poured into society.

(II) Marriage proved to be the second most discriminating factor of how the family is and can become a social resource. This is so not only because marriage is, in most cases, the necessary complement of that which is subsidiary. Marriage is a decision strongly related to whether people want children, but also because marriage is *authenticated* in the children, i.e., it becomes true and authentic with their children. An only child narrows the potential of the marriage relationship; it reduces the wealth. The childless couple tends to withdraw in on itself and runs the risk of individualistic narcissism. Of course, there are many couples who are wealthy because they are childless, precisely because they have time to devote to participation in the public sphere. However, as the *multidimensional scaling analysis* revealed, these pairs are generally poor in primary relationships and what it reflects is the potential of humanity.

Special attention should be paid to (the first) marriage because of the tendency to put it off to increasingly advanced ages, not only for youth, but also for older people. This is a phenomenon of enormous scope because it implies that marriage is seen not as the relationship (the meaningful bond) that founds the family, but as the byproduct of a situation that already exists. This trend reflects long-term influences, which are bound to spread, such as the uncertainties concerning youth, a sense of immaturity and lack of preparation for marriage, and seeing marriage as the consecration of a commitment already lived.

All of this means that *marriage is taking on more and more the character of a family transition*. One might say, it is no longer an *a priori* and punctual choice, accomplished at a certain time, but rather it becomes the fruit of a long process of maturation, in many cases increasingly slow and uncertain. This process will be better understood in the future. Marriage should be a kind of project, but one that requires a social context that

term gain of the society, because it allows having more capable and productive citizens". This approach, apart from its obvious utilitarian character, does not highlight the real wealth created by children, which is the relational climate that emerges within the family and in the family's surroundings.

permits it. The project must have its means, rules and ultimate values. Clarifying these issues—in a world that is becoming increasingly unstable, contingent and risky—is the task awaiting the person who knows or feels that the family is society's primary resource. But the favorable environment will not emerge unless it is activated by a new quality in the reflective capacity of individuals, couples, local communities, and religious communities. Reflexivity must leave behind individualistic subjectivism, which today is everywhere, in order to become reflexive about good relations. Blessed is the couple that gets married not only because there is a feeling of mutual love, but because the partners are able to thematize and maintain the good relationship that they want to generate and what it entails. For this, the adoption of the relational reflexivity is necessary.

Fortunate are those who do not get married because they have fallen prey to infatuation, or because they have to arrange things for children, but because they seek the good of their relationship and do not invest in themselves, as individuals, but in the good relationship that transcends them. Basically, this criterion makes all the difference between the family and all other forms of primary relationships. Furthermore, the future depends on this criterion. The family is a resource because it creates relational goods that no other form of life can create; it is this power and quality that will make an ever greater difference. The genome of the family does not cease to exist, but rather, it precisely produces what is most humanizing in society.

Is There a Saving Judgment?

STEPHAN KAMPOWSKI*

*SUMMARY: The present paper has three parts which in turn deal with the following three questions: 1. Does Sacred Scripture permit us to judge? 2. Is it philosophically speaking possible to judge? 3. If it is permissible and possible to judge, how do we judge well? In the first part, we examine different Scripture passages on the topic, some of which seem clearly to forbid judging, while others seem not only to condone it, but explicitly to call for it. We attempt to resolve this apparent contradiction by looking at how different ecclesial authors have interpreted the biblical sayings. In the second part we confront the challenge posed by so-called “weak thought”, which denies the existence of the criteria necessary for judgment, such as human nature, reason or natural law and proposes a redefinition of “truth” as solidarity or charity. We suggest that much of the difficulties to which weak thought tries to respond are posed by a “univocal metaphysics” that essentially thinks of “being” as a genus and makes of God the highest being (*ens*) among beings, with consequent repercussions on the idea of truth. Our response is that instead of proceeding to abolish metaphysics tout court, one should explore the benefits of an “analogical metaphysics”, which should allow us to speak of God, nature, reason and truth in a meaningful way without turning these into idols. In the third part, we reflect on Hannah Arendt’s insight that common sense is the mother of judgment. In order to judge well, one has to be inserted into a community and be discriminate about choosing one’s company. We then proceed to correlate Arendt’s notion of common sense to Vatican II’s account of the *sensus fidelium* or *sensus**

* Ordinary Professor of Philosophical Anthropology at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Rome.

fidei, proposing that what the Council calls the “supernatural appreciation of the faith” can and should be understood as the common sense of the whole Church, including all its members currently living, from the Pope to the last of the faithful and also including all those who have gone before.

*Reverence not thy neighbor in his fall:
And refrain not to speak in the time of salvation
(Sirach, 4,27-28, Douay-Rheims)*

1. SCRIPTURE ON JUDGMENT

1.1. *A Contradiction?*

“Linguistic investigations have shown that NT allusions to judging and judgment are mostly connected with God’s eschatological judgment of mankind. Justice and righteousness emanate from God and Christ. For this reason human beings are explicitly forbidden to pass judgment on their fellow men”¹. After reading these observations by Elisabeth Schüssler-Fiorenza, we will immediately be able to think of many well-known passages from Scripture that can be cited in support. There are Jesus’ own authoritative words in the Sermon on the Mount: “Judge not and you shall not be judged” (*Mt 7,1*). In his *Letter to the Romans*, St. Paul strongly exhorts the Jewish and Gentile Christians not to judge each other: “Therefore, you have no excuse, O man, whoever you are, when you judge another; for in passing judgment upon him you condemn yourself” (*Rom 2,1*), and the *Epistle of James* explicitly seems to want to leave the judgment up to God, just the way Schüssler-Fiorenza claims: “There is one lawgiver and judge, he who is able to save and to destroy. But who are you that you judge your neighbor?” (*James 4,12*). It is before God’s throne of judgment that each of us stands. Who are we to pass judgment on the servant of another, whose “Master is able to make him stand” (*Rom 14,4*)?

¹ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, “Judging and Judgment in the New Testament Communities”, in W. BASSETT - P. HUIZING (eds.), *Judgment in the Church*, The Seabury Press, New York 1977, 4.

But then again, Schüssler-Fiorenza's claims notwithstanding, in the New Testament we find many verses that would seem to take a different stance on judgment. On numerous occasions, St. Paul himself does not hesitate to express a quick and acute judgment on others. "God shall strike you, you whitewashed wall!" (*Acts* 23,3), he says to a judge who treats him unjustly: "Are you sitting to judge me according to the law, and yet contrary to the law you order me to be struck?" (*Acts* 23,3). It is true that Paul apologizes, but only upon learning that the addressee of his words was the Jewish high priest in person – and after all it is written, "You shall not speak evil of a ruler of your people" (*Acts* 23,5). Another, perhaps even more remarkable instance, of St. Paul's judgment is the episode in Antioch where the Apostle of the Gentiles thinks it necessary publically to reprimand no one less than the Rock of Peter himself, who had fallen into hypocritical behavior: "If you, though a Jew, live like a Gentile and not like a Jew, how can you compel the Gentiles to live like Jews?" (*Gal* 2,12). There are, of course, more passages: In First Corinthians, St. Paul rebukes the community for tolerating an open sinner in their midst, exhorting them "not to associate with anyone who bears the name brother if he is guilty of immorality or greed, or is an idolater, reviler, drunkard, or robber – not even to eat with such a one. [...] Is it not those inside the Church whom you are to judge?" (*1 Cor* 5,12-11). In the same letter the Apostle shows himself to be perplexed that no one in the Church feels competent to decide a case among brothers who hence proceed to take it out in front of a worldly judge: "When one of you has a grievance against a brother, does he dare go to law before the unrighteous instead of the saints? Do you not know that the saints will judge the world? And if the world is to be judged by you, are you incompetent to try trivial cases?" (*1 Cor* 6,1-2).

1.2. Scripture Interpreted by the Tradition

Are there perhaps two irreconcilable positions on judgment in the New Testament? Before denying that Scripture is divinely inspired and thus necessarily free from flagrant contradictions, we may do well to consider how these passages of Sacred Scripture have been interpreted in Sacred Tradition. There may well be plausible ways of reading them that would

see them as consistent and that may help us to understand better what is meant by judgment. Thus, St. John Chrysostom interprets the Matthean formula as an injunction “not to assault arrogantly, but to correct with love”², reminding us that Christ taught Peter that if his brother sinned against him, he should go and tell him his fault (cfr. *Mt* 18,15) and considering that a stricter reading would be incompatible with the authority which Christ has given to Peter and the apostles: “And how did he give them the keys? Since if they are not to judge, they will have authority in nothing, and it will be in vain that they have received the authority to bind and to loose”³.

“Judge not and you shall not be judged” (*Mt* 7,1). For St. Augustine this command signifies that “we should always put the best interpretation on such actions as seem doubtful with what mind they were done”⁴. This is particularly the case with actions that are in themselves indifferent and thus admit of being done with either good or bad purpose, so that here it would indeed be “rash to judge, and especially so to condemn”⁵. However, he also points out that there are actions “such as cannot be done with good purpose, as adulteries, blasphemies, [...] and the like”, in which case, Augustine is convinced that “we are permitted to judge”⁶.

St. Thomas Aquinas’ exposition on judgment is particularly noteworthy. In the context of interpreting verse 1 of chapter 2 of Paul’s *Letter to the Romans*, “Therefore you have no excuse, O man, whoever you are, when you judge another”, the Angelic Doctor also discusses *Matthew* 7,1: “Judge not and you shall not be judged”. He points out that “this does not mean that every judgment is a cause of condemnation”⁷,

² JOHN CHRYSOSTOM, *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam*, Patrologia Graeca, Vol. 57, XXIII, 1: “Nec arroganter insurgere, sed cum dilectione corrigere”.

³ *Ibid.*: “Cur autem illis claves dedit? Nam si judicaturi non sunt, nullam habebunt auctoritatem, et frustra ligandi atque solvendi auctoritatem acceperunt”.

⁴ AUGUSTINE, *De sermone Domini in monte*, Patrologia Latina, Vol. 34, II, 18, 59: “Hoc loco nihil aliud nobis praecipi existimo, nisi ut ea facta quae dubium est quo animo fiant, in meliorem partem interpretetur”.

⁵ *Ibid.*, II, 18, 60: “Sunt ergo quaedam facta media, quae ignoramus quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium est iudicare, maxime ut condemnemus”.

⁶ *Ibid.*, II, 18, 59: “Quod enim scriptum est: Ex fructibus eorum cognosetis eos, de manifestis dictum est, quae non possunt bono animo fieri, sicuti sunt stupra vel blasphemiae [...] et si qua sunt alia, de quibus nobis iudicare permittitur

⁷ THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Letter of Paul to the Romans*, Latin-English Edition, trans. R.F. Larcher, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine,

distinguishing three kinds of judgment: one that is just, one that is unjust and one that is rash. While he takes for granted that the reader understands what is meant by a just or unjust judgment, he deems it useful to dedicate a few paragraphs on the one that is rash. For him, a judgment is rash on two occasions, namely “when a person passes judgment on a matter committed to him without due knowledge of the truth”, or “when a person presumes to judge about hidden matters, of which God alone has the power to judge”⁸. Thus, in order to avoid a rash judgment, one must investigate a matter well, making sure to have a sufficient basis in sure knowledge. And some matters of judgment are indeed by their very nature precluded from human reach, inasmuch as they require knowledge that is exclusive to God, such as that about “the thoughts of the heart” and “the contingent future”⁹. We simply do not know what went on in the heart of someone who acted, nor do we know what will become of him in the future; if he is righteous now, he may still fall; if he is living sinfully now, he may still convert. In his *Commentary on the Gospel of Matthew*, Thomas explains his meaning further: While God “has entrusted us with judging externals, [...] he has reserved internals to himself. [...] For no one ought to judge that another is an evil man, for doubts must be interpreted in the more favorable light”¹⁰.

We may note that it is this distinction between the external and the internal that allows St. John Paul II to emphasize that “the judgment of one’s state of grace obviously belongs only to the person involved, since it is a question of examining one’s conscience”¹¹. Here, in conscience, each person stands or falls before God, who is his or her ultimate master

Lander, WY 2012, Chapter 2, Lesson 1, 174: “Non tamen credendum est, quod omne iudicium sit condemnationis causa”.

8 *Ibid.*: “Est autem tertium iudicium temerarium [...] Quod quidem dupliciter committitur. Uno modo, quando aliquis procedit circa id quod est sibi commissum iudicium absque debita veritatis cognitione [...] Alio modo, quando aliquis usurpat sibi iudicium de occultis, de quibus solus Deus iudicare habet”.

9 *Ibid.*, 175: “Est autem aliquid occultum, non solum quoad nos, sed secundum sui naturam, ad solam Dei cognitionem pertinens. Primo quidem cogitatio cordis [...] Secundo, contingens futurum”.

10 ID., *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Chapter 7, Lesson 1: “Domini est iudicium, nobis commisit iudicare de exterioribus, de interioribus vero sibi retinuit. [...] Nullus enim debet iudicare de aliquo quod sit malus homo: dubia enim in meliorem partem interpretanda sunt”. The English translation used was made by R. F. Larcher and is available online: <http://dhspriory.org/thomas/SSMatthew.htm>

11 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia*, April 17, 2003, n. 37.

and judge (cfr. *Rom* 14,4). And yet there are also matters that pertain to externals, which is why the Polish pope continues: “However, in cases of outward conduct which is seriously, clearly and steadfastly contrary to the moral norm, the Church, in her pastoral concern for the good order of the community and out of respect for the sacrament, cannot fail to feel directly involved”¹², and hence to pass a judgment, not on the person’s heart but on the person’s outward conduct, which may be such as to bar him or her from the Eucharistic table.

Hence, thus far we have learned from Scripture as interpreted by Tradition that God alone judges the human heart; believers, and especially competent authority, can and at times must judge external behavior. And if they judge others in a proper manner, they will do so because it is the loving thing to do, for “whoever brings back a sinner from the error of his way will save his soul from death and will cover a multitude of sins” (*James* 5,20). Yet a further question arises, namely that of the state of the one who admonishes. Here, it is interesting to note that for St. Augustine, the possibility of “judging” fellow believers, that is, of pointing out their sin to them and calling them to conversion, does not depend on the righteousness of the one who is giving the exhortation. In other words, for the Doctor of Grace, even a sinner can rightly and without hypocrisy call another sinner to conversion, namely by inviting him to join in the common effort of conversion:

When necessity shall compel us to find fault with or rebuke any one, we may reflect first whether the fault is such as we have never had, or one from which we have now become free; and if we have never had it, let us reflect that we are men, and might have had it; but if we have had it, and are now free from it, let the common infirmity touch the memory, that not hatred but pity may go before that fault-finding or administering of rebuke. [...] If, however, on reflection, we find ourselves involved in the same fault as he is whom we were preparing to censure, let us not censure nor rebuke; but yet let us mourn deeply over the case, and let us invite him not to obey us, but to join us in a common effort¹³.

¹² *Ibid.*

¹³ AUGUSTINE, *De sermone Domini in monte*, II, 19, 64: “Cum aliquem reprehendere vel obiurgare necessitas coegerit, primo cogitemus, utrum tale sit vitium quod numquam habuimus vel quo iam caruimus. Et si numquam habuimus, cogitemus et nos homines

St. Thomas puts it this way: if someone is “secretly guilty of the same sin, he does not sin by judging another about the same sin, especially when he does so with humility and with an effort to rise again”¹⁴. Hence, judgment, as understood by the Church, does not mean to say that one is better than the one whom one judges. It is not a matter of proudly exalting oneself by abasing another, but an attempt to help someone to come back on his feet, with “fear and trembling” (cfr. *Phil* 2,12) and in awareness of one’s own need for conversion inasmuch as one is also always an individual believer, even if perhaps one holds a particular office that requires one to speak in the name of the Church as such.

2. THE CHALLENGE OF “WEAK THOUGHT”

2.1. *A Univocal Metaphysics*

Apart from the objection that the New Testament forbids judgment, which – *pace* Schüssler-Fiorenza – we have shown not to be the case, there is a still more fundamental, philosophical challenge. It is the challenge of so-called “weak thought” that, if admitted, would make any judging impossible, whether it be about internal or external matters. The expression “weak thought” was introduced into public debate to a large degree by the Italian philosopher Gianni Vattimo, and is perhaps more common in Romanic countries than in Anglo-Saxon or German-speaking ones. Nonetheless, what it refers to is a major challenge for philosophical and theological debate in all Western countries alike. “Weak thought” declares metaphysics obsolete and ultimately denies that human beings have any access to truth. It advocates an incomplete thinking and accuses all those who claim the ability to make reference to God,

esse et habere potuisse; si vero habuimus et non habemus, tangat memoriam communis infirmitas, ut illam reprehensionem aut obiurgationem non odium sed misericordia praecedat [...]. Si autem cogitantes nosmetipsos invenerimus in eo esse vitio in quo est ille quem reprehendere parabamus, non reprehendamus neque obiurgemus, sed tamen congemiscamus; et non illum ad obtemperandum nobis sed ad pariter conandum invitemus!”.

¹⁴ THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans*, cit., Chapter 2, Lesson 1, 177: “Si vero sit in eodem peccato occulte, non peccat iudicando alium de peccato eodem, maxime cum humilitate et conatu ad resurgentum”.

nature, or reason to justify their judgments as idolaters who have turned God into a being they comprehend. Alternatively, the charge is that of bigotry: whoever speaks of God and truth and right sets himself up as the voice of reason, while simply masking his own pretenses to which he tries to add weight by reference to a higher authority. In what follows we will present the hypothesis that much of what “weak” or “incomplete” thought is about has its roots in late Scholasticism and ultimately derives from what Brad Gregory aptly calls a “univocal metaphysics”¹⁵.

The issue of weak thought is about whether metaphysics, as a science that reflects about God and being, about substances and natures, is possible or not. Whether or not we think metaphysics possible will in turn hinge around the question, sometimes asked in jest: “What do you mean by ‘is’?” What does it mean for anything to be and in particular, what does it mean for God to *be*? In his synthesis of Christian thought up to his day, St. Thomas proposed an analogical metaphysics that permitted him to affirm that God is, but that for him to be does not mean the same as it means for us. As Gregory sums it up, “According to Aquinas, God in metaphysical terms was, incomprehensible, *esse* – not a being but the sheer act of to-be, in which all creatures participated insofar as they existed and through which all creation was mysteriously sustained”¹⁶. God is not to be found among the things of this world, he is not an object, not even the highest and most perfect being (*ens*) in the world. God is immanent and at the same time completely transcendent. His mode of being is so different from ours that we cannot grasp it with the concepts of our mind. As Augustine famously says, “If you comprehend it, it is not God”¹⁷. And yet, given that being is not a genus, for St. Thomas it can be predicated analogically even of God, without thereby making him a “thing” within creation, without thereby reducing him to our concepts, turning God into an idol made by our own hands, or at least by our own thought.

With William of Ockham’s nominalism the thought of an analogical metaphysics got increasingly lost. Gregory puts it this way: “In Occamist

¹⁵ Cfr. B.S. GREGORY, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, The Belknap Press, Cambridge, MA 2012.

¹⁶ *Ibid.*, 38.

¹⁷ AUGUSTINE, *Sermones*, Patrologia Latina Vol. 38, LII, 6, 16: “Si cepisti, non est Deus”.

nominalism, [...] insofar as God existed, ‘God’ had to denote some *thing*, some discrete, real entity, an *ens*¹⁸. This view had a great historical success, so that “at the outset of the sixteenth century, the dominant scholastic view of God was not *esse* but *ens* – not the incomprehensible act of to-be, but a highest being among other beings”¹⁹. The reasons for this loss do not necessarily have to be sought in any inherent weakness of this idea, unless, perhaps we want to call a certain conceptual complexity a weakness. An external contingent reason was that the Reformers tended to have a preference for nominalism as undermining the authority of the Roman Church, while at the same time possessing an outspoken dislike of analogy as something that they perceived to be strengthening the Catholic case. Thus, speaking a couple of hundred years later, but always from the heart of the Protestant tradition, Karl Barth claimed that the analogy of being was the invention of the antichrist and the main reason that kept him from becoming a Catholic²⁰.

By the beginning of modernity, metaphysics had become univocal, even among many Catholic thinkers. On a univocal metaphysics, saying that God is, turns him into the highest being of all the beings in this world, a being that can be grasped by the human mind and that has lost its transcendence. Such a God is of course highly improbable, which is why Dietrich Bonhoeffer insists that “there is no God who ‘is there’”²¹. In the same vein, Gianni Vattimo expresses his hesitancy about attributing existence to God: “What does it mean to say that God exists? Where? Here, or in heaven, or hiding under the table, or only in church?”²² Along the same lines, even a thinker who is Catholic like Jean-Luc Marion prefers to speak of a “God without being”²³.

18 GREGORY, *The Unintended Reformation*, cit., 38.

19 *Ibid.*

20 K. BARTH, *Church Dogmatics*, trans. G. W. Bromiley and T.F. Torrance, T.&T Clarke; London 2004, I/1, xiii: “I regard the *analogia entis* as the invention of Antichrist, and I believe that because of it it is impossible ever to become a Catholic”.

21 D. BONHOEFFER, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, trans. H. M. Rumscheidt, *Works*, vol. 2, Fortress Press, Minneapolis 1996, 115, as cited in: G. VATTIMO - R. GIRARD, *Christianity, Truth and Weakening Faith. A Dialogue*, trans. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2010, 115.

22 VATTIMO - GIRARD, *Christianity, Truth and Weakening Faith*, cit., 54-55.

23 Cfr. J.-L. MARION, *God without Being*, trans. T.A. Carlson, The University of Chicago Press, Chicago 1991.

A univocal metaphysics will not only make it difficult for us to say that God “is” without turning him into an idol, it will also have important repercussions on the notion of truth. For St. Thomas, “*true* expresses the correspondence of being to the knowing power. [...] This agreement is called ‘the conformity of thing and intellect’. In this conformity is fulfilled the formal constituent of the true, and this is what the true adds to being, namely, the conformity or equation of thing and intellect”²⁴. Truth is the correspondence between the intellect and reality or the being of things. An opinion is true if it corresponds to the way things are; it is false if it does not correspond to reality. The question that remains open is of course: Which way are things? The things judge the human intellect, but how are they? Who judges the criteria that judge the human mind? This is where the transcendent God comes into play. Even in the case of the divine intellect, truth is a relation between intellect and things. Only that now it is not the divine intellect that is judged by things, but rather things are judge by God’s intellect: “Natural things from which our intellect gets its scientific knowledge measure our intellect. Yet these things are themselves measured by the divine intellect, in which are all created things – just as all works of art find their origin in the intellect of an artist”²⁵. It is God’s knowledge that makes things, and things are “true” or “false” to the extent they correspond to the idea, to the plan, he has for them: “A natural thing [...] is said to be true with respect to the conformity with the divine intellect in so far as it fulfills the end to which it was ordained by the divine intellect”²⁶. The way things are, which is the criterion that judges the human intellect, is judged by the divine intellect. The truth of things is the way God knows them. Inasmuch as God is transcendent and inasmuch as his

24 THOMAS AQUINAS, *On Truth*, I, Art. 1, Resp., trans. R. W. Mulligan, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1954. “Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. [...] Quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus”.

25 *Ibid.*, II, Art. 2, Resp.: “Res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, [...] sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis”.

26 *Ibid.*, I, Art. 2, Resp.: “Res ergo naturalis [...] secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum”.

knowledge is creative, his judgment of things is not conditioned by any particular perspective, as ours necessarily is. He alone knows things the way they really are, since he made them and since he transcends them. Without God's intellect judging things by knowing them, there would be no truth of things; there would be no ultimate criterion for "the way things are" and hence neither could the human intellect be judged by "the way things are".

Now on a univocal metaphysics that makes God a being among beings, God's perspective on things, i.e., his judgment of them, would be as relative and conditioned as any other judgment. A perspective from within this world is always a particular perspective. God's intellect could no longer judge all things as they are in themselves. According to Robert Spaemann, this intricate relationship between a transcendent God and truth was well seen by Friedrich Nietzsche who wrote in his *The Gay Science*: "It is still a *metaphysical faith* upon which our faith in science rests – that even we knowers of today, we godless anti-metaphysicians, still take *our* fire, too, from the flame lit by the thousand-year old faith, the Christian faith which was also Plato's faith, that God is truth; that truth is divine"²⁷. Spaemann comments this passage in the following way: "If there is no God, Nietzsche writes, then there is no such thing as truth. Then there are only subjective perspectives in the world, but there is no such thing as a true world beyond these perspectives. Only when there is the universal glance of God, God's universal perspective, from which the world derived, then there is such a thing as an absolute, unchangeable truth. If there is *no* truth in this sense, then there is no Enlightenment, and then the Enlightenment, by abolishing God, destroys itself. This was precisely Nietzsche's conviction"²⁸. This, as Spaemann points

27 F. NIETZSCHE, *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2001, 201.

28 R. SPAEMANN, "Wahrheit und Freiheit", in ID., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, 329: "Wenn es Gott nicht gibt, so schreibt Nietzsche, dann gibt es so etwas wie Wahrheit nicht. Dann gibt es nur subjektive Perspektiven auf der Welt, aber es gibt nicht jenseits dieser Perspektiven so etwas wie eine wahre Welt. Nur wenn es den universalen Blick Gottes gibt, die universale Perspektive Gottes, der die Welt entsprungen ist, dann gibt es so etwas wie eine absolute, unveränderliche Wahrheit. Wenn es Wahrheit in diesem Sinne *nicht* gibt, dann gibt es auch keine Aufklärung, und dann zerstört sich die Aufklärung mit der Abschaffung Gottes zugleich selbst. Und genau das war Nietzsches Überzeugung" (translation my own).

out, is also Richard Rorty's position, whom he cites on a different occasion. Rorty says, "There would only be a 'higher' aim of inquiry called 'truth' if there were such a thing as ultimate justification – justification before God, or before the tribunal of reason, as opposed to any merely finite human audience"²⁹.

If there is no God that transcends any partial perspective and whose intellect contains and judges all things, then any human claim to truth would have to be arrogant. As Vattimo says, "It's absolute certainties that have got us where we are now, speaking of tragedies. So let's get rid of them altogether, these truths!"³⁰ Indeed, some pages down Vattimo goes on exclaiming, "Jesus Christ has set me free from belief in idols, in divinities, in natural laws, and so on, and so in this sense I define myself as an atheist. But an atheist only with respect to the God of philosophers, obviously, meaning God as 'pure act', 'omniscience', and so on"³¹. If we are convinced that there is no transcendent judge of truth and falsity, whether we are atheists of the strict observance or whether we thank God for our being atheists³², it will necessarily seem to us that any human being who affirms, "this is *true*", intending to refer to something objective, would set *himself* up as the ultimate arbiter of all reality. We should want to recommend some more humility, as does Paolo Flores d'Arcais in one of his highly polemical writings: "We have already encountered in passing the clerical cunning with which one passes for 'natural law' one's own morality and one's own debatable life style, which one intends to turn into law, depriving others of liberty"³³. A reference to the truth of things would add nothing to an expression of personal preference or desire except a claim to the absolutization of this preference or desire. It would mean to put an exclamation mark behind the "I

29 R. RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York 1999, 38. The passage is cited and referenced in German by R. SPAEMANN, "Gottesbeweise nach Nietzsche", in *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, 45.

30 VATTIMO - GIRARD, *Christianity, Truth and Weakening Faith*, cit., p. 42.

31 *Ibid.*, 53.

32 Cfr. *ibid.*

33 P. FLORES D'ARCAIS, "La democrazia ha bisogno di Dio" – *Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2013, 108: "Abbiamo già incontrato *en passant* il sotterfugio clericale con cui si spaccia come 'diritto naturale' la propria morale e il proprio opinabile stile di vita, che si intende far diventare legge prevaricando l'altrui libertà" (original emphasis; my own translation).

want!” and tyrannically seek to exclude all other opinions or preferences. Questions of “truth” and “falsity” would thus have to be negotiated in the same way as questions of likes and dislikes. This is why Richard Rorty can suggest to think of truth in terms of solidarity³⁴, while Gianni Vattimo would prefer to speak of truth as charity: “It is still possible to speak of truth, you understand, but only because we have realized *caritas* through agreement. *Caritas* with respect to opinion, with respect to choices about values, will become the truth when it is shared”³⁵.

The question, then, is when and why we have “killed God”, as Nietzsche put it³⁶, and with him metaphysics, nature, reason. I would like to suggest that the answer is that we “killed God” when we introduced a univocal metaphysics. In other words, if there is any “murderer” of God, his name is Ockham rather than Nietzsche. It was this God of the univocal metaphysics of late scholasticism and modernity whose death Nietzsche announced, but he was not really murdered but died of weakness and old age. The force of Martin Heidegger’s charge against all metaphysics since Socrates as onto-theology and as being forgetful of being rests on a univocal metaphysics that indeed thinks of being-as-such (*esse*) as a being (*ente*) among beings and calls this being “God”, who undeniably would be a God before whom “man can neither fall to his knees in awe nor [...] play music and dance”³⁷. Gregory formulates it this way: “Heidegger sensed but seems not to have seen that the ‘forgetfulness of being’ (*Seinsvergessenheit*) pertained not to a Christian understanding of God per se but only to a univocal metaphysics, which, especially since the advent of medieval nominalism, has indeed tended

34 R. RORTY, “Solidarity or Objectivity?”, in M. KRAUSZ (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1989, 169: “Those who wish to ground solidarity in objectivity – call them “realists” – have to construe truth as correspondence to reality. So they must construct a metaphysics that has room for a special relation between beliefs and objects which will differentiate true from false beliefs. [...] By contrast, those who wish to reduce objectivity to solidarity – call them ‘pragmatists’ – do not require a metaphysics or an epistemology. They view truth as, in William James’ phrase, what is good for *us* to believe. [...] From a pragmatist point of view, to say that what is rational for us now to believe may not be *true*, is simply to say that somebody may come up with a better idea”.

35 VATTIMO – GIRARD, *Christianity, Truth and Weakening Faith*, cit., 51.

36 Cfr. NIETZSCHE, *The Gay Science*, cit., 120: “God is dead! God remains dead! And we have killed him! How can we console ourselves, the murderers of all murderers!”

37 M. HEIDEGGER, “The Ontological Constitution of Metaphysics,” in ID., *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh, University of Chicago Press, Chicago 2002, p. 72.

toward a recurrence of the ancient pagan conception of god(s) as the highest being(s) *within* the universe”³⁸. Afraid of turning being-as-such (*esse*) into a particular being (*ens*), the only solution Heidegger saw was to turn *being* into *becoming* and ultimately in a paradoxically productive “Nothing”, resulting in an *idea of truth as “needless” freedom*. This, at least, is the interpretation that in his monumental work on the analogy of being Erik Przywara proposes of Heidegger’s thought:

In Heidegger’s existential phenomenology [...] both the absolute of being and the absolute of truth give way to the pure becoming of a creature incurvated upon itself (as shaped by “care” “in the world”). Just as being comes to mean becoming, truth comes to mean a “needless [*notgewendet*] freedom”. [...] The Hegelian “contradiction” has been radicalized in the Heideggerian “Nothing”. But this Nothing, as Nothing, is the fundamental principle determining and producing all things³⁹.

Our present proposal is this one: could it be that we have not killed, but merely forgotten the true God? Could it be that while, granting to Heidegger that this God would certainly not be a being among beings, there could still be a meaningful, namely analogical, way of speaking about him, which would allow us to ascribe existence to him without turning him into an idol? Could this God not be the condition for the possibility of there being a truth that no human being can possess or grasp completely, but that is nonetheless objective, having as its standard the absolute intellect of God, and that humans can approach and share in – as “in a mirror dimly” (cfr. 1 Cor 2,12), and yet truly? Could it not be that this God has indeed a plan for his creatures, the first indications of which he has written in their nature? And is this idea that beings have natures really all that implausible? Even the most convinced nominalists tend to speak of human beings, dogs, bears and lions, all of which are universal terms the meaningfulness of which is denied by nominalism. And even if the nominalist were to reply that these terms are just conventional, based on family-resemblance, he would still tend to deal with a full-grown tiger in a way that is much different from his dealings with

38 GREGORY, *The Unintended Reformation*, cit., 65.

39 E. PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysics. Original Structures and Universal Rhythm*, trans. J.R. Betz and D. Bentley Hart, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2014, 202.

a cat, any resemblance notwithstanding, practically admitting that there is something in a tiger's and a cat's very being (i.e., their "nature") that warrants such a differentiated treatment. Thus, in brief, a first response to "weak thought" is this: One may grant that the problem to which "weak thought" tries to respond is a real one. A univocal metaphysics turns God into an idol, whereupon claims to objective truth may easily become little-veiled affirmations of one's own will. Its solution, the abolition of *any* metaphysics may just be too high a price to pay, given that one could look for an alternative, ultimately more plausible solution in a quest to rediscover an analogical metaphysics.

2.2. *The Medical Analogy*

A second, somewhat less complex, observation about "weak thought" and judgment may well be in order. Even proponents of weak thought, one may suppose, would go to the medical doctor when they feel physically unwell. Even Paolo Flores d'Arcais, who claims that "natures" are cunningly devised by clerics to impose their will on the faithful⁴⁰, would presumably have the sense that going several days in a row at a body-temperature of 39°C is an indication of a physical problem, even though theoretically he would have no grounds for doing so. Notice how the affirmation "Healthy human beings have a body temperature of about 37°C" implies a presupposition about human nature (a universal) and a judgment about a truth with respect to that nature. If there is no human nature, what will keep me from assuming that perhaps my own best body temperature lies at 35°C or at 38,5°C? Of course, when I'm at 39°C, I may feel pretty bad, but what would it even mean to feel "bad" without any standard of feeling "good"? And would not a medical doctor assessing my temperature at 40°C immediately take measures to lower it, even if I did not complain that I felt weak or uncomfortable? The medical science can work only if it presupposes a human nature that implies certain standards of proper or improper functioning of the organism. Trying to help sick persons, doctors judge them all the time in many ways, and no one blames them for trying to exalt themselves

40 Cfr. again: FLORES D'ARCAIS, "La democrazia ha bisogno di Dio" – Falso! cit., 108.

and their own health by debasing others, nor for claiming to find the ultimate standard for right or wrong in their own arbitrary will.

A doctor first judges that there is indeed something wrong with a patient. Then he proceeds to make a diagnosis. When he or she tells the patient: “You have diabetes”, this judgment neither serves to exalt the doctor nor to debase the patient. It is a judgment that is meant to heal. Indeed, medical science is highly advanced; it still cannot heal everything, but it can heal a lot, and yet it can only heal if the proper diagnosis is made, preferably at the opportune time⁴¹. Is the diagnostic judgment always right? No. A doctor may get it wrong. But from the mere fact that at times a judgment is wrong, no one would come to the conclusion that in matters of physical health, the question of truth or falsity is not applicable, that there *is* no right or wrong. It is precisely the fact that a judgment may be wrong which indicates that truth and falsity apply to it. Wrong things can be said about an issue only if true things, too, can be said.

We must also consider that a doctor does not only judge about possible illnesses, but also about actual lifestyles. He will say, “Drinking a bottle of whiskey a day is not good for you”, or “Physical exercise will benefit your health”. But who is he to judge? Well, he has studied the human organism; he believes that, at least in terms of organic life, there is such a thing as human nature; he believes that in their organism human beings are more or less wired the same way, which justifies him in pronouncing such general sweeping judgments. He will of course keep in mind a person’s sex, age, and general constitution. This will not keep him from affirming that too much alcohol or smoking are bad and that exercise is good for us. Also this is quite independent from his own personal conduct. He may be drinking like a fish and still be saying the same things, because he believes that their truth does not depend on him.

Now if we are inclined to believe that there exists something like truth or falsity in our bodies, that is, in the physical aspect of our nature, why would it be implausible to look for truth and falsity also in the

⁴¹ Watching the TV series *Dr. House*, which is about an ingenious diagnostician, one may almost get the impression that the *only* thing needed to cure a patient is the proper diagnosis, which is of course exaggerated. And yet the series does well to underline the importance of the diagnostic judgment for the curing of a patient.

spiritual aspect of our nature, i.e., in our relationships? Can a relationship between a human being and God, between a husband and his wife, between a mother and her children, not be in a healthy or unhealthy state? Can we not speak of acts that always and everywhere hurt a relationship just as smoking always hurts the organism? Vattimo advocates charity as the overall rule and on top of this proposes what he calls “traffic rules” to prevent hurting others: “Ever fewer idols, ever more ‘atheism’. No natural proofs of God, only charity and, of course, ethics. I always say that ethics is merely charity plus the traffic regulations. I respect the rules of the road because I don’t want to cause the death of my neighbor and because I ought to love him. But to suppose that there is something about running a red light that goes against nature is ridiculous”⁴². One may grant that traffic regulations are somewhat conventional and are useful to the extent that they indeed help us to keep safe on the road. No one who advocates natural law would claim that running a light goes against nature. Natural law is much more basic, so basic that even Vattimo presupposes it without noticing. In what he says, he presupposes that risking the death of my neighbor is opposed to charity. What permits him to do so? Here, natural law comes in as something that I do not need to learn but originally find in me. I originally know that life is good, and that if I want to love people – if I want their good – then I need to respect their lives, for instance. If really everything were as relative as Vattimo claims in other places, if really “God can only be a relativist”⁴³, then we could not even say as much, namely that to love someone implies to respect his or her life. Just as our organism wants to keep our body temperature at around 37°C, the spiritual or rational part of us originally wants to respect the life of others, only that this latter aim is entrusted to our freedom in a way that the former is not: it is not only a fact but also a task. Respect for other people’s lives belongs to the “health” of our relationships. In any case, this respect, too, is a “law” of our nature and cannot be reduced to a merely conventional “traffic rule”.

42 VATTIMO - GIRARD, *Christianity, Truth and Weakening Faith*, cit. 35.

43 *Ibid.*, 48.

3. COMMON SENSE: THE BASIS OF JUDGMENT

3.1. *Common Sense and Judgment in Kant and Arendt*

Having dealt with the possible scriptural and philosophical objections against the possibility of judgment and believing that judging is both permitted and possible, we now have to consider a third question that is by no means trivial, namely the question of how to judge well. We have argued that judgment is not an act of the will (in which case it would be indifferent to truth or falsity), but that it is an act of the intellect whereby the intellect conforms to reality, though not infallibly so. To see how one can reduce the real possibility of error in judging, we will turn to Hannah Arendt's discussion of common sense, which is inspired by Immanuel Kant.

We have all been wrong before, giving a wrong judgment, a wrong "diagnosis" about what we thought to be the case, about another person or about ourselves. Sometimes we overhear just fragments of a conversation, our mind supplying the rest based on our prior expectations. How much did we really hear, and how much did we simply think we heard? Indeed at times we do well to question our judgment. But on which basis? Isn't any questioning of our judgment just another judgment? Here, for Hannah Arendt, common sense in its Kantian meaning comes in. We read in Kant's *Critique of Judgement*:

By the name *sensus communis* is to be understood the idea of a public sense, i.e., a critical faculty which in its reflective act takes account (a priori) of the mode of representation of everyone else, in order, as it were, to weigh its judgement with the collective reason of mankind, and thereby avoid the illusion arising from subjective and personal conditions which could readily be taken for objective, an illusion that would exert a prejudicial influence upon its judgement. This is accomplished by weighing the judgement, not so much with actual, as rather with the merely possible, judgements of others, and by putting ourselves in the position of everyone else⁴⁴.

44 I. KANT, *Critique of Judgement*, N. WALKER (ed.), trans. J. Creed Meredith, Oxford University Press, Oxford 2007, 123 (§40).

For Kant, when common sense expresses judgments on a matter, it takes into account the way others think about the issue, in some way reaching up to “the collective reason of mankind”. Kant, to be sure, was not known for his field research. For him, this taking into account of others could be done by considering their potential and not necessarily their actual judgments. It is enough to place myself in the position of others, thinking “from the standpoint of everyone else”. I do not “count noses” as Arendt puts it, who is indeed able to find a convincing example that shows that Kant’s “enlarged mentality”⁴⁵ does not always need to be the result of a survey of people’s opinions:

Suppose I look at a specific slum dwelling and I perceive in this particular building the general notion which it does not exhibit directly, the notion of poverty and misery. I arrive at this notion by representing to myself how I would feel if I had to live there, that is, I try to think in the place of the slum-dweller. The judgment I shall come up with will by no means necessarily be the same as that of the inhabitants whom time and hopelessness may have dulled to the outrage of their condition, but it will become an outstanding example for my further judging of these matters. Furthermore, while I take into account others when judging, this does not mean that I conform in my judgment to theirs⁴⁶.

People living in misery may indeed be “dulled to the outrage of their condition”. If I were I to ask them how they are doing, they might just say that all was fine. For me to think in their place means to think how “I would feel if I had to live there” – it is not necessary to take opinion polls in this case.

Nonetheless, in his discussion of common sense, Kant does seem to imply that for him the privileged access to the world is his own mind. Arendt, in contrast, is getting somewhat more concrete and practical, even though in her own view she does nothing more than interpret Kant. She insists that the reason why common sense is called “common”

⁴⁵ Cfr. *ibid.* 124. The “enlarged mentality”, as Arendt usually renders Kant’s “*erweiterte Denkungsart*”, or the “broadened mind”, as it is translated in the present English edition, is the result of putting ourselves in the position of others.

⁴⁶ H. ARENDT, “Some Questions of Moral Philosophy”, in ID., *Responsibility and Judgment*, J. KOHN (ed.), Schocken Books, New York 2003, 140-141.

is not based on the fact that it simply happens to be common to all of us. Rather, it is common inasmuch as it “fits us into a community with others, makes us members of it and enables us to communicate things given by our five private senses”⁴⁷. Given the capacity of the imagination, common sense can indeed “have present in itself all those who actually are absent”⁴⁸. But for Arendt, in contrast to Kant, these people “who actually are absent” are indeed real people, whose judgments on similar occasions I am familiar with, whom I know and with whom in some ways I share my life. Thus, “when somebody makes the judgment, this is beautiful, he does not mean merely to say this pleases me [...] but he claims assent from others because in judging he has already taken them into account and hence hopes that his judgments will carry a certain general, though perhaps not universal, validity”⁴⁹. Common sense makes sure our judgments are not based on our individual whims. If I judge a particular painting or piece of music as beautiful, I am confirmed in my judgment by my friends who likewise find it beautiful. And even if one day I walk alone through a museum, my friends will in some way be present through my imagination. I know their taste and can imagine their judgment and will take their judgment into account in my own. The common sense of the community of which we are a part greatly influences our judgment, in all aspects of our lives, whether it be politics, science, aesthetics or morals.

There are moments, even when it comes to judgments about ourselves, when it is reasonable to trust the judgment of others more than our own, especially if they know us well or possess an expert knowledge on particular issues. This is why Alasdair MacIntyre writes, “What is or would be good or best for me is something on which, apart from the fact that generally and characteristically I know more about myself than others do, I may in many and crucial respects be no more of an authority than some others and in some respects a good deal less of an authority than some others. My physician, or my trainer, if I am an athlete, or my teacher, if I am a student, may well be better placed to make judgments

⁴⁷ *Ibid.*, 139.

⁴⁸ *Ibid.*, 140.

⁴⁹ *Ibid.*

about my good than I am”⁵⁰. My judgment is always influenced by the community of which I am a part, and it is also very reasonable that it be so. In order to grow up and come of age, what we need to do is not to isolate ourselves and ward ourselves off from any influence of others. This is neither realistically possible nor practically helpful. What we can and should do is be discriminate in choosing the people who influence us. Here, Arendt puts great emphasis on the examples and role models that guide our lives⁵¹, while Livio Melina insists that “the first and fundamental moral choice is the choice of our friends”⁵². According to Arendt, the validity of judgment “will reach as far as the community of which common sense makes me a member”⁵³. Kant, no doubt, was very optimistic about this. Thinking himself a “citizen of the world,” he “hoped it would reach to the community of all mankind”⁵⁴. But even if this side of heaven there may be different communities, all of which differ in their judgments on certain issues, the fact remains that “the community among men produces a common sense. The validity of common sense grows out of the intercourse with people”⁵⁵. For Arendt, this common sense, “is the mother of judgment”, so that “not even a painting or a poem, let alone a moral issue, can be judged without invoking and weighing silently the judgment of others just as I refer to the schema of the bridge to recognize other bridges”⁵⁶.

To say that common sense, the sense that is produced by the community of which we are a part, is the mother of judgment does not at all mean that judgment is relative or arbitrary. It simply means that we have

50 A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, 71.

51 Cfr. ARENDT, “Some Questions”, cit., 145: “We judge and tell right from wrong by having present in our mind some incident and some person, absent in time or space, that have become examples. There are many such examples. They can lie far back in the past or they can be among the living. They need not be historically real; as Jefferson once remarked: ‘the fictitious murder of Duncan by Macbeth’ excites in us ‘as great a horror of villainy, as the real one of Henri IV’ and a ‘lively and lasting sense of filial duty is more effectually impressed on a son or daughter by reading King Lear, than by all the dry volumes of ethics and divinity that ever were written’”.

52 L. MELINA, *Sharing in Christ’s Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, trans. W. May, CUA Press, Washington, DC 2001, 31.

53 ARENDT, “Some Questions”, cit., 140.

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*, 141.

56 *Ibid.*, 141-142.

to choose our community well. This may also be the meaning of Cicero's affirmation that "by Hercules" he would much rather "be wrong with Plato" than be right with the Pythagoreans⁵⁷. The contradiction with the classical Latin adage "Amicus Plato, sed magis amica veritas"⁵⁸ may be a seeming one only. Most certainly "reason prescribes that all men should prefer truth to their friends"⁵⁹, and Cicero may not actually intend here to subject truth to friendship⁶⁰, but rather to suggest that we are more likely to arrive at truth if we stay in the company of someone we can trust. We need to judge our judgment. In whose company will our judgment place us? If your judgment on a certain issue implies that Plato, whom we admire, is wrong and that philosophers whose opinions we usually disdain are right, then it may actually be more *reasonable* for us to suspend your judgment, part company with these latter and maintain your loyalty to Plato, whom we know to be reliable. Our best bet at getting at the truth may at times be to stay with Plato and to avoid the company of others.

3.2. *The Sensus Fidelium as the Church's Common Sense*

Thus, for Kant, and for Arendt who reads him, judgment is based on common sense which at the same time constitutes and derives from a given community. Now evidently the Church, too, is a community. Thus, she, too, would need to have a common sense that is at the basis of

57 CICERO, *Tusculanae Disputationes*, I, xvii: "Errare mehercule malo cum Platone [...] quam cum istis vera sentire".

58 "Plato is a friend, but truth is a greater friend". This saying is often attributed to Aristotle. It paraphrases *The Nicomachean Ethics* I, vi, 1096a15: "δόξειε δ' ἀν τοσ πέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας ἀμφοῖν γάρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀληθείαν - However, it seems indeed better, and in fact especially obligatory on philosophers, to sacrifice even the rights of friendship for the sake of truth. While it is commendable to have love for both, we ought to honor truth as sacred above friends".

59 THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, I, Lecture 6, 76: "Id est alia ratione pertinente ad omnes homines veritas sit praferenda amicis".

60 This is actually Hannah Arendt's reading of Cicero's statement: "It is matter of taste to prefer Plato's company and the company of his thoughts even if this should lead us astray from truth" (H. ARENDT, "Crisis of Culture", in ID., *Between Past and Future*, Penguin Books, New York, 2006, 221). While it is possible to understand it this way, we suggest that a different interpretation is thinkable, too.

ecclesial judgment. In this last part of the paper, we would like to suggest that one does not need to look far to find the Church's common sense. According to the hypothesis we would like to propose, this common sense, which fits us into the ecclesial community and allows believers to judge well, can be found in the idea of the *sensus fidei* or *sensus fidelium* of which the Second Vatican Council speaks, implicitly basing itself on the writings of John Henry Cardinal Newman⁶¹.

What did the Fathers of the Second Vatican Council, or Cardinal Newman for that matter, mean when they were speaking of the *sensus fidei* or the *sensus fidelium*? At times the “sense of the faithful” is understood to be something that appertains specifically to the laity, that is, to those Christians who are not ordained and who have not taken religious vows. And indeed Cardinal Newman's historical examples in *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (the Arian crisis of the fourth century and the definition of the dogma of the Immaculate Conception) do suggest a certain polarity here, at least between the laity and bishops. According to the English Cardinal, during the Arian crisis it was the common believers who upheld the Church's faith as proclaimed at the Council of Nicaea, while many of the bishops, for political reasons, became unfaithful⁶². Before defining the dogma of the Immaculate Conception, Pope Pius IX made it a point to consult the way ordinary Christians honored the Blessed Virgin⁶³. Thus, in the first example, there is a clear tension between the laity's sense of the faith and the bishops' wavering. In the second example, there is no tension, but nonetheless a

61 Cfr. J.H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD 2006.

62 Cfr. *ibid.*, 75–76,: “It is not a little remarkable, that, though, historically speaking, the fourth century is the age of doctors, [...] nevertheless in that very day the divine tradition committed to the infallible Church was proclaimed and maintained far more by the faithful than by the Episcopate. [...] in that time of immense confusion the divine dogma of our Lord's divinity was proclaimed, enforced, maintained, and (humanly speaking) preserved, far more by the ‘*Ecclesia docita*’ than by the ‘*Ecclesia docens*’; that the body of the episcopate was unfaithful to its commission, while the body of the laity was faithful to its baptism”.

63 *Ibid.*, 104–105: “In most cases when a definition is contemplated, the laity will have a testimony to give; but if ever there be an instance when they ought to be consulted, it is in the case of doctrines which bear directly upon devotional sentiments. [...] And the Blessed Virgin is preeminently an object of devotion; and therefore it is, I repeat, that though Bishops had already spoken in favour of her absolute sinlessness, the Pope was not content without knowing the feelings of the faithful”.

polarity between the laity and the Pope as representative of the Church's Magisterium.

Vatican II's Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, clearly bases itself on Newman's thought, though it does not cite him and does not actually speak of "*sensus fidelium* – the sense of the faithful", but rather of the "*sensus fidei* – the sense of the faith". It mentions the *sensus fidei* in two places, in its n. 12 and its n. 35. In the latter instance, on a superficial reading, one may even here get the impression that the *sensus fidei* is something that belongs to the laity in particular. We read: "Christ [...] fulfils this prophetic office not only by the hierarchy [...] but also by the laity. He accordingly both establishes them as witnesses and provides them with the appreciation of the faith (*sensus fidei*) and the grace of the word"⁶⁴. Evidently, the mere affirmation that the laity have the appreciation of the faith does not as such mean that this appreciation is something exclusive to them, just as the grace of the word could hardly be restricted to them. And yet, given that the document speaks of *sensus fidei* only in two places, and given that in the second case this expression is used in the context of a discussion of the laity, some have concluded that it had to be understood as an attribute peculiar to those of the faithful who are neither ordained nor professed⁶⁵. This would of course be entirely illogical. How could anyone acquire a specific attribute simply by *not* doing something, that is by simply not getting ordained or taking religious vows? It would mean that clerics and religious, at the moment of their ordination or profession, would *lose* the *sensus fidei* they had before inasmuch as they were laity up to that point but no longer thereafter.

64 VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, November 21, 1964, n. 12.

65 Cfr. for instance, K.B. OSBORNE, *The Permanent Diaconate: Its History and Place in the Sacrament of Orders*, Paulist Press, Mahwah, NJ 2007, 121, who suggests that theology has commonly understood the *sensus fidelium* as the voice of laypeople: "In theology [...] the phrase *sensus fidelium* – the sense of the faithful – has usually been interpreted as the voice of the laypeople. Although the term *sensus fidelium* has had many differing interpretations, it has consistently been an honored theological principle. It means that the laypeople have a sort of intuitive understanding of God's presence in a given situation". If this were the meaning of *sensus fidelium*, one should much rather speak of *sensus laicorum*.

To understand better what Vatican II means by *sensus fidei*, and to give sustenance to our thesis that the *sensus fidei* could possibly be read in terms of the Church's Arendtian "common sense", we need to look at *Lumen Gentium* n. 12:

The whole body of the faithful who have an anointing that comes from the holy one (cfr. 1 *Jn.* 2:20 and 27) cannot err in matters of belief. This characteristic is shown in the supernatural appreciation of the faith (*sensus fidei*) of the whole people, when, "from the bishops to the last of the faithful" they manifest a universal consent in matters of faith and morals. By this appreciation of the faith, aroused and sustained by the Spirit of truth, the People of God, guided by the sacred teaching authority (magisterium), and obeying it, receives not the mere word of men, but truly the word of God (cfr. 1 *Th.* 2:13)⁶⁶.

Here the Council clearly speaks of the "whole body of the faithful", of which also bishops, priests, and religious would seem to be a part. To eradicate any doubt about the matter, the passage continues by speaking of the "whole people", explicitly also including bishops. The *sensus fidei* is thus nothing exclusive to the laity, but it is the "appreciation of the faith" that is "aroused and sustained by the Spirit of truth" and that belongs to the whole People of God.

Thus we need to underline that the sense of the faith belongs to the whole Church, which includes the laity, but also the bishops, priests, and religious. This supernatural appreciation of the faith belongs to those of the faithful who are indeed faithful, "guided by sacred teaching authority [...] and obeying it". It is nothing that could be ascertained by looking at majority opinions proposed by sociological surveys⁶⁷. It is true that Pius IX consulted the sense of faithful regarding doctrine, namely before defining the dogma of the Immaculate Conception. But, as Newman puts it, the Pope consulted the faithful not in the way one "consults" with one's advisors, but as one "consults" a watch:

⁶⁶ *Lumen Gentium*, n. 12.

⁶⁷ Cfr. FRANCIS, *Address to Members of the International Theological Commission*, December 6, 2013: "Of course, it is clear that the *sensus fidelium* must not be confused with the sociological reality of majority opinion".

Now doubtless, if a divine were expressing himself formally, and in Latin, he would not commonly speak of the laity being “consulted” among the preliminaries of a dogmatic definition, because the technical, or even scientific, meaning of the word “consult” is to “consult *with*”, or to “take *counsel*”. But the English word “consult” [...] includes the idea of inquiring into a matter of *fact*, as well as asking a judgment. [...] We may consult a watch or a sun-dial about the time of day. A physician consults the pulse of his patient; but not in the same sense in which his patient consults *him*. It is but an index of the state of his health⁶⁸.

Thus, Pope Pius IX did not intend to enter into consultation with the laity, nor did he as such want to establish the majority opinion. He rather sought to ascertain their practice – according to the old adage *lex orandi, lex credendi*. What do those of the faithful who are faithful believe with regard to something that had not been defined as a dogma before? How do they pray? Is there a cult of the Immaculata among the faithful? What was being consulted was not theological opinion but pious practice. We see that Pius IX did not hold an opinion poll. He did not indifferently ask all the baptized – faithful or not to their baptismal vows – what they thought about possibly updating a well-established dogma, say, the divinity of Christ, but rather asked those of the faithful who had cultivated a prayer life whether they cherished the veneration of the Immaculata.

Hence we see that it is impossible to get at the sense of the faith by taking polls because these cannot distinguish between those of the faithful who are faithful and those who are unfaithful. A survey could possibly make baptism a criterion, but unfortunately, not all the baptized are faithful to their baptismal vows. However, there is still a further reason for why an opinion poll is of little use here. It can only survey the opinions of those who happen to be alive today, while *Lumen Gentium* speaks of the sense of the faith of the “whole body of the faithful” and of the “whole people”. Inasmuch as this “body” is an organism that in some ways extends the Incarnation of Christ in time⁶⁹, it consists not only of

68 NEWMAN, *On Consulting the Faithful*, cit., 54.

69 Cfr. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Redemptoris mater*, March 25, 1987, n. 5: “The reality of the Incarnation finds a sort of extension in the mystery of the Church – the Body of Christ”.

those who are alive now, but also of those who have gone before. The “People of God” includes every baptized from the times of the Apostles until today. Surveys necessarily miss this element of perdurance in time – the diachronic element – of the *sensus fidei*. William Levada, eventual successor of Joseph Ratzinger as the Head of the Congregation for the Doctrine of the Faith, points at this fact in an article published in the 1980s, but still highly relevant today, acutely exposing the inconsistencies produced by surveys conducted in consecutive years:

Last summer [1985] *Our Sunday Visitor* carried the results of a Gallup Poll which had posed the question. “Do you think it is wrong for a man and a woman to have sex relations before marriage or not?” Of the Catholics who responded (50 percent described themselves as regular Massgoers), 33 percent said they believe premarital sex to be wrong, while 59 percent saw it as acceptable. [...] On the other hand, in 1969, 72 percent of the Catholics who responded to the poll said they thought premarital sex was wrong. Does this poll constitute a *sensus fidelium*? Has the Holy Spirit guided the *sensus fidelium* from 1969 to 1985 into a total reversal of values? Such a notion strikes me as suspect. Rather than accuse the Holy Spirit of lack of fidelity to the Gospel, it seems to me that we should analyze the data as indicating the enormous invasion of secular values⁷⁰.

The *sensus fidelium* is not constituted simply by the majority opinion of those who are now living. It refers to the sense, the “appreciation” – not the opinion – of all those of the faithful who are or were faithful,

Cfr. also the groundbreaking work by Johann Adam Möhler, first published in 1843: “The ultimate reason of the visibility of the Church is to be found in the *incarnation* of the Divine Word. [...] But since the Word became flesh, it expressed itself in an outward, perceptible, and human manner; [...] And as in the world nothing can attain to greatness but in society; so Christ established a community; [...] And thus a living, well-connected, visible association of the faithful sprang up, whereof it might be said, – there they are, there is his Church, his institution, wherein he continueth to live, his spirit continueth to work, and the word uttered by him eternally resounds. Thus, the visible Church, from the point of view here taken, is the Son of God himself, everlastingly manifesting himself among men in a human form, perpetually renovated, and eternally young – the permanent incarnation of the same, as in Holy Writ, even the faithful, are called ‘the body of Christ’” (J.A. MÖHLER, *Symbolism: or, Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants as Evidenced by their Symbolic Writings*, Vol. II, trans. J.B. Robertson, Richards, London 1843, 5–6).

⁷⁰ W. LEVADA, “Dissent and the Catholic Religion Teacher”, in CH. E. CURRAN – R.A. MCCORMICK (eds.), *Dissent in the Church*, Paulist Press, Mahwah, NJ 1988, 150.

whether now living or gone before. It is, as Pope Francis says, “a kind of ‘spiritual instinct’”, which allows the members of the Church “to *sentire cum Ecclesia* and to discern what conforms to the Apostolic faith and to the spirit of the Gospel”⁷¹. This is why in order to get at the sense of the faithful, the common sense of the Church, we cannot look exclusively at the present, but must include the past as it is given us in Sacred Tradition, as one of the ways in which the sense of the faith is expressed. G. K. Chesterton defines tradition as “the democracy of the dead”. He goes on explaining:

Tradition refuses to submit to the small and arrogant oligarchy of those who merely happen to be walking about. All democrats object to men being disqualified by the accident of birth; tradition objects to their being disqualified by the accident of death. Democracy tells us not to neglect a good man’s opinion, even if he is our groom; tradition asks us not to neglect a good man’s opinion, even if he is our father. I, at any rate, cannot separate the two ideas of democracy and tradition; it seems evident to me that they are the same idea⁷².

Hence, to judge well, informed by an ecclesial common sense, we cannot simply look at the present. The community of which the ecclesial common sense makes us a member is larger than the Church that is now present. It also includes the Church of the past, her tradition, since she is one body, an organism that by divine assistance lives from the moment of her institution by Christ all the way to Christ’s coming in glory.

In its document on the *sensus fidei*, the International Theological Commission included a overview of the way this notion has been understood from the Patristic period to our own times. In this context it mentions not only the work of John Henry Newman, but also that of Johann Adam Möhler, whose position it summarizes in the following way:

Johann Adam Möhler sought to portray the Church as a living organism and to grasp the principles that governed the development of doctrine. In

71 FRANCIS, *Address to Members of the International Theological Commission*, December 6, 2013.

72 G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 1995, 53.

his view, it is the Holy Spirit who animates, guides, and unites the faithful as a community in Christ, bringing about in them an ecclesial “consciousness” of the faith (*Gemeingeist* or *Gesamtsinn*) [...] This *sensus fidei*, which is the subjective dimension of Tradition, necessarily includes an objective element, the Church’s teaching, for the Christian “sense” of the faithful, which lives in their hearts and is virtually equivalent to Tradition, is never divorced from its content⁷³.

It may be worth rediscovering Möhler’s insights about the *sensus fidei* being the subjective aspect of tradition, and it may not at all be implausible to relate his discourse about the “general sense” of ecclesial consciousness to the idea of “common sense” as discussed above.

We all need to judge all the time, whether this judgment is about choices concerning our own lives or whether it is about decisions that bear on the larger community. In either case, to judge well, we need to base ourselves on common sense. As we have proposed, the common sense of the Church is the *sensus fidei*, that is, the appreciation of the faith that is common to all the members of the Church along the ages, which is why it includes tradition. Whenever as Christians we need to judge, discern, or decide, we do well to have our minds informed by this common or general sense. Particularly those of the faithful who have authority in the Church and need to judge on matters that directly bear on her life as a whole will find it necessary to consult the *sensus fidelium* – “consult”, that is, in Newman’s sense, as one “consults a watch” – which means taking into account the convictions and practices of the whole Body of Christ, including those of its members who have gone before. The *sensus fidei* is not opposed or juxtaposed to Sacred Tradition, but one of the ways Sacred Tradition expresses itself⁷⁴. In judging, for Kant,

73 INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Sensus Fidei in the Life of the Church*, n. 35. It may be worthwhile citing Möhler directly: “The Church is the body of the Lord: it is, in its universality, His visible form – His permanent, ever-renovated humanity – His eternal revelation. He dwells in the community; all His promises, all His gifts are bequeathed to the community – but to no individual, as such, since the time of the apostles. This general sense, this ecclesiastical consciousness is tradition, in the subjective sense of the word” (MÖHLER, *Symbolism*, cit., 35).

74 Cfr. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Sensus Fidei*, cit., n. 66: “As the faith of the individual believer participates in the faith of the Church as a believing subject, so the *sensus fidei (fidelis)* of individual believers cannot be separated from the *sensus fidei (fidelium)* or ‘*sensus Ecclesiae*’ of the Church herself, endowed and sustained

“we are suitors for agreement from everyone else”⁷⁵, that is, from all those who are part of our community and whose judgment is a measure for our own judgment. Thus, when making judgments that regard their own lives or the lives of their families or the workings of their parishes, their dioceses, or the Church Universal, all members of the Church, from the Pope and bishops “to the last of the faithful” will need to “woo the consent”, as Arendt puts it⁷⁶, not only of all the faithful currently alive, but also of those who have gone before. The Church’s common sense, the *sensus fidei*, is informed by the judgment of all the popes from Peter to Francis, including Gregory the Great no less than Pius IX, John Paul II and Benedict XVI. It includes the judgments of all the Fathers, the Doctors, and the saints. We are indeed surrounded by a great cloud of witnesses (cfr. *Heb* 12,1), by many friends whose judgments help to make our own judgments ever sharper and more accurate, whether we are part of the Church’s teaching office – which in its ministry enjoys the charism of truth by a special assistance of the Holy Spirit – or belong to the last of the faithful. Given that this supernatural appreciation of the faith belongs to the whole body, inasmuch as we are members of this body and in union with it, we can indeed say with St. Paul: “The spiritual man judges all things, but is himself to be judged by no one. ‘For who has known the mind of the Lord so as to instruct him?’ But we have the mind of Christ” (*2 Cor* 2,15–16).

by the Holy Spirit, and the *consensus fidelium* constitutes a sure criterion for recognising a particular teaching or practice as in accord with the apostolic Tradition”.

75 KANT, *Critique of Judgement*, cit., 68 (§19).

76 Cfr. ARENDT, “Crisis in Culture”, cit., 219.

Pedagogía de Dios – pedagogía de la Iglesia. A la luz del Concilio Pastoral

CARLOS ALBERTO SCARPONI*

The pastoral finality of the Council from the point of view of the hermeneutic of discontinuity is presented as an apparent contrast between doctrine and praxis. In contrast, in the hermeneutic of continuity, the pastoral finality of the Council is presented as a synthesis of fidelity and dynamism, on which stands the pedagogy of God, the center of which is Christ, in whom is made present the ultimate and eschatological time, and as a consequence, a continual and permanent call to conversion. God's pedagogy becomes the pedagogy of the Church through a pedagogical path of growth; which is conformed through the announcement of the whole plan of God, the creation of indispensable human conditions, and the law of graduality. This implies a return to the sources through an implementation of a catechumenate for marital and familial life as a pedagogical way of growth in the vocation of conjugal love.

El gran movimiento de renovación eclesial que se plasmó en el Concilio Vaticano II por inspiración de San Juan XXIII y su continuidad y culminación por el beato Pablo VI le dio al Concilio una impronta *pastoral*. La finalidad pastoral que se propuso el Concilio se interpretó a la luz de dos hermenéuticas contrapuestas e irreconciliables: la de la ruptura y la discontinuidad, y, la de la renovación y la continuidad¹. Estas dos her-

* Profesor de Ética Filosófica y Teología Moral Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, Prof. de Teología Moral Especial en el Seminario San José de la Arquidiócesis de La Plata.

menéuticas han llevado, entre otras cosas, a dos interpretaciones y praxis eclesiales contrapuestas respecto de la finalidad pastoral del Concilio.

Quizás, estudios más serenos y eruditos, sacarán la conclusión de que, esta división en el seno de la Iglesia respecto del modo de comprender y llevar a la praxis la finalidad pastoral del Concilio, sea el problema más acuciante que se ha suscitado hasta la actualidad y que está en la raíz de muchas disputas que agitan la vida eclesial contemporánea.

1. EL CONCILIO PASTORAL A LA LUZ DE LA HERMENÉUTICA DE LA DISCONTINUIDAD Y LA RUPTURA

Básicamente podríamos decir que esta división de las dos hermenéuticas se suele identificar con la confrontación entre doctrina y praxis eclesial. La disputa consistiría en que algunos grupos eclesiales sobredimensionan la doctrina que procede de la Revelación, mientras otros grupos absolutizan la praxis eclesial².

Pero, tal vez, lo más delicado e importante que debemos afirmar consiste en que, esta división doctrina *vs* praxis o praxis *vs* doctrina, son dos frutos de la misma y única hermenéutica conciliar de la ruptura y la discontinuidad.

Por eso, lo primero que es necesario comprender para poder discernir adecuadamente la situación eclesial consiste en advertir que, detrás de la disyuntiva doctrina *vs* praxis, se esconde una única y misma realidad: la interpretación del Concilio pastoral desde la discontinuidad y la ruptura. Al respecto, diré algo brevemente para ilustrarla.

Los grupos que absolutizan la doctrina en contra de una praxis en cuanto opuesta a la doctrina, tienen una concepción errónea de la Tradición eclesial como si ella fuera algo fosilizado que lleva a repetir siempre lo mismo porque comprenden la Revelación o Evangelio de modo predominantemente racionalista. En este enfoque hay una verdadera

1 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005.

2 Notará el lector que utilizo la expresión *praxis eclesial* y no la palabra *pastoral*. Lo hago intencionalmente para sugerir de entrada que dicha *praxis eclesial*, aun cuando contenga elementos de verdad, no es en sí misma *pastoral* de la Iglesia, sino más bien una *corrupción* de la pastoral, así como el sobredimensionar la doctrina es también una corrupción de la misma.

ruptura o discontinuidad con la auténtica Tradición de la Iglesia. Esto los lleva a proponer un Evangelio que no es tal y que, por lo tanto, no tienen un real interés por el auténtico bien de los hombres concretos. En conclusión, es una hermenéutica conciliar *anti-pastoral*.

A su vez, los grupos que absolutizan la praxis en contra de la doctrina, manifestando que como Iglesia tienen que comprender y responder a los problemas existenciales que plantean nuestros contemporáneos, también muestran una concepción errónea de la Tradición eclesial al afirmar que la misma está llamada a evolucionar adaptándose a la visión ideológica actual sobre el hombre³, comprendiéndola de hecho, no como un auténtico progreso o desarrollo, sino como una *corrupción*⁴ de la misma. También aquí se da una ruptura o discontinuidad con la auténtica Tradición eclesial. Esto conduce a que se proponga un Evangelio reducido a la medida existencial del hombre actual o que se lo reduzca a un ideal que tiene que ser alcanzado por una praxis eclesial que lo niega o contradice, mostrando así un real desinterés por el bien auténtico de los hombres. También esta concepción demuestra ser una hermenéutica conciliar *anti-pastoral*.

Una primera realidad que une, entonces, a estas dos posturas aparentemente contrapuestas es la ruptura con la verdadera Tradición eclesial.

Pero, ¿no hay también una ruptura en el interés por la salvación de los hombres? Sin duda que no ponemos en tela de juicio la rectitud de la intención de las personas en ambos grupos eclesiásticos: querer que nuestros contemporáneos se salven.

De aquí que, pareciera que hay otra realidad que une estas dos posturas. Es lo que llamaría *la mentalidad y la actitud legalista y sacramentalista*.

¿En qué consisten esta mentalidad y esta actitud? El legalismo es la absolutización de la ley moral, de la norma moral. Lo podríamos expresar en el siguiente axioma: *nulla salus, extra legem* (fuera de la ley no hay salvación).

³ Particularmente a las ideologías de género y a la *laicista*.

⁴ La expresión *corrupción* es de J. H. NEWMAN cuando habla del desarrollo del dogma en la Iglesia especialmente en *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green and Co., London 1897; ver también, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los Dogmas*, 1988, en *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998; P. M. SHORT, *Cristo ayer, hoy y siempre en la Tradición viva de la Iglesia de comunión, criterios de discernimiento del desarrollo de la doctrina moral a la luz del pensamiento de John Henry Newman*, Edición del Autor, Córdoba (Argentina) 2012.

A su vez la mentalidad y la actitud sacramentalista consisten en la absolutización de los sacramentos. La podríamos expresar en un axioma similar: *nulla salus, extra sacramenta* (fuera de los sacramentos no hay salvación).

Ambas mentalidades y actitudes se reclaman y complementan: el legalismo mira a las condiciones subjetivas que posibilitan la recepción de los sacramentos. El sacramentalismo es concebido como el fin último, en este mundo, de la praxis eclesial de tal modo que esta, prácticamente, se reduce a dar sacramentos. Son mentalidades y actitudes reduccionistas.

La interpretación doctrinal de esta mentalidad y actitud mira a sobre dimensionar las condiciones subjetivas marcadas por la ley en función de la recepción de los sacramentos. La interpretación de la praxis, en cambio, busca flexibilizar o adaptar la ley a las condiciones subjetivas de las personas para que reciban los sacramentos. Así, en ambas posturas creen estar evangelizando, cuando, en realidad, se está *sacramentalizando sin evangelización* porque no hay un verdadero interés por la persona, su situación existencial concreta y el camino de conversión que está llamada a recorrer.

En este sentido, las dos posturas, doctrina-praxis, son *anti-pastorales* en cuanto que muestran un objetivo desinterés por el ser humano concreto y su peregrinar en este mundo. Son anti-pastorales porque son *inhumanas*.

Esta hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura en sus dos variantes, doctrina-praxis, es tal vez la lógica consecuencia de muchos siglos, a partir de la declinación del Medioevo, en los cuales el pensamiento y la vida de la Iglesia, marcados por una cierta decadencia, fueron cada vez más dominados por el legalismo y el sacramentalismo, desapareciendo progresivamente una concepción auténtica de la evangelización y, en particular, de la vocación universal a la santidad, a pesar de la prédica de san Francisco de Sales y san Alfonso María de Ligorio que no impregnó la mentalidad común y la vida de la Iglesia.

2. EL CONCILIO PASTORAL A LA LUZ DE LA HERMENÉUTICA DE LA CONTINUIDAD Y LA RENOVACIÓN

Esta interpretación del Concilio con su finalidad pastoral daría la impresión que no es tan conocida y, a veces, no tenida suficientemente en

cuenta o incluso combatida y marginada. Sin embargo, ha ido creciendo y continúa desarrollándose lenta y sostenidamente en el seno de la vida de la Iglesia.

Juan XXIII la describe en su discurso inaugural: “Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado”⁵.

Benedicto XVI califica esta tarea que Juan XXIII dio al Concilio como una “síntesis de fidelidad y dinamismo”⁶.

En este sentido, el vínculo con la Tradición eclesial está marcado por la continuidad fiel y su desarrollo o profundización. Esta síntesis de fidelidad y dinamismo es un “conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles”:⁷ continuidad en la Tradición auténtica y discontinuidad en aquellas formas históricas que, en fidelidad a la Revelación, tienen que dar lugar a nuevas formas de vida evangélica más adecuadas al contexto histórico contemporáneo con miras a un futuro más humano y evangélico.

A la luz de la hermenéutica de la renovación y la continuidad, el hecho innegable que el Concilio Vaticano II sea un concilio *pastoral*, significa que por *pastoral* se entiende la síntesis vital entre *fidelidad y dinamismo*, lo cual implica simultáneamente una nueva profundización de la Revelación y una nueva relación vital con ella.

A su vez, la gran realidad a la que el Concilio se dedicó de modo especial para dejarnos las grandes orientaciones de la renovación en la continuidad es el hombre de la edad moderna, lo cual exigió a los padres sinodales del Concilio trazar las grandes líneas de una antropología integral a la luz del misterio de Cristo.

Por lo tanto, *pastoral* para el Concilio Vaticano II como síntesis vital entre fidelidad y dinamismo implica la relación vital entre la

⁵ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, 1094-1095.

⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005.

⁷ *Ibidem*.

profundización de la Revelación y el hombre de la edad moderna a la luz de una antropología integral⁸.

Que el Vaticano II sea un Concilio *pastoral* significa que la Iglesia está llamada a establecer un *diálogo salvífico* con los hombres de nuestro tiempo⁹, es decir, actualizar su misión evangelizadora en el contexto contemporáneo¹⁰; se trata de una *nueva evangelización*¹¹.

Este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe¹².

Nueva reflexión y nueva relación vital con la Revelación, reflexión sobre la fe y hacer vida la fe: esta es la síntesis entre fidelidad y dinamismo, es decir, es la *pastoral* que constituye la finalidad del Concilio para la Iglesia actual y del futuro.

En este dinamismo pastoral está comprendida la relación de la Revelación y de la Tradición con el hombre de la edad moderna, porque los hombres y mujeres, las comunidades eclesiales llamadas a esta nueva reflexión y nueva relación vital con la fe viven inmersos en la cultura de la edad moderna.

Por tanto, la nueva reflexión y relación vital con la fe exigen un serio discernimiento reflexivo y existencial de la antropología de la edad moderna para construir una antropología integral que asuma las verdades auténticas, purifique los errores y vaya más allá de dicha antropología para elaborar una visión intelectual y vivencial nueva sobre el hombre a

8 “Una Iglesia misionera, consciente de que tiene el deber de anunciar su mensaje a todos los pueblos, necesariamente debe comprometerse en favor de la libertad de la fe. Quiere transmitir el don de la verdad que existe para todos y, al mismo tiempo, asegura a los pueblos y a sus gobiernos que con ello no quiere destruir su identidad y sus culturas, sino que, al contrario, les lleva una respuesta que esperan en lo más íntimo de su ser, una respuesta con la que no se pierde la multiplicidad de las culturas, sino que se promueve la unidad entre los hombres y también la paz entre los pueblos”. (*Ibidem*).

9 PABLO VI, carta encíclica *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964.

10 PABLO VI, exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975.

11 FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013.

12 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005.

la luz del misterio de Cristo en relación con las exigencias y esperanzas auténticas del corazón humano.

Si bien la concreción de esta tarea tan exigente que se viene realizando en la Iglesia, bajo la guía y el impulso del Espíritu en la diversidad de carismas, implica la concurrencia de muchas realidades, me parece que hay una que sobresale y en la cual se concentra de modo peculiar la finalidad pastoral del Concilio: es la *pedagogía divina*, es decir, el *modo humano* del obrar de Dios.

Esto se debe, entre otras cosas, a que en la modernidad se pusieron de manifiesto dos dimensiones del ser humano llamadas a integrarse en la antropología precedente: la *interpersonalidad* o dimensión comunitaria y la *historicidad* o dimensión histórico-cultural del ser humano.

3. PEDAGOGÍA DE DIOS

El 18 de octubre del año 2014 se ha celebrado en todo el mundo los cien años del movimiento de Schönstatt fundado por el padre José Kentenich, tal vez el primer movimiento de la época contemporánea que nace en la Iglesia. Forma parte de la esencia de este movimiento su *propuesta pedagógica* centrada en la formación del hombre nuevo en la comunidad nueva¹³.

Junto a la obra de Kentenich y sin ninguna conexión entre ellos, comienzan a surgir movimientos y nuevas comunidades eclesiales por iniciativas de hombres y mujeres carismáticos, de los cuales solamente menciono a algunos: San José María Escrivá de Balaguer, la beata Madre Teresa, los siervos de Dios Chiara Lubich y Don Luigi Giussani, el Rvdo. P. Pedro Richards y, a su modo, Jacques y Raïssa Maritain.

He mencionado estos porque todos son anteriores al Concilio, hecho que no puede pasar desapercibido. En la Iglesia, los grandes cambios no se dan solamente como fruto de movimientos de renovación intelectual (escritura, liturgia, padres, etc.), sino también y principalmente por movimientos de renovación existencial, es decir, por hombres y mujeres carismáticos que dan origen a nuevas formas de vida eclesial como

¹³ http://www.schoenstatt.org/es/conociendo_schoenstatt/propuesta-pedagogica.htm, consulta 28 de octubre de 2014.

respuesta a las exigencias y desafíos contemporáneos que encarnan una profundización auténtica de la Revelación e impulsan un desarrollo de la Tradición.

En todas estas nuevas formas de vida eclesial se dio un denominador común: una síntesis *carismática* de fidelidad y dinamismo que se anticipó a lo que posteriormente se iba a plasmar en el Concilio Vaticano II como Concilio *pastoral*. Por eso, cuando fueron surgiendo en distintos lugares y momentos de la primera mitad del siglo XX, en general, no fueron comprendidas; a veces fueron perseguidas y otras tildadas ya de tradicionalistas, ya de progresistas. En realidad, lo que estaba sucediendo era que el Espíritu suscitaba nuevos carismas en la Iglesia para responder, de modo vivido, a lo que el Concilio iba a responder de modo discernido por el magisterio del Papa y del Colegio Episcopal Universal. De algún modo, el Concilio fue también preparado por estos movimientos y nuevas comunidades eclesiales.

Esta síntesis carismática de fidelidad y dinamismo se da en los movimientos y nuevas comunidades eclesiales por medio de la propuesta de itinerarios o caminos pedagógicos que combinan existencialmente la fidelidad a la Tradición a partir de un auténtico desarrollo y profundización, y el dinamismo de plasmar una nueva existencia cristiana para el hombre actual en el mundo contemporáneo.

Es verdad que la fidelidad y el dinamismo de la renovación conciliar también están produciendo frutos en las órdenes y congregaciones religiosas y en la vida diocesana.¹⁴ Sin embargo, los mismos son relativamente pobres o aislados, probablemente por ser los ámbitos eclesiales donde se había instalado desde varios siglos las mentalidades y actitudes legalista y sacramentalista, y, a la hora de interpretar el Concilio pastoral lo hicieron desde esa perspectiva lo cual llevó, frecuentemente, a una hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura.

14 Considero a parte las órdenes y congregaciones religiosas y la vida diocesana en cuanto realidades eclesiales que ya existían antes del surgir de los movimientos y las nuevas comunidades a partir de la primera mitad del siglo XX. Si bien esta consideración implica cierta simplificación, creo que didácticamente puede aportar cierta claridad. Las nuevas comunidades de vida consagrada surgidas en el mismo período son incluidas entre los movimientos y nuevas comunidades, por eso he nombrado a la beata Madre Teresa.

Los fundadores y sus primeros seguidores, de los movimientos y nuevas comunidades, todos ellos han partido de la experiencia del encuentro con Cristo muerto y resucitado y de la vida nueva personal y comunitaria que brota de dicho encuentro personal en el seno de la comunión eclesial.

Este encuentro con Cristo lleva a descubrir Su condición definitiva-escatológica, lo cual implica un cambio radical de mentalidad, del corazón y de la vida. Todo es iluminado por la realidad del Viviente, de Aquel que es Alfa y Omega, Principio y Fin de todo.

Por tanto, lo primero en la pedagogía de Dios es partir de Cristo¹⁵, es decir, del tiempo definitivo-último-escatológico que se inaugura en Él. La historia ha llegado a su tiempo último, definitivo, no hay que esperar otro tiempo nuevo.

Este tiempo último-definitivo es la realidad en la cual vive toda la humanidad, no solo los hijos de la Iglesia, y en él, todo lo humano adquiere su rostro definitivo, su verdad última, más allá del cual no es posible ir porque se retrocedería, se involucionaría a etapas previas que, teniendo verdades parciales, han sido definitivamente asumidas y superadas en una concreción histórica marcada por la definitividad.

[La Iglesia] cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro¹⁶.

El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones¹⁷.

Que en Jesús de Nazaret haya llegado el tiempo último y definitivo de la historia de la humanidad implica, en la pedagogía divina, una comprensión y una vivencia, en Cristo, por Él y para Él, del designio de Dios que se actúa en la historia. Cristo es la clave hermenéutica intelectual y existencial de la historia.

El *principio* (*Mt 19, 4. 8*) no es simplemente la creación, sino la alianza adamítica que se puede comprender y vivir de modo integral solo en

15 Cfr. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, III: Caminar desde Cristo, 29-41.

16 *Gaudium et spes*, 10.

17 *Gaudium et spes*, 45.

Cristo. El *principio* es asumido y actualizado en Jesús como una realidad última o escatológica.

Además, las realidades *últimas* o *escatológicas* se han hecho presentes en Cristo de modo definitivo para que las vivamos como peregrinos hacia la consumación final de la historia.

Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: “Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (*Eph 1,10*). ”

He aquí que dice el Señor: “Vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obra. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin” (*Apoc 22,12-13*)¹⁸.

En resumen, el primer y más importante punto de referencia de la pedagogía de Dios consiste en que todo el devenir histórico transcurre en Cristo, es decir, en el *principio escatologizado*¹⁹ y en las *realidades últimas y definitivas*.

El segundo punto de referencia de la pedagogía de Dios consiste en que las etapas previas a Jesús de Nazaret y sus saltos cualitativos así como la etapa posterior a Él, se ordenan intrínsecamente al principio escatologizado y a las realidades últimas. Me refiero a lo que Juan Pablo II llama, en sus Catequesis²⁰, el hombre histórico pecador-redimido antes y a partir de Jesús de Nazaret.

En el proceso de la evolución histórica de la humanidad, el hombre, sujeto de dicho proceso, vive en un estado existencial²¹ marcado por el

18 *Ibidem*.

19 Con esta expresión entiendo que el *principio*, al cual se refiere Jesús en el Evangelio, es ya la primera y fundamental realidad última-definitiva-escatológica sobre la cual se da el devenir histórico, que ha sido asumida y plenificada en Jesucristo.

20 JUAN PABLO II, Catequesis *El amor humano en el plano divino*, 1979-1984.

21 Sobre la noción de *estado existencial* ver Jacques MARITAIN, “Quatre Essais sur l’Esprit dans sa Condition Charnelle”, (ŒC. VII, CHAPITRE II, “SIGNE ET SYMBOLE”, II “Le Signe magique et le régime nocturne de l’esprit”, págs. 117-142; “Pour une Philosophie de l’Histoire”, (ŒC. X, III “DES LOIS DE L’HISTOIRE. FORMULES TYPOLOGIQUES OU LOIS VECTORIELLES”, V “La loi du passage du régime ou état «magique» au régime ou état «logique» dans l’histoire de la culture humaine”, págs. 692-699; “Nove Lezioni sulla Legge Naturale”, Jaca Book, Milano - 1985. Maritain se inspira para elaborar esta noción de su Filosofía de la Historia y de la Cultura en la analogía de

pecado y por la gracia *en camino hacia* el principio escatologizado y las realidades últimas.

4. PEDAGOGÍA DE LA IGLESIA

La pedagogía de Dios, su modo humano de obrar en Cristo, implica una dimensión intrínseca que, si bien la trato a parte por una cuestión de claridad, no se puede separar.

La pedagogía de Dios incluye intrínsecamente su obrar en y por medio de un pueblo por Él constituido: la Iglesia. En este sentido, podemos decir que la pedagogía de Dios tiene como destinataria y a la vez como sujeto a la Iglesia, la cual es simultáneamente fruto y agente de ella.

A todos los elegidos, el Padre, antes de todos los siglos, “los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos” (*Rm 8,29*). Y estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos desde Adán, “desde el justo Abel hasta el último elegido”, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre²².

La Iglesia, entonces, se desarrolla en la historia en dos grandes etapas, desde el origen del mundo y en los tiempos definitivos, y espera su consumación gloriosa al final de los tiempos.

La pedagogía de Dios, que se hace presente y actúa en la Iglesia, se realiza en dichas etapas en la espera de su consumación.

Pero debemos tener en cuenta, como dijimos, que lo primero en la pedagogía de Dios es partir de Cristo, clave, centro y fin de toda la historia humana y del hecho que vivimos en el tiempo último y definitivo.

los diversos estados por los que pasa toda persona humana a partir de su concepción a lo largo de su desarrollo evolutivo.

22 *Lumen gentium*, 2.

Misterio de Cristo que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu. (*Ef 3, 5*)

Cristo, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia realizó la redención. La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo²³.

Lo segundo que debemos considerar en la pedagogía de Dios es que ambas etapas del desarrollo histórico de la Iglesia se ordenan intrínsecamente al principio escatologizado y a las realidades últimas desde la hermenéutica de los tiempos últimos y definitivos.

Esclarecer cómo se ha dispensado (realizado) el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada..., mediante la Iglesia, conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro. (*Ef 3, 9-11*)

A la luz del designio eterno realizado en Cristo y ahora revelado a sus santos, podemos intentar dilucidar la pedagogía de Dios presente y actuante en la Iglesia y, proponerla, al menos en sus rasgos esenciales, como pedagogía de la Iglesia para el hombre histórico pecador-redimido en la esperanza de la resurrección final realizada en sus dos grandes etapas históricas: desde la creación y en los tiempos últimos.

4.1 Desde la creación a Jesús de Nazaret

Dos realidades se distinguen y a la vez se entrecruzan: la de todos los pueblos con sus culturas y creencias religiosas, antropológicas y morales que se extiende hasta la actualidad, los pueblos llamados paganos o gentiles en la Escritura, y la de Israel a partir de Abraham, nuestro padre en la fe.

La pedagogía de Dios tiene puntos de convergencia y de divergencia respecto de ambas realidades.

23 *Lumen gentium*, 3.

Los puntos de convergencia consisten en que ambos proceden del mismo principio, se ordenan al mismo fin, pero recorren caminos diversos aunque no separados.

A la luz del principio escatologizado, el peregrinar de ambos pueblos, los gentiles e Israel, tiene un fundamento común: la alianza adamática que en sus elementos esenciales no ha sido cancelada por el pecado del hombre.

Los hombres que pertenecen a los pueblos paganos y a Israel siguen siendo imagen y semejanza de Dios, están llamados a ser sus hijos adoptivos en Cristo y reciben la luz y la fuerza del Espíritu Santo.

Ambos vivieron todo esto en un estado existencial de *ignorancia* como consecuencia del pecado del origen.

Esto nos permite distinguir sin separar, en los hombres, gentiles o judíos, que han vivido antes de Jesús de Nazaret, la rectitud del corazón y de la vida del estado de ignorancia en el que vivían respecto al principio escatologizado y a las realidades últimas y definitivas.

Abraham es para nosotros un santo y un modelo de vida. Pero, ¿es un ejemplo y debemos imitarlo en cuanto que era polígamico como todos los patriarcas y los reyes de Israel y como en los pueblos paganos?

La rectitud de su corazón y de su vida convivían en él con el estado existencial de ignorancia del principio escatologizado y de las realidades últimas en el que vivía.

Dios condujo paulatinamente a los hombres pecadores-redimidos desde la creación por el camino realmente posible de la rectitud del corazón y de la vida en un estado existencial de ignorancia, el cual, obviamente es diverso en los pueblos paganos y en Israel.

Me parece que desde esta perspectiva podemos leer un importante texto de San Juan Pablo II en *Familiaris consortio* 9 sobre el proceso dinámico y gradual de conversión.

A la injusticia originada por el pecado –..., debemos oponernos todos con una conversión de la mente y del corazón, siguiendo a Cristo Crucificado en la renuncia al propio egoísmo [...].

Se pide una conversión continua, permanente, que, aunque exija el alejamiento interior de todo mal y la adhesión al bien en su plenitud, se actúa sin embargo concretamente con pasos que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un proceso dinámico, que avanza gradualmente con

la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social del hombre. Por esto es necesario un camino pedagógico de crecimiento con el fin de que los fieles, las familias y los pueblos, es más, la misma civilización, partiendo de lo que han recibido ya del misterio de Cristo sean conducidos pacientemente más allá hasta llegar a un conocimiento más rico y a una integración más plena de este misterio en su vida.

La conversión permanente que consiste en un proceso dinámico que avanza gradualmente implica dos componentes inseparables: pasos que conducen más lejos y lo que podríamos llamar rectitud del corazón (“alejamiento interior de todo mal y la adhesión al bien en su plenitud”) vivida en un estado existencial de ignorancia no culpable, porque tanto entre los paganos como en Israel se ha dado la ignorancia culpable en muchas situaciones (David, polígamo, es condenado por Dios por medio del profeta Natán como adulterio y homicida)²⁴.

Por tanto, la rectitud del corazón, componente esencial de la existencia humana, es posible vivirla en un estado existencial de ignorancia no culpable subjetivamente.

Pero, este proceso dinámico que avanza gradualmente (conversión continua) no se dio del mismo modo en los paganos y en Israel. Hay divergencias.

En el mundo pagano, sumamente complejo, hay que reconocer un progreso muy lento en un estado existencial donde la ignorancia fue muy grande²⁵.

En el dar testimonio del bien moral absoluto los cristianos no están solos. Encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, que ponen de relieve la acción interior y misteriosa del Espíritu de Dios²⁶.

24 Cfr. 2 Sam 11, 1-12, 15.

25 Por ejemplo, el desarrollo que alcanzó la civilización greco-romana, especialmente, en el ámbito del derecho, la organización política y la filosofía, y, a su vez, el juicio de Pablo sobre el mundo pagano (cfr. Rm 1, 18-32).

26 Cfr. *Veritatis splendor*, 94: «Pueda aplicarse a todos la expresión del poeta latino Juvenal: “Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido del vivir”. La voz de la conciencia ha recordado siempre sin ambigüedad que hay verdades y valores morales por los cuales se debe estar dispuestos a dar incluso la vida. En la palabra y sobre todo en el sacrificio de la vida por el valor

En Israel, por la acción inmediata de Dios en él, se verificó un progreso gradual mucho más acelerado en un estado existencial de ignorancia progresivamente menor. Un ejemplo claro es la evolución relativamente rápida que se fue verificando en el pasaje de la poligamia a la monogamia con el libelo de repudio como derecho del varón, los textos proféticos sobre la relación de Dios con Israel, hasta llegar a una monogamia prácticamente definitiva como el caso de Rut y de Tobías, y, por último, el Cantar de los Cantares.²⁷

En conclusión, en un estado existencial marcado por la ignorancia como consecuencia del pecado del origen y por lo tanto en un contexto inhumano y en sí mismo pecaminoso, ha sido posible que los hombres y sus pueblos tuvieran en mayor o menor medida la dimensión esencial de la existencia humana: la rectitud del corazón y alcanzar así una gran santidad de vida (cfr. *Heb* 11).

A su vez, por el impulso mismo de la rectitud del corazón, dicho estado existencial de ignorancia, por su ordenación intrínseca al principio escatologizado y a las realidades últimas, es portador de la *exigencia de una conversión continua y permanente* en la vida personal y social hacia formas de vida humanas cada vez más acordes con el designio de Dios. Es decir, el impulso moral de la rectitud del corazón es portador de un dinamismo que avanza gradualmente en la progresiva integración de las exigencias del amor definitivo y absoluto de Dios en toda la vida personal y colectiva del hombre.

4.2. *Desde Jesús de Nazaret a la gloria de los resucitados*

“El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva”. (*Mc* 1, 15)

“Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva”. (*Gál* 4, 4-5)

moral, la Iglesia da el mismo testimonio de aquella verdad que, presente ya en la creación, resplandece plenamente en el rostro de Cristo: “Sabemos –dice san Justino– que también han sido odiados y matados aquellos que han seguido las doctrinas de los estoicos, por el hecho de que han demostrado sabiduría al menos en la formulación de la doctrina moral, gracias a la semilla del Verbo que está en toda raza humana”».

²⁷ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica (CCE) 1610-1611.*

“La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cfr. 1 Co 10, 11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta”²⁸.

Desde la venida de Jesús, toda la humanidad vive de hecho en un tiempo específicamente escatológico marcado por el principio escatologizado y las realidades últimas ya presentes en la historia en tensión a la consumación de la gloria celestial.

La pedagogía de Dios que se actúa *en* y *por* la Iglesia, y que se hace pedagogía *de* la Iglesia, adquiere una definitividad tal que implica, por un lado, que todo lo humano adquiere su rostro definitivo, y por otro, que los hombres concretos pecadores-redimidos estamos llamados a vivir dicha definitividad en un proceso dinámico y gradual, es decir, en una *conversión permanente* en la esperanza de la gloria de los resucitados.

Con la venida de Jesús vivimos de hecho en un estado existencial de *iluminación*, aun cuando siga siendo posible a las personas y a los pueblos vivir en una ignorancia no culpable sobre muchos aspectos de la existencia humana.

En este estado existencial de iluminación todos, personas y pueblos, estamos llamados a esforzarnos sin cesar para sobrepasar lo que pertenece en nosotros a la etapa previa a la venida de Jesús de Nazaret marcada por el estado existencial de ignorancia²⁹.

Para que las personas y los pueblos, la humanidad y la misma civilización puedan realizar dicho esfuerzo permanente es necesario un *camino pedagógico de crecimiento* (*Familiaris consortio* 9) a fin de que sean conducidos pacientemente hacia Cristo, es decir, hacia el principio escatologizado y las realidades últimas por su creciente integración en la vida.

Este camino pedagógico de crecimiento es misión fundamental, no exclusiva ni excluyente, de la Iglesia según la finalidad *pastoral* del Concilio Vaticano II para con todos los hombres y pueblos del mundo contemporáneo.

28 *Lumen Gentium*, 48.

29 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, Observación preliminar, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos* 1969-1996, BAC, Madrid 1998, 87-88.

La Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama (cfr. *Rom* 1, 16; *1 Cor* 1, 18; 2, 4), trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos³⁰.

Por eso, el gran desafío de la Iglesia actual creo que consiste en desarrollar y en actuar dicho camino pedagógico de crecimiento en fidelidad a la Revelación y al hombre actual y a su previsible proyección histórica.

5. CAMINO PEDAGÓGICO DE CRECIMIENTO

A la luz del texto ya citado de *Familiaris consortio* 9 quisiera proponer algunas líneas, que me parecen fundamentales, para pensar el desarrollo y la actuación de dicho camino pedagógico de crecimiento de la Iglesia.

En primer lugar, aquello que es el aporte único y específico de la Iglesia en su pedagogía referido en el texto en dos expresiones complementarias: el misterio de Cristo y el amor definitivo y absoluto de Dios. Es lo que ya hemos hablado del principio escatologizado, el hombre histórico pecador-redimido y las realidades últimas en camino hacia la consumación en la gloria de los resucitados. Esto implica un nuevo humanismo integral y solidario de proyección universal.

En segundo lugar, la tarea de discernir todo aquello que los hombres y los pueblos con sus culturas ya han recibido del misterio de Cristo de todo aquello que aún está en contradicción con dicho misterio y su nuevo humanismo.

Este discernimiento es muy importante para el camino pedagógico porque, es a partir de lo que ya han recibido del misterio de Cristo que las personas y los pueblos podrán ser conducidos para purificar todo lo que se le oponga y caminar hacia un conocimiento y una integración más plena de este misterio en sus vidas y en sus culturas.

En este sentido, el camino pedagógico de crecimiento, por un lado, asume todo lo verdadero y bueno que se encuentra en las culturas y, por otro lado, las conduce, por un camino de purificación y de maduración,

30 *Evangelii nuntiandi*, 18.

a grados de realización humana que solo por la progresiva integración vital en ellas del misterio de Cristo podrán alcanzar.

El camino pedagógico es, por tanto, simultáneamente, un camino progresivo de evangelización y de humanización.

Ahora bien, ¿cómo se debería realizar en concreto este camino pedagógico eclesial de crecimiento? La respuesta a esta pregunta constituye su tercer aspecto.

Antes de responderla haré un breve paréntesis.

Como ya dije, la finalidad pastoral del Concilio se concentra de modo peculiar en la pedagogía de Dios. Hemos visto, además, que los movimientos y las nuevas comunidades eclesiales surgidas antes del Concilio se caracterizan por proponer un camino pedagógico que hace posible vivir el Evangelio en las actuales circunstancias.

A su vez se podría decir que, el mayor y más importante aporte del Sínodo sobre el matrimonio y la familia de octubre de 1980 ha sido precisamente el de proponer en sus grandes líneas la *auténtica pedagogía eclesial*.³¹

Es en este Sínodo donde a mi juicio se ha verificado un verdadero progreso en la reflexión teológica y magisterial de la Iglesia, tal vez, no suficientemente tenido en cuenta por la teología y la vida eclesial en muchos de sus ambientes.

Así mismo, me parece providencial la convocatoria de los dos Sínodos, uno extraordinario y otro ordinario, sobre el matrimonio y la familia por parte del Papa Francisco, porque es la gran ocasión para que la Iglesia discienda y asuma de modo definitivo *in fieri* lo que se ha definido como la auténtica pedagogía eclesial. En este discernir y asumir la pedagogía eclesial está en juego la finalidad pastoral del Concilio Vaticano II y, por tanto, la obra evangelizadora de la Iglesia en y para el mundo actual y su futuro.

Intentemos ahora responder a la pregunta cuya respuesta constituye el tercer aspecto del camino pedagógico de crecimiento: ¿cómo se debería realizar en concreto este camino? La respuesta tiene que ver con dos realidades que, si bien distinguimos, son inseparables: la primera, el

31 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 33.

desafío de unir las dos misiones de la Iglesia en cuanto que es a la vez Maestra y Madre,³² la segunda, la ley de gradualidad o camino gradual.³³

5.1. *La Iglesia es Madre*

La auténtica pedagogía eclesial tiene que unir siempre y nunca separar la doble dimensión y misión de la Iglesia Maestra y Madre. La clave de esta unión es la caridad eclesial: ambas dimensiones y misiones son fruto, expresión y concreción de la misma y única caridad eclesial.

En este sentido, la primera tarea ha de ser tal vez la de buscar un *nuevo vocabulario* para formular esta dimensión de la auténtica pedagogía eclesial. Me parece que muchos equívocos y malos entendidos en la Iglesia provienen de la exasperada distinción entre Maestra y Madre, porque puede llevar a la errónea interpretación que termina separando verdad y caridad, cuando no oponiéndolas, particularmente a la luz de la hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura con su visión y actitud legalista y sacramentalista.

En efecto, la dimensión y misión magisterial se suele relacionar con la doctrina de la Iglesia, mientras que la dimensión y misión maternal se suele relacionar con la cercanía y comprensión de la realidad existencial del hombre concreto. Así lo formula Juan Pablo II en *Familiaris consortio* 33, si bien afirma claramente: “la misma y única Iglesia es a la vez Maestra y Madre”³⁴.

Tal vez, la formulación más correcta y que menos suscitaría interpretaciones dualistas sería simplemente, “La Iglesia es Madre”.

La maternidad integralmente vivida y comprendida incluye siempre una cercanía a cada uno de sus hijos en su situación concreta con el correspondiente discernimiento de ella y una palabra suya que ilumine, corrija, aliente e indique la senda, a fin de que cada uno de ellos quiera

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem*, 34.

34 Juan Pablo II retoma y continua la sabia visión eclesial y el vocabulario de Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*. Sin duda que un simple cambio de vocabulario no es todo para evitar equívocos y posibles errores, pero puede ser una ayuda para formular más adecuadamente una realidad de suyo compleja como es la Iglesia.

y pueda recorrer un camino de libertad para realizar en sus vidas el designio de Dios.

La Iglesia Madre tiene que hacerse siempre cercana a sus hijos en la situación concreta de su peregrinación temporal a fin de discernir las dificultades que tienen para realizar y comprender en sus vidas el designio de Dios en Cristo, e invitarlos y animarlos a que conformen sus vidas con él anunciéndoles íntegramente.

El designio de Dios en Cristo, luz de la existencia humana, es lo que le permite a la Iglesia Madre, por un lado, discernir la situación existencial concreta de sus hijos desde su corazón maternal que sabe ver las dificultades que tienen para conocerlo y realizarlo en sus vidas, y por otro lado, decir la palabra de verdad y de vida adecuada que la ilumine llamando a la conversión e indicando el camino de su auténtica realización.

Discernida la situación concreta y proclamada la palabra de verdad y de vida que vincula dicha situación con el designio de Dios, la Iglesia Madre tiene que enseñar y ayudar a caminar, es decir, tiene que hacerse compañera de camino. En este sentido, hay un texto de Juan Pablo II que me parece de gran importancia y, me da la impresión, no ha sido suficientemente tenido en cuenta en amplios ambientes eclesiales.

Por otra parte, la auténtica pedagogía eclesial revela su realismo y su sabiduría *solamente* desarrollando un compromiso tenaz y valiente en crear y sostener todas aquellas condiciones humanas -psicológicas, morales y espirituales- que son indispensables para comprender y vivir el valor y la norma moral. (*Familiaris consortio* 33; lo destacado en cursiva es mío)

Es la única vez que Juan Pablo II utiliza el calificativo *auténtica* aplicado a pedagogía eclesial. A su vez, la fuerza de la afirmación “*revela su realismo y su sabiduría solamente*” nos indican que estamos ante algo esencial de la pedagogía materna de la Iglesia. ¿Qué es?

Si la Iglesia es Madre, no puede dejar a sus hijos librados a sus propias fuerzas y circunstancias, tiene que ayudarlos a caminar según el designio de Dios en sus vidas. Para esto, es absolutamente necesario que la Iglesia Madre sepa crear y sostener las condiciones humanas integrales que son *indispensables* para que sus hijos *puedan comprender y vivir* el designio de Dios en sus vidas concretas. Sin ellas, los hombres no pueden comprenderlo ni vivirlo.

Aparece aquí claramente la dimensión comunitaria del peregrinar humano: no es suficiente que al hombre se le muestre el camino, no basta con que la Iglesia Madre le proclame íntegramente el designio de Dios, es necesario ayudarlo a caminar, acompañarlo en su camino. Las condiciones humanas, que la Iglesia está llamada a crear y sostener, son condición *sine qua non* para comprender y vivir el designio de Dios en Cristo.

Pío XII afirma algo muy parecido al mostrar que la ausencia de las condiciones humanas indispensables a causa de las estructuras injustas, “hacen ardua y prácticamente [moralmente] imposible una conducta cristiana, conforme a los mandamientos del Legislador Divino”³⁵.

Pero, que las condiciones humanas sean *indispensables* tiene también otro significado: se trata de aquellas condiciones humanas que son *suficientes* para que el hombre comprenda y viva el designio de Dios. El hombre imagen de Dios y ayudado por los auxilios del Espíritu Santo no necesita vivir un paraíso en este mundo, pero sí necesita una ayuda que sea suficiente para que en su situación concreta pueda comprender y vivir el designio de Dios. No es mucho lo que los hombres necesitamos, pero sí necesitamos aquello que nos es indispensable.

En preparación al próximo Sínodo ordinario sobre la familia, quisiera ilustrar lo que vengo diciendo con un solo ejemplo de mi experiencia pastoral: muchos matrimonios seguramente no se habrían separado si hubieran tenido de la Iglesia Madre el acompañamiento adecuado para poder enfrentar y superar las crisis matrimoniales y madurar como esposos y padres, en vez de hallarse ahora en una situación de frustración y de culpa en lo profundo de sus corazones que los esclaviza en una permanente angustia e infelicidad: en lo más íntimo sus corazones están fracturados.

Me parece, pues, que ha llegado la hora en que la Iglesia Madre a nivel universal, no solo en los movimientos y las nuevas comunidades, asuma con “determinada determinación”³⁶ el *compromiso tenaz y valiente* en crear y sostener aquellas condiciones humanas integrales que son indispensables para que sus hijos y todos los hombres de buena voluntad

35 *Discurso 1 de junio 1941* citado en CCE 1887 (lo agregado entre [] es mío).

36 Expresión muy cara de Santa Teresa de Jesús.

puedan responder en su existencia concreta a la vocación al amor en el matrimonio y la familia.

Con gran respeto y espíritu filial, considerándome el último de tus hijos, quisiera preguntarte Iglesia, mi Madre: ¿hasta cuándo seguirás desentendiéndote de tu misión distrayéndote con propuestas engañosas y falsas? ¿Cuándo te pondrás de pie y asumirás de una vez por todas el compromiso tenaz y valiente al cual te viene llamando el Espíritu Santo desde 1981? ¡Iglesia Madre!, «*Levántate y resplandece, porque ha llegado tu luz, y la gloria del Señor alborea sobre ti*» (cfr. Is 60, 1)³⁷. Tus hijos, errantes como ovejas sin pastor, anhelan y necesitan tu determinada determinación.

Me refiero en concreto a la concreción de un verdadero *catecumenado matrimonial y familiar*³⁸ como camino pedagógico de crecimiento que acompañe y conduzca a quienes reciben de Jesús la vocación a seguirlo en la vida matrimonial y familiar en la amplia *fase inicial*, que va desde la infancia al noviazgo finalizado en la decisión discernida de un proyecto de vida en Cristo, y en la *fase de la vida matrimonial y familiar* con todas sus etapas y situaciones existenciales.

Para que esto sea posible es necesario que crezca en la Iglesia Madre una convicción profunda: tus hijos están llamados a reconocer y acoger libremente «la vocación a vivir el seguimiento de Cristo y el servicio al Reino de Dios en el estado matrimonial»³⁹.

37 Texto levemente modificado de Juan Pablo II, Homilía de la Misa para los consagrados y los agentes de pastoral, *Estadio «Vélez Sarsfield» de Buenos Aires, Viernes 10 de abril de 1987*, 9. Texto original: «¡Iglesia en Argentina! “*Levántate y resplandece, porque ha llegado tu luz, y la gloria del Señor alborea sobre ti*”» (cfr. Is 60, 1).

38 Cfr. *Familiaris consortio*, 66: Juan Pablo II utiliza las expresiones “como en un camino catecumenal” y “nueva catequesis”.

39 *Ibidem*, 51. Llama la atención que en el Concilio Vaticano II pareciera haber un vacío sobre los fieles según los diversos *estados de vida*, tal vez porque en ese momento no había una sólida teología de ellos. Es en el capítulo sobre *La vocación universal a la santidad* donde aparecen brevemente mencionados (cfr. *Lumen gentium* 41). Sobre los *laicos* hay un capítulo en *Lumen gentium* (Cap. 4) y un documento *Apostolicam actuositatem*, pero sobre la *vocación matrimonial y familiar* no se hizo un documento, salvo el Capítulo I de la Segunda Parte de *Gaudium et spes* presentado además como uno de los *problemas* más urgentes que afectan al género humano (GS 46). Me parece que es necesario hablar menos de los *laicos* ya que no existen en *estado puro*, y hablar más de los *laicos reales* que solo existen en *cuanto llamados* a la vida matrimonial y familiar o a la vida consagrada en alguna de sus formas y adecuar la organización de la Iglesia *según los estados de vida*. Por eso, me cuesta encontrar sentido al Pontificio Consejo para los Laicos ya que los mismos no existen en *cuanto tales*, solo existen o como Matrimonios

Juan Pablo II describe las condiciones humanas que la Iglesia está llamada a crear y a sostener en *psicológicas, morales⁴⁰ y espirituales*, es decir, comprenden al hombre de modo integral. La Iglesia Madre tiene que brindar a sus hijos un *hogar* en el que encuentren aquellas ayudas que les permitan un desarrollo integral a lo largo de su peregrinación temporal según su propio estado de vida, especialmente, para la vocación matrimonial y familiar.

Vivir adecuadamente la maternidad exige grandes sacrificios, renuncias y una total donación de sí en favor del bien integral de los hijos: vivir por y para ellos. De modo similar, la Iglesia Madre tiene que desarrollar un *compromiso tenaz y valiente* en crear y sostener las condiciones humanas indispensables para cada uno de sus hijos y comunidades en sus circunstancias singulares.

5.2. *La ley de gradualidad o camino gradual⁴¹*

El hombre, llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios, es un *ser histórico*, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento⁴².

La segunda dimensión del camino pedagógico de crecimiento, inseparablemente unida a la anterior, es un aspecto fundamental de la condición humana que ha salido a la luz particularmente en la modernidad: el hombre es un ser histórico y, en cuanto tal, llamado a desarrollarse y a

y Familias (Pontificio Consejo para la Familia) o como Consagrados (Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica). Se podría decir que hablar excesivamente de los laicos en estado puro y no desde sus posibles estados de vida (matrimonio y familia-vida consagrada) es una perspectiva particularmente errónea que conduce a un callejón sin salida.

- 40 Las condiciones humanas *mORALES* comprenden tanto las personales como las sociales. En Juan Pablo II, lo moral siempre es simultáneamente una realidad personal y social, continuando así la línea trazada por el Concilio, particularmente en la constitución *Gaudium et spes*.
- 41 Para esta dimensión del camino pedagógico de crecimiento ver el excelente y completo estudio de L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Cap. V Pedagogía moral cristiana: conversión y “ley de la gradualidad”, EIUNSA, Barcelona-1996, págs. 105-136.
- 42 *Familiaris consortio*, 34; lo destacado en cursiva es mío.

crecer en humanidad de modo gradual según diversas etapas de maduración. Cuando decimos que el hombre es un ser histórico nos referimos al hombre en su existencia tanto personal como colectiva.

Tenemos que recordar cuanto ya ha sido dicho con ocasión de *Familiaris consortio* 9. Ahora, en el número 34, Juan Pablo II vuelve a retomar lo que he llamado, rectitud de corazón.

[Los hombres] están llamados a un continuo camino, sostenidos por el deseo sincero y activo de conocer cada vez mejor los valores que la ley divina tutela y promueve, y por la voluntad recta y generosa de encarnarlos en sus opciones concretas⁴³.

Lo que llamamos rectitud de corazón está aquí más explicitado que en el nº 9. Comprende la apertura a buscar y a conocer la verdad y la rectitud de la voluntad. Por tanto, una recta concepción de la ley de gradualidad implica, en la pedagogía eclesial, el despertar en los hombres un deseo recto y eficaz de querer conocer cada vez más el designio sabio y amoroso de Dios y la determinación generosa de encarnarlo en sus vidas.

En consecuencia, la rectitud de corazón, tomada en sentido integral, exige que sea cuidadosamente cultivada y desarrollada en el hombre de modo continuo y gradual.

Pero dado que vivimos en un estado existencial de iluminación por haber llegado la plenitud de los tiempos con la venida de Jesús de Nazaret, el designio de Dios se ha revelado y realizado de modo definitivo en la historia.

En este sentido no podemos reducir el designio de Dios a un *ideal*⁴⁴ que el hombre podría alcanzar en un futuro, pero que no puede ni debe encarnarse en nuestra existencia por nuestras opciones concretas. Esto sería la *gradualidad de la ley*, es decir, un a priori por el cual se concibe el designio de Dios como poseyendo en sí mismo una gradualidad intrínseca según las diversas situaciones existenciales de los hombres.

Si bien el designio de Dios se ha revelado y realizado de modo definitivo en la historia en la existencia humana de Jesús de Nazaret,

43 *Familiaris consortio*, 34; lo agregado entre [] es mío.

44 Concepción netamente racionalista que vacía el designio de Dios de su concreción histórica escatológica-definitiva.

esto se da de modo humano, por eso, los hombres estamos llamados a incorporarnos gradualmente a él recorriendo un camino de purificación y de maduración continuo hasta la gloria de los resucitados. Esto implica un compromiso personal y colectivo de poner las condiciones subjetivas personales y sociales necesarias para crecer en el conocimiento y la realización del designio de Dios en nuestras vidas.

En conclusión, el camino gradual de crecimiento o conversión permanente implica el desarrollo progresivo de la rectitud de corazón y de la conformación cada vez más plena de la vida al designio de Dios.

Es el hombre, personal y colectivamente considerado, el que está llamado a un camino progresivo de cambio, de conversión, de desarrollo y maduración según el designio de Dios revelado y realizado escatológicamente en Cristo. No es el designio de Dios el que debe ser adaptado y reducido a las pequeñas y limitadas posibilidades del hombre histórico, sino que es él quien está llamado a abrirse a su verdad y belleza participando más y más en la muerte y resurrección de Jesús por el don del Espíritu Santo⁴⁵.

5.3. Recuperación teológico-pastoral del camino pedagógico de crecimiento

Hemos visto las dos dimensiones del camino pedagógico de crecimiento: la Iglesia Madre y la ley de gradualidad. Quisiera ahora terminar con algunas consideraciones que me parecen importantes.

El camino pedagógico de crecimiento ¿es una realidad meramente pedagógica o es propiamente teológica, en particular, de la teología moral?

En el sínodo de 1981 la discusión se dio entre dos posturas contrapuestas: la ley de la gradualidad y la gradualidad de la ley. Tanto el Sínodo como Juan Pablo II aclararon la cuestión mostrando que la gradualidad de la ley es inaceptable porque pretende introducir en la ley divina una diversidad de grados o de preceptos cada uno en función de la diversidad de los hombres y de sus situaciones; en este sentido se pretende proponer

45 En este sentido, tiene razón Melina en el estudio citado que la noción de *gradualidad* es una “categoría pedagógica y no teológico-moral” (pág. 121), es decir, “se aplica al camino existencial de crecimiento de las personas y no al valor vinculante de la ley” (pág. 110).

la gradualidad de la ley como perteneciente al ámbito teológico-moral⁴⁶ alterando la realidad y la verdad de la ley moral.

A su vez, el Sínodo y Juan Pablo II han asumido y propuesto la ley de la gradualidad o camino gradual que el hombre, ser histórico, está llamado a recorrer en su existencia temporal en cuanto llamado a la santidad. En este sentido, tiene razón Livio Melina al decir que la ley de la gradualidad “debe entenderse como categoría pedagógica y no teológico-moral, pero de una pedagogía que asuma como principios aquellos de una auténtica moral cristiana”⁴⁷.

Sin embargo, me parece que es posible y tal vez necesario dar un paso más. El camino pedagógico de crecimiento, del cual una de sus dimensiones es la ley de gradualidad, es una realidad teológico-moral que debería ser recuperada como tal.

Como he tratado de mostrar en la fundamentación teológica del presente trabajo, es primordial redescubrir la pedagogía de Dios y de la Iglesia como una realidad teológica, antropológica y moral que, a mi parecer, tiene que encontrar su lugar en la Teología Moral Fundamental⁴⁸ y desde allí proyectarse a la Teología Moral Especial e iluminar la acción pastoral de la Iglesia en todos sus niveles.

Si bien en la *Familiaris consortio* la pedagogía eclesial es tratada con motivo de la *transmisión de la vida* en los números 33-34, es importante descubrir que la delicada e importante cuestión de la paternidad responsable y generosa ha sido la ocasión providencial para que saliera a la luz y se trazaran las grandes líneas del camino pedagógico de crecimiento. A su vez, el hecho de que este camino no se limita solo a la *transmisión de la vida* está puesto de manifiesto por el importante n° 9 que se ubica en la Introducción del documento y por lo tanto se proyecta sobre la vocación matrimonial y familiar en su integridad.

Dos breves observaciones más. A esta altura del presente trabajo debería estar claro que, para una visión integral aunque sintética del camino pedagógico de crecimiento hay que leer como una unidad los números 33 y 34 de la exhortación a la luz del número 9, lo cual no siempre se ha

46 Cfr. *Familiaris consortio*, 34; L. MELINA, *Moral: entre la crisis...* cit., 110, 115, 120-121.

47 Ibid., 120.

48 Así lo vengo haciendo desde hace unos años en mis clases de Teología Moral Fundamental de las cuales he publicado una síntesis, C. SCARPONI, *La luz de mi vida, Síntesis Trinitaria de los Fundamentos de la Moral*, AGAPE, Buenos Aires 2013, 54-55.

hecho. En general, las reflexiones posteriores a *Familiaris consortio* se han concentrado unilateralmente en la ley de gradualidad omitiendo hacer referencia al número 33 de ella cuya importancia he tratado de destacar.

Lo segundo a modo de conclusión consiste en no reducir la pedagogía a la gradualidad por muy importante que esta es, sino en incorporarla en la misión de la Iglesia como Madre que *ilumina* la existencia de todo hombre con el resplandor de la verdad del designio de Dios y *acompaña* el caminar de sus hijos creando y sosteniendo las condiciones humanas que les son indispensables.

6. VOLVER A LAS FUENTES

Uno de los aspectos más importantes del complejo movimiento de renovación de la Iglesia que plasmó el Concilio Vaticano II fue la aspiración y la determinación de volver a las fuentes Bíblicas y Patrísticas, es decir, a las fuentes de la Iglesia tal como nos fueran transmitidas en los primeros siglos.

Esta aspiración y determinación de volver a las fuentes creo que se concentró en dos realidades eclesiales inseparables por muchos siglos olvidadas: la vocación universal a la santidad⁴⁹ y el Catecumenado de adultos⁵⁰. Ambas realidades tienen que ver directamente con la finalidad pastoral del Concilio y, por tanto, con la pedagogía de Dios y de la Iglesia.

La vocación a la santidad, que es vocación al amor ya que la santidad es la perfección de la caridad,⁵¹ habla por sí misma de un camino pedagógico de crecimiento en la caridad⁵². A su vez, el Catecumenado de adultos es la primera y más fundamental etapa paradigmática de dicho camino.

Dado que estas dos realidades han sido recordadas y reafirmadas recientemente por el Concilio, cabe preguntarse en qué medida impregnan hoy la reflexión y la vida eclesial.

En mi opinión, en los documentos conciliares, estas dos realidades dan un golpe mortal al legalismo y al sacramentalismo que han

⁴⁹ Cfr. *Lumen gentium* 39-42.

⁵⁰ Cfr. *Sacrosanctum Concilium* 64.

⁵¹ Cfr. *Lumen gentium* 39.

⁵² Cfr. L. MELINA, *Moral: entre la crisis...* cit., 126. 131-136.

impregnado la reflexión y la vida eclesial en los últimos siglos y que son el trasfondo de la hermenéutica de la ruptura en sus dos modalidades ya mencionadas (doctrina vs praxis).

Quisiera detenerme brevemente en el Catecumenado de adultos. Me parece esta una realidad poco atendida del Concilio que ocupa un lugar *central y paradigmático* en la evangelización de la Iglesia. «Dado que la “misión ad gentes” es el paradigma de toda la acción misionera de la Iglesia, el catecumenado bautismal a ella inherente es el modelo inspirador de su acción catequizadora»⁵³.

Como sabemos, tanto en los escritos del Nuevo Testamento, en los Padres y en el Concilio, siempre que se habla de bautismo se entiende de la Iniciación cristiana completa (Bautismo-Confirmación-Eucaristía). Mientras que, *desde hace siglos*, se entiende el sacramento del bautismo aislado del resto de la iniciación cristiana. Por eso, entre nosotros⁵⁴ son muchas las personas que reciben el bautismo de infantes y cuya iniciación cristiana ha quedado incompleta y habitualmente sin evangelización. Es decir, *ha desaparecido en gran medida* el camino pedagógico de crecimiento propio de la evangelización basada en el catecumenado de la iniciación cristiana.

En los primeros siglos, quienes simpatizaban con Cristo y la Iglesia, cuando lo pedían, eran aceptados al catecumenado e iniciaban un camino catecumenal, que duraba varios años, en el que el catecúmeno era gradualmente evangelizado, lo cual se iba concretando en un discernimiento comunitario (escrutinios) y en diversos ritos sacramentales públicos hasta ser admitidos por la comunidad a la iniciación cristiana completa en la vigilia pascual donde recibían los tres sacramentos, bautismo-confirmación-eucaristía.

Mientras iba recorriendo el camino catecumenal, el catecúmeno era incorporado gradualmente a Cristo y a la Iglesia,⁵⁵ a tal punto que debía retirarse de la celebración eucarística después de la liturgia de la Palabra,

53 CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, 1997, 59. «“El modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal, que es formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual”. Esta formación catecumenal ha de inspirar, en sus objetivos y en su dinamismo, a las otras formas de catequesis».

54 Particularmente en Argentina y en América Latina, habría que ver en otras partes del mundo.

55 Lo que llamamos en teología el inicio de la fe (*initium fidei*).

es decir, no podía participar de la liturgia Eucarística y esto no era vivido por nadie como una discriminación o exclusión, antes bien, como una *ayuda pedagógica* propia de la misericordia maternal de la comunidad eclesial.

Posteriormente, el iniciado era considerado neófito, recién nacido en Cristo, por eso, la evangelización se continuaba en las catequesis mistagógicas⁵⁶.

Como se ve, el Catecumenado de adultos era la primera y fundamental etapa *paradigmática* del camino pedagógico de crecimiento, es decir, de la vocación a la santidad. Digo etapa *paradigmática* porque será como el modelo permanente de referencia para pensar y vivir sus otras etapas hasta la consumación final en el banquete de bodas del Cordero cuyo antícpio real es la Eucaristía.

Una de las realidades fundamentales del Catecumenado era que, para acceder a los sacramentos de la Iniciación, el categúmeno debía ser un sujeto gradualmente evangelizado, es decir, que haya recorrido un camino de conversión progresiva y permanente acompañado y evaluado por la comunidad eclesial (condiciones humanas indispensables).

Volver a las fuentes significa, pues, redescubrir, tanto en la reflexión como en la vida eclesial, el camino pedagógico de crecimiento propio de la vocación a la santidad sobre el fundamento y la referencia paradigmática del catecumenado de adultos de la iglesia primitiva.

Los sacramentos hay que comprenderlos y vivirlos a la luz de este proceso continuo de evangelización cuyo principal fruto es un sujeto y una comunidad evangelizados. Y porque evangelizados y en cuanto tales celebran y participan de los sacramentos.

No es posible dar sacramentos sin evangelización (mentalidad legalista-sacramentalista), así como la evangelización incluye intrínsecamente en su proceso y camino los sacramentos⁵⁷. En este sentido he hablado de

56 Podríamos encontrar un resabio de este camino catecumenal pre y post sacramental en el lugar que Santo Tomás y Juan Pablo II le dan a los preceptos externos como «dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia» (I – II, q. 106, a. 1; cfr. *Veritatis splendor* 24): la función *dispositiva* hace referencia al camino catecumenal que conduce a la persona a los sacramentos de la iniciación y la función *ordenada al uso recto* del don del Espíritu hace referencia al camino catecumenal post sacramental.

57 Con muy buen criterio, en las iglesias locales en Argentina, cuando fieles que recibieron el bautismo de infantes vienen a pedir el sacramento del matrimonio se

necesidad imperiosa de concretar el *catecumenado matrimonial y familiar* en sus dos fases como un único camino pedagógico de crecimiento en la vocación al amor conyugal.

Cuando era seminarista, uno de mis mejores profesores de teología moral, el padre Rafael Tello,⁵⁸ nos dijo en una conversación después de clase que él pensaba que los hombres podemos complicarnos de tal manera la vida que no se pueda encontrar una solución íntegramente adecuada en este mundo. Grande fue mi sorpresa cuando encontré un juicio muy similar en Juan Pablo II en la exhortación post sinodal *Reconciliatio et paenitentia* 34, cuando habla de las situaciones de los divorciados vueltos a casar que no pueden acceder a una participación plena en los sacramentos, donde dice: “Son situaciones que se presentan como particularmente delicadas y casi insolubles” (*RetP* 34)⁵⁹.

El camino pedagógico de crecimiento propio de la vocación a la santidad dura toda la vida y está llamado a alcanzar su consumación en la resurrección final. Por otra parte, si bien el Padre nos ha redimido en Cristo, ha querido que los efectos de dicha redención no se den en nosotros de modo pleno y acabado en nuestra peregrinación temporal sino solo en la eternidad.

Por eso, todos tenemos que saber aceptar en la fe y en la caridad, muchas miserias personales y colectivas que tal vez tendremos que llevar

les propone completar su iniciación cristiana preparándose a recibir los sacramentos de la confirmación y de la eucaristía. Cuando rechazan esta propuesta ¿podemos considerarlos como fieles de la Iglesia? Esta situación muy frecuente ha llevado a que muchos pastores ya ni les propongan la posibilidad de completar su iniciación cristiana. En esas condiciones, el sacramento del matrimonio ¿es válidamente celebrado? Sin la menor duda hay que considerar las condiciones subjetivas de las personas. Pero, el haber sido bautizados siendo infantes sin evangelización y el haber crecido sin ella forma parte de su condición subjetiva.

58 Conocido como el mentor de la llamada *Teología del pueblo*.

59 Ver también la aplicación del mismo juicio respecto de la situación de los embriones congelados: Juan Pablo II dirige «una llamada a la conciencia de los responsables del mundo científico, y de modo particular a los médicos para que se detenga la producción de embriones humanos, teniendo en cuenta que no se vislumbra una salida moralmente lícita para el destino humano de los miles y miles de embriones “congelados”, que son y siguen siendo siempre titulares de los derechos esenciales y que, por tanto, hay que tutelar jurídicamente como personas humanas» (*Discurso a los participantes en el Simposio sobre “Evangelium vitae y Derecho” y en el XI Coloquio internacional de Derecho Canónico* (24 de mayo de 1996), n. 6: *AAS* 88 (1996), 943-944); «En definitiva, es necesario constatar que los millones de embriones que se encuentran en estado de abandono determinan una *situación de injusticia que es de hecho irreparable*.» (*Instrucción Dignitas personae* 19).

durante toda nuestra vida, con la esperanza de nuestra plena liberación y santificación en la gloria de los resucitados.

Esta perspectiva, que pudiera parecer a una mirada superficial algo pesimista y resignada, es en cambio sumamente realista y sobre todo llena de esperanza: El Padre nos promete en su Hijo Jesucristo por el don del Espíritu una redención total de todas nuestras miserias culpables o no cuando participemos plena y definitivamente de su Gloria.

Desde esta perspectiva me parece una peligrosa tentación y un grave error que la Iglesia Madre pretendiera resolver minuciosamente situaciones existenciales que sus hijos podemos crear, despertando químéricas ilusiones al querer proponer falsas soluciones que no hacen más que conducir a los hombres y a los pueblos a *agujeros negros* que los sustraen del designio sabio y amoroso del Padre.

Porque sin lugar a dudas y con toda certeza *estamos salvados* por el Padre en Cristo y en el don del Espíritu. Pero estamos salvados *en esperanza* (*Rm 8, 24*). Ante ciertas situaciones de los hombres y de los pueblos la Iglesia Madre está llamada a recordarnos: *estamos salvados en esperanza*.

Por eso, las personas y los pueblos estamos llamados a recorrer, con los auxilios del Espíritu Santo, el camino pedagógico de crecimiento por el cual podemos llegar a la plenitud en la Gloria de la Trinidad.

Dejémonos conducir por nuestra Madre Iglesia por su camino pedagógico de conversión y de permanente crecimiento en la santidad, siendo también y simultáneamente sus actores, no solo para nosotros, sino también y sobre todo para nuestros hermanos, los hombres y los pueblos, del mundo actual.

Quale profetismo nell'epoca del pensiero debole? La gioia di comunicare una verità

FURIO PESCI*

SUMMARY: In the modern world, particularly in the West, a very grave crisis of marriage and the family is taking place; alongside this phenomenon is a progressive opening up of national legislation in favour of equating cohabitation, including homosexual unions, to marriage. This is the context of the Church's current Synod, which should result in innovations of a pastoral nature, whose pedagogic consequences are considered to be problematic. The indissolubility of marriage, as is the current ecclesial discipline, is the only foundation of an educational project that presents the beauty of love to today's world and to the youth in particular: the love that is founded on the certainty of one's existence, that is open not only to sharing joys and difficulties but also to the reciprocal forgiveness of limitations and faults on the basis of an unconditional trust, and that is essential to the affective and relational life of every person, to the gift of self that leads to the fulfilment of the aspirations of the human heart.

CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE

“Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguitaranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia” (*Mt 5, 11*).

* Professore di Storia della pedagogia presso la Facoltà di Medicina e Psicologia della “Sapienza” Università di Roma.

La persecuzione dei cristiani è sempre stata una costante nella storia della Chiesa; lo stesso Gesù ammonisce e annuncia ai suoi discepoli che una delle conseguenze della loro fedeltà sarà la persecuzione da parte del “mondo”. Le ragioni di questa persecuzione sono sempre le stesse: la fedeltà al Vangelo ed il suo annuncio provocano la reazione violenta di coloro che si sottraggono alla volontà di Dio.

In tempi come quelli che stiamo attraversando, in cui i sentimenti anticristiani sono così visibilmente manifestati e concretizzati tanto nei Paesi di tradizione cristiana, ormai secolarizzati, quanto nei Paesi in cui vigono regimi religiosi avversi al cristianesimo, non deve stupire che i cristiani siano perseguitati in forme e con una violenza che addirittura sono superiori a quelle dei secoli passati.

La congiunzione degli effetti di un laicismo oggi più che in precedenza inebriato dalle apparenti conquiste della scienza, che promette, senza aver considerato bene tutte le possibili conseguenze, di soggiogare la natura e di rendere l'uomo “padrone del mondo”¹, nell'Occidente scristianizzato, e del fondamentalismo islamico, che avanza velocemente in Africa e in Oriente, minacciando lo stesso Occidente, ha portato ad identificare nella fede cristiana e nei suoi fedeli il nemico più pericoloso, che deve essere distrutto, o con la violenza (secondo le componenti estremiste del mondo islamico) o con l'indottrinamento di massa, attraverso i media, ai “nuovi valori” della visione laicista del mondo².

Il “mondo”, specialmente quello secolarizzato occidentale, ha da tempo voltato le spalle al Vangelo proprio nei Paesi di tradizione cristiana, costruendo una visione del cosmo e una concezione della vita che vi si oppone sia sul piano ideale sia su quello delle strutture concrete dell'esistenza individuale e sociale. La crisi del matrimonio e della famiglia è, oggi, un emblema di questa situazione.

1 Cfr. il romanzo di R. H. BENSON, *Padrone del mondo*, Jaca Book, Milano 1987 (ed. or. *Lord of the World*, Pitman, London 1907).

2 Il recente “Manifesto per la laicità”, promosso in Inghilterra alla fine dell'anno scorso, si può considerare uno dei migliori esempi di questo atteggiamento. Esso intende “creare un fronte internazionale contro la destra religiosa” (sic) ed elenca tra i “nemici” della laicità e della democrazia una non meglio precisata “Destra cristiana negli Stati Uniti e in Europa”, insieme all'ISIS, a Boko Haram, ai talebani afgani e pakistani, ai regimi dell'Iran e dell'Arabia Saudita e ad altre formazioni terroristiche. In Italia, questo manifesto è stato diffuso, tra l'altro, attraverso il sito Riforma.it e dalla Consulta Torinese per la Laicità delle Istituzioni.

L'epoca contemporanea è un'epoca che si può intendere come l'ultima fase di un processo storico che ha almeno tre secoli alle spalle; l'opera di sociologi come Zygmunt Bauman e di filosofi come Charles Taylor³ offre una chiave di lettura molto interessante per comprendere l'età moderna e postmoderna, soffermandosi su una differenza fondamentale, che consiste in una visione del mondo profondamente mutata e in evoluzione, con continui cambiamenti nel corso del tempo "moderno"; gli uomini di "prima" della modernità credevano di vivere in un mondo di cui dovevano essere i guardiani, i custodi, un mondo che non poteva essere cambiato dall'uomo. Tanto il pensiero greco-romano, quanto il pensiero cristiano medievale sono caratterizzati dall'idea della conservazione e immutabilità dell'essere; il mondo non cambia, tanto meno può essere cambiato dall'uomo stesso. L'uomo ha, anzi, un destino: quello di mantenere la stabilità dell'essere, ovviamente in un cosmo dotato di un ordine intrinseco e che è governato da Dio.

Taylor parla di "età secolare" proprio per evidenziare la crisi di questa visione del mondo; il mondo moderno è un mondo a disposizione dell'uomo; dall'umanesimo in poi la filosofia e, in generale, la cultura moderne sono caratterizzate da questa rivoluzione, per cui l'uomo si rende conto dei suoi poteri e che, attraverso di essi, può cambiare il mondo, che la fissità delle specie (l'idea che, cioè, esista una differenza qualitativa tra gli esseri), in realtà, è solo questione del più e del meno – una differenza di quantità che può essere messa sotto controllo attraverso l'applicazione delle matematiche alla interpretazione dell'universo e che può anche essere cambiata, trasformata; la matematizzazione dell'universo di cui parla la storia della scienza, in realtà, è un processo in cui si scoprono quegli strumenti che serviranno per realizzare il progetto di una globale trasformazione del mondo da parte dell'uomo, concretizzabile nel momento in cui si sviluppano le tecniche necessarie.

In questa trasformazione cambia l'atteggiamento dell'uomo tanto verso se stesso quanto verso il cosmo; in fondo, le realtà della vita stesse sono qualcosa di non più immutabile, di non più ordinato; nulla è dotato

3 Z. BAUMAN, *La decadenza degli intellettuali*, Boringhieri, Torino 1992 (ed. or. *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge 1989). C. TAYLOR, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993 (ed. or. *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989); ID, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. or. *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007).

di una finalità e di un destino intrinseci; questa finalità e questo destino è l'uomo stesso a deciderli; le cose, gli animali, non hanno altra finalità che di servire da materia al progetto dell'uomo.

Questa mentalità si trasferisce progressivamente anche sul piano delle esistenze individuali; anzi, l'esistenza è un progetto essa stessa. L'elemento fondamentale non è il passato, e, paradossalmente, nemmeno il presente, ma è il futuro; è ciò che si fa (e che si farà), ad essere importante; è il progetto che serve a trovare i connotati delle cose stesse. Bauman utilizza un'immagine significativa per spiegare questo fenomeno: è come se l'uomo fosse passato dal considerarsi un "guardacaccia", al considerarsi un "giardiniere", nel senso che il guardacaccia ha solo la funzione di controllare il bosco di cui si prende cura; il giardiniere, invece, lo trasforma, altera l'ordine delle cose, sposta cespugli e alberi secondo un suo criterio personale. L'uomo moderno si sente il giardiniere dell'universo, trasforma l'universo a suo piacimento, e il singolo individuo è l'artefice della propria vita. Se l'uomo premoderno era convinto di avere un destino che non era fissato da lui stesso, l'uomo moderno si rende conto di essere il padrone della propria vita.

Secondo gli autori citati, gli atteggiamenti qui descritti prendono forma nelle ristrette *élite* intellettuali e diventano progressivamente il carattere di intere società. Occorre un periodo di tempo assai lungo, affinché ciò avvenga, perché, se il periodo dall'Umanesimo all'Illuminismo costruisce questo nuovo ideale di uomo fatto da sé, esso vale, tuttavia, ancora soltanto per le *élite* intellettuali e per coloro che possono permettersi socialmente di andare contro la mentalità comune; nei due secoli successivi (ed oggi, in modo impetuoso) si assiste, invece, alla diffusione di questo atteggiamento orientato verso un ideale di autorealizzazione tanto a livello individuale quanto al livello della cultura diffusa, anche nelle masse.

Questo modello di interpretazione del mondo e del posto dell'uomo in esso diventa egemone con una serie di fenomeni corrispettivi, concomitanti: per esempio, la secolarizzazione stessa, la perdita progressiva della loro influenza, fino ad essere ridotte ai minimi termini, da parte delle principali confessioni religiose e dei sistemi morali.

Di fronte a questa situazione, nel corso del Novecento (il secolo in cui il processo sopra descritto ha raggiunto il suo pieno compimento, improntando di sé tutti gli aspetti della vita umana) si sono manifestati

due atteggiamenti distinti: da un lato, vi è stato chi ha perseguito, sia sul piano culturale (perfino teologico) sia su quello politico e sociale, il tentativo di conciliare le tendenze e le aspirazioni del mondo secolarizzato con il messaggio cristiano, eventualmente “adeguando” il suo annuncio ai nuovi tempi e ai cambiamenti di mentalità in atto; da un altro lato, vi è stato chi ha continuato a presentare la verità della fede nella sua integralità, senza temere le reazioni di un ambiente sempre più contrario, intendendo l'integrità della tradizione come la giusta esigenza da salvaguardare nell'annuncio e nella testimonianza della fede cristiana.

Naturalmente, questi orientamenti sono stati perseguiti dai loro fautori in una molteplice varietà di orientamenti e di sfumature che non occorre qui approfondire, anche se la schematicità di questa rappresentazione è evidente. È bene, invece, tener presente che oggi si ripropone ai cristiani in forme esasperate lo stesso confronto con le ideologie anticristiane in un momento probabilmente decisivo di una dialettica che non è fatta di dialogo, come una visione idealizzata di esso cerca di rappresentare, ma piuttosto di un conflitto aperto, in cui la cultura secolare, ormai più forte di quella di matrice religiosa, cerca di infliggere il colpo definitivo, forse mortale, al cristianesimo.

Forse, queste parole sono esagerate e non occorre insistere sulla loro validità, proponendole solo come un'impressione soggettiva alla luce degli atteggiamenti che vediamo prendere forma concretamente nella società, nella ricerca scientifica, nella vita letteraria ed artistica; quello che sembra importante è, invece, ricordare che il cristianesimo, a partire dalle sue origini, non ha altro compito che affermare il Vangelo, annunciare una verità che non è “negoziabile”, né integrabile in prospettive che non siano in sintonia con esso.

Senza entrare nel terreno propriamente teologico, che non è proprio di chi scrive, si può notare comunque che il fermento suscitato dalle discussioni in atto intorno a problematiche di scottante attualità, come la crisi del matrimonio e della famiglia, e le unioni omosessuali, pongano i cristiani di fronte ad una scelta fondamentale, tra la ricerca di una conciliazione improbabile con lo spirito del nostro tempo e l'affermazione di ciò che è sempre stato considerato la verità ultima al riguardo, per quanto esigente essa possa sembrare, specialmente se non se ne coglie la prospettiva di gioia e di felicità che in essa risiede.

Si è aperta, in effetti, una questione di fondo, riguardante l’ispirazione stessa che muove i diversi possibili atteggiamenti nel confronto con il secolarismo contemporaneo. Il dibattito oggi in corso sulle questioni sopra menzionate mette in gioco elementi essenziali della verità cristiana, della sua visione del mondo e dell’uomo, richiedendo un discernimento autenticamente “profetico” per il reperimento di soluzioni adeguate che non rappresentino un mero cedimento allo “spirito del mondo”.

Il rischio è particolarmente grave nel caso delle innovazioni che alcuni vorrebbero introdurre nella Chiesa, specialmente al riguardo dell’ammissione all’eucaristia dei divorziati risposati e della disciplina riguardante le coppie di fatto e quelle omosessuali. È bene precisare che, nell’opinione di chi scrive, non si tratta e non si dà affatto bisogno di innovazioni in questo delicato ambito; piuttosto, promuovere la bellezza del matrimonio, la comprensione della sua indissolubilità e la condivisione del fatto che l’amore umano è soltanto quello tra uomo e donna è il compito essenziale che soltanto la Chiesa è oggi in grado di portare avanti, anche se tutto questo costa la perdita di simpatia e consensi e addirittura l’avversione vera e propria di tanti uomini del nostro tempo.

1. TRA “TEORIA” E “PRASSI”: UN’INASPETTATA VELLEITÀ DI RINNOVAMENTO

Da quando è stato indetto il sinodo sulla famiglia si è aperto tra i cattolici un ampio dibattito sull’amore e sul matrimonio, che ha assunto in alcuni momenti connotati alquanto indecifrabili per via dell’apparizione di idee e proposte volte ad “aprire” (come è invalso dire) la posizione millenaria della Chiesa alle ragioni dei divorziati risposati e, forse, anche alle coppie di fatto e alle coppie LGBT.

L’esito di queste aperture sarà, probabilmente, di suscitare una grande confusione nelle coscenze dei fedeli, laddove fino ad ora si trovavano certezze sicure, fondate su una tradizione non semplicemente concorde, ma addirittura unanime, nonostante il tentativo di mettere in discussione sul piano storico la presunta evoluzione degli atteggiamenti presenti nella Chiesa durante la sua lunga storia.

Di sicuro, l’effetto delle proposte presentate finisce per essere un paradossale riconoscimento che il carattere indissolubile del vincolo

matrimoniale è un “peso” difficilmente sopportabile per gli uomini e le donne del nostro tempo e che occorra una grazia del tutto particolare e rara per “riuscire” a restare uniti per tutta la vita. Il danno che verrà dall’eventuale prevalere di questo atteggiamento nei riguardi del matrimonio e dalla famiglia tra gli stessi fedeli cattolici sarà di una gravità che potrebbe andare al di là di ciò che è, già oggi, immaginabile.

Non si tratta, infatti, di una discussione che verte su questioni di carattere “teologico”, se con questa espressione si vuole intendere una sorta di “astrattezza” aprioristica legata alla formulazione dogmatica; la stessa proposta (avanzata, forse, con il fine di attenuare le resistenze alle innovazioni che il sinodo, secondo alcuni, dovrebbe introdurre) di mantenere inalterate le formulazioni dogmatiche pur introducendo profondi cambiamenti nelle pratiche pastorali sembra fondarsi sopra una distinzione tra “teoria” e “prassi” che evidentemente svaluta la stessa riflessione teologica e non riesce più a cogliere la sua dinamica relazione con la concreta vita cristiana.

È facile, d’altra parte, comprendere che la distinzione tra “teoria” e “prassi” risulta allo spirito cattolico del tutto aliena e paradossale. Considerare la teologia come “teoria” appare, alla luce di due millenni di elaborazione, un abuso concettuale e terminologico, se non una vera e propria contraddizione intrinseca. Eppure, se questo aspetto appare già grave in sé, la rischiosità delle posizioni di coloro che propongono innovazioni al riguardo dell’ammissione dei divorziati risposati all’eucaristia (per non parlare di quella delle coppie di fatto ed LGBT) consiste in molto altro.

L’impressione, almeno dello scrivente, è che si sia sviluppata una sorta di esaltazione retorica delle sofferenze di chi sperimenta le difficoltà della vita matrimoniale e che, ad un certo punto della propria vita, le rifiuta, come se questo atto sia frutto di chissà quale insormontabile ostacolo che non dipende dalla volontà degli stessi interessati (o almeno anche dalla loro volontà).

Questa rappresentazione delle situazioni che portano alla rottura dei legami matrimoniali è, come tutti gli operatori (psicologi, mediatori familiari, ecc.) sanno, ideologica e ben lontana dalla realtà – una realtà fatta spesso di contrasti per motivi futili e di una *escalation* di ritorsioni vendicative che precedono la rottura vera e propria. Certamente, in molte di queste situazioni di conflitto vi sono effettivamente persone che ne sono vittime e che, talvolta, subiscono la rottura senza esserne responsabili;

il problema di distinguere, anche sul piano morale, le posizioni di chi giunge a volere la rottura del legame da quelle di chi non può fare altro che subire la distruttività dell'altro è un problema reale, ma la sua stessa consistenza mette ancor meglio in luce che non si può fare riferimento alla presunta “sofferenza” dei divorziati come ad una situazione di fronte alla quale l'intera “categoria” sarebbe meritevole, per la sua stessa condizione, di comprensione e “misericordia”.

Non è, dunque, la considerazione teologica dell'indissolubilità del matrimonio ad essere “astratta”, ma sono tali la comprensione e la misericordia invocate nel dibattito di questo ultimo anno; anzi, si potrebbe dire che siano, in effetti, quanto di più astratto, aprioristico e lontano dalla realtà effettiva si possa concepire nella considerazione della crisi attuale dell'istituto matrimoniale.

La grande difficoltà che emerge dal dibattito in corso tra i cattolici riguarda la capacità di comprendere le ragioni esistenziali che rendono l'indissolubilità assolutamente desiderabile ed elemento indispensabile di qualsiasi unione matrimoniale autenticamente degna di questo nome. Si tratta di una difficoltà strettamente connessa con le grandi problematiche (qualcuno le chiama “patologie”) della mentalità contemporanea, profondamente affetta da un individualismo che, evidentemente, si è scoperto operante e quasi dominante anche nella concezione della vita di quanti professano un ideale di vita, se non di un credo, che intrinsecamente non lascia spazio all'individualismo.

2. L'INDISSOLUBILITÀ

Che il matrimonio costituisca un vincolo indissolubile significa che i coniugi reciprocamente si promettono, qualsiasi cosa accada nella loro vita, che resteranno sempre insieme, perdonandosi persino qualsiasi colpa l'uno possa commettere nei confronti dell'altro. Al di là delle eccezioni che la tradizione ha stabilito ormai da tempo, e della possibilità della separazione, è questo il valore esistenziale, ed anche psicologico, dell'indissolubilità.

Come si può facilmente comprendere, la prospettiva dell'indissolubilità, invece di apparire un fardello pesante, ad una persona di buon senso rivelerebbe un orizzonte di autentica liberazione. Sapere di poter contare sempre sulla possibilità del perdono della persona che si ama e

con la quale si è progettato di costruire e di trascorrere la propria esistenza rappresenta la fonte più grande possibile di sicurezza interiore, qualcosa di analogo a quella “fiducia di base” nel rapporto tra genitori e figli, che da tempo la psicologia scientifica riconosce come un elemento indispensabile per lo sviluppo umano, nella prima infanzia e per tutto l’arco dell’esistenza.

Gli ostacoli che oggi si oppongono al riconoscimento e all’accettazione di questa prospettiva, che implica l’esercizio della pazienza e del perdono, sono emblematici di quel disordine esistenziale e psicologico nel quale si svolge la vita contemporanea ed in cui, purtroppo, crescono i giovani, le prime vittime di questo disordine. L’effetto più deleterio della situazione contemporanea è che le persone non si rendono più conto del significato autentico delle cose.

Come ormai avviene per il complesso dei contenuti della fede cristiana, è oggi difficile, per gli uomini contemporanei, comprendere l’amore che il cristianesimo propone come centro di tutta la sua visione della realtà. È incomprensibile l’odio che si manifesta ormai così apertamente nei confronti di quella fede che presenta nel modo più radicale l’amore di Dio per l’uomo e l’esigenza dell’amore tra gli uomini, se non a partire dalla constatazione della “follia diffusa” in una società che non a sproposito è stata descritta come “individualizzata”, “liquida”, “narcisistica”, ecc⁴.

Sono questi aspetti della mentalità diffusa (anche tra i fedeli e, a quanto sembrerebbe, persino tra alcuni pastori) ad impedire di concepire il matrimonio non come un mero contratto (sempre revocabile per “giusta causa” e/o seguendo le convenzioni delle procedure), ma come sacramento.

La natura del sacramento e del matrimonio è difficile da accettare per la mentalità del nostro tempo non perché nel gesto e nel rito compiuto sia implicita una promessa che spaventa per la difficoltà che comporta lo sforzo di mantenerla, ma perché dietro questa stessa promessa e questo stesso sforzo c’è il riconoscimento, e la dichiarazione, dell’irrevocabile mancanza di “condizioni” dell’amore autentico.

È l’assolutezza dell’amore a spaventare uomini che ormai, per l’ideologia individualistica e narcisistica che professano, non sono più disposti

⁴ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002 (ed. or. *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge 2001); C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001 (ed. or. *The Culture of Narcissism*, Norton, New York 1979).

ad innamorarsi e ad amare veramente. La garanzia di un amore duraturo e incondizionato non soddisfa più, perché l'individualismo è disposto a rischiare il più disastroso fallimento piuttosto che riposare sulla sicurezza di una relazione stabile anche quando venissero meno i caratteri di partenza.

Come il figlio, specialmente se piccolo, ha bisogno della garanzia che l'amore dei genitori non verrà mai meno anche di fronte ai limiti più netti e alle delusioni più brucianti, così anche l'adulto ha bisogno di una sicurezza affettiva, ancor più necessaria perché nell'arco della vita cambiano le “qualità” individuali, vengono meno, mutano circostanze e situazioni; nessuna relazione può mantenersi stabilmente se manca questa garanzia.

E, d'altra parte, nessuna relazione può fondarsi stabilmente sulle “qualità” delle persone interessate, perché ciò significherebbe vincolare la relazione stessa ad una condizione di mantenimento di tali qualità, impossibile a lungo termine. La riflessione filosofica ha da tempo sviluppato la profonda consapevolezza dell'infelicità che deriva da un'eccessiva esaltazione di qualità che ci lasciano con il passare del tempo⁵.

3. IL SIGNIFICATO AUTENTICO DEL MATRIMONIO PER L'ESISTENZA

La stessa concezione giuridica del matrimonio come istituto sociale fondamentale, tutelato dalla legge in modi e forme particolari, non rientra in una sorta di formalismo giustificato sul piano culturale, ma si fonda sulla consapevolezza della necessità di tutelare i legami tra le persone (in una parola: l'amore) al di là dei loro ondeggiamenti e delle loro stesse contraddizioni.

Questo è l'unico fondamento solido che garantisce una prospettiva di felicità nell'amore; naturalmente, occorrerebbe qui anche ricordare a noi stessi cosa si intende per amore, e ci potremmo accorgere, così facendo, della perdita della consapevolezza di aspetti addirittura banali della visione dell'amore, degli affetti umani e dei legami interpersonali che contraddistingue l'uomo d'oggi. In effetti, appare sempre più contraddittoria la visione contemporanea del più intenso tra i sentimenti umani.

5 M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier, Paris 1942.

Una delle contraddizioni più gravi è la sbrigativa distinzione, che ormai appare come una vera e propria scissione, tra il sentimento e la struttura giuridica, tanto civile quanto ecclesiale, che, nel caso del matrimonio, è particolarmente negativa e fuorviante. La mentalità contemporanea è portata a concepire qualsiasi “norma” come convenzionale ed astratta, incapace di rispecchiare ciò che è la realtà effettiva dei rapporti tra le persone.

La difficoltà con cui si ammettono oggi principi “non negoziabili” e a priori, validi in assoluto, rende ancor più debole e vulnerabile la concezione del diritto e delle sue istituzioni; si ammette, in genere, che siano frutto di una mera contrattazione sempre riformabile. Così, per l'effetto combinato della sfiducia nelle norme e della convinzione sempre più diffusa al riguardo della loro duttilità alla contrattazione, si è giunti a concepire il matrimonio come un contratto, appunto, che, come tutti i contratti, può essere modificato o revocato a determinate condizioni.

Ciò che stupisce è, evidentemente, che in ambito ecclesiale questa concezione contrattualistica del matrimonio risulta oggi più diffusa ed ammessa di quanto non si sarebbe immaginato fino al termine del pontificato di Benedetto XVI; l'insistenza sulla necessità di una “cura pastorale” delle ferite e delle sofferenze affettive dei divorziati, persino di quelli risposati, suggerisce che alla base vi sia una svalutazione, forse inconscia, di ciò che è la vera essenza del matrimonio e del suo significato esistenziale.

La pretesa distinzione tra verità dogmatica e realtà pastorale suggerisce, in effetti, che vi sia all'opera una tendenza analoga a quella che ha scisso l'aspetto sentimentale-affettivo del matrimonio da quello giuridico, come se le persone in carne ed ossa fossero una cosa distinta e su un altro livello rispetto alle cristallizzazioni della norma. Tuttavia, alla base di questo atteggiamento sembra trovarsi un'altra costante, che sfugge anch'essa, forse, alla consapevolezza di chi le dà voce.

Le questioni sollevate dal dibattito interno al sinodo, almeno stando a giudicare dai documenti emanati, e da quello in corso su riviste e organi di stampa autorevoli, rimandano ad una più fondamentale domanda antropologica sulla natura dell'uomo e sulla sua dignità. In fondo (così almeno sembra), è penetrata, anche nel sentire di molti credenti, quella tendenza a concepire in senso “minimalistico” l'uomo, all'opera

da tempo nei riduzionismi tipici della cultura contemporanea, dall'emo-tivismo etico all'istintualismo di certa psicologia dinamica, i quali sono da quasi un secolo parte cospicua ed attiva del panorama culturale (ed ideologico) dell'epoca contemporanea.

L'uomo concepisce se stesso in maniera problematica, come i corifei del decostruzionismo sostengono, ormai vittoriosamente, da tempo; anzi, si può dire che sia stata "decostruita" la stessa immagine di sé che l'uomo ha coltivato nell'Occidente cristiano. Sul piano religioso sembra essere avvenuta, in una parte dei fedeli, una sorta di "luteranizzazione", nel senso che si è affermata una concezione dell'uomo, del cristiano stesso, come "peccatore-santo", dall'identità sempre oscillante tra i due poli del peccato e di una redenzione *sola gratia*.

Lo stesso schema di ragionamento sembrerebbe applicato nel caso del matrimonio, allorché si volesse tendere a concepire la sua "riuscita" e la sua durevolezza come un'eccezione, per cui le "cadute", i fallimenti, la rottura dei legami sarebbero ovvie e scusabilissime, data la fragilità dell'essere umano e, quindi, delle relazioni tra le persone. Anche in questo caso non si può evitare di cogliere il ribaltamento di prospettiva tra la veduta tipicamente cattolica del matrimonio e il senso comune oggi diffuso (che in questi casi non è sinonimo di buon senso).

Sembra essersi affermata (fino a quale punto, è ancora in dubbio e si vedrà probabilmente nel corso del sinodo ordinario) una visione dell'uomo come essere profondamente fragile, incompiuto, imperfetto, anche quando la categoria di peccato non entra direttamente nel discorso, o ne è intenzionalmente esclusa per la scarsa considerazione che ancora le si presta in alcuni ambienti, da quelli del laicismo secolarizzato a quelli che sostengono, anche all'interno delle confessioni cristiane, le ragioni di una religiosità "personale" non coincidente con il dogma riconosciuto. L'idea stessa della crescita e della maturazione morale finisce per essere, così, bizzarramente coniugata con una concezione della vita, disseminata e, addirittura, "fatta" di contraddizioni e di cadute, rivelandosi un mero esercizio retorico.

4. VERITÀ E MISERICORDIA NEL PROCESSO EDUCATIVO E NELLA CRESCITA DELLA PERSONA

Nulla di più ovvio, allora, di fronte alla fragilità dell’essere umano, che coltivare una facile concezione della “misericordia” che coprirebbe tutte le cadute precisamente in virtù della loro scontatezza e normalità. Anzi, la normalità stessa finisce per essere la caduta stessa, il fallimento, e nel caso del matrimonio, la separazione, l’abbandono, il divorzio.

Anche di fronte al bene dei figli e alle vere e proprie ferite che si generano in tutti coloro che sono direttamente coinvolti in queste vicende si finirebbe per perdonare tutto, o quasi, esaltando una sorta di logica della contingenza e della caducità e finendo per legittimare l’idea, ancor più deleteria sul piano psicologico ed esistenziale, che di fronte alla provvisorietà di ogni relazione e della stessa situazione ontica dell’uomo è lecito, dopo la fine dolorosa di un legame, anche iniziare un altro in nome di una vaga ripresa “esistenziale” nella “crescita” della persona, alla quale tutti avrebbero ugualmente diritto, lasciandosi alle spalle ceneri e macerie di ciò che è stato e che non è più, senza potervi fare più nulla, né recriminarvi sopra. La logica di chi oggi parla dell’annullamento del matrimonio come via alternativa al divorzio civile e dell’opportunità di rendere più agevole l’iter e più “comprendivo” il ventaglio delle possibili cause legittimanti l’annullamento da parte dei tribunali ecclesiastici si muove su questa linea argomentativa.

L’impressione che molti hanno tratto dal dibattito in corso è che la visione problematica della morale, fatta di emotivismo e contrattualismo, che ha caratterizzato il percorso della riflessione filosofica in ambito morale per tutto il secolo scorso, oggi si sia diffusa ampiamente nell’opinione pubblica e sia penetrata anche nella Chiesa. Qualora questo indirizzo risultasse addirittura così autorevolmente sostenuto da prevalere su quello che fino ad ora ha contraddistinto l’equilibrio della concezione cattolica, sarebbe chiaro che ci si troverebbe di fronte a ben altro che ad un mero adeguamento delle prassi senza intaccare il dogma, ma piuttosto ad un cambiamento radicale che riguarda anche le stesse verità professate fino ad oggi.

Le formulazioni conclusive del dibattito sinodale, in effetti, sono ancora in uno stato di ambiguità che non consente di intravedere quali conclusioni saranno tratte sugli aspetti più delicati presi in considerazione. I

paragrafi della terza parte dei *Lineamenta* proposti per il sinodo ordinario⁶ risultano formulati (come, del resto, la stessa relazione finale del sinodo straordinario, su cui si basano letteralmente) in una maniera che richiede assolutamente di essere chiarita sul piano delle ricadute pedagogiche.

Il capitolo relativo alla “cura delle famiglie ferite”, per esempio, già nella sua stessa intitolazione, mette insieme una varietà di situazioni (letteralmente: “separati, divorziati non risposati, divorziati risposati, famiglie monoparentali”) che evidentemente non hanno in comune quasi nulla, a meno che non si parta dall’intenzione di metterle sullo stesso piano, contraddicendo anche quanto si legge nel documento stesso.

È, peraltro, da discutere l’affermazione iniziale dello stesso capitolo citato, secondo cui “l’esperienza mostra che con un aiuto adeguato e con l’azione di riconciliazione della grazia una grande percentuale di crisi matrimoniali si superano in maniera soddisfacente”⁷; se le cose stessero così, peraltro, non occorrerebbe alcuna innovazione, nemmeno di carattere pastorale, dato che la Chiesa predica incessantemente che “saper perdonare e sentirsi perdonati è un’esperienza fondamentale nella vita familiare” e che “il perdono tra gli sposi permette di sperimentare un amore che è per sempre e non passa mai”⁸.

Ci si può domandare perché, allora, risulterebbe difficile “per chi ha ricevuto il perdono di Dio, avere la forza per offrire un perdono autentico che rigeneri la persona”, come conclude lo stesso paragrafo già citato. Le “scelte pastorali coraggiose” di cui sarebbe chiara la necessità si fonderebbero, allora, su una contraddizione tutta da verificare nella pratica e nella vita delle persone coinvolte in queste situazioni.

La difficoltà fondamentale consiste nel superare la tentazione di ragionare “per categorie”; i divorziati non sono una categoria unitaria, e nemmeno la distinzione tra non risposati e risposati è adeguata a definire la complessità, pur riconosciuta in linea di principio, delle singole situazioni.

Così, si ricorda che “separazione e divorzio sono sempre una ferita che provoca profonde sofferenze ai coniugi che li vivono e ai figli” e

⁶ SINODO DEI VESCOVI, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa. Lineamenta per la XIV assemblea generale ordinaria*, Città del Vaticano 2014 (in seguito citato, per brevità, come *Lineamenta*).

⁷ *Lineamenta*, par. 44.

⁸ *Ibidem*, par. 44.

che, da questa consapevolezza dovrebbero essere concepiti “cammini pastorali nuovi”, di cui non si definiscono ulteriormente le caratteristiche, salvo l’esigenza che “partano dall’effettiva realtà delle fragilità familiari, sapendo che esse, spesso, sono più ‘subite’ con sofferenza che scelte in piena libertà, [...] situazioni diverse per fattori sia personali che culturali e socio-economici”⁹.

È auspicabile che il sinodo ordinario proceda alle indispensabili precisazioni di queste parole, che di per sé, allo stato attuale, non lasciano minimamente intravedere quali direzioni concrete dovrebbe assumere l’innovazione annunciata. In effetti, per gli educatori è prioritario sapere come interpretare enunciazioni di così grande portata, altrimenti il quotidiano sforzo educativo finirebbe per non avere ancoraggio e l’“arte dell’accompagnamento”, oggi tanto menzionata, che dovrebbe fondare la pratica pastorale, non troverebbe sufficiente concretezza.

5. LA QUESTIONE DEI DIVORZIATI

Nei confronti delle persone divorziate il sinodo straordinario ha operato una distinzione, opportuna sul piano esistenziale, tra coloro che hanno subito ingiustamente il divorzio (o la separazione e l’abbandono) e coloro che ne possono essere stati la causa, specialmente nel caso dei coniugi maltrattanti¹⁰. È chiaro che questa distinzione è, in alcuni casi, evidente e facile da tracciare, ma che in altri non lo è affatto; forse per questo la Chiesa non ne ha tenuto conto, fino ad ora, per giustificare la scelta del divorzio.

In linea del tutto astratta e teorica suonano validi anche i riferimenti all’assoluta esigenza di “farsi carico in maniera leale e costruttiva delle conseguenze della separazione o del divorzio sui figli, in ogni caso vittime innocenti della situazione”. Lo stesso vale per l’aggiunta, secondo la quale, chiarendo, “sul piano civile la legge deve salvaguardare tutti gli interessi delle persone coinvolte nella decisione e dell’atto della separazione e del divorzio, a cominciare dal mantenimento degli obblighi del mantenimento economico e materiale dei figli”. Occorre essere chiari

⁹ Cfr. *Lineamenta*, parr. 44–45.

¹⁰ *Ibidem*, par. 47.

su un punto: dall'osservanza di questi doveri, infatti, non deriva alcuna "giustizia" per chi, risposandosi, o restando "single", rimane leale nei confronti del coniuge e dei figli, per i quali ultimi il divorzio è sempre un trauma da cui deriva, troppo di frequente, un'ingiustizia che condiziona la vita ed il futuro delle persone.

Una delle innovazioni ipotizzate sembra essere lo snellimento delle procedure per il riconoscimento dei casi di nullità del matrimonio¹¹. Sembra che anche a questo riguardo, come al riguardo di quelli già menzionati sopra, la discussione in seno al sinodo sia stata ampia ed articolata. In effetti, va detto qui per inciso, l'insieme dei documenti prodotti e pubblicati (la relazione intermedia e i resoconti dei gruppi di lavoro) mostra esplicitamente lo svolgersi di una discussione in cui punti di vista diversi (e, su alcune questioni essenziali, addirittura opposti) si sono confrontati senza trovare soluzioni alle differenziazioni emerse.

Alcune di queste soluzioni, probabilmente, non sono nemmeno praticabili per la nettezza dell'alternativa e del cambiamento che pongono. Ciò appare evidente in specie rispetto ad una questione che è stata ampiamente dibattuta in questi mesi e che ha avuto una grande eco sui media di ogni orientamento, vale a dire l'ammissione dei divorziati risposati all'Eucaristia. Dopo aver affermato decisamente che le persone divorziate non risposte "vanno incoraggiate a trovare nell'Eucaristia il cibo che le sostenga nel loro stato", il sinodo ha riflettuto anche sulla possibilità che i divorziati risposati accedano ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia.

Il testo sinodale¹² registra una differenza di vedute tra i Padri sinodali che hanno sostenuto le ragioni dell'attuale disciplina e quelli che hanno proposto, con alcune differenze di grado, la possibilità di un accesso anche dei divorziati risposati alla mensa eucaristica. La questione centrale, dal punto di vista pedagogico, è proprio il "rapporto costitutivo fra la partecipazione all'Eucaristia e la comunione con la Chiesa ed il suo insegnamento sul matrimonio indissolubile" ricordato dalla relazione come principale argomento portato a sostegno delle proprie tesi da parte dei Padri sinodali contrari ad aperture in questo ambito. La coerenza

11 *Ibidem*, par. 48.

12 *Ibidem*, par. 52.

tra i due elementi è irrinunciabile per una prassi educativa adeguata e convincente.

Sembra che nel Sinodo sia stata proposta l'ammissione "non generalizzata" dei divorziati risposati, caso per caso e in base a condizioni precise; tra queste si cita l'eventualità in cui il divorzio ed il successivo secondo matrimonio riguardino "casi irreversibili e legati ad obblighi morali verso i figli che verrebbero a subire sofferenze ingiuste". Quali siano questi casi non è ulteriormente specificato nel testo della relazione e resta in molti lettori il dubbio circa quali situazioni siano state prese in considerazione a questo riguardo, dato che i dati esperienziali non fanno che suscitare perplessità, ulteriormente accentuate dal successivo riferimento, nello stesso testo, a quelle "circostanze attenuanti", ulteriormente specificate come "fattori psichici oppure sociali" che diminuirebbero l'imputabilità e la responsabilità dell'atto. Sarebbe opportuno che si specificasse ulteriormente e in concreto a quali casi e situazioni si fa riferimento qui, dato che appare (almeno allo scrivente) difficile in concreto salvaguardare gli obblighi morali, soprattutto verso i figli, attraverso atti la cui ammissibilità dipenderebbe da attenuanti invocabili in favore dell'agente.

Per maggiore chiarezza, bisognerebbe assumere un punto di vista più concreto e guardare alle conseguenze dei matrimoni "seriali". La nostra epoca sembra aperta a quelle forme di convivenza tra coniugi che in sociologia si è talvolta designato come "monogamia seriale", vale a dire una molteplicità di matrimoni nella vita individuale, anche se con un solo coniuge legittimo per volta. In effetti, molte società contemporanee, che consideriamo monogamiche, ammettono il divorzio, spesso seguendo forme e procedure "facili", tanto che in molte nazioni dell'Occidente il tasso di divorzio si avvicina al 50 % o lo supera. Coloro che si risposano lo fanno, mediamente, *tre* volte e l'esito di questa situazione è ciò che si definisce, appunto, "monogamia seriale", nella quale prende corpo una nuova figura di "familiare", il cosiddetto "ex", che mantiene un ruolo affettivo ed una posizione attiva. Il coniuge, infatti, rimane una figura presente nella vita dell'ex-marito o dell'ex-moglie, mentre continuano vincoli e scambi tra i due, dalle forme minime del trasferimento di risorse economiche e materiali a quelle di più intense relazioni affettive. Nel suo celebre studio sulla questione, Bob Simpson ha rilevato che la

monogamia seriale dà vita ad una “famiglia estesa”, costituita da una serie di nuclei familiari (*households*) che rende “mobile” la condizione dei figli (*mobile children*), trasferiti periodicamente (in modo concordato o in seguito a contese) da una residenza all’altra¹³.

Questa situazione non si adatta a ciò che si intende per famiglia monogamica nel senso proprio del termine, tanto che si preferisce parlare di famiglie “nuove”, o, addirittura, “incerte” (*unclear*), con analogie e somiglianze rispetto ad alcuni modelli di poliginia, dato che più nuclei familiari separati, costituiti da madri e figli, sono legati all'uomo a cui erano state sposate; e lo stesso può valere quando è la donna a risposarsi più volte (poliandria).

Un altro punto da sottolineare, sempre al riguardo dei divorziati risposati e della loro ammissione all'Eucaristia, è il dibattito tra i Padri che hanno sostenuto della possibilità per queste persone di “ricorrere fruttuosamente alla comunione spirituale” ed i Padri che “si sono domandati perché allora non possano accedere a quella sacramentale”¹⁴. La differenza tra le due situazioni è molto chiara e riguarda una varietà di circostanze che sono ben presenti alla coscienza dei fedeli nella pratica seria della penitenza. Trasformazioni in questo senso non farebbero che aprire, a mio avviso, la strada ad una trasformazione in senso puramente simbolico nello stesso concetto di “comunione”, ben al di là del caso specifico del matrimonio e del divorzio.

6. OMOSESSUALITÀ

Un altro ordine di problematiche emerso dal Sinodo è la situazione delle persone e delle coppie omosessuali. Anche in questo caso la relazione ricorda il dovere di accogliere “con rispetto e delicatezza” tali persone¹⁵. Su questo dovere non può esistere alcun dubbio, come già da tempo avviene, grazie all’attuale disciplina ecclesiale. I problemi concreti derivano da rigidezze del senso comune presenti pressoché in tutte le culture e in tutte le società, tranne rare eccezioni, che sarebbe un falso storico

13 Cfr., B. SIMPSON, *Changing Families. An ethnographic Approach to Divorce and Separation*, Berg, Oxford 1998.

14 *Lineamenta*, par. 53.

15 *Ibidem*, par. 55.

considerare coincidenti con l'atteggiamento della Chiesa nel corso della storia.

Le “Domande per la recezione e l'approfondimento della *Relatio Synodi*” che integrano i *Lineamenta*, aiutano a capire in quale direzione dovrebbe procedere l'ulteriore dibattito nella Chiesa, durante il periodo che porta alla sessione ordinaria del prossimo autunno. Ciò che è interessante è la dimensione “pedagogica” della maggior parte delle domande formulate nel testo, sulla quale vale la pena di soffermarsi l'attenzione.

Le domande che integrano i paragrafi 17-19 dei *Lineamenta*, infatti, suggeriscono azioni la cui portata pedagogica è subito evidente: “far comprendere il valore del matrimonio indissolubile e fecondo come cammino di piena realizzazione personale”¹⁶, e “proporre la famiglia come luogo per molti aspetti unico¹⁷ per realizzare la gioia degli esseri umani”¹⁸. L'impegno che deriverà dallo slancio teso a dare seguito concreto a questi obiettivi è davvero prioritario e soltanto in questo impegno si può concepire una positività pedagogica delle innovazioni che saranno eventualmente assunte a seguito della conclusione del sinodo ordinario.

Sembra, allora, dalla lettura degli interrogativi posti a coloro che si impegheranno nel fornire spunti per la discussione conclusiva dei problemi sul tappeto, che si stia configurando una sorta di “doppio binario” nell'opera della Chiesa: da un lato, si vorrebbe portare avanti la proposta del matrimonio e della famiglia sulla scorta dell'insegnamento consolidato da secoli, dall'altro, si assumerebbe un atteggiamento pastoralmente più aperto nei confronti delle coppie e delle famiglie separate o divorziate, nonché delle unioni di fatto.

Segno di queste aperture sembrano essere, ad esempio, domande come quella posta al n. 22 (“Che cosa è possibile fare perché nelle varie forme di unione – in cui si possono riscontrare valori umani – l'uomo e la donna avvertano il rispetto, la fiducia e l'incoraggiamento a crescere nel bene da parte della Chiesa e siano aiutate a giungere alla pienezza del matrimonio cristiano?”)¹⁹; sembra tornare in uso quella visione antropologica che distingue abbastanza nettamente tra il “naturale” ed il

16 *Lineamenta*, par. 17.

17 Sul piano pedagogico la famiglia è, sotto *tutti* gli aspetti, il luogo unico di questa realizzazione di felicità.

18 *Lineamenta*, par. 18.

19 *Ibidem*, par. 22.

“soprannaturale” nella vita umana, riconoscendo nel contempo l’autonomia relativa del primo elemento rispetto al secondo.

È probabilmente difficile prevedere quali effetti potrà avere questo atteggiamento; tale difficoltà emerge già nella comprensione del caso delle unioni di fatto, rispetto alle quali i *Lineamenta* chiedono quali “ criteri per un corretto discernimento pastorale delle singole situazioni” possano essere considerati utili rispetto ad un insegnamento che indica nei tre elementi concordi di “unità, indissolubilità e apertura alla procreazione” la condizione necessaria per poter considerare “valida” un’unione matrimoniale²⁰.

Il problema si complica da sé, quando la domanda riguarda gli “elementi positivi e quelli negativi della vita di persone unite in matrimoni civili”, specialmente in vista di quella “crescita e conversione verso il sacramento del matrimonio” auspicato dal testo²¹, ma che non può partire da un’accoglienza, sia pure parziale, che finirebbe solamente per confermare le persone che vivono in queste situazioni sulla validità e la giustizia delle scelte fatte nella loro vita.

In altre parole, il riconoscimento degli elementi “positivi” appare alquanto problematico, alla luce del magistero, a meno che non si cambi radicalmente la concezione del sacramento. La stessa, ricorrente logica (o “retorica”) della “crescita” umana, delle “tappe” di sviluppo (che, peraltro, non offrono alcuna garanzia di linearità e di progressione continua, ma sono, invece, esposte continuamente al rischio della regressione e della caduta) non può omettere di registrare la profonda distanza (quasi un baratro) che separa l’unione civile dal sacramento.

7. CONSEGUENZE PEDAGOGICHE

Sul piano pedagogico si dovrebbe partire proprio da questa distanza; altrimenti ne risulterebbe, in qualche modo, una frode nei confronti degli stessi interessati e servirebbe soltanto a produrre “regolarizzazioni” a buon mercato che non servono a nulla, né sul piano esistenziale, né su quello spirituale, in molti casi, rivelandosi come mere lusinghe del

20 Ibidem, par. 32.

21 Ibidem, par. 33.

narcisismo o dell'individualismo che spinge alcuni a non volersi impegnare nel modo e nella misura che la concezione del sacramento richiede, non per mera conformità alla disciplina e per osservanza delle norme ecclesiastiche, ma per la sua consistenza esistenziale di dono di sé al coniuge per la vita intera.

Così, è molto grande e delicata la sfida che pone il “prendersi cura delle famiglie ferite per far sperimentare loro la misericordia del Padre”²². L’immagine della famiglia “ferita” può suscitare molti buoni sentimenti e propositi, ma non deve far dimenticare l’asprezza dello spirito di rivalsa e dell’odio vero e proprio che così spesso genera quelle ferite, non per caso o per “forza maggiore”, ma per la stessa volontà delle persone che si separano e che divorziano, per la scelta di non perdonarsi, per il rifiuto di esercitare quella pazienza benefica che in molti casi – come testimoniano molte persone divorziate – si sarebbe ancora potuta esercitare (in tanti lo riconoscono: sarebbe stato meglio), e non da altro.

Non è un destino “cinico e baro” a prendersi gioco di coloro che decidono di divorziare, spingendole a prendere questa decisione, ma sono esse stesse con la loro volontà. La scelta di risposarsi è, spesso, l’ultimo atto di una serie di scelte assunte sulla base di questa volontà. E non bisogna nemmeno dimenticare, con il dovuto “discernimento”, che si danno casi in cui il nuovo matrimonio può essere il coronamento di un amore infedele, causa a sua volta del divorzio dal primo coniuge, che (fatto molto rilevante) le nuove unioni spesso si infrangono come le prime, e che non si può essere certi che una nuova unione dopo un divorzio non vada a finire essa stessa in un secondo divorzio.

Le statistiche circa il numero dei pluridivorziati sono un elemento interessante di valutazione e sarebbe alquanto disorientante (anche per i fedeli) vedere persone risposeate che, dopo la riammissione al sacramento eucaristico, divorziassero nuovamente. La fragilità delle unioni in seconde nozze dopo il primo divorzio, ed ancor più quella tra persone omosessuali, è suffragata da dati statistici chiari.

Ciò che preme sottolineare con queste considerazioni è che dalla logica dei documenti sinodali, una volta tradotti in pratiche pastorali innovative, non deve derivare una retorica volta a giustificare come un

22 *Ibidem*, par. 35.

percorso di crescita quello che può essere, invece, spesso un azzardo esistenziale peggiore del primo; riconoscere queste situazioni, quando si presentano, è estremamente difficile ed è precisamente la delicatezza della diagnosi a sconsigliare di rendere meno chiaro e comprensibile, per quanto impegnativo e, per alcuni, doloroso, un atteggiamento che è stato fin qui, sulla base del Magistero, lineare e fonte di gioia e di grazia per miliardi (letteralmente) di persone.

Non si deve, per esempio, già oggi credere che “i fattori sociali ed economici”, non ulteriormente specificati²³ siano la causa più frequente delle separazioni, dei divorzi o delle unioni di fatto, né che dal “rendere più accessibili e agili, possibilmente gratuite, le procedure per il riconoscimento dei casi di nullità” possano derivare benefici diretti all’azione pastorale. È possibile, anzi, che l'affermazione di un certo “determinismo” socio-economico unito a procedure più elastiche sul piano giuridico faccia pensare molti, specialmente tra chi è lontano dalla Chiesa, che l'introduzione di queste innovazioni non sia altro che la tardiva accettazione, da parte di un'istituzione come la Chiesa cattolica, da tanti considerata come la più “conservatrice” al mondo, di uno stato di fatto evidentemente accettabile, di fronte al quale, per troppo tempo e generando troppa sofferenza, il clero cattolico avrebbe chiuso gli occhi. Su questa base e se questo fosse il giudizio prevalente (e i media sembrano orientati già ora a fomentarlo) è chiaro che non si potrebbe costruire alcuna innovazione pastorale efficace. Anzi, il danno sarebbe enorme, sia per l'allontanamento dalla verità delle pratiche pastorali, con ciò stesso destinate al fallimento, sia per il distacco ulteriore dei fedeli dalla Chiesa a causa delle sue presunte incertezze.

8. LA QUESTIONE LGBT TRA UNIONI “AFFETTIVE” E GENITORIALITÀ

Quest’ordine di considerazioni si può applicare, a maggior ragione, al caso delle unioni omosessuali. Un’attenzione pastorale che rifugga da “ogni ingiusta discriminazione” è, infatti, già oggi tipica del contesto ecclesiale; anzi, si può senz’altro dire che l'accoglienza sia in questi casi migliore che in altri contesti ed istituzioni sociali. La rappresentazione

23 *Ibidem*, par. 35.

davanti a Giovanni Paolo II di *Interrogatorio a Maria*, uno dei capolavori teatrali di Giovanni Testori, il 29 luglio 1980 a Castelgandolfo, e il dialogo che ne seguì tra l'Autore ed il Papa ne sono quasi un emblema.

Ciò che appare problematico, oggi, è che sembra affacciarsi anche tra i fedeli l'accettazione e la condivisione di quella logica rivendicativa di prerogative, spesso più simboliche che reali, tipica delle organizzazioni che sostengono di rappresentare l'opinione e gli interessi di categorie come le persone che convivono o quelle LGBT. Si rivendica il riconoscimento dell'unione come se fosse un matrimonio, si rivendica la possibilità di adottare figli, di procreare con il meccanismo perverso della fecondazione eterologa, immaginando che un semplice contratto, per quanto legalizzato, ma non per questo lecito, possa annullare ciò che è scritto nella carne, nella natura.

È una mancanza di accettazione della realtà che orienta queste scelte, tanto nell'ordine politico, quando si tratta dell'agire pubblico di associazioni, quanto nella vita privata dei singoli. La psicologia dinamica ha per molto tempo individuato nella mancata accettazione della propria identità biologica uno dei più seri elementi di disturbo nello sviluppo di quel basilare “principio di realtà”, il cui sviluppo è essenziale per la maturazione della personalità. Oggi, anche in ambito clinico, per effetto dei cambiamenti di mentalità e di scelte politiche, si tende a minimizzare questo aspetto che tuttavia, sul piano pedagogico, non può essere omesso. Tutto ciò che andasse a collocare in secondo piano la questione, magari in nome della sincerità e della profondità dei legami tra le persone interessate (che non occorre mettere in discussione, né revocare in dubbio), finirebbe comunque per rappresentare un ostacolo all'opera educativa, diffondendo messaggi erronei.

Vorrei qui richiamare l'attenzione su un aspetto che riguarda da vicino la dimensione e le conseguenze pedagogiche delle tendenze recenti che vorrebbero porre sullo stesso piano le unioni omosessuali e quelle eterosessuali in nome del significato “affettivo”-“unitivo” che avrebbero anche le prime, non meno delle seconde. Un'unione dovrebbe essere considerata anche sul piano della sua disposizione alla genitorialità, e su questo piano i problemi sono, ovviamente, molti.

Tralasciando le ovvie considerazioni sul fatto che la possibilità di procreare è evidentemente preclusa alle coppie omosessuali, a meno che

non si consideri la possibilità della fecondazione eterologa, la cui liceità morale non potrà mai essere discussa senza tener conto che un contratto di procura alla gestazione non potrà mai essere sufficiente per legittimare una paternità autentica, ricerche recenti hanno messo in evidenza che non vi sono sicurezze sperimentali, scientificamente provate, dell'adeguatezza delle coppie omosessuali nella cura della prole.

Se la potente associazione degli psicologi americani, APA, ha pubblicato alcuni anni fa un piccolo testo che sosterrrebbe tale adeguatezza²⁴, una più attenta verifica della letteratura sulla quale le tesi di quel testo si fondavano ha messo in luce le gravi carenze metodologiche che caratterizzano la quasi totalità delle ricerche a supporto della genitorialità LGBT.

Loren Marks ha concentrato l'attenzione sull'affermazione, contenuta nel testo dell'APA, secondo cui non vi sarebbe nemmeno uno studio che avrebbe trovato i figli di gay o lesbiche "svantaggiati" (*disadvantaged*) rispetto ai figli di eterosessuali. La studiosa ha analizzato tutta la letteratura citata nel testo dell'APA e avrebbe riscontrato problemi in ordine ad una lunga serie di aspetti rilevanti, quali l'omogeneità dei campioni, l'assenza di gruppi di confronto, le caratteristiche e i criteri delle comparazioni effettuate, la contraddittorietà dei dati, l'ambito ridotto delle singole analisi, l'esiguità degli studi di lungo termine e la mancanza della significatività statistica richiesta dall'APA stessa come criterio di validità scientifica²⁵.

Marks ha raggiunto, di conseguenza, conclusioni molto equilibrate, constatando che tutti questi difetti metodologici, i quali assumono un'importanza fondamentale in qualsiasi ambito della ricerca psicologica, non consentono di affermare nulla con sicurezza al riguardo dell'adeguatezza delle cure genitoriali da parte di gay e lesbiche. La ricercatrice ha avuto cura di aggiungere che ciò non implica una presunzione di inadeguatezza (anche se vi sono buone ragioni per sostenerla), ma certamente occorre ancora molta ricerca per giungere a conclusioni probanti.

24 AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *Lesbian and Gay Parenting*, APA, Washington 2005.

25 L. MARKS, "Same-Sex Parenting and Children's Outcomes: A Closer Examination of the American Psychological Association's Brief on Lesbian and Gay Parenting", in *Social Science Research* 41 (2012) 735-751.

In questa situazione, mi sembra opportuno notare che su basi così fragili non è possibile fare alcun “esperimento”, specie nelle politiche sociali ed educative che interessano nazioni intere; eppure, le politiche oggi sempre più diffuse negli Stati occidentali a favore delle persone omosessuali-LGBT tendono ad includere anche provvedimenti volti a rendere legittime l'adozione e la paternità per via della fecondazione eterologa. Quanto siano avventuristici questi provvedimenti è chiaro; purtroppo, i danni che saranno commessi in questo modo non sono ancora valutabili in tutta la loro gravità; certamente, è compito degli uomini di buon senso e di buona volontà dire la verità al riguardo, sperando che ciò non sia tacciato di “omofobia”, come è successo ad un ricercatore statunitense, Mark Regnerus, che ha condotto una grande ricerca sulle cosiddette “nuove famiglie”²⁶, individuando una serie di aspetti critici, meritevoli di attenzione tanto sul piano dell'approfondimento scientifico quanto della riflessione etica.

In particolare, Regnerus ha individuato differenze consistenti e numerose, specialmente tra i figli di donne che avevano avuto relazioni lesbiche e quelli di genitori eterosessuali sposati e stabilmente insieme. Se si considera che pressochè tutti gli studi condotti fin qui sono basati su quelli che si chiamano *convenience sample*, l'importanza del lavoro di Regnerus risulta evidente. Eppure, questo serio studioso si è ritrovato sottoposto a critiche durissime; il clima di prevaricazione che vorrebbe imporre le norme a favore delle persone LGBT imbavagliando il dibattito al riguardo e specialmente coloro che non condividono un atteggiamento di permissività eccessivo si rivela proprio in casi come quello di Regnerus.

La speranza che tra i cattolici non si smarrisca la capacità di distinguere tra le varie forme dell'amore e di riconoscere che l'orientamento eterosessuale è l'unico in grado di dare forma all'amore autentico (con tutte le conseguenze che ciò ha sul piano dell'accesso ai sacramenti da parte delle persone di diverso orientamento) richiede che il sinodo possa

26 M. REGNERUS, “How Different Are the Adult Children of Parents who have Same-Sex Relationships? Findings from the New Family Structures Study”, in *Social Science Research* 41 (2012) 752-770; ID., “Parental Same-Sex Relationships, Family Instability, and Subsequent Life Outcomes for Adult Children: Answering Critics of the New Family Structures Study with Additional Analyses”, in *Social Science Research* 41 (2012) 1367-1377.

essere il luogo in cui ribadire, appunto, la verità sull'uomo e sull'amore umano; l'accompagnamento pastorale di cui si è parlato nella sessione straordinaria e che si menziona nei *Lineamenta* a proposito dell'omosessualità non potrà fare a meno di fondarsi su questi dati di fatto.

9. LA DIFFICOLTÀ DI “CREARE FAMIGLIE” NELLA SOCIETÀ DELL’AMORE “LIQUIDO”

Le conseguenze degli eventuali cambiamenti che si vorrebbero introdurre con le “scelte coraggiose” di cui parlano i *Lineamenta*, qualora esse andassero nella direzione di aperture intese come una sorta di legittimazione o di equiparazione delle cosiddette “nuove famiglie” (appunto, tutte quelle in cui i coniugi non sono sposati un’unica volta, fino alle unioni di fatto e alle unioni omosessuali), sarebbero molto rischiose sul piano educativo.

I giovani devono, come affermò nel modo più deciso Maria Montessori, “creare famiglie” e porsi come obiettivo esistenziale precisamente quello di rendere stabile in un’unione feconda il sentimento che provano, quando fanno l’esperienza dell’innamoramento²⁷. In questo progetto tutta la società adulta deve accompagnarli, innanzi tutto offrendo una visione chiara sul piano morale; non si può certamente dire che il livellamento delle differenze tra le diverse forme d’unione oggi in atto anche sul piano giuridico contribuisca a questa chiarezza.

Le conseguenze sui giovani della generazione che in questi anni si affaccia alla vita adulta si possono già osservare nella loro negatività; una realtà economica che rende a lungo precaria la loro condizione lavorativa, la sfiducia nel futuro coltivata anche dai loro stessi genitori, un’educazione che da tempo lascia a desiderare per le contraddizioni intrinseche ad un modello pedagogico che sostiene la “neutralità” della proposta educativa e impronta di un ormai esasperato libertarismo la visione del mondo e della vita trasmessa nella scuola hanno già da tempo “modellato” una parte dei giovani ad un’accettazione non meditata, né realmente convinta (frutto piuttosto di acquiescenza conformistica a

²⁷ M. MONTESSORI, *Dall’infanzia all’adolescenza*, Garzanti, Milano 1949, 158.

slogan istituzionali), della liceità morale delle unioni extramatrimoniali ed omosessuali.

Eppure, il successo di prodotti di consumo giovanili, cinematografici, musicali, ecc. (in cui dominano ancora modelli eterosessuali, e la ricerca dell'amore, sia pure inteso nella sua forma sentimentale resta in primo piano nella storia dei protagonisti, in cui si rispecchiano gli stessi spettatori, ascoltatori e fruitori) indica che resta ancora spazio per le vedute “tradizionali”, tutt’altro che lontane dalle aspirazioni esistenziali delle generazioni più giovani.

D’altra parte, non si può fare a meno di ricordare, in questo periodo di attesa, se non di incertezza, per le decisioni sinodali, la chiarezza delle parole di un intellettuale laico, Zygmunt Bauman, sull’amore, all’indomani della pubblicazione della prima enciclica di Benedetto XVI. Bauman ha fatto l’esperienza di un amore che dura da sempre in un matrimonio di oltre sessant’anni con la moglie Janina; intervistato dal giornalista di “Avvenire” Pierangelo Giovanetti, il sociologo polacco ha sostenuto con convinzione le ragioni dell’amore “per sempre” con argomenti che ne illustrano l’adeguatezza per l’esistenza umana: “[...] senza un impegno esclusivo e nel tempo, i nostri legami sono fragili e anche il rapporto d’amore risulta esasperatamente insicuro. Questo crea uno stato d’ansietà permanente in cui è sprofondato l’uomo d’oggi. Un futuro oscuro e gravido di conseguenze se non ci sarà un cambio di rotta”²⁸.

Il rischio delle innovazioni, in questo ambito, si potrebbe dire sulla base di queste suggestioni, è che venga a mancare la testimonianza dell’unico amore davvero credibile per gli uomini, che deve essere affermato al di là di qualsiasi eccezione. Non sempre è “pedagogico” giustificare ciò che è dubbio giustificare, anche quando ve ne sarebbero potenziali motivazioni, o quando la mancata giustificazione potrebbe essere fonte di dolore (quel dolore che è necessario provare, anche se l’uomo contemporaneo fa di tutto per evitarlo, perché non è capace di sostenere il senso della colpa).

Bauman descrive il risvolto umano dell’amore “per sempre”; di fronte alle parole di papa Benedetto, per il quale la pienezza dell’amore è

28 Z. BAUMAN, “L’amore non è liquido”, in *Avvenire*, 2 febbraio 2006 (<http://www.avvenireonline.it/papa/Commenti/20060202.htm>). Cfr. anche, ID., *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2004 (ed. or. *Liquid Love*, Polity Press, Cambridge 2003).

possibile, Bauman conferma: “Certo. È una questione di scelte, di valori che si attribuiscono allo stare insieme. In ultimo, direi, di forza dell’amore che rende il sacrificio per il bene dell’amato qualcosa di naturale, di dolce e di gioioso, invece che un giogo pesante come i più credono. Agape, cioè il vero amore, quello che noi sogniamo e di cui tutti abbiamo seriamente bisogno per sentirsi salvi in un mondo caratterizzato per la sua insicurezza, non può che essere altruista e incondizionato. Da entrambi i lati. E lo sforzo di arrivare a questo non può che partire sempre dalla mia parte. Il contrario di quanto avviene comunemente oggi, dove si vive nella paura che l’altro decida unilateralmente di rompere il legame, di chiudere una relazione perché non la si ritiene soddisfacente o anche solo per il fatto di voler sperimentare emozioni nuove”²⁹.

Si corre, oggi, il rischio, tra i fedeli, di dimenticare che l’amore proposto dalla visione cattolica del matrimonio è precisamente quella di cui parla un laico agnostico come Bauman; una grave minaccia per la possibilità che i cristiani continuino ad essere strumenti di quel profetismo che serve così tanto nella nostra epoca, se il sacramento stesso finisse per valere e richiedere meno di ciò stesso che Bauman sostiene a proposito dell’amore esclusivamente umano.

Forse, se i pastori stessi finissero per temere troppo il giudizio di questo mondo, non rimarrebbe altro che il buon senso di testimoni come Bauman ad interpretare correttamente e a denunciare i mali dell’epoca. Bauman, infatti, ricorda anche le ragioni del disorientamento che rende gli uomini incapaci di amare e di mantenersi fedeli a questo amore per sempre, ad accogliere questa prospettiva non come un vincolo privo di logica, ma con la gioia derivante dalla consapevolezza che è precisamente quello a cui aspira l’animo umano: “È una società che si è modellata sull’usa e getta, sul desiderio di consumo, sull’impegnarsi finché si ha voglia, senza assumersi responsabilità di qualsiasi genere. Il consumo come metro di ogni nostra azione non è fatto per elevare la lealtà e la dedizione nostra per l’altro. Al contrario è pensato per passare in continuazione da un desiderio all’altro, per spegnere in fretta quelli vecchi e creare posto per altri nuovi. In più la clausola della società dei consumi ‘soddisfatti o rimborsati’ è diventata metro di ogni rapporto, di

29 *Ibidem.*

ogni relazione. In questo tritacarne è finito anche l'amore. Ecco perché è sempre più difficile amare per sempre”³⁰. Sarà molto difficile insegnare ai giovani a riconoscere l'esigenza che sgorga dal cuore di ogni uomo, di un amore incondizionato e per sempre, di essere amati e di amare così, se si ammetterà, oltre che negli ordinamenti civili, anche in quello ecclesiale, che esistono in questo ambito, così basilare per l'esistenza dell'uomo, eccezioni, in nome di una “gradualità” o di una “fragilità” astratte ed inautentiche.

PER CONCLUDERE

Le sfide del nostro tempo hanno una storia più lunga di quanto non sembri. Lo mise chiaramente in luce, più di trent'anni fa, un grande sociologo statunitense, Christopher Lasch, in uno dei suoi studi più importanti, dedicato alla crisi della famiglia e significativamente intitolato *Rifugio in un mondo senza cuore*³¹; Lasch constatava: “Verso la fine dell'Ottocento i giornali e le riviste americani dibattevano accanitamente la crisi del matrimonio e della famiglia. Quattro fattori crearono un sempre più diffuso allarme sociale: la percentuale crescente di divorzi, il declino della natalità nelle classi agiate, la mutata posizione della donna e la rivoluzione del costume. Tra il 1870 e il 1920 il numero dei divorzi aumentò quindici volte. Nel 1924 un matrimonio su sette finiva con un divorzio e tutto lasciava credere che si trattasse di una tendenza ormai irreversibile”³².

All'inizio della sua opera, Lasch descrive il contrasto tra i sostenitori delle nuove tendenze e i difensori del valore del matrimonio e della famiglia di fronte al femminismo e al “progressismo” etico e sociale. È interessante notare come la ricostruzione di Lasch evidensi che i “palladini del matrimonio” scelsero di non contrapporsi decisamente alle nuove tendenze, ammettendone le giustificazioni addotte e cercando di cogliere i lati positivi che in esse si potevano trovare: “I difensori della famiglia [...] anziché cercare di distruggere la nuova moralità, la edulcorarono”, mettendo in atto “una ritirata strategica, sostenendo che le

30 *Ibidem*.

31 C. LASCH, *Rifugio in un mondo senza cuore*, Bompiani, Milano 1996 (ed. or. *Haven in a Heartless World*, Basic Books, New York 1977).

32 *Ibidem*, 16-17.

statistiche mostravano che gli uomini e le donne americane rifiutavano non il matrimonio ma soltanto l’ideale di un monopolio sessuale con cui il matrimonio si era identificato senza alcuna necessità”³³. La rovinosità di questa deriva è oggetto delle analisi che Lasch svolge nell’insieme del suo studio; qui è utile fare riferimento ad esso, non soltanto per ricordare uno dei lavori più profondi compiuti in ambito sociologico a proposito della crisi del matrimonio e della famiglia nel secolo scorso, ma anche per cogliere alcune analogie possibili con ciò che sta avvenendo oggi.

Nella società contemporanea si sta facendo strada quella che probabilmente è l’estrema offensiva contro il matrimonio e la famiglia, da molti visti come “superflui” di fronte alle prerogative che sempre più gli ordinamenti giuridici (specchio quasi fedele dell’opinione pubblica, per quanto manipolata) riservano anche alle unioni che non hanno carattere coniugale, fino addirittura a confonderne caratteristiche e tratti prima considerati peculiari solo del matrimonio propriamente detto; se anche all’interno della Chiesa si prestasse ascolto alle ragioni di questo movimento d’idee e di questa mentalità, e si rinunciasse comunque a sostenere con la dovuta decisione le ragioni che per secoli i cristiani hanno professato nella convinzione che ciò fosse il bene più grande per la vita delle persone e il fondamento più sicuro della vita delle comunità nella loro interezza, si aprirebbero scenari del tutto imprevedibili, che senz’altro avrebbero conseguenze indesiderabili sul piano educativo³⁴.

Un’educazione affettiva rivolta al dono di sé in un amore scelto per sempre risulterebbe impossibile e priva di credibilità, come, probabilmente, la stessa concezione della Chiesa come Corpo mistico, di cui il matrimonio e la famiglia sono immagine. Si farebbe strada, invece, una concezione dell’amore umano fatta di “mediocrità”, di rinuncia all’impegno, di provvisorietà e di revocabilità di qualsiasi decisione; e la stessa fede, con gli impegni che ne derivano, finirebbe per essere intesa in questo modo.

33 *Ibidem*, 19.

34 Cfr. la serie di interventi di J. J. PEREZ-SOBA su “Il Foglio”, in varie date, a proposito dei documenti sinodali e della proposta del card. Kasper; inoltre: J. J. PEREZ-SOBA-S. KAMPOWSKI, *Il Vangelo della famiglia nel dibattito sinodale oltre la proposta del card. Kasper*, Cantagalli, Siena 2014.

La force dans la faiblesse. Comment intégrer le prophétisme et la faiblesse personnelle dans l'évangélisation?

ALAIN MATTHEEUWS*

SUMMARY: The Church is made up of forgiven sinners. If the pastor is himself a sinner, the body is sometimes not only surprised by this but scandalised! The intention of the author is to refocus ecclesiological reflection on Christ the Saviour and only High Priest. Thus, it describes the choice of the apostles: through the person of Peter, we discover the profound meaning of the call which goes across his denial to take root in the mission of the Risen Christ: "feed my sheep". These indications are valuable to address the mystery of forgiveness in Christianity. The reality of sin is present, but all the baptised find themselves in the aftermath of guilt and forgiveness. Mercy is first in all our deeds, by the grace offered in Christ. This deep law of love is manifested in the sacramental body of the Church and in the sevenfold unity from which the pastor lives. The sacrament always says this before and this after a reconciled time. The moral life is a road of holiness on which the pastor is at the service of Christ's salvation in his Church. Salvation is for all. The pastor is a prophet of mercy because he is the first to live it and witness to it for him and at the service of the Church. He is thus at the crossroads of all evangelisation.

«Médecin, soigne-toi toi-même», entend-on souvent dans la vie courante. Face au pasteur qui les conduit ou les enseigne, les chrétiens sont

* Professeur de Théologie morale et sacramentaire a l'Institut d'Études Théologiques (IET), Bruxelles.

tentés à juste titre de dire aussi: «Balaie devant ta porte avant de nous faire la leçon»! Dans la vie pastorale, les chrétiens sont avec raison décontenancés par les défauts et les péchés (publics ou cachés) de leurs pasteurs et de leurs frères et sœurs de la même Eglise. Ils éprouvent les limites de la condition humaine et aussi les blessures du péché dans le corps de l'Eglise qu'ils aiment. Certains disent qu'ils ont la foi et qu'ils veulent suivre le Christ, mais que tout ce qui concerne l'Eglise est «humain, trop humain» et qu'il vaut mieux se passer de l'institution ecclésiale et aussi de ses pasteurs. S'il faut évangéliser, c'est à travers une vie authentique et donnée. Seuls les témoins convainquent! Les enseignements et les discours ne changent pas la réalité. Jésus a-t-il écrit quelque chose? Non, il a vécu et donné sa vie pour nous. Cela nous suffit. L'Eglise, dans son histoire, a commis assez d'erreurs et ses membres ont péché si souvent, qu'il est inutile de lui faire confiance ou bien de suivre les conseils de ses «bergers».

Certains prêtres eux-mêmes expérimentent dans le découragement ce combat contre leurs propres conditions spirituelles et les critiques qui leur sont faites. Ils ont assez de conscience pour mesurer non seulement qu'ils ne sont pas parfaits, mais que leurs péchés blessent le Christ, affaiblissent l'élan missionnaire de l'Eglise, sont comme un contre-témoignage. Les critiques intérieures et extérieures à l'Eglise ne manquent pas! Les traits subjectifs des prêtres sont d'ailleurs tellement accentués dans les médias qu'ils sont, à notre époque pleine d'émotivisme, plus vulnérables à ces débats et aux comparaisons faites avec d'autres prêtres ou d'autres bergers d'autres religions. Ils devraient représenter le «Christ» au sein de leur communauté. Ils devraient l'annoncer «dans les périphéries» avec plus d'audace et ils se sentent comme paralysés par l'habitude, les peurs, les conséquences de leurs péchés, la conscience qu'ils ne sont pas parfaits et que la parole qu'ils prononcent les juge. Les sacrements qu'ils offrent ne perdent-ils pas leur «efficacité» à cause d'eux? Cette tentation, fréquente dans certaines vies, fragilise l'élan missionnaire, racornit les traits d'une vie qui s'est offerte totalement à Dieu, et mène parfois à de nombreuses tristesses et au désespoir.

La vie chrétienne, dans tous les états et vocations, n'est-elle pas le lieu «où l'on tombe et où on se relève? Jusqu'où jour où le Seigneur reviendra. Mais déjà il est avec nous sur la route de l'Eglise. «Sans moi,

vous ne pouvez rien faire» (*Jn* 15,5), nous avait dit le Christ. Ainsi le chemin est-il balisé: l'abandon à la volonté du Christ et à la mission qu'il donne à chacun, l'aveu humble de la faiblesse, le pardon reçu et offert, la confiance en sa présence dans l'histoire humaine, l'envoi et la présence de l'Esprit en nos coeurs sont des lumières pour affronter questions, objections et dilemmes. Car si le Christ nous envoie comme des brebis au milieu des loups et si nous n'avons pas la même innocence que symbolisent les brebis, c'est aussi pour manifester que nous avons un trésor dans les poteries sans valeur que nous sommes¹. La faiblesse et le péché ont une «signification» profonde dans l'œuvre du salut².

L'espérance missionnaire ne déçoit pas lorsque nous nous fortifions dans cette présence du Christ parmi nous et en nous: «et moi, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde» (*Mt* 28,20). Cette manière d'être présent à l'histoire des hommes et de l'Eglise est tangible dans l'économie sacramentelle qui n'est pas, comme dans d'autres religions, un dispositif rituel mais une vie communiquée par l'Esprit dans la faiblesse du corps personnel et du corps ecclésial. «Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'autrès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi (*Jn* 15,26)», dit Jésus à ses apôtres. Cet avocat fait l'œuvre du Christ en nous: il nous fortifie dans nos épreuves. Il nous défend contre nous-mêmes et contre les autres. Il nous donne les dons nécessaires pour cette mission «impossible» aux yeux des hommes mais rendue «possible» par Dieu.

Marie, conçue sans péché, en est le témoin privilégié pour l'Eglise qui, en elle-même, est sainte et immaculée. Ainsi l'Esprit de Jésus est-il celui qui «ouvre les coeurs» et nous permet de sortir de nous-mêmes sans peur pour ce que nous sommes et ce que nous disons. Car ce que le berger est appelé à faire et la personne qu'il annonce n'est pas lui-même: c'est le Christ. Aucun prêtre, aucun baptisé n'est la mesure du message qu'il annonce et qu'il vit, mais cet aveu est le ressort même de la joie

1 2Co 4,7 «Mais nous avons ce trésor dans des vases de terre, afin que l'excellence de la puissance soit de Dieu et non pas de nous» ou comme un moine sage «Nous tombons et nous nous relevons, nous tombons et nous nous relevons, nous tombons et nous nous relevons encore», dans ANASTASE LE SINAÏTE, *Salvami per la tua misericordia! Omelia sul salmo sesto*.

2 Citons A. SARACO, *La grâce dans la faiblesse. L'expérience spirituelle d'André Louf*, Nouan-le-Fuzelier, 2013.

partagée humblement et fermement. Si le pasteur est pris au milieu de son peuple, si le pasteur est lui-même un pécheur, c'est pour manifester dans un contraste à la fois violent et éclairant qu'il n'y a qu'un seul sauveur pour tous. Et que ce Sauveur, c'est le Christ: par son acte pascal, il a sauvé le monde une fois pour toutes.

Comment comprendre ce dynamisme paradoxal sinon en faisant mémoire de la manière dont Jésus lui-même a choisi et traité ses apôtres (1). Nous montrerons ensuite quelle est la place du péché et du pardon (2). Nous essaierons d'entrer plus profondément dans la réalité sacramentelle de l'Eglise et de ses sacrements (3) pour mesurer comment la vie morale est un vrai chemin de sainteté (4). C'est à travers la foi que nous sommes appelés à considérer cette problématique déstabilisante du péché dans l'Eglise et dans la vie de ses pasteurs.

1. LE CHOIX DES DOUZE

Dans les récits évangéliques, le choix des apôtres manifeste la souveraine liberté de Jésus qui choisit «qui il veut» pour le suivre. «Venez et vous verrez» (*Jn* 1,39) et à Philippe, Jésus dit sobrement: «Suis-moi» (*Jn* 1,43). L'évangéliste Jean nous décrit divers appels et nous montre le chemin suivi par l'un et par l'autre. Simon est appelé et désigné désormais par un autre nom: Pierre (*Jn* 1,43). Des frères se parlent et se disent avoir rencontré le Messie. Les doutes de Nathanaël s'évanouissent dans la rencontre avec Jésus lui-même. Jésus appelle «qui il veut», «quand il le veut». Son appel résonne dans le milieu professionnel (pécheur, percepteur d'impôts), généralement modeste, dans les relations telles qu'elles sont (les disciples de Jean le Baptiste, la famille de Pierre). Plus tard, dans les actes des apôtres, la vocation de Paul le pharisen nous est contée par trois fois pour nous indiquer le caractère abrupt et nouveau d'un tel appel.

L'appel est à la fois une indication d'une intimité plus grande avec le Christ et aussi un pas nouveau vers Celui qui dépasse toutes nos catégories d'entendement puisqu'il s'affirme Fils de Dieu et se présente avec les traits d'un Messie déconcertant. Cette «élection» est toujours un appel à la conversion. La vie publique du Christ avec ses apôtres et ses disciples témoignent de cette annonce d'une Bonne Nouvelle qui guérit, libère,

sauve. La suite du Christ est exigeante: elle ouvre un chemin de foi, d'espérance et de charité. Qui dit «chemin», dit compréhension progressive, ouverture à l'imprévu de Dieu, conversion du cœur et des mentalités. Cette progressivité, faite de sauts, de flux et de reflux, est une parabole de toute vie spirituelle: de ce qu'elle est et de ce qu'elle devient, car il y a «vie» donc «croissance» dans l'amour du Christ jusqu'à «l'heure de la rencontre». Les épisodes évangéliques soulignent les traits de ce chemin de la Galilée jusqu'à Jérusalem. Ils nous montrent et nous éveillent à l'enseignement du Christ qui passe par ses gestes et ses paroles: l'unité de son être séduit. L'unité de sa personne fascine: il est le bon berger que les prophètes avaient annoncé. Il est le Christ, le Fils de Dieu. Bien sûr, les disciples et les apôtres aspirent à lui ressembler, mais ils mesurent la distance et le chemin à parcourir pour être comme le maître.

La personne de Pierre tient une place particulière dans ce cheminement. Que nous puissions méditer et connaître ses réactions et ses fautes est indicatif pour nous tous. Pourquoi l'Ecriture nous en parle-t-elle ainsi sinon pour nous faire méditer sur la condition humaine et ecclésiale de tout pasteur? Pierre n'est-il pas celui qui affirme au nom de tous: «A qui irions-nous, Seigneur, tu as les paroles de la vie éternelle» (*Jn 6,68*)? N'est-il pas celui qui veut suivre son Seigneur jusqu'au bout et qui, malgré ce désir et cette promesse, n'y parviendra pas sans le renier? L'épisode du reniement de Pierre (*Jn 18,15-18*), dans sa mission particulière au sein du groupe des apôtres, est significatif: il nous instruit sur nos propres missions et nos manières de suivre le Christ. Ce reniement nous dit la faiblesse de Pierre devant l'épreuve et devant la souffrance. Pierre, le rocher (*Képhas: Jn 1,42*), semble comme perdre toute sa consistance de disciple devant les quelques questions d'une servante. En un instant, il détruit les fruits tangibles d'une amitié et d'une suite attestée de son maître durant 3 ans. Son appel semble oublié, détruit, dépassé. En un instant, il n'est plus rien.

Et ce n'est que le regard de Jésus lui-même qui lui redonne tout le sens de ses actes. Regard de tendresse qui suscite les larmes de Pierre car son cœur et sa conscience ont saisi combien il était dépassé en amour par celui qu'il aimait et qu'il a trahi. Les larmes de Pierre nous sont contées pour nous montrer la force de l'amour dans toute détresse qui se laisse «toucher» et «habiter» par le regard du Sauveur. Ce récit, émouvant,

nous est confié pour que nous le mettions également en lien avec les paroles de Jésus à Pierre au bord du lac (Jn 21,15-19). Au triple reniement correspond une triple demande de Jésus à Pierre, un triple envoi: une confiance magnifique du Seigneur ressuscité aux bergers de son Peuple. Par trois fois, le Christ confie clairement à Pierre son troupeau. Désormais sa mission, éclairée par l'amour du Sauveur, est indiquée: «Suis-moi» (Jn 21,19.22) et «Va! Toi, affermis tes frères» (Luc 22,31-32). De quelle force Pierre dispose-t-il sinon de la force même du Christ en cette parole neuve qui lui ouvre un horizon immense. «Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime» (Jn 21,10). La parole du Christ lui indique ce qu'il doit faire désormais, sans peurs, sans honte, fermement. La parole souligne une mission qui le dépasse. La parole est un signe tangible d'une confiance renouvelée qui est offerte à sa personne et à tous ceux qui humblement reçoivent cette mission qui les envoie non pas vers eux-mêmes, ni vers le passé, mais vers les frères et vers l'avenir.

Ces indications «existentielles» concernant Pierre et sa mission nous sont précieuses. Grâce à son expérience, Pierre sait comment la faiblesse et la grâce procèdent ensemble et comment elles peuvent s'accorder l'une à l'autre dans le cœur de celui qui est disciple du Christ. Elles sont un témoignage pour toute l'Eglise. Elles appartiennent à l'Ecriture et à la Tradition. Elles font référence aussi, comme nous l'approfondirons, au geste du lavement des pieds et des paroles de Jésus qui l'accompagnent, en commençant par Pierre: c'est bien dans le mystère de la Pâque que nous sommes tous plongés en Eglise, le berger et les brebis du troupeau. Elles ont une signification profonde pour toutes les périodes de l'Eglise et nous attestent combien le Christ accompagne toujours son choix personnel d'une grâce particulière qui inclut le pardon et exige toujours la conversion: celle de l'apôtre et celle de ceux à qui il est envoyé.

2. L'ÉNIGME ET LE MYSTÈRE DU PARDON

La soif d'une pureté du cœur, du corps et de la conscience accompagne tous les chercheurs de Dieu. Dans diverses religions, les bains rituels ou la théorie du «bouc émissaire» manifestent ce désir de l'homme ou d'une communauté de se purifier, de se laisser purifier d'une tache originelle ou/et des péchés commis qui affaiblissent la capacité d'aimer, le goût de

vivre, la force de pardonner à ceux qui le blessent et lui font du tort. Le mal est une énigme et il blesse les personnes dès qu'elles entrent dans ce monde créé. Les religions seraient-elles composées d'une élite qui tout à la fois est hors de portée des atteintes de ce monde et relèvent de la catégorie des «purs»?

Malgré le grand désir de pureté qui habite les chercheurs de Dieu, la réalité du péché personnel doit être affrontée par tout homme de bonne volonté durant sa propre vie. Quelle est la part du volontaire et de l'involontaire dans les actes de l'homme qui fait le mal, qui fait mal à ses confrères et qui fait mal à Dieu? Si les actes humains changent l'homme, si sa liberté y est engagée, comment croire que cet homme puisse être témoin de Dieu, puisse délivrer un message de vérité, être un juste et vivre une innocence sans tache? Comment peut-il, s'il n'est pas pur de tout péché, nous mener vers la joie du salut et nous annoncer une Bonne nouvelle? Si le chrétien, et particulièrement le pasteur n'est pas vertueux, saint, parfait, n'est-ce pas là pure contradiction? S'il n'est pas meilleur que les autres en actes et vérité, quel est le poids de sa parole, de son enseignement, de ses interpellations? Face à ces questions, ne faudrait-il pas approfondir la réalité théologale de tout disciple et poser que «la réalité du pardon, et donc de sa possibilité, sont le véritable a priori de l'expérience morale»³?

Rappelons que la faute apparaît toujours au moins comme un défaut, comme une faille, comme un refus de la volonté de Dieu. Si elle nous apparaît ainsi, c'est qu'elle surgit dans un horizon originel ou final que nous espérons «beau» et «bon». Toute faute contredit un désir d'unité, d'amitié, d'amour dans le cœur de l'homme de bonne volonté. Si, dans l'Eglise particulièrement, elle nous est révélée par l'Esprit saint, elle nous dit la profondeur de notre péché contre le Christ, mais les chrétiens peuvent y trouver une joie: «felix culpa»: «Heureuse faute qui nous a valu un tel Sauveur», chante la liturgie de la vigile pascale. Le péché est révélé par Dieu lui-même au cœur. Il est toujours pour le chrétien une lumière: une vérité sur sa vie et sur le chemin à parcourir. La prise de conscience du péché dit «en raison» qu'une innocence a existé, qu'une innocence existe et est rendue encore possible.

³ J.-Y LACOSTE, «L'agir pardonné», dans *NRT* 115 (1993) 412-417.

Le péché apparaît dans l'horizon d'un salut opéré accueilli par l'homme ou bien dont l'homme doit encore prendre conscience. En ce sens, pour le chrétien, l'innocence n'est pas qu'un mythe: elle est une réalité personnelle en la personne du Christ, vrai Dieu et vrai Homme. Elle est réalisée aussi, par grâce, en la personne de Marie, préservée de tout péché. «L'innocence n'est pas un mythe: elle est le symbole réel du pardon, son acte et sa réussite»⁴. Dans la confrontation avec la pensée originale du philosophe Paul Ricœur, il convient cependant de faire remarquer avec A. Chapelle que sa réflexion (et fort probablement celle du courant protestant en général) se situe toujours dans l'après de la faute et l'avant du pardon. La réconciliation est cherchée, attendue, mais elle n'est pas dans le présent de l'action humaine. Elle tient compte du «volontaire» et de «l'involontaire», de la présence actuelle du mal dans le monde et les méandres de l'histoire, mais elle prend le risque d'une attente tétranisée, comme paralysée par l'ampleur du mal pressenti ou du mal commis. Bien sûr la liberté est toujours en conditions, mais elle n'est pas totalement conditionnée. La portée des actes humains n'est pas totalement relativisée par les circonstances qui l'accompagnent. Bien sûr ces circonstances peuvent diminuer fortement la responsabilité de l'être humain, mais celui-ci est capable de poser des actes qui sont les «siens». La conscience personnelle de tout homme, et du disciple, est éclairée, interpellée, convoquée mais, dans la symbolique de Ricoeur, elle éprouve avec peine l'assurance d'une action possible sans le pardon accordé. Car même si les circonstances nuancent les jugements de la conscience personnelle, il reste dans ce jugement non seulement l'attente d'un pardon effectif, mais l'incertitude qu'il soit offert à l'homme et aux hommes touchés par le mal dans la vie qui est la leur.

Peut-être est-ce le propre de la réflexion catholique d'élaborer plus explicitement et de mettre en évidence un état de vie qui soit toujours d'après la faute et d'après le pardon⁵. Car si nous sommes enveloppés dans une chape de plomb, celle du péché et de la mort, ne sommes-nous pas «de toujours à toujours» déjà sauvés par Jésus-Christ en son acte sau-

4 A. CHAPELLE, *Les Fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, Institut d'Etudes théologiques, Bruxelles 1988, 108, nt. 34.

5 Nous recommandons la lecture des pages suggestives de J.-M. HENNAUX, «Albert Chapelle et la théologie morale», dans *Dieu à la source. La théologie d'Albert Chapelle*, (B. POTTIER, dir.), Lessius, Bruxelles 2009, 218-232.

veur? Nous sommes des pécheurs, il est vrai! Mais des pécheurs pardonnés. Ce salut est-il un pardon effectif qui puisse nous rendre à Dieu et aux hommes, nous donner vie dans l'histoire agitée qui est la nôtre, nous ouvrir avec assurance sur une réconciliation déjà sur la terre et une paix véritable dans l'Eglise et dans le monde? Les paroles de Jésus agonisant au «bon» larron témoigne d'une puissance qui vainc non seulement la mort mais tout péché commis pour combler en plénitude et éternellement le cœur de l'homme. A sa suite, nous sommes tous des pécheurs pardonnés: telle est notre identité.

Dans tous les domaines de l'agir humain, l'homme ne parvient pas toujours à «faire le bien qu'il voudrait ni à éviter le mal qu'il ne veut pas» (*Rm 7,18-22*). Cette réalité appartient à la condition humaine marquée par le péché. Elle existe aussi dans la communauté chrétienne: c'est le cri de Paul qui nous le rappelle. Cette dissociation fait mal: elle n'est ni logique, ni cohérente, mais elle est inscrite par la liberté humaine dans un corps personnel, un corps social, le corps de l'Eglise. Faire abstraction de cette réalité, c'est penser de manière idéelle, formelle, en dehors de soi, ou de la relation à autrui. Mais que nous soyons enfermés dans le péché, n'est pas l'horizon premier ni dernier de notre vie. Les premiers textes de la Genèse attestent une bonté originelle, une action bienveillante du Créateur. L'heure du Christ, dès son Incarnation jusqu'au mystère pascal, confirme la puissance de cet amour qui donne vie. Si nous sommes tous pécheurs, nous sommes tous également sous les bras miséricordieux du Christ en Croix, sous son souffle, abreuvés de l'eau et du sang dont surgissent les grâces du salut dans l'économie sacramentelle.

Le Christ est l'unique sauveur de tous les hommes: cela signifie qu'il sauve toutes les réalités humaines, leur redonne vie pleine et entière. Le salut apporté par le Christ est bien réel, mais il s'inscrit dans une histoire personnelle, donc dans le temps des hommes: ce salut advient, il passe par la liberté humaine. Cela vaut pour tous les fidèles mais aussi pour les pasteurs. Pour devenir un saint, cela prendra tout le temps de notre vie sur la terre: tout, en nous, doit être sanctifié et donc sauvé. Par exemple, la fixation de notre culture occidentale sur l'inadéquation de la morale à la réalité de la vie sexuelle est réductrice pour l'intelligence et pour la volonté. Il serait bon de s'interroger plus souvent sur l'observance d'autres

commandements que ceux qui concernent la sexualité, sur les réalités économiques et politiques de la vie humaine par exemple.

Redisons-le: il est toujours possible de faire le bien, ou un bien précis dans nos vies dans tous les domaines. Mais la perfection morale n'est pas uniquement dans l'adéquation à une norme: elle passe par la personne, libre et consciente qui progresse en faisant le bien. La morale «naturelle» et «chrétienne» est toujours insérée dans l'histoire. Et si cette histoire nous montre régulièrement le péché, la faute et ses effets, cette histoire nous témoigne également d'une miséricorde toujours accordée. Le péché ne nous apparaît dans une pleine conscience qu'à la lumière d'un amour qui dès l'origine est miséricorde.

Ainsi réaffirmer que la miséricorde est première, qu'elle est à l'origine de nos actes, c'est redire le plan de bonté du Créateur, plan qu'il a poursuivi et mené également dans l'histoire de l'humanité: il a envoyé un Sauveur. Nous ne sommes emprisonnés ni dans le péché ni dans la miséricorde. Ou bien si nous le sommes, c'est pour manifester un plan particulier du Sauveur: «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde» (*Rm 11,32*). Au contraire, nous sommes *enveloppés de miséricorde* et par là, toujours redonnés à nous-mêmes, à ce que nous sommes: êtres libres, personnels, conscients, sexués, capables d'aimer, de poser des actes bons. La miséricorde nous dit une aptitude à faire le bien dans l'histoire telle qu'elle est. Elle tient compte de l'être et du devenir, des croissances et des reflux, des prises de conscience et des aveuglements. Poser la miséricorde à l'origine de l'agir moral, c'est poser le réalisme sauveur de l'agir du Christ dans le temps et dans l'espace. Cette miséricorde est à l'origine et permet à tout homme d'apprendre à faire le bien et à faire bien, mais elle demeure aussi sur la route de la vie de tout homme: le temps qui passe est miséricorde jusqu'au jugement dernier. Le temps où l'homme fait le bien et apprend sans cesse à faire ce bien, sans l'atteindre toujours, ce temps est miséricorde: il est le lieu de la grâce divine, de son intervention dans l'histoire. La miséricorde nous dit non pas une «logique formelle», une cohérence purement rationnelle de nos vies et de nos actes. La miséricorde est l'expression d'une *loi profonde de l'amour*. Elle est une des étapes, originelle et

permanente, de cette pédagogie divine qui emplit les cœurs et traverse l'histoire: elle dit l'unité des vertus théologales: foi, espérance et charité⁶.

Et cette loi profonde de l'amour est la trame de toute l'économie sacramentelle dont les chrétiens vivent et que les pasteurs offrent aux membres de l'Eglise et dont ils sont les artisans ordinaires dans la vie de l'Eglise. Ainsi, voyons-nous se dessiner l'ampleur de leur mission et le caractère incontournable de leurs actes prophétiques à l'intérieur du sacrement qu'ils sont pour chacun des baptisés. Dans tous les sacrements, sous le souffle de l'Esprit, les pasteurs sont les prophètes d'un amour à la fois vulnérable et tout puissant: ils sont des prophètes de la Bonne Nouvelle du salut. Ils sont donc appelés à vivre de vie sacramentelle et à la partager à tous: ce sera la mesure même de leur propre union à Dieu et de leur conversion personnelle.

3. LES SACREMENTS ET LE SACREMENT QU'EST L'EGLISE

Par la foi, nous avons l'expérience en Christ d'un acte d'amour parfait: source de bonheur, mais surtout de salut pour toute l'humanité. En sa Pâque, le Christ a sauvé l'univers et les fruits de cet acte du salut traversent le temps et l'espace: tous les hommes sont pris dans cet acte d'amour où le Fils de l'homme offre sa vie en son corps et en son sang. Cet acte est indépassable: il est la «source et le sommet» de toute vie chrétienne. La nouvelle Alliance est définitive, éternelle: elle se vit aussi par l'eucharistie dans le temps de l'Eglise. Le pasteur est au service de cet Acte du Christ et le rend présent au sein de la communauté. Il est appelé comme le Christ à laver les pieds de ses frères. Si l'apôtre Pierre n'a pas compris tout de suite ce «renversement» opéré par l'amour sauveur, le signe a cependant opéré et porté son fruit. «Comprenez-vous ce que je vous ai fait? Vous mappelez Maître et Seigneur et vous dites bien car je le suis. Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et

6 Nous croyons que la miséricorde de Dieu, qui concerne tous les membres de son Eglise, comble l'abîme du péché de l'homme. L'Eglise est le corps qui en fait l'expérience continue. Ainsi l'écrivait Anastase, le Sinaïte, en commentant le psaume 6: «Souvent à l'église je suis prosterné devant toi, et juste après, en sortant, je retombe dans mes transgressions. Souvent tu m'as pardonné, et moi je t'ai repoussé. Souvent, tu m'as soutenu, et moi je ne me suis pas converti; souvent tu m'as relevé, et moi, à nouveau, je suis tombé», repris dans A. SARACO, *ibidem*, 81.

le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres» (*Jn 13,13-14*). Ce don de soi du Fils est le «commandement nouveau»: il nous appelle à nous regarder les uns les autres de manière nouvelle. La profondeur de ce regard permet à la fois de mettre une lumière sur nos propres péchés, mais aussi de les porter en communion d'espérance et de foi. Si tous sont pécheurs, même les pasteurs, c'est aussi pour témoigner que l'amour est pour tous et qu'il doit atteindre ce niveau de profondeur, pour tous, de mort à nous-mêmes pour revivre en Christ. Telle est la forme eucharistique de la vie ecclésiale!

Le Christ, vrai Dieu et vrai Homme, nous donne l'assurance que la mort est vaincue et que tout péché est cloué au bois de la Croix. Il est possible d'aller jusqu'au bout de l'amour: en un acte qui symbolise tous les actes humains, en un acte auquel nous participons par grâce. L'Eglise comme corps, est le lieu où la portée éternelle et salvatrice de cet acte eucharistique, est rendue manifeste depuis plus de 2000 ans. L'économie sacramentelle ne fait pas fi des lois de croissance de l'homme et du consentement de la liberté humaine dans les actes sacramentels, mais elle les inscrit, comme transfigurés, dans le temps de Dieu qui unit, déjà et pour toujours, le ciel et la terre. Le septénaire est une expression de cette vie donnée à l'homme et que l'homme partage à ses frères et sœurs. Le chiffre 7 renvoie à une plénitude. Celle-ci n'est pas statique mais dynamique, épousant, tout en les transformant, les chemins de l'homme: les sept sacrements ne sont pas «isolés» les uns des autres, mais ils relient l'homme à lui-même, à l'acte du Christ et à celui de l'Eglise. Malgré son péché personnel, parfois grâce à lui, tout pasteur est appelé au service de cet Acte du Christ dont il est le prophète là où il est. Il en est parfois le martyr!

L'Eglise est un signe particulier et incontournable de la miséricorde divine offerte à l'humanité. Elle est un sacrement: signe de salut pour toutes les nations. L'Église, «pour sa part, est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain» (*LG*, 1). Vatican II nous indique que l'Église est à la fois le sacrement de l'union intime des hommes avec Dieu et sacrement de l'unité du genre humain. Cette unité est déjà commencée puisque l'Église rassemble des hommes «de toute nation, race, peuple et langue» (*Apocalypse* 7, 9). En même temps,

«l’Église est «signe et instrument» de la pleine réalisation de cette unité qui doit encore venir» (*Catéchisme de l’Église catholique*, 775). Cette Église «lui sert d’instrument de la rédemption de tous les hommes» (LG, 9). Elle tend vers l’avènement du règne de Dieu et le salut du genre humain car elle «est le «sacrement universel du salut», manifestant et actualisant tout à la fois le mystère de l’amour de Dieu pour les hommes» (GS, 45,1).

Sa beauté et son innocence viennent de son union avec le Christ, son Epoux. Elle est sainte et immaculée. Et cette réalité lui est offerte en pure gratuité par son Sauveur qui est en même temps son Epoux dans une alliance qu’il veut indéfectible et jusqu’à la fin des temps. Nous avons souvent sous les yeux le visage d’une Eglise déformée, vieillie en Occident, pécheresse parce que livrée aux péchés de ses membres. Et cette vision, particulièrement pour les pasteurs, est un obstacle intérieur, psychologique et spirituel à l’annonce et à la présentation de l’Evangile. Puisque le signe «ecclésial» semble cassé, brisé, entaché de multiples fautes, comment en parler sans se juger et juger les autres? C’est un peu au-delà de nos forces humaines. C’est bien le moment adéquat pour crier avec le psalmiste: «Vite, Seigneur, réponds-moi! (Ps 142, 7): viens à notre secours» et d’ajouter parfois «Je suis à bout de souffle» (Ps 142,4.7). À la ligne le sacrement qu’est l’Eglise pour le monde ne semble plus faire signe et il ploie sous le poids des péchés de ses membres. Nous ne pouvons nier cette réalité, mais elle n’est pas toute la réalité. L’Eglise sacrement tient son innocence de sa source qu’est le Christ. Le Ressuscité a traversé la mort et tout péché de l’homme! Et cette beauté de l’épouse qu’elle est, n’est pas seulement pour le ciel: elle resplendit déjà sur la terre par le pardon toujours offert. Si l’Eglise est sainte, c’est parce que l’Esprit la sanctifie en chacun des sacrements particuliers dont elle vit. Le pasteur en vit et les fait vivre. Si on oublie le lien entre l’Eglise et son Christ, entre le Sacrement qu’est l’Eglise pour le monde et les sacrements dont elle vit en son corps, nous ne pouvons qu’être acculés à une impasse et à des contradictions personnelles et communautaires. L’identité profonde de l’Eglise est celle d’être composée de pécheurs pardonnés, d’hommes et de femmes sauvés gracieusement, de baptisés consciens qu’un amour précieux et puissant les enveloppe et les imprègne de l’intérieur pour les pousser vers les périphéries où leur témoignage est attendu. Sans l’économie sacramentelle, ce pardon reste purement théorique et conceptuel.

Par la grâce des sacrements de l'initiation chrétienne et des sacrements de la guérison, les chrétiens reçoivent la force de vivre en vérité les sacrements de la mission que sont le sacerdoce et le mariage (*CEC*, 1503 à 1666).

Le sacrement dit toujours un avant et un après du temps réconcilié, qui est le temps de l'homme qui chemine dans la lumière du Ressuscité: le temps de l'Eglise sur la terre. L'économie sacramentelle n'annule pas les incohérences de l'agir de l'homme: elle les assume dans la puissance de l'Esprit. La grâce divine n'enlève pas les aspérités de l'histoire, n'oblète pas le moment de la liberté humaine: elle les transforme et les inscrit en Dieu. Une loi de développement – ou loi des petits pas – ou loi spirituelle d'alternance de consolations et de désolations – est aussi présente dans l'économie sacramentelle: dans la préparation aux sacrements qui touche les puissances de l'homme, dans l'initiation chrétienne, dans l'assomption des péchés et la guérison des personnes. Ainsi va la pédagogie de Dieu pour ses enfants. L'économie sacramentelle n'est pas qu'un concept: elle est le lieu et le temps dans lesquels, pour chacun de nous, le Christ et son Eglise, au ciel et sur la terre, assument pas à pas la condition faible et pécheresse de l'homme et le sanctifient: non pas par une norme, mais par le Christ vivant et son Esprit. La loi nouvelle est celle de l'Esprit Saint qui vivifie et nous rend contemporains, malgré nos fautes et dans tout contexte historique, de l'action même du Christ Sauveur. Et cette loi nouvelle se vit dans l'Eglise en ses pasteurs et grâce à eux également malgré leur indignité.

L'économie sacramentelle explicite ainsi dans la lumière du Ressuscité cette loi spirituelle dans laquelle les combats, victoires et défaites, ne sont pas absents. Cette victoire en est aussi le fil rouge et blanc: rouge du sang versé par le Christ, blanc de la gloire qu'il vit dans l'éternité et qui resplendit déjà sur la terre.

Alors face aux limites des pasteurs, bien réelles, face à leur péché ou à leurs difficultés à faire le bien qu'ils voudraient, l'assurance de la mission pour tous les chrétiens nous vient de l'Esprit Saint et nous permet, particulièrement aux pasteurs, de traduire l'espérance de Dieu dans notre histoire: elle est le langage délicat, parfois difficile à décliner, de la recherche d'une bonne réponse éthique, fondamentale, aux questions qui nous dépassent. Car il ne suffit pas de dire ou de pouvoir dire un

interdit. Nous sommes appelés à donner la parole qui convient selon la volonté de l'Esprit *hic et nunc*: une parole de vie, qui donne vie. Cette loi de l'Esprit, de la croissance, du pardon, de l'accession progressive au meilleur bien pour tout, n'est pas jugée selon les normes d'une «loi» juridique, d'une «loi de l'illicite»⁷.

Elle est une expression vraie de la miséricorde à l'œuvre dans nos vies et de l'intégration progressive des normes morales dans chaque individu, particulièrement dans les relations conjugales et familiales. Appréfondissons ce point: le péché et le pardon, la sainteté qui grandit dans l'histoire sans être immédiate, exprime une loi spirituelle, une pédagogie de la conversion du pécheur dans le temps de l'Eglise: celle qui «peine» sous l'étandard de la croix⁸. Elle dit qu'à chaque instant de notre vie, nous sommes et restons en relation avec notre Dieu sauveur, et donc que nous pouvons lui dire «oui» sur le chemin qu'il parcourt avec nous. Le faire chaque fois de nouveau. Cela ne signifie pas que nous pourrons être parfaits dans le bien immédiatement, mais qu'il nous est toujours possible de choisir Dieu de nouveau, et de grandir en Lui. Ici et maintenant, ce qui compte dans la conscience de l'homme de bonne volonté, c'est son désir profond et vrai de faire le bien et de ne plus pécher, et donc de prendre conscience de plus en plus vive du péché qui peut nous écarter du cœur de Dieu. Cette conscience est bien souvent absente des coeurs et des esprits des baptisés: elle est peu enseignée, sauf dans certains courants spirituels, dans l'accompagnement des baptisés, dans un juste enseignement sur le rapport entre la miséricorde et la vérité. N'est-ce pas la tâche des pasteurs de l'enseigner puisqu'eux aussi sont appelés à en vivre?

Voilà pourquoi les baptisés et les pasteurs sont invités régulièrement à vivre du sacrement de la réconciliation: en exprimant leur ferme propos à l'instant où leur conscience s'agenouille avec tout ce qu'ils sont, ils promettent réellement de faire le bien et d'éviter le mal avec la grâce de Dieu. Ce choix est vrai et entier, qu'ils soient habitués ou pas. En cet instant, ils ne prophétisent pas sur l'avenir en certifiant qu'ils ne

⁷ Les débats d'une morale de situations ou d'une morale d'obligation nous semblent tout à fait dépassés depuis l'enseignement du dernier Concile Vatican II et l'encyclique *Veritatis Splendor*. Il semble que ce cadre normatif demeure profondément inscrit dans les réactions et les réflexions de certains théologiens et acteurs de la pastorale. D'où les difficultés de comprendre la miséricorde de la vérité!

⁸ Exercices spirituels de saint Ignace n°95.

pêcheront pas, mais tout entiers, ils engagent *hic et nunc* leur liberté dans la réalité de la grâce de Dieu. «*Je prends la ferme résolution, avec le secours de ta grâce de ne plus pécher...».*

La conversion dit la loi du cœur qui se tourne vers Dieu dans les conditions concrètes de son histoire sainte, au sein de l'Église, telle qu'elle est. Elle exprime l'essence de l'action de Dieu dans l'histoire humaine: son désir de faire alliance avec nous, de nous aimer, de nous sauver, et son attente d'une réponse libre et confiante. Cette conversion avoue le péché et l'existence des pécheurs dans l'Eglise en même temps qu'elle nous pousse à nous identifier [progressivement] à la personne même du Christ, qui devient la loi ultime et accomplie. Sans dissocier la miséricorde du salut offert dans les commandements et leur observance, elle nous aide à mesurer hic et nunc la grandeur de la miséricorde de Dieu dans l'unité d'une personne. A sa lumière, la conscience de plus en plus vive du péché fait croître l'amour du Dieu sauveur... Et cela aide donc à choisir librement, et en toutes circonstances, le *bien* à faire. C'est cela notre histoire, et elle est donc sacrée. Et cela vaut pour tous les membres du Peuple de Dieu.

En explicitant comment cette pédagogie d'un Dieu qui «fait route avec nous» comme le Christ le fit avec les disciples découragés d'Emmaüs, transit l'économie sacramentelle et pénètre particulièrement les actes du pénitent et du confesseur, nous indiquons aussi un lieu tout particulier de coïncidence entre la miséricorde et la perfection: un lieu de vérité pour tout pasteur. Dans l'instant précis de l'absolution, qui est recouvrement de l'état de grâce, l'homme est à nouveau dans le temps qui est le sien, mais aussi dans le cœur de Dieu, *l'innocent et le juste* créé à l'image de Dieu. L'histoire n'est pas terminée (il faut aussi porter les conséquences de nos péchés!). Mais dans l'instant sacramental, où l'éternité se fait vive, nous comprenons que c'est Dieu lui-même qui ajuste et rend cohérent l'ordre des vertus morales en nous et la grâce qui lui est rapportée. Ainsi la sainteté est-elle bien liée à la pureté du cœur, mais celle-ci n'est assurée que par la grâce de régénération permanente du Sauveur. Dans le pardon sacramental coïncident en acte les œuvres morales et spirituelles de l'homme et de Dieu en lui.

4. LA VIE MORALE COMME CHEMIN DE SAINTETÉ

Il est bien vrai qu'il nous faut chercher à faire le bien «toujours et partout», selon la volonté exprimée par le Christ lui-même: «Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait» (*Mt* 5,48). Ce saint désir et cette réalité dans laquelle nous avons été plongés dès le baptême nous engage à «agir» au nom du Christ et à aimer comme Lui. Tel est le nouveau commandement: «Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime» (*Jn* 15,13-14). Dans cette cohérence de l'amour auquel Dieu nous convie, Luc dira en enrichissant l'évangéliste Matthieu: «Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux» (*Lc* 6,36). La vie morale est le lieu d'une grâce particulière: nous sommes sanctifiés par notre agir et nous participons, à notre place, au salut apporté par le Christ au monde. Telle est aussi la mission des pasteurs. Dans l'annonce de cette bonne nouvelle du salut, il est le prophète d'un pardon toujours offert et d'un chemin toujours ouvert vers le ciel et la plénitude des béatitudes⁹. La perfection de notre agir dépend de la grâce même de Dieu et de la miséricorde qu'il nous accorde à tous, pasteurs et brebis. La miséricorde dont nous vivons et que nous partageons est issue de la sainteté même de

⁹ Nous retrouvons un thème proche de notre étude dans l'œuvre d'A. LOUF et spécialement dans son livre, *Sotto la guida dello spirito*. Ce thème est explicité par A. SARACCO: «En quoi avons-nous encore besoin de conversion? Ne l'avons-nous pas reçue une fois pour toutes dans le baptême? Le péché, la conversion et la grâce sont inextricables dans la vie quotidienne. Ils grandissent ensemble, dans une dépendance réciproque. Je ne me trouve jamais ni complètement dans l'un, ni complètement dans l'autre. Je suis sans cesse dans les trois en même temps: le péché, la conversion et la grâce sont mon pain quotidien et mon lot de chaque jour. Ces trois étapes ne représentent pas trois échelons d'une échelle de valeurs; nous ne passons pas de l'une à l'autre comme si nous montions des marches. Ce ne sont pas trois galons que l'on coud l'un après l'autre sur sa manche. Non! Nous ne dirons jamais complètement adieu à l'une ou l'autre d'entre elles avant notre mort. Nous restons toujours pécheurs, nous sommes continuellement en conversion, et en cela nous sommes constamment sanctifiés par l'Esprit de Dieu. Nous ne pouvons pas appartenir à cette catégorie de gens dont Jésus a dit «qu'ils n'ont pas besoin de conversion» (*Lc* 15,7), parce qu'ils se croient justes. Si c'était le cas, nous n'aurions plus besoin de Jésus. Il est toujours vain de se croire convertis une fois pour toutes. Non, nous ne sommes jamais de simples pécheurs, mais plutôt des pécheurs pardonnés, des pécheurs «en cours de pardon», des pécheurs «en cours de conversion». Voir *La grâce dans la faiblesse. L'expérience spirituelle d'André Louf*, Nouan-le-Fuzelier, 2013, p.41-42.

Dieu qu'il communique à son corps qu'est l'Eglise à travers la variété des charismes et des ministères.

Humblement, le pasteur doit rester au service de la mission confiée et particulièrement des personnes qui comptent sur lui. Il est appelé à être disponible pour vivre lui-même du pardon divin et prendre le temps de l'offrir à ceux qui en ont soif: la vitalité de l'Eglise en dépend. L'élan missionnaire ne surgit pas seulement de techniques nouvelles ni d'événements extraordinaires mais d'une conversion brusque ou progressive des coeurs. Le prêtre, dans l'économie sacramentelle, est au carrefour de ce don toujours offert au sein de l'Eglise. Le pardon édifie le corps ecclésial. Sans réservoir l'amitié avec le Christ aux purs et aux observant de la loi, certains prêtres attestent dans leurs faiblesses et dans les conséquences de leurs péchés que le Christ est l'unique Sauveur et qu'il agit dans la vulnérabilité de l'histoire humaine. La puissance du Christ éclate dans ce qu'il peut assumer de la belle nature humaine et dans la création mais aussi dans l'assomption des erreurs de l'homme et de ses péchés. En l'Eglise du Christ, le prêtre est appelé à mettre en œuvre dans l'Eglise «Ne pourrait-on pas dire que la non-gradualité de la Loi fonde la loi de la gradualité ? La Loi ainsi comprise en tout cas ne provoque donc plus le désespoir, mais elle ouvre à l'amour, elle s'accompagne de la miséricorde et du don de l'Esprit, qui permet de s'y confronter sans désespoir ni accablement, mais avec le courage, la force et l'espérance»¹⁰.

Ainsi la vie morale des pasteurs est-elle un lieu de témoignage dans ce flux et ce reflux du pardon accueilli et partagé. Car si les épreuves et les contradictions de la vie n'épargnent aucun membre de l'Eglise, il nous faut laisser le Seigneur lui-même faire œuvre de purification, et sanctifier ainsi pour «ordonner» son Peuple à la louange de son saint Nom.

CONCLUSION

Le pasteur n'est pas un «employé» de l'Eglise ni un fonctionnaire d'une entreprise multinationale que l'on devrait ou pourrait «jeter» pour

10 J.-M. LUSTIGER, «Gradualité et conversion», dans *Documentation catholique* 1826 (1982) 322.

incompétence. La culture du «déchet» ne convient pas au jugement concernant son appel et ses actions¹¹. Il appartient au Peuple de Dieu comme ses frères et sœurs baptisés, avec un ministère particulier qui est prophétique parce que lieu du «pardon». Il représente sacramentellement donc humblement, la personne du Christ, l'unique grand-prêtre, le bon berger: celui qui connaît ses brebis par leur nom. Le prêtre est pécheur comme tous les membres du troupeau, mais il est au service de la miséricorde qui est la grâce fondatrice de cette communauté. Nous sommes tous des pécheurs pardonnés. Ainsi le pasteur est-il appelé sans relâche à vivre aussi de cette miséricorde et à la partager.

Dans la considération de ses péchés, et dans la conscience qu'a le peuple de Dieu de sa situation, l'humiliation peut faire surgir l'humilité et l'audace d'un cri profond de foi, d'espérance et de charité. L'Eglise tout entière est appelée à comprendre le sens de cet état pécheur de ses membres pour refuser tout péché, mais s'exercer à aimer les hommes et les femmes dans leur combat pour faire le bien et pour ressembler au Fils de Dieu. La sainteté est à ce prix. Dans un monde où les lois positives se multiplient et deviennent aussi incontournables qu'insoutenables, dans un monde parfois religieux où la Thora et les commandements risquent, comme au temps de saint Paul, d'être hypostasiés et de servir de manière instrumentale de «lieu de salut», l'aveu du péché et la reconnaissance de l'existence d'un péché personnel témoignent d'une autre logique spirituelle et ecclésiale.

Le pasteur est le prophète d'une miséricorde qui dépasse toute justice: il dit comment Dieu regarde et aime chacun d'entre nous. Il manifeste ce «regard» divin sur l'humanité telle qu'elle est: à sauver à chaque génération. C'est dans sa faiblesse que le pasteur remplit sa mission. Mais aussi dans la force de Dieu dont l'assurance lui est donnée au sein de l'Eglise-sacrement et par les sacrements qu'il dispense. Nous soulignons ainsi l'au-delà des rites religieux et la vérité de l'économie sacramentelle qui dit toujours le primat de la grâce sur le caractère purement volontariste ou normatif de l'action et de la pensée humaines. Dans sa faiblesse, le pasteur dit quelque chose de l'action de Dieu dans l'histoire. Car si la

¹¹ Le pape François dénonce régulièrement cette culture du déchet. N'est-elle pas aussi présente dans une Eglise qui intègre trop facilement et de manière acritique des critères de rentabilité, de fiabilité, d'intolérance aux pécheurs?

seconde personne de la Trinité est devenue «chair de notre chair», c'est pour nous dire que dans tout abaissement, dans tout échec, dans toute faiblesse, dans toute pauvreté, dans tout péché, la puissance de Dieu peut venir faire sa demeure et transformer ce qui était et paraissait «loin de Dieu», pour devenir le lieu de sa présence et de son témoignage.

La familia, el lugar donde la realidad habla: un principio pastoral

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

SUMMARY: The Church's pastoral activity is based on the love of the Good Shepherd, who reaches out to each Christian within the ecclesial community. This love, which is seen concretely, is not prompted by a system of ideas but by the reality of the person. This is pastoral realism, and it is particularly necessary in the context of the family with its combination of realities which make up daily life. Ideologies are therefore the biggest threat to losing a sense of this reality. In order to overcome these, the Church must be able to shed light on the real desires of the person, and to communicate to them, by divine mercy, the realism of the grace by which God makes people capable of living according to His Covenant. Towards this end, the ecclesial community must commit itself to the pastoral accompaniment of married couples.

“La realidad es superior a la idea”¹. Este principio expuesto con gran claridad en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco²

* Profesor ordinario de Teología pastoral de matrimonio y de la familia en el *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II*, Roma.

1 FRANCESCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 231. Expone el principio en nn. 231-233.
2 Recoge un pensamiento formulado anteriormente: cfr. J. M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini, noi come popolo*, Jaca Book, Milano 2013, 70; FRANCESCO, *La mia porta è sempre aperta. Conversazione con Antonio Spadaro*, Rizzoli, Milano 2013, 103. Para la estructura interna de la exhortación: A. SPADARO, “Radici, struttura e significato della prima esortación apostólica di Papa Francesco”, en FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de “La Civiltà Cattolica”*, Ancora-La Civiltà Cattolica, Milano 2014, 151-169.

es básico para toda la pastoral. Es más, se le puede considerar un pilar respecto de las otras indicaciones que propone el Pontífice como guías para la doctrina social. Lo podemos tomar, por consiguiente, como una provocación esencial para la pastoral familiar, y una indicación especialmente relevante en el marco del próximo Sínodo de la Familia.

1. UN PRINCIPIO PASTORAL CON EXIGENCIAS CONCRETAS

El Papa Francisco explica tal principio a partir de la necesidad de responder a Dios que nos habla a partir de lo real. Su marco de comprensión, acorde con el carácter pastoral de quien lo escribe, es la experiencia de que a veces es difícil conocer la realidad porque muchas ideas preconcebidas la ocultan y que, por eso mismo, es del todo esencial no perder el contacto con la realidad para obrar de acuerdo con el auténtico plan de Dios. Al mismo tiempo, su alusión a la encarnación como modo eminente de este principio, añade a lo anterior la exigencia de que no podemos responder a la realidad si no nos implicamos en ella y que una de sus consecuencias inmediatas es evitar la tentación de quedarnos tranquilos en la formulación de unos principios que pretendan explicar lo que pasa en el exterior, pero de un modo que no afecten a la vida.

Las raíces pastorales de esa fórmula sintética inciden en una de las dificultades fundamentales para toda la evangelización que fue expresada por el Concilio Vaticano II: “La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo”³. El interés de la advertencia no se queda en la constatación y denuncia de un hecho, sino que quiere ofrecer un camino de salida.

Es obvio que la separación de la vida con la que muchos perciben la fe es el resultado de un largo proceso en el que por una consideración racionalista de la misma, se buscaba en ella la deducción de nuevas conclusiones teológicas y no una luz para la vida de las personas. La Iglesia dejó de estar presente de forma significativa en algunos ámbitos claves para la vida social, como ocurrió con el mundo del trabajo y el de la intelectualidad. La razón que ahora se nos descubre se debía a haberse

³ CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 43.

alejado de la realidad de las personas. La Iglesia, en gran medida se había quedado encerrada en la seguridad de unas ideas que le daban una explicación suficiente y convincente de los hechos. No se daba cuenta de la diferencia tan grande que existía entre tal interpretación y lo que en realidad vivían tantas personas.

Para valorar esta posición eclesial de un modo real, no podemos descontextualizarla. No era muy diversa la visión racionalista de los siglos XVII y XVIII que quería juzgar todas las cosas a partir de principios previamente deducidos, y que, en consecuencia, justificó un sistema imperialista y colonial bajo la pretensión de extender la civilización occidental. Esta separación entre un mundo deducido y la realidad de las personas todavía tuvo una consecuencia peor con la llegada de los sistemas ideológicos que fueron los causantes de las constantes revoluciones que sembraron la historia del s. XIX y que fueron el aliento de las dos guerras mundiales del XX. Todo ello con un balance desolador de víctimas.

Ante el terrible panorama a nivel mundial en el que se constatan los resultados de haber tomado como principio una primacía de la idea, podemos comprender mejor las enormes presiones que sufrió entonces la Iglesia y la dificultad que tuvo en su momento para articular una respuesta adecuada a la realidad en su acción pastoral.

La respuesta que se formuló ante esta situación fue desde el principio el cuidado de un *realismo cognoscitivo* que pudiera dar razón de la relevancia de la realidad como toma de postura frente las posturas filosóficas que hacían prácticamente imposible el acceso a lo real⁴. En particular, se articuló la especificidad de un conocimiento *experiencial* en el cual la impresión de “tocar” la realidad es una parte ineludible con un indudable valor *personal*⁵.

El principio de la realidad, por consiguiente, suponía una reivindicación del valor insustituible de la *persona* y su dignidad⁶, que había que defender ante las amenazas de principios abstractos deducidos de forma

4 Cfr. E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.

5 Cfr. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier Montaigne, Paris 1952. Tiene esto un indudable sentido pastoral: cfr. FRANCESCO, en A. SPADARO, “Intervista a Papa Francesco”, en *La Civiltà Cattolica* 164 (2013/III), 475: “la riflessione per noi deve sempre partire dall'esperienza”.

6 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 242: “La evangelización está atenta a los avances científicos para iluminarlos con la luz de la fe y de la ley natural, en orden a procurar que respeten siempre la centralidad y el valor supremo de la persona humana

exterior a la vida de los hombres. Esta defensa que comienza con Kierkegaard ante el sistema de ideas de Hegel⁷, y que fue la savia fecunda de la corriente de pensamiento personalista⁸, cobró una especial importancia por los hechos atroces de las guerras mundiales y fue asumido en el Concilio como un criterio central para toda la actividad de la Iglesia: la realidad conduce a una primacía de la persona y su realización en su visión de la sociedad y en sus acciones⁹.

Una de las consecuencias primeras de ello fue precisamente la conciencia más clara de que la asunción de lo real no se da sin una implicación del hombre en su construcción por medio de sus acciones, en donde se revela un sentido personal¹⁰. Se reconocía entonces los grandes límites de la posición del “observador imparcial”¹¹ a modo de juez exterior que había sido una de las premisas del iluminismo y daba pie a una cierta concepción “neutra” de las ciencias humanas respecto de la ética¹².

Las implicaciones éticas de ello han conducido a una mejor comprensión de la especificidad de la razón práctica¹³ y a reconocer en la vinculación de la persona y su acción un camino de acceso privilegiado a la experiencia moral¹⁴. De este modo, se puede presentar la vida moral como una búsqueda de plenitud y no como la sola aplicación de unos

en todas las fases de su existencia”: cfr. las referencias a la unidad de la dignidad de la persona y el bien común en: *ibid.*, nn. 203; 218; 241.

7 Cfr. E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France, Paris² 1950, 14: “Kierkegaard de son côté, face au «Système» symbolisé par Hegel et à ses dégradés spiritualistes, affirme l’irréductible jaillissement de la liberté”.

8 Cfr. J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.

9 Cfr. como llamada al respeto a la persona humana: CONCILIO VATICANO II, Cons. Pas. *Gaudium et spes*, n. 27.

10 Es el principio personalista del “engagement”: cfr. E. MOUNIER, *Personnalisme et Christianisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 738: “L’exigence la plus immédiate d’une vie personnelle, celle qui s’adresse aussi à l’incroyant qu’au croyant, à l’athée qu’au fidèle, c’est celle de notre engagement”.

11 Cfr. M. A. MANCILLA, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2008.

12 Que es una gran dificultad para la construcción social, como ha destacado con especial referencia a la economía: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34.

13 Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell’etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994.

14 Es la gran intuición de: M. BLONDEL, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, in Maurice Blondel. *Œuvres complètes*, I: 1893 *Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15–530; que desarrolla en una nueva perspectiva: K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, en ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, G. REALE –T. STYCZEN (a cura di), Bompiani, Milano 2003, 779–1216.

principios deducidos racionalmente. Desde allí se ha podido desarrollar una cierta teoría de la acción de una importancia decisiva para la práctica pastoral.

Por parte de la Iglesia, la llamada a una implicación de la fe en la vida de las personas y el desarrollo de la sociedad ha sido acogida como una luz imprescindible en la renovación de su conciencia pastoral que no puede ser una lista de actividades ya preestablecidas, sino que ha de responder a los desafíos que presenta el mundo y viven las personas. La eclesiología del “pueblo de Dios”, que fue muy relevante en el Concilio Vaticano II¹⁵, destacaba esta realidad de estar inmersa en la historia y actuar en medio de los avatares del mundo y de los hombres. De aquí proviene la famosa frase con la que el Concilio comienza su “constitución pastoral” y que es una referencia fundamental para la vida de toda la Iglesia:

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”¹⁶.

2. EL CORTOCIRCUITO DE LA IDEOLOGÍA

Desde una perspectiva global, se puede percibir entonces que el obstáculo mayor al principio pastoral del realismo es el *influjo de las ideologías*. Ya el personalismo, en pro de la emergencia de la persona se quiso calificar a sí mismo como una anti-ideología para determinar bien la dificultad más grave para el conocimiento real de la persona¹⁷. En el mismo sentido,

15 Cfr. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972.

16 CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 1.

17 Es el caso de: J. LACROIX, *Le personnalisme comme anti-ideologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972; en un sentido semejante de expresar que no cabe una aproxi-

Juan Carlos Scannone comenta el principio del papa Francisco sobre la prioridad de la realidad como “la ideología está en oposición a la realidad”¹⁸. Hemos de presentar, por consiguiente, la interferencia de las ideologías en su modo de tergiversar la apreciación de la realidad, sobre todo en el ámbito familiar.

A pesar de lo evidente de la presencia de una ideología, es difícil de precisar los términos de su influjo porque se mueve en ámbitos muy diversos y usa medios de transmisión múltiples, casi todos subliminales, ante todo los de orden cultural. Por todo ello, no podemos considerar que la comunidad eclesial esté libre de la presión ideológica en su ámbito pastoral, por lo que su aclaración es una cuestión de especial interés en nuestro tema.

La reflexión actual acerca de la formación del sujeto humano ha percibido con mucha fuerza la enorme capacidad alienante de las ideologías. Aunque no se ha llevado a cabo un análisis semejante respecto del cristianismo, sí que se percibe con claridad la dificultad de presentarse a sí mismo ante un mundo que ya lo considera *a priori* como superado. No se puede ignorar la existencia de una posición que propugna el postcristianismo como camino de evolución social y que únicamente admite la presencia cristiana en la medida en que respete sus claves. Las dos en las que insiste son: que el cristianismo abandone cualquier pretensión de verdad universal y que no busque un cambio real en la vida de las personas, es decir, lo que denominamos conversión. Esta primera descripción de esta ideología de fondo, nos evidencia de qué modo oculta la realidad del cristianismo, enturbiando cualquier acercamiento a él. Es un aspecto que Abbà ha estudiado en lo que corresponde a la experiencia moral¹⁹, con conclusiones a tener en cuenta en lo que se refiere al

mación ideológica a la persona se expresó: P. RICOEUR, “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit* 51 (1983) I, 113-119.

18 J. C. SCANNONE, “La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie”, en FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de “La Civiltà Cattolica”*, cit., 187.

19 Ya en: G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, 229: “La divergenza fondamentale tra le figure di etica è che esse propongono rispettivamente tre generi diversi di morale, che denominero pagana, cristiana, secolare”; y de modo más explícito en: ID., *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* -2, Las, Roma 2009, 65: “In questo modo danno [i sistemi secolari] alla legge morale dei fondamenti ambigui: l'autonomia, il proprio interesse, il sentimento, i desideri, il giudizio di un ipotetico osservatore imparziale, l'evoluzione storica, ecc. Con

diálogo social sobre la ética, para ser real: “Concluimos por tanto que *la experiencia moral moderna en cuanto secularizada en la autonomía es intrínsecamente inadecuada*”²⁰.

La pérdida de la verdad como referente social es la clave principal para la intromisión de cualquier ideología. El primer objetivo de ésta es imponer de facto la prioridad de la propia opinión respecto de cualquier otra dentro de una dialéctica de poder, para ello hay que utilizar todos los medios a disposición, en especial, la propaganda constante y repetitiva. Una vez que las personas dejan de buscar la verdad con criterios verificables, están desprotegidos ante los medios sutiles de presión ideológica y la extensión de las ideologías se hace casi connatural. Es un ámbito cultural semejante al del helenismo que encontraron los primeros cristianos. La reacción de estos fue precisamente centrar su diálogo en un medio cultural y en la clave de la importancia de la verdad²¹. Era el único medio de evitar una marginalización del cristianismo a ser una secta más, que se podía encasillar fácilmente dentro de las categorías religiosas y sociales del Imperio sin más problema. Tal toma de posición suponía al mismo tiempo en conexión profunda con la realidad vivida, un imperativo ético básico que se puede expresar así: “no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”²².

El paralelo con la situación helenista nos introduce en la centralidad del segundo de los puntos antes mencionados. La llamada imperiosa a una *conversión* es un signo evidente de ruptura con cualquier ideología. La convicción clara de que la verdad que el cristianismo sostiene exige un *cambio de vida* para poder ser comprendida y aceptada, está presente de forma abrumadora en los primeros siglos de la Iglesia²³. Es también, en la actualidad, un criterio básico de realismo pastoral. En la actualidad, el

questi fondamenti non si riesce più a dare ragione della legge morale così come il Cristianesimo, tramite la Chiesa cattolica, la sostiene”.

20 *Ibidem*, 85-86: “Concludiamo perciò che *l'esperienza morale moderna, in quanto secolarizzata nell'autonomia, è intrinsecamente incongrua*”.

21 Cfr. J. RATZINGER, “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica ‘Fides et ratio’”, en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 141-161.

22 BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, (12-IX-2006). Esta frase es el centro del discurso.

23 Cfr. G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris 1949; W. A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven –London 1993, 18-36. Es evidente el papel central de la conversión en la propuesta del Papa Francisco hasta el punto de

empuje enorme de las ideologías en nuestra sociedad para reducir cualquier verdad a la categoría de una opinión subjetiva, tiene como correlato el que no se pida ningún cambio de vida que se considera una especie de imposición inadmisible a la libertad individual. El aspecto ideológico de este procedimiento y sus efectos demoledores en la desmoralización de la sociedad ya fueron profetizadas por Max Weber cuando habló de “politeísmo ético” en un sentido de devolver la moral a lo social.

Parecía en un inicio que el fracaso del marxismo real con la caída del muro de Berlín y la extensión de una globalización pragmática, supondrían socialmente una fuerte pérdida del influjo de las ideologías y, como reacción, una apreciación de un modo diverso de construir la sociedad en el que prevaleciera una percepción real de los deseos de las personas. Pero la evolución posterior de la sociedad no ha sido así.

Posiblemente, a consecuencia de la extensión de un pensamiento débil preconizado como positivo desde las claves de una vaga posición postmoderna²⁴, se ha producido un vacío respecto de la cuestión del sentido de la vida con un crecimiento de la posición nihilista²⁵. Este espacio ha sido ocupado posteriormente por nuevas ideologías emergentes que no han encontrado obstáculo alguno para instalarse y, en cambio, han hecho uso de muchos recursos para propagarse. La proliferación actual de propuestas antisistema a nivel social y político con un fortísimo contenido ideológico, no es más que una constatación palmaria de estos hechos.

Si esto es así en el conjunto de la vida social, en lo que afecta a la familia nos hallamos ante un desafío que se puede considerar epocal, es decir, clave para caracterizar el momento histórico que vivimos y uno de los puntos fundamentales que permiten comprender que estamos en el fin de la “modernidad”, tal como anunciaba Guardini²⁶.

haber acuñado el término “conversión pastoral”: cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 25, 27, 32.

24 Es obligada la referencia a: G. VATTIMO –P. A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983; G. VATTIMO, *Addio alla Verità*, Meltemi, Roma 2009.

25 Es todavía muy actual la advertencia de: JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 46.

26 Cfr. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Werkbund, Würzburg 1965⁹. El libro es citado en: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 224. Desde luego, es algo muy diferente de lo propugnado por la “postmodernidad”.

Nadie puede negar que en la cuestión del matrimonio y la familia la presión ideológica es máxima. No sólo hay que hablar de ideologías claramente definidas como es la teoría de género, con su enorme influjo social, sino que se debe al modo propio de extensión de la revolución sexual que se originó en los años sesenta que tiene unas ramificaciones enormes²⁷. Se ha conformado una cultura pansexualista que tergiversa los significados más básicos de la sexualidad. Descifrar el código que impone es una de las necesidades más grandes para poder ser realista en lo que se refiere a la pastoral del matrimonio y la familia²⁸.

En consecuencia, cualquier pastoral que no tenga en cuenta esta *realidad social*, corre el inmediato peligro de ser *ideológica*. Pretender por un principio estratégico no hablar de la ideología es siempre caer en sus redes. Aquello que se diga será directamente interpretado desde las siguientes claves ideológicas con un aplauso general.

La ideología, como cualquier tergiversación de la realidad, ha de ser *desenmascarada*. Es una exigencia básica para un diálogo real. Podemos saber que estamos dialogando con una máscara y no con una persona, pero habremos de dirigir tal conversación a la revelación del rostro verdadero que se esconde detrás. *Las ideologías no dialogan*, imponen sus propuestas por cualquier medio²⁹. La exigencia moral de requerir actitudes básicas de diálogo que no pueden darse por descontadas es una *realidad fundamental* en nuestra sociedad occidental³⁰.

Ya lo vio Platón en relación al amor, al presentar en el diálogo del *Banquete* la cuestión del eros como un juego de máscaras³¹. Con ello, dio unas claves para poder descifrar la realidad del amor que tienen mucho

27 Es un documento de referencia: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar* (26-IV-2012).

28 Cfr. C. GIULIODORI, “La missione evangelizzatrice della famiglia di fronte alla cultura pansessuale”, en *Anthropotes* 20/1 (2004) 189-214. Todo el número de *Anthropotes* 20/1 (2004) está dedicado a: “Evangelizzare nella cultura del pansensualismo”.

29 Llama la atención directamente sobre este punto: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 243: “no es la razón lo que se propone, sino una determinada ideología que cierra el camino a un diálogo auténtico, pacífico y fructífero”. Lo dice en el contexto del científicismo.

30 Lo vio con claridad: J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Hadeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

31 Cfr. el magnífico estudio de: G. REALE, *Eros démone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997.

que ver con la mayéutica socrática de la búsqueda de la verdad, que tuvo una repercusión notoria entre los primeros cristianos. Dejar de buscar la verdad es algo inaceptable para el hombre. En palabras de Sócrates: “Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida”³².

El Papa Francisco con agudeza señala el “sofisma”, marco óptimo para la extensión de cualquier actitud ideológica, como una tentación actual de separarse de la realidad³³. Es muy notoria en la sociedad occidental la enorme presión de una sofística que, partiendo de la reducción de la verdad a meras opiniones, disuelve las relaciones humanas en una corrección centrada en el discurso y el dominio. La comunidad eclesial tiene que guardase mucho de la fácil fascinación de un recurso a la posición sofista en donde el tema de la verdad se plantee de forma ambigua y calculada para otros intereses. Es la tentación de lo “políticamente correcto”, que crea un mundo ficticio bajo una lógica de poder, pero separada de la realidad, sobre todo, de la de los más débiles a los que se aludirá simplemente como recurso formal. El Pontífice, por ello, pone en guardia de cualquier uso ideológico de la opción preferencial por los pobres, porque sería su mayor deformación³⁴.

Es necesario desenmascarar cualquier intento ideológico; pero para avanzar una propuesta cristiana no basta con prevenir la ideología, hay

32 PLATÓN, *Fedón*, 90 c-d. Citado por: BENEDICTO XVI, *Discurso a la Universidad de Ratisbona*, (12-IX-2006). Como referencia (nota 13) el Papa menciona a: R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Matthias Grünewald –Ferdinand Schöningh, Mainz –Paderborn ⁵1987, 218–221.

33 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 231: “Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma”. Aparece en referencia directa a la cuestión de la primacía de la realidad sobre la idea. Destacan este punto: A. SPADARO “Radici, struttura e significato della prima esortazione apostolica di Papa Francesco”, en FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de “La Civiltà Cattolica”*, cit., 166; y G. SALVINI, “La dimensione sociale dell’evangelizzazione”, en FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de “La Civiltà Cattolica”*, cit., 179.

34 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 199: “El pobre, cuando es amado, «es estimado como de alto valor» y esto diferencia la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología, de cualquier intento de utilizar a los pobres al servicio de intereses personales o políticos. Sólo desde esta cercanía real y cordial podemos acompañarlos adecuadamente en su camino de liberación”. Se ve aquí la vinculación con el realismo pastoral. La cita interna es de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 3.

que ofrecer un cauce privilegiado de acceso a la realidad. El camino fundamental consiste siempre en la interpretación de la *experiencia* que tiene un valor de inmediatez y con la que la persona se identifica fácilmente. En este sentido, la trilogía que forman *Deus caritas est*, *Caritas in veritate* y *Lumen fidei* marcan una línea de interpretación de la experiencia del amor como cauce de reconocimiento de lo esencial del cristianismo³⁵. Por ello, no nos extraña que, en referencia directa a la *Caritas in veritate* y en un contexto claramente pastoral, se haya hablado del “realismo del amor de Cristo” como “perspectiva pastoral” dentro de un contexto eclesial³⁶.

Por ello, las constantes llamadas del Papa Francisco al amor como centro del cristianismo³⁷, son un modo de reclamar un contacto básico con la realidad, imprescindible para el cristiano. Por tanto, requiere un cuidado especial para que no se pervierta por una falsa interpretación. Es un cauce renovador que apenas si se ha profundizado y cuya repercusión pastoral es muy prometedora, si se sabe articular con una buena teoría de la acción pastoral³⁸.

En definitiva, en la caridad se custodia lo que es humano de un modo inclusivo y universal. Este hecho constituye un testimonio evangélico de extremo valor. “Su mandato de caridad abraza todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de la convivencia y todos los pueblos. Nada de lo humano le puede resultar extraño”³⁹.

35 Para el contexto cultural de esta nueva interpretación: cfr. L. MELINA, *Il linguaggio dell'amore. Per una cultura della famiglia: Il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2008; y también: ID., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.

36 Cfr. M. TOSO, *Il realismo dell'amore di Cristo: la Caritas in veritate prospettiva pastorale e impegno del laicato*, Studium, Roma 2010, 22: “aiuta la riflessione intorno alla PS e alla DSC a superare, anzitutto, la contrapposizione tra figure induttive e figure deduttive, di cui ancora oggi discutono sovente pastoralisti e animatori sociali. Prima dell'azione pastorale e dell'azione trasformatrice, prima della PS e della DSC, teorizzate e studiate, viene il loro *essere-esistenza* come attualità di salvezza integrale ricevuta, celebrata, partecipata e condivisa nella comunione-comunità che è la Chiesa”.

37 Cfr. p.ej. la afirmación tan clara de: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 36: “En este núcleo fundamental [del Evangelio] lo que resplandece es la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado”.

38 Es lo que he buscado explicar en: J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, BAC, Madrid 2014.

39 V. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida*, 380; citado en: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 181.

3. NO EXISTE LA FAMILIA IDEAL

Las reflexiones anteriores nos conducen a concluir que la familia es un referente fundamental para el realismo pastoral. Esto se debe precisamente a ver de qué modo ha sobrevivido a los ataques ideológicos, de forma que es en todas las encuestas, y de manera persistente, la institución social más valorada con una ventaja notable respecto de cualquier otra⁴⁰. Además, esto se comprueba en referencia a una concepción “real” de la familia y no a los aparentes “modelos alternativos” de familia, que no despiertan para nada esta identificación, por lo que se demuestra de forma indudable su procedencia ideológica⁴¹. Así se ha de interpretar la insistencia de las parejas de homosexuales a un reconocimiento jurídico en todo semejante al matrimonio con la inclusión de la adopción de hijos, refleja una dependencia total respecto de la familia “real” a la que se busca asemejar lo máximo posible.

Para configurar un concepto real de “modelo”, no sirve la alusión a los meros “hechos”, se ha de mirar la realidad del deseo de las personas, pues es allí donde se diferencia de lo que en verdad es un modelo real, de lo que simplemente es un estereotipo que se da por una imitación resignada tantas veces de una pobreza antropológica grande, como el estudio siempre incisivo de René Girard ha explicado en referencia a una comprensión del deseo⁴².

El valor único y distintivo de “realismo” propio de la familia se debe en gran medida a la enorme carga de realidad que conlleva la convivencia familiar⁴³. Es algo muy alejado de cualquier modelo de pacto de funciones o intereses que no refleja la riqueza del entramado de la vida en familia, que genera de por sí bienes fundamentales para la sociedad

40 Cfr. G. ROSSI, “Famiglia e trasmissione della fede”, en J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014, 35-67. Es una referencia: P. DONATI (a cura di), “Riconoscere la famiglia. Quale valore aggiunto per la persona e la società. Decimo Rapporto Cisf sulla famiglia in Italia”, Edizioni San Paolo, Cinisello B. (MI) 2007.

41 Cfr. J. HAGAN, “Nuovi modelli di famiglia”, en PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon. Termini ambigui e discusi su famiglia, vita e questioni etiche*, EDB, Bologna 2003, 635-639.

42 Cfr. R. GIRARD, *Géométries du désir*, Éditions de L’Herne, Paris 2011.

43 Un punto esencial para cualquier espiritualidad familiar: cfr. J. GRANADOS –J. NORIEGA, *Betania: una casa para el Amigo. Pilares de espiritualidad familiar*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2010.

que cada vez más se hacen notorios y reconocidos de modo práctico por las autoridades políticas⁴⁴.

La familia, por la naturaleza de las relaciones de la que surge, el conjunto que conforma de diferencia sexual, paso de generaciones y su fundamento en relaciones exogámicas, tiene un peso enorme de realidad, del todo necesaria para su desarrollo y su salud en cuanto institución vivida y para la configuración misma de la cultura y la sociedad⁴⁵.

Precisamente por ello, volver a la familia es especialmente necesario en la pastoral, porque reúne de una forma natural todos los aspectos básicos de la vida humana. Se puede afirmar que no existe una familia “ideal”, sino familias muy reales que desarrollan su vida del modo que pueden con muchas dificultades. Así lo ha visto siempre la sabiduría eclesial que ha querido expresar el consentimiento matrimonial con una conciencia clara de ello, al proponer como el marco de la promesa: “en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad”⁴⁶. No es un contexto ideal en el que se desarrolla la convivencia, sino el propio de la vida cotidiana, llena de contingencias e imprevistos de lo más variado⁴⁷. Las dificultades que se viven en este espacio no se resuelven tampoco mediante ideas, sino con el empeño personal de los miembros de la familia.

De hecho, la idealización del amor ha comportado normalmente una visión contraria al matrimonio. Ya ocurrió en el amor cortés, que arrancaba del amor la experiencia de la reciprocidad, por medio de una ficción afectiva⁴⁸. Ha vuelto a ponerse de manifiesto con el amor romántico que precisamente desarraiga el afecto de los cónyuges de las condi-

44 Cfr. L. MELINA, *La roccia e la casa. Famiglia, società e bene comune*, San Paolo, Cisinello Balsamo 2013.

45 Cfr. P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2011.

46 *Ritual del matrimonio*, Ed Típica, 2^a reedición, Barcelona 1996, n. 66.

47 El Papa Francisco destaca como es natural este “realismo” familiar: cfr. FRANCISCO, *Audiencia general*, (17-XII-2014): “No se habla de milagros o curaciones, de predicaciones –no hizo nada de ello en ese período–, de multitudes que acudían a Él. En Nazaret todo parece suceder «normalmente», según las costumbres de una piadosa y trabajadora familia israelita: se trabajaba, la mamá cocinaba, hacía todas las cosas de la casa, planchaba las camisas... todas las cosas de mamá. El papá, carpintero, trabajaba, enseñaba al hijo a trabajar”.

48 Cfr. especialmente: D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, Plon, Paris 1939, 275-296.

ciones del espacio y del tiempo en un proceso de idealización que lo deja inerme en la tarea de construir una vida⁴⁹. La consecuencia siempre es muy *real*: una desintegración de la dimensión sexual respecto de la afectividad, lo cual amenaza muy directamente a la sexualidad humana de una perniciosa banalización, un fenómeno reconocido desde ámbitos muy distantes del cristianismo⁵⁰. Ya se vio en los efectos muy constatables de la primera revolución sexual del siglo XX, la bolchevique, que pretendió ignorar el matrimonio como institución, por considerarla una superestructura de la propiedad privada como dominio entre sexos. “Se sabe lo que vino de tal experiencia. Los suicidios de las mujeres abandonadas tomaron un carácter de epidemia. Los numerosísimos abortos dañaron la demografía y la salud de innumerables mujeres (...) En medio de una inmensa muchedumbre de hijos abandonados”⁵¹.

En este sentido, se ha de decir que la familia es una realidad de lo más “poliédrica” que pueda darse, lejos de cualquier idea esférica de equilibrio estable entre los puntos. Este criterio, expuesto por el Papa Francisco⁵², queda relacionado con el principio de que “el todo es mayor que la parte”⁵³, es decir, hemos de verlo en relación a la familia como una consecuencia directa de su valor paradigmático en cuanto comunión de personas que supera con mucho la suma de sus elementos: “una comunidad es más que la suma de las personas. Es el lugar donde se aprende a amar, el centro natural de la vida humana”⁵⁴. Debemos reconocer entonces esta valoración como una llamada a poner a la familia como centro de la pastoral.

49 Cfr. L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, cit., 18: “Un tale amore [romantico] può vivere solo nell'istante o nella ripetizioni di instanti, cioè al di fuori del tempo, che è lo spazio della moralità”.

50 Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des eros*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

51 I. LEPP, *Psychanalyse de l'Amour*, Bernard Grasset, Paris 1959, 208: “On sait ce qui est advenu de cette expérience. Les suicides de femmes abandonnées prirent un caractère épidémique. Les trop nombreux avortements nuisirent gravement à la démographie et ruinèrent la santé d'innombrables femmes (...) Parmi l'immense foule d'enfants abandonnés”.

52 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 236: “El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno”.

53 Cfr. *Ibidem*, nn. 234-237.

54 FRANCISCO, *Discurso a la plenaria del Pontificio Consejo para la Familia* (25-X-2013).

4. LA LÓGICA DEL DON Y EL PRINCIPIO DE LO EXCELENTE

Una vez, puesto en claro el específico valor “real” de la familia, podemos dar el paso de conocer mejor de donde brota y cuál es la luz que permite conocer mejor la razón de este realismo tan valioso. Como ya hemos dicho, parece obvio que la realidad que genera procede del *amor* que constituye la urdimbre propia de la vida familiar mediante relaciones estables de apego y de pertenencia que son básicas para la constitución de una identidad personal fuerte. Esto es lo que se ha desarrollado en el pensamiento cristiano, a partir de San Juan Pablo II el Papa de la familia, mediante la categoría de “vocación al amor”, en la cual se inserta la identidad de la persona que ama. En palabras del Papa Francisco, tal vocación es una consecuencia de la fe: “La fe no es un refugio para gente pusilánime, sino que ensancha la vida. Hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades”⁵⁵.

Por tanto, la familia tiene un contacto específico con lo real porque ha de vivir siempre desde una lógica propia, la del amor como don que lo constituye. No es una idea, sino que está llena de la realidad concreta del afecto y de las decisiones que constituyen la vida de las personas: “El amor esponsal y familiar revela también claramente la vocación de la persona a amar de modo único y para siempre, y que las pruebas, los sacrificios y las crisis de la pareja como de la propia familia representan pasos para crecer en el bien, en la verdad y en la belleza”⁵⁶. No es sencillo recomponer esa lógica cuando las carencias personales son grandes, pero es imprescindible vivir de ella. Tiene que ver en primer lugar con la propia valoración de la vida como un don recibido de un amor originario, algo muy diferente de la producción de seres humanos. El amor en este punto, por su propio valor revelador de la persona, impide su reducción a un ámbito naturalista o meramente sociológico⁵⁷.

55 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 53. Para el concepto de vocación al amor, sobre todo en referencia a San Juan Pablo II: cfr. M. T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

56 FRANCISCO, *Discurso a la plenaria del Pontificio Consejo para la Familia* (25-X-2013).

57 Así: H. U. VON BALTHASAR, *Glaublich ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963. La “lógica” propia del amor aparece en: FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

El Papa Francisco sabe destacar esta visión de gratuidad respecto de la persona, como una visión auténtica de la realidad, que permite ver más allá de los propios intereses la verdad de la persona concreta a la que amar: “Esta atención amante es el inicio de una verdadera preocupación por su persona, a partir de la cual deseo buscar efectivamente su bien. Esto implica valorar al pobre en su bondad propia, con su forma de ser, con su cultura, con su modo de vivir la fe. El verdadero amor siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello, más allá de su apariencia: «Del amor por el cual a uno le es grata la otra persona depende que le dé algo gratis»⁵⁸.

La lógica del amor apunta siempre a un máximo que supera constantemente la restricción externa de una idea, según mostraba la reflexión de San Bernardo: “la medida del amor, es amar sin medida”⁵⁹. En la familia, esto no es una forma de absolutización ideal, sino el modo de crecer internamente en una especie de desafío diario, que pide la sabiduría de saber construir una vida. La grandeza de la familia es que, anclada en la realidad y realizándose en lo más cotidiano, está animada por un espíritu que nunca abandona lo excelente. Su lógica interna de crecimiento no pierde la búsqueda de lo “mejor”⁶⁰ el principio de un bien trascendente al que nunca se debe dejar de aspirar. Esto implica una fuerte consideración del bien en cuanto comunicable y “común”⁶¹.

Precisamente, este principio es lo que queda más atacado por la degeneración emotiva de la familia, pues el bien excelente pasa a comprenderse como solo bienestar dentro de un refugio afectivo, con una consecuencia terrible: la familia deja de educar⁶². Es lo que se ha denominado “familia afectiva” en donde se diluye la comunicación del bien que ha de caracterizar las relaciones familiares⁶³.

Ya Juan Pablo II hablaba de la “hermenéutica del don”: cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y Mujer lo creó*, Cat. 13, 2, Cristiandad, Madrid 2000, 117.

58 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 199. La cita interna es de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 1.

59 Cfr. SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, I,1, en *Sancti Bernardi Opera, III: Tractatus et opuscula*, Ed. Cistercienses, Romae 1963, 119: “Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere”.

60 Cfr. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza, Madrid 1995.

61 Cfr. FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, nn. 52-53.

62 Así lo expresa: G. ANGELINI, *Educare si deve ma si può?*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

63 Cfr. AA.VV., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Glossa, Milano 2002.

La crisis de la educación muestra la debilidad de la familia en este cometido fundamental que se le ha encomendado. Es un criterio realista básico para la comprensión de la realidad de la familia y de sus relaciones y como siempre los afectados en ellas son sobre todo los hijos, los más débiles que han de ser tomados en consideración en cualquier pastoral que quiera ser realista⁶⁴. Cualquier realismo pastoral no puede quedarse en la constatación de hechos, sino que debe asumir la capacidad educativa como conformación del sujeto⁶⁵. No se puede pensar en la realidad personal como un hecho observable sino desde la categoría de la vocación⁶⁶, porque esto es lo más real en la persona que no se puede comprender a sí misma, ni desarrollarse en cuanto tal, sin esta consideración dinámica y existencial⁶⁷. Por todo ello, hay que reconocer a la “vocación al amor” un valor enorme como principio pastoral realista que ayuda a superar las fragmentaciones pastorales que todavía nos envuelven y que, en cambio, pone a la pastoral familiar en el centro de toda la actividad de la Iglesia⁶⁸.

Además, sin ella la fe perdería su valor de iluminación de la existencia humana como la llamada a Abrahán deja claro (cfr. Gén 12,1-3). Lo más real en él no era su estirpe (la casa de sus padres) ni sus posesiones (la tierra o la nación), sino la llamada de Dios que sólo por la fe conocía

64 Cfr. A. M. ANASTASIADES, “Un’iniziativa educativa per i figli del divorzio nella Chiesa”, en L. MELINA –C. A. ANDERSON (a cura di), *L’olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell’aborto e del divorzio*, Cantagalli, Siena 2009, 133-176.

65 Cfr. I. QUILES, *Filosofía de la educación personalista*, Depalma, Buenos Aires 1981.

66 Cfr. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 528: “Cette *unification progressive* de tous mes actes, et par eux de mes personnages ou de mes états est l’acte propre de la personne. Ce n’est pas une *unification systématique* et abstraite, c’est la découverte progressive d’un principe spirituel de vie, qui ne réduit pas ce qu’il intègre, mais le sauve, l’accomplit en le récréant de l’intérieur. Ce principe vivant et créateur est ce que nous appelons en chaque personne sa *vocation*”.

67 Es el principio que destaca: PABLO VI, C.Enc. *Populorum progressio*, n. 15: “En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como un germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar: su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino, que le ha sido propuesto por el Creador (...) cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más”. Esto mismo tiene una repercusión social evidente que es la que recoge el Papa Francisco citando esta encíclica de Pablo VI: cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 181, 191.

68 Cfr. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

y cuyo valor realista se expresaba en el *caminar*, ponerse en marcha: “Lo que esta Palabra comunica a Abrahán es una llamada y una promesa. En primer lugar es una llamada a salir de su tierra, una invitación a abrirse a una vida nueva, comienzo de un éxodo que lo lleva hacia un futuro inesperado. La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar: la fe «ve» en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios. Esta Palabra encierra además una promesa: tu descendencia será numerosa, serás padre de un gran pueblo (cfr. Gén 13,16; 15,5; 22,17). Es verdad que, en cuanto respuesta a una Palabra que la precede, la fe de Abrahán será siempre un acto de memoria. Sin embargo, esta memoria no se queda en el pasado, sino que, siendo memoria de una promesa, es capaz de abrir al futuro, de iluminar los pasos a lo largo del camino. De este modo, la fe, en cuanto memoria del futuro, *memoria futuri*, está estrechamente ligada con la esperanza”⁶⁹.

5. LA VIDA COMO UN TODO, LA REALIDAD DE LO POSIBLE, ANTE EL PRINCIPIO DE LO SOBREABUNDANTE

La última cita que relaciona la vocación y la fe en la construcción de una vida nos asegura de qué modo la visión de la fe nos permite ser más realistas, ante todo, porque nos da una percepción más completa de la *vida como un todo*, desde la visión de Dios. Aquí se juega el principio de la realidad de una forma máxima.

Lo auténticamente real, no son los hechos que ocurren y pueden ser observados, ni las circunstancias sociales o históricas susceptibles de ser valoradas, sino *la vida concreta de las personas* que cobra un *sentido real* en relación a un contenido global de la vida que orienta su esperanza. Ya Benedicto XVI explicó esto como la realidad propia de la esperanza humana en su diferencia con la mera técnica y la política que solo son capaces de dar un horizonte *fragmentado* a las personas⁷⁰. Contiene, por consiguiente, una llamada a la *totalidad* que en el cristianismo ha sido comprendida desde categorías personales y existenciales. De hecho, la

69 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 9.

70 Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Spe salvi*, nn. 16-23.

interpretación que el Papa Francisco da al principio de que “el todo es mayor que la parte” se refiere sobre todo a la relación entre la persona y la comunidad, un aspecto esencial para comprender la verdad de la vida plena⁷¹. Es más, el Pontífice, en la cita anterior, expone como la fe en una promesa implica necesariamente la superación de un sentido específico de fragmentación: el del *tiempo*, cuya valoración está basada no en un pacto de intereses, en la que cualquier punto temporal es idéntico a los demás, sino en referencia a una historia que recibe el sentido de una promesa⁷². Sin duda, debemos hacer referencia aquí a la abundante mención de la temporalidad que se encuentra en los textos del actual Papa, a modo de principio de pensamiento con una *primacía atribuida al tiempo*⁷³.

Esa mirada hacia la vida en totalidad es una exigencia interna de la fe con un especial valor de realismo: “para ver la realidad es necesaria una mirada de fe, de otro modo se ve una realidad a pedazos, fragmentada. Esto es uno de los temas de la encíclica *Lumen fidei*”⁷⁴. Un realismo que no es otro que la verdad del amor: “Y así se puede ver en qué sentido el amor tiene necesidad de verdad. Sólo en cuanto está fundado en la verdad, el amor puede perdurar en el tiempo, superar la fugacidad del instante y permanecer firme para dar consistencia a un camino en común. Si el amor no tiene que ver con la verdad, está sujeto al vaivén de los sentimientos y no supera la prueba del tiempo. El amor verdadero, en cambio, unifica todos los elementos de la persona y se convierte en una luz nueva hacia una vida grande y plena. Sin verdad, el amor no puede ofrecer un vínculo sólido, no consigue llevar al «yo» más allá de su aislamiento, ni librarlo de la fugacidad del instante para edificar la vida y dar fruto”⁷⁵.

71 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 235: “una persona que conserva su peculiaridad personal y no esconde su identidad, cuando integra cordialmente una comunidad, no se anula sino que recibe siempre nuevos estímulos para su propio desarrollo”.

72 Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012.

73 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 222-225. Ya aparece en: ID., C.Enc. *Lumen fidei*, n. 57, en referencia a la “fragmentación” del tiempo.

74 A. SPADARO, “Intervista a Papa Francesco”, en *La Civiltà Cattolica* 164 (2013/III) 467: “Anni fa aveva scritto che per vedere la realtà è necessario uno sguardo di fede, altrimenti si vede una realtà a pezzi, frammentata. È questo anche uno dei temi dell’enciclica *Lumen fidei*”.

75 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

La realidad vocacional de una plenitud de vida que mueve a la persona en un camino se ha denominado en la teología moral *ideal de vida*⁷⁶. Es esencial para la asunción de las exigencias objetivas del *estado de vida*, concepto básico a nivel social y eclesial que ha sido puesto en cuestión⁷⁷. La terminología puede ser engañosa ya que, en este caso, hablar de “ideal” es peligroso. Los estudios de Alasdair MacIntyre han dejado claro, por una parte, la necesidad de la consideración de la vida como un todo para la configuración del sujeto moral y, por otra, que se trata de algo *real* vinculado a las tradiciones históricas, a la narratividad de la existencia humana y a las comunidades concretas de referencia⁷⁸. Todos ellos son elementos importantes para una acción pastoral realista. En este caso, el objetivo que emerge es la superación de una fragmentación del sujeto, por una percepción técnica de los problemas que oculta la construcción del ideal de vida como un camino vital y real.

No podemos por menos considerar de qué modo una pastoral centrada en problemas pierde de vista esta percepción. Por ello, aunque busque con buena intención la resolución real de los mismos, por seguir esta racionalidad técnica, suele crear nuevos problemas y, desde luego, no resuelve la situación problemática inicial, sino que la complica⁷⁹. Nos ayuda aquí, el paralelo que el actual Pontífice trazó con un hospital de campaña para la curación de los enfermos⁸⁰, que tiene en la imagen del Samaritano su primera referencia⁸¹. No se puede hacer una pastoral de problemas que se fragmenta y tiende a perder su realismo, sino de sanación de las personas que mira siempre el conjunto de la salud y en la cual la perspectiva de la vocación al amor tiene un puesto clave. Todo ello es

76 Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

77 Teológicamente sigue siendo un referente: Cfr. H. H. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977.

78 Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981.

79 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar*, cit., 55: “Todas estas acciones «inventadas» desde el criterio de responder a los problemas más actuales, no superan el obstáculo inmenso que se esconde en el sujeto que necesita en primer lugar un horizonte de vida del cual carece. La supuesta estrategia inicial por la que se veía conveniente este modo de concebir la pastoral se percibe como insuficiente”.

80 Cfr. FRANCESCO, en A. SPADARO, “Intervista a Papa Francesco”, en *La Civiltà Cattolica* 164 (2013/III), 461-464.

81 Cfr. A. SPADARO “Radici, struttura e significato della prima esortazione apostolica di Papa Francesco”, cit., 166: “Il Papa aveva riconosciuto nella parola del Buon Samaritano un modello di riferimento, anche se nell’Esortazione essa non è citata”.

especialmente significativo para la familia donde esa vida como un todo resulta vital para el desarrollo de su convivencia.

La visión de la realidad, dentro de la teoría de la acción aparece por medio del *juicio de posibilidad*, que está en estrecha relación con el principio anterior⁸². La dificultad que surge ante el ideal de vida es que las circunstancias lo presenten como imposible de modo efectivo. Cuando el agente genera una intención, y tiende a realizarla en lo concreto, es donde este juicio tiene su papel. Como todo juicio, se funda en un modo de contacto con la realidad⁸³, en donde se juzga la correlación entre aquello que intencionalmente se desea y las capacidades reales del sujeto agente para llevarlo a cabo. Es un juicio por connaturalidad en el que el papel de la virtud es central, de modo directo tiene que ver con la prudencia. No es el producto de ninguna norma. Sobre él se basa el conocido principio jurídico “*ad impossibilia, nemo tenetur*”, que siempre es relativo a las capacidades del sujeto.

La emotivización de este juicio, en un marco romántico centrado en el instante, es uno de los motivos más claros del debilitamiento de las personas en el momento de plantearse cualquier elección que tenga que ver con un compromiso permanente. El tiempo se ha convertido para muchos en una amenaza para el amor⁸⁴. En este contexto hemos de valorar la dificultad que existe en la actualidad de considerar el “para siempre” como un contenido excesivo para cualquier promesa⁸⁵. Es una cuestión pastoral de máxima importancia, porque aquí se pone en juego la realidad misma del Evangelio en cuanto vocación personal que entra en colisión con un modo siempre provisorio de ver la vida de las personas, sin contacto con una realidad definitiva: “estamos bajo la presión de esta cultura de lo provisional; y esto es peligroso, porque uno no se juega la vida una vez para siempre. Me caso hasta que dure el amor; me hago monja, pero por un «tiempito»..., «un poco de tiempo», y después veré;

82 Cfr. L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2010², 743-744.

83 Cfr. B. GARCEAU, *JUDICIUM, vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d’Aquin*, Vrin-Institut d’Études Médiévales, Paris-Montréal 1968.

84 Cfr. S. MITCHELL, *Can Love Last? The Fate of Romance over Time*, Norton & Company, New York 2002.

85 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “¿Consumación sin promesa? Porqué la *una caro* exige el «para siempre»”, en J. GRANADOS (a cura di), *Una caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014, 275-333.

me hago seminarista para hacerme sacerdote, pero no sé cómo terminará la historia. ¡Esto no va con Jesús! No os reprocho a vosotros, reprocho esta cultura de lo provisional, que nos golpea a todos, porque no nos hace bien, porque una elección definitiva hoy es muy difícil”⁸⁶.

La tendencia actual de proponer a las personas como solución vital empezar de cero ante las dificultades es una falta de realismo evidente. Es más, procede de la ideología de la “relación pura”, como si los vínculos humanos fueran elecciones en el vacío, siempre cambiantes⁸⁷. Sin duda, esto es lo que ha producido una “modernidad líquida” aventada por las ideologías y sustentada por una mentalidad que hace difícil la asunción de lo real⁸⁸.

Emerge aquí la importancia decisiva de una narratividad propia del amor en cuanto razón interna de construir una vida. Es un principio reconocido en la actualidad en los ámbitos filosóficos no cristianos⁸⁹. Este criterio, por ejemplo, nos permite comprobar lo erróneo de las referencias a la homosexualidad y las convivencias que aparecían en la *Relatio post disceptationem* del pasado Sínodo extraordinario sobre la familia. Es un ejemplo de un lenguaje “políticamente correcto” que ignora el trato personalizado que plantea otras cuestiones, se ve que está pensando en un diálogo entre la Iglesia y el mundo y no de un pastor con la persona concreta. Es una equivocación pensar que era un leguaje realista porque hablaba de cosas reales, porque queda claro que lo hacía desde una perspectiva ideológica⁹⁰.

El principio de realidad pastoral queda claro, se comprueba en que está dirigido a la evangelización: “La evangelización también busca el

86 FRANCISCO, *Discurso en el encuentro con seminaristas, novicios y novicias*, (6-VII-2013).

87 Cfr. la propuesta de: A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Polity Press, Cambridge 1992.

88 Cfr. la reflexión de: M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teológico della psicoanalisi*, Cantagalli, Siena 2013. Habla de la sociedad líquida: Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

89 Sirvan como ejemplo: M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994; A. BADIOU, *Éloge de l'amour*, avec N. TRUONG, Flammarion, Paris 2009.

90 Difiero de la opinión de: A. SPADARO, “Una Chiesa un cammino sinodale: le sfide pastorali sulla famiglia”, en *La Civiltà Cattolica* 165 (2014/III) 218: “Leggendola, molti hanno avuto l'impressione che davvero il Sinodo abbia guardato in faccia la realtà, nominandola, anche negli aspetti più problematici. Si è accolta dunque l'esistenza concreta delle persone, più che parlare in astratto della famiglia come dovrebbe essere”.

crecimiento, que implica tomarse muy en serio a cada persona y el proyecto que Dios tiene sobre ella”⁹¹.

6. EL PRINCIPIO DE LA GRACIA

Hemos de introducirnos en la visión del Amor salvífico que busca al hombre concreto. Es el nuevo principio de realidad pastoral al que hemos llegado. Entonces el protagonista es en primer lugar el Espíritu no el hombre, sin la asunción plena de este principio todo parecen obstáculos y problemas pesados e insolubles: “A veces perdemos el entusiasmo por la misión al olvidar que el Evangelio *responde a las necesidades más profundas* de las personas, porque todos hemos sido creados para lo que el Evangelio nos propone: la amistad con Jesús y el amor fraternal. Cuando se logra expresar adecuadamente y con belleza el contenido esencial del Evangelio, seguramente ese mensaje hablará a las búsquedas más hondas de los corazones: «El misionero está convencido de que existe ya en las personas y en los pueblos, por la acción del Espíritu, una espera, aunque sea inconsciente, por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre, sobre el camino que lleva a la liberación del pecado y de la muerte. El entusiasmo por anunciar a Cristo deriva de la convicción de responder a esta esperanza»”⁹².

Es una valoración de la persona, también en sus *capacidades* a partir de la *gracia*, la única capaz de juzgar a cada hombre. Esto es un principio pastoral fundamental de un realismo de fe indudable. No estamos hablando de hombres cuyo futuro juzgamos sociológicamente como si estuviera casi determinado, sino desde una visión de gracia que redime a la persona y las *convierte a Dios*. Sin esta visión no hay realidad pastoral alguna, pues se reduciría a ser una valoración prudente a nivel de efectos sociales. La afirmación de San Juan Pablo II en este punto no deja lugar a dudas; clarifica las consecuencias de este principio en el marco de la discusión moral: “Sería un error gravísimo concluir... que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma un «ideal» que ha de ser luego

91 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 160.

92 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 265. La cita interna es de: JUAN PABLO II, C.Enc.*Redemptoris missio*, n. 45.

adaptado, proporcionado, graduado a las –se dice– posibilidades concretas del hombre: según un «equilibrio de los varios bienes en cuestión». Pero, ¿cuáles son las «posibilidades concretas del hombre»? ¿Y de qué hombre se habla? ¿Del hombre *dominado* por la concupiscencia, o del *redimido por Cristo*? Porque se trata de esto: de la *realidad* de la redención de Cristo. ¡*Cristo nos ha redimido!* Esto significa que él nos ha dado la *posibilidad* de realizar *toda* la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del *dominio* de la concupiscencia”⁹³.

Es un criterio de realismo que alienta toda la vida de la Iglesia. San Agustín se basa en él cuando exclama: “Da lo que mandas y manda lo que quieras”⁹⁴. La gracia hace al hombre posible lo que antes le era imposible, el juicio de posibilidad ha cambiado radicalmente por una *nueva realidad* que se ha introducido. El valor de la gracia como *nueva creación* tiene este sentido realista, más allá de sus repercusiones psicológicas de una persona que no esté en condiciones de percibirlas. La fuerza con la que se expresa el Papa Wojtyła se debe a que hacia este punto se dirigía toda su reflexión sobre la “redención del corazón”, esencial en sus catequesis⁹⁵. Nos hallamos ante el fundamento para la capacidad de vivir por la gracia de Dios guardando los mandamientos, como enseña el Concilio de Trento: “Nadie puede considerarse desligado de la observancia de los mandamientos, por muy justificado que esté; nadie puede apoyarse en aquel dicho temerario y condenado por los Padres: que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir por el hombre justificado. «Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedes y pedir lo que no puedes» y te ayuda para que puedes. «Sus mandamientos no son pesados» (*1 Jn 5,3*), «su yugo es suave y su carga ligera» (*Mt 11,30*)”⁹⁶. Tal realismo de la gracia tiene un

93 JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 103, que cita: ID., *Discurso a los participantes en un curso sobre la procreación responsable* (1-III-1984).

94 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 29, 40 (CCL 27,176): “Da quod iubes et iube quod vis”; citado en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 24.

95 Se trata de las catequesis habidas del 16-IV-1980 al 6-V-1981 (nn. 24-63), el ciclo más largo de catequesis. Para su estructura: R. MANRIQUE GONZÁLEZ, *La vocación al amor: una revelación en la experiencia. Un estudio en las Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano en el plan divino*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2014.

96 CONCILIO DE TRENTO, Sess. VI. *Decreto sobre la justificación*, cap. 11 (DH 1536). La referencia interna es: SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, 43, 50 (CSEL 60,270).

contenido pastoral evidente pues evita la tentación de adaptar el Evangelio a meras situaciones de hecho.

El Papa Francisco asume esta visión de la gracia en la perspectiva de no abandonar a las personas, por pensar que no pueden dar más de sí, pues hemos de verlas como llamadas a la gracia de Cristo que se ha ofrecido por ellas. Sus palabras son muy elocuentes: “Para compartir la vida con la gente y entregarnos generosamente, necesitamos reconocer también que cada persona es digna de nuestra entrega. No por su aspecto físico, por sus capacidades, por su lenguaje, por su mentalidad o por las satisfacciones que nos brinde, sino porque es obra de Dios, criatura suya. Él la creó a su imagen, y refleja algo de su gloria. Todo ser humano es objeto de la ternura infinita del Señor, y Él mismo habita en su vida. Jesucristo dio su preciosa sangre en la cruz por esa persona. Más allá de toda apariencia, cada uno es *inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega*. Por ello, si logro ayudar a una sola persona a vivir mejor, eso ya justifica la entrega de mi vida”⁹⁷.

7. LA NECESIDAD DEL ACOMPAÑAMIENTO PERSONAL

Esta nueva posibilidad de la gracia reside sin duda en su raíz eclesial, ya que nos introduce en el “nosotros” de la Iglesia donde se desarrolla naturalmente la vida cristiana⁹⁸. Esto significa de modo realista, la aplicación de que “no es bueno que el hombre esté solo” (*Gén 2,18*), en el sentido que, para poder llevar una vida cristiana debe ser acompañado pues es esto lo que le hace posible responder a Dios en el camino que marca una vocación al amor.

La “conversión pastoral” a la que nos llama el Papa Francisco⁹⁹, nos introduce en el realismo del acompañamiento. “Más que nunca necesitamos de hombres y mujeres que, desde su experiencia de acompañamiento, conozcan los procesos donde campea la prudencia, la capacidad de comprensión, el arte de esperar, la docilidad al Espíritu, para cuidar entre todos a las ovejas que se nos confían de los lobos que intentan

⁹⁷ FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 274.

⁹⁸ Una referencia ineludible es: H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, in *Œuvres complètes*, VII, Cerf, Paris 2003.

⁹⁹ Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 25.

disgregar el rebaño. Necesitamos ejercitarnos en el arte de escuchar, que es más que oír. Lo primero, en la comunicación con el otro, es la capacidad del corazón que hace posible la proximidad, sin la cual no existe un verdadero encuentro espiritual”¹⁰⁰.

La racionalidad interna de este modo de proceder pastoral es que, mediante el ofrecimiento de la continuidad de un encuentro personal, la persona se introduzca en un proceso de crecimiento que le haga connatural la vida cristiana con todas sus consecuencias. Es así la manera como el tiempo nos aparece como clave de revelación de la verdad de un camino cristiano y es esencial entonces la gradualidad en ese crecimiento que se mide en el conjunto de la misma. Además, es aquí donde cobra todo su sentido la capacidad de encontrar en este itinerario de acompañamiento el marco que permite la solución de los conflictos que es otro de los principios sobre los que llama la atención el Papa argentino¹⁰¹.

Para el sostenimiento de su razón de ser, es esencial que todo acompañamiento pastoral se realice sin perder la relación “persona a persona”¹⁰². De este modo, el realismo tiene que ver con la aceptación de la persona en su totalidad y su propia originalidad, que no se puede subordinar a la rigidez de una programación, por muy exacta que sea, la verdad personal de un proceso no se ha de separar nunca de la relación de acompañamiento personalizada. Recordemos la advertencia: “Otros, por perder el contacto real con el pueblo, en una despersonalización de la pastoral que lleva a prestar más atención a la organización que a las personas, y entonces les entusiasma más la «hoja de ruta» que la ruta misma”¹⁰³.

8. LA GRANDEZA DE LA MISERICORDIA

La misericordia reúne a modo de síntesis todo lo que hemos expresado anteriormente, en particular, toma en sí el principio de la prioridad de la

100 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 171.

101 Cuando expresa: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 226: “la unidad prevale sobre el conflicto”.

102 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 128.

103 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 82. Cfr. *ibidem*, n. 142: “Es un bien que no consiste en cosas, sino en las personas mismas que mutuamente se dan en el diálogo”.

gracia como verdad profunda¹⁰⁴, capaz de curar al hombre. Esta curación tiene como correlato vivir la alianza con Dios, también en sus comportamientos concretos. En este sentido, desde el principio de la realidad que nos guía, se puede integrar aquí la propuesta de perspectiva pastoral propia del Papa Francisco de que: “la realidad se ve mejor desde las periferias, que no desde el centro”¹⁰⁵. Tiene el sentido de llegar al límite para que se manifieste una verdad profundamente humana y tenerla en cuenta para poder ayudar a todas las personas.

Esto significa, en primer lugar, asumir una realidad humana básica como es la vulnerabilidad. Si nuestra sociedad la valora como un defecto que debe ser ocultado en un hombre que se hace a sí mismo, en cambio, es un camino para descubrir la verdad del hombre¹⁰⁶. Cristo se ha hecho vulnerable, es el modo como ha asumido la realidad humana, para mostrar la primacía del Amor misericordioso que nos regenera. La misericordia es entonces la luz, una *verdad específica del amor*, que permite descubrir como el Buen Samaritano la acción debida para sanar realmente las heridas de los hombres¹⁰⁷. Así se da luz a la pastoral real que se ha de llevar a cabo en los casos de debilidad humana:

-
- 104 Es el marco de comprensión de la frase de: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 104: “En este contexto se abre el justo espacio a la *misericordia de Dios* por el pecador que se convierte, y a la *comprensión por la debilidad humana*. Esta comprensión jamás significa comprometer y falsificar la medida del bien y del mal para adaptarla a las circunstancias”.
- 105 Así lo explica: J. C. SCANNONE, “La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie”, en FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de “La Civiltà Cattolica”*, cit., 183-196. El principio lo atribuye a: A. PODETTI, *Comentario a la Introducción de la “Fenomenología del Espíritu”*, Buenos Aires, Biblos 2007²; cfr. J. C. SCANNONE, “La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie”, cit., 184-185: “Per testimonianza personale so che egli ha ricavato dalla scrittore l’intuizione dello sguardo gettato sulla realtà a cominciare dalle periferie. Ella lo sviluppò in uno scritto che stava preparando poco prima di morire improvvisamente, riguardava «l’irruzione dell’America nella storia», intesa non come la scoperta del continente da parte dell’Europa, ma la scoperta del mondo *come* mondo, nella sua realtà totale. (...) Questa intuizione è ampliata e applicata da Bergoglio non solo alle periferie geografiche, ma anche a quelle sociali ed esistenziali. Dal centro quasi non si riesce a spingere lo sguardo verso l’ultime periferie, e diventa facile non prenderle in considerazione”.
- 106 Recordemos lo que nos dice: M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 2: “It suggests that part of the peculiar beauty of *human excellence just is its vulnerability*”.
- 107 Es una referencia en esta perspectiva: J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014. Cfr. también: L. MELINA – C. A. ANDERSON (eds.),

La mirada de misericordia, por tanto, nos hace ver las situaciones difíciles, no tanto como problemas a solucionar técnicamente, cuanto nos invita a descubrir en ella graves carencias del amor humano que necesitan ser curadas. La cuestión homosexual es ante todo una dificultad en la asunción de la identidad sexual; las parejas de hecho, una falta de esperanza ante el «para siempre» que promete el amor y lo convierte en una alianza; las separaciones, una debilidad en la realidad cotidiana de la caridad conyugal como luz para construir una convivencia, y la cuestión del divorcio, la imposibilidad de ver la indisolubilidad como una gracia y no como una imposición¹⁰⁸.

La realidad se plantea ahora desde la perspectiva de la formación del sujeto moral y no sólo de encontrar una solución normativa. La experiencia de la pastoral real es muy importante: en algunos lugares se está llevando a la práctica y los resultados son realmente positivos allí donde se realiza. La nueva perspectiva de la misericordia aporta un cambio profundo que toma como modelo *las bodas de Caná*: donde existía una carencia, se manifiesta una sobreabundancia por la gracia de Dios¹⁰⁹. El matrimonio es el lugar privilegiado de esta acción divina, por ese simbolismo esponsal donde Jesucristo como Esposo, enciende la fe de su Esposa, la Iglesia (cfr. *Jn* 2,11). El principio de realidad que dinamiza la escena es la intervención de María su sensibilidad realista “no tienen vino” (*Jn* 2,3), lo es en su plenitud de sentido porque se dirige esperanzada a Cristo y lo es como Madre de misericordia: “Porque la bienaventurada Virgen estaba llena de la misericordia, quería solucionar los defectos ajenos”¹¹⁰. De esta fuente de gracia hemos de aprender el realismo pastoral en la familia.

Aceite en las heridas. Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio, Palabra, Madrid 2010.

108 J. J. PÉREZ-SOBA, “La pastoral familiar, una llamada a toda la Iglesia”, en *Familia et vita* 19/1 (2014) 179. Un desarrollo más amplio se encuentra en: ID., *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, BAC, Madrid 2014, 123-156.

109 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), “Saper portare il vino migliore”. *Strade di pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2014.

110 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Io.*, c. 2, lec. 1 (n. 345): “Quia ergo virgo beata misericordia plena erat, defectus aliorum sublevare volebat”. Kasper hace referencia a este texto: W. KASPER, *La misericordia. Concetto fondamentale del vangelo- Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2012, 218.

IN RILIEVO

Hopefulness and Suicide Prevention

MARIA LUISA DI PIETRO - ADELE A. TELEMAN*

SUMMARY: Suicide is the leading cause of death among young people with a higher incidence in males, while suicide attempts and suicidal equivalents are more frequent in women. Suicidal behaviors may appear to be the result of a sudden action: they are, however, the manifestation of the ensemble of processes determined by the subject's psychic reality and its relationship with the life system. It's difficult to identify the underlying causes: we often fall in the error of thinking of the proximate cause, which only serves as the precipitant in a state of great distress and despair. It is then more accurate to speak of "risk factors" or "vulnerability", amongst which the absence of hopefulness has a very important role. In fact, it is the lack of hopefulness associated with a state of depression and not the depressive state in itself that is an indicator of an increased risk of suicidal behavior. Even if they are put in act with the intent to break all bonds, suicidal behaviors are in reality a "cry" for help and a search of interaction. Thus, a suicidal behavior becomes, from the solitary act, an illusory attempt to join the lost loved one or to stay in someone's mind. If the lack of hopefulness is a risk factor for suicidal behavior, what can we do? To answer this question, it is necessary to identify the content of hopefulness and then trace paths that can help young people pass from hope as an "instinct" to hopefulness as a "virtue".

* Maria Luisa di Pietro is Professor of Bioethics at the *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, Rome and Associate Professor of Forensic Medicine, *Università Cattolica del Sacro Cuore*, Rome. Adele A. Teleman is M.D. at the *Università Cattolica del Sacro Cuore*, Rome.

1. INTRODUCTION

“There is only one truly serious problem: suicide. To judge whether life is worth living or not is to answer philosophy’s fundamental question”. These are the words of Albert Camus in *The Myth of Sisyphus*. And, indeed, no other phenomenon is as grave, unexplainable, irrational, tragic and painful as suicide, especially the suicide of an adolescent. Why would a young person prefer to die rather than enjoy what life has to offer? How great is the pain that pushes a person to ingest a cocktail of pills and alcohol, or that arms their hand, or that makes them open a window and allow themselves to be swallowed by emptiness?

These are inevitable questions when facing the loss of a life; questions which are becoming increasingly frequent. In fact, statistics indicate that suicide is an important phenomenon in all industrialized countries. Officially, there are about 164.000 self-inflicted deaths worldwide each year in subjects younger than 25 years old¹. This number is probably largely underestimated considering the important misclassification of suicide in young people.

And, while it is possible to quantify – with good approximation – the number of suicides, there is an underestimation of suicide attempts since the statistics represent only the cases that required medical treatment². On the other hand, very little is known regarding the fate of the young people who did not seek medical treatment. To the two visible phenomena, that is suicide and attempted suicide, it is then necessary to add all the less visible yet equally dangerous suicide related behaviors (superficial cutting of veins; the consumption of medications in non fatal quantity/quality) and forms of self-destructive conducts (e.g. anorexia nervosa and bulimia nervosa)³.

It is very difficult to interpret suicidal behavior from a psychological point of view or to determine the dynamics that brought the young

1 AA.VV., “Global patterns of mortality in young people: a systematic analysis of population health data”, in *Lancet* 374 (2009) 881-892.

2 AA.VV., “Deliberate self-harm within an international community sample of young people: comparative findings from the Child and Adolescent self-harm in Europe (CASE) Study”, in *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 49 (2008) 667-677.

3 K. HAWTON - K.E.A. SAUNDERS - R. C. O’CONNOR, “Self-harm and suicide in adolescents”, in *The Lancet* 379 (2012) 2373-2382.

person to desire his/her own death. A suicide is, in fact, the end-product of a complex interplay between genetic, biological, psychiatric, psychological, social and cultural factors. Each case needs to be evaluated independently considering the family and the social environment in which it materialized. Great care must be given in never underestimating any suicidal intention: any threat must already be perceived as a warning signal. Even though there is a distinction between the factors that are associated with the development of thoughts of self-harm/suicide (e.g. feeling defeated and trapped) and those that increase the likelihood that such thoughts might be converted into actual suicidal behavior⁴, often young people are not able to calculate the risks they might be facing.

A suicide or a suicide attempt might appear – at first sight – as the result of a sudden and incomprehensible action. It is, however, the conclusive and manifest act of the conjunction of all the processes, fantasies, desires and experiences determined by the young individual's psychological dimension and his/her interaction with life.

Since these factors merge together, it is difficult to determine the cause that is chiefly responsible for a suicide/suicide attempt. It is common to commit the error of considering the most proximate cause (the “precipitating” factor) as the determining one: instead, it solely plays the role of precipitator in a situation of great distress and despair. It would therefore be more accurate to reason in terms of “risk” or “vulnerability” factors, which we will briefly analyze below.

2. BEYOND THE PHENOMENON

The period between 12 and 19 years of age is not simply a transition period, in fact these years are characterized by a specific task: the development of one's personal and social identity, which requires a radical change in the relationship with one's own body, parental figures and peers. This inner struggle can cause difficulties in the determination of

⁴ R. C. O' CONNOR - S. RASMUSSEN - K. HAWTON, “Distinguishing adolescents who think about self-harm from those who engage in self-harm”, British Journal of Psychiatry 200 (2012) 330-335.

self-esteem, acceptance of frustrations, control of impulses and in the realistic representation of the consequences of one's actions.

Another great effort for the young person is the creation of a project for their life - to bet on their own future. Divided between "the past (child) and the not yet (adult)," the young person frequently fails to pass from an exploratory phase to an operational phase and to therefore achieve his/her goals. All this can lead to suffering, anxiety and depression, and the inability to cope with the complexity and the contradictions of everyday life⁵.

And so, while the adult, when faced with difficulties and failures, manages to reorganize himself, the young person can demonstrate abnormal behavior, such as the search of "escape routes" or "emergency exits" (e.g. running away from home) with which he tries to communicate to the adults his discomfort. This situation can also lead to extreme behaviors, characterized by the exposure to risks and the harm to oneself (taking drugs, anorexia or bulimia, suicide or attempted suicide)⁶.

The incapacity of meeting new challenges or feelings of inferiority in comparison to adults or peers can make the young person perceive the world as inhospitable, unfamiliar and menacing. A world "without oxygen", which does not allow him to breathe and live. To escape from the anxiety and tension which can become unbearable, he tries to aggress his own body, that has become object of hatred and shame⁷. A body that he desires to modify or delete. A body that seems to be so separated from the person who hates it, that it could be eliminated with cruel lucidity.

However, to say that the period between 10 years of age and 19 is not a simple period and that no young person is immune from moments of depression, is not to sustain that all young people are "potential suicides". This does not exclude the fact that we should distinguish what derives from the difficulty of adapting to change, from what, instead, reveals to be a true pathology.

5 S. KALMAR, "The possibilities of suicide prevention in adolescents. A holistic approach to protective and risk factors", in *Neuropsychopharmacologia Hungarica* XV (2013) 27-39

6 AA.VV., "Psychological characteristics, stressful life events and deliberate self-harm: findings from the Child & Adolescent Self-harm in Europe (CASE) Study", in *European Child & Adolescent Psychiatry* 20 (2011) 499-508.

7 M.L. DI PIETRO - A. VIRDIS - D. MOLTISANTI, *Anorexia nervosa: ethical issues*, in A. MANCINI - S. DAINI - L. CARUANA (eds), *Anorexia nervosa: a multidisciplinary approach: from biology to philosophy*, Nova Science Publisher Inc., New York 2010, 161-171.

It is certainly not easy to distinguish normality from pathology. George Canguilhem wrote: “If the normal does not have the rigidity of a collective constraint but rather the flexibility of a norm which is transformed in its relation to individual conditions, it is clear that the boundary between the normal and the pathological becomes imprecise. But this in no way leads us to continuity between a normal and a pathological identical in essence save for quantitative variations, nor a relativity of health and disease so confusing that one does not know where health ends and disease begins. The borderline between the normal and the pathological is imprecise for several individuals considered simultaneously but it is perfectly precise for one and the same individual considered successively”⁸.

Now, while “physiological” depression develops from important moments of transition in psychological development, “pathological” depression often originates from previous issues that were not resolved and that may worsen in this age of life⁹. However regardless of the mental condition of the young person, suicide is in itself always a deeply pathological moment. No attempt of suicide may be, in fact, considered “normal” in the moment in which one passes from ideation to action.

Suicide and attempted suicide are mostly associated with emotional disorders: low self-esteem, depression, and other affective disorders¹⁰. Faced with the difficult task of growing, the young depressed person may feel void and unable to live. The anxiety, which already is present in his mind, grows to become uncontrollable panic and can manifest itself in forms of self-aggression and self-destruction.

A condition -therefore- of great vulnerability, which can be affected by several factors including the relationships which are present within the young person’s family and socio-cultural environment¹¹. The absence of a meaningful and constructive relationship with their parents;

8 G. CANGUILHEM, *The normal and the pathological*, Zone Books, New York 1991, 147.

9 J.W. HUR – W.J. KIM – Y.K. KIM, “The Mediating Effect of Psychosocial Factors on Suicidal Probability among Adolescents”, in *Archives of Suicide Research* 15 (2011) 327–336.

10 V.R. WILBUM – D.E. SMITH, “Stress, self-esteem, and suicidal ideation in late Adolescents”, in *Adolescence* 157 (2005) 33–45.

11 D.M. FERGUSSON – L.J. WOODWARD – L.J. HORWOOD, “Risk factors and life processes associated with the onset of suicidal behaviour during adolescence and early adulthood”, in *Psychology and Medicine Journal*, 30 (2000) 23–39.

unresolved conflicts; the presence of psychopathologies or suicidal behavior in other family members, the presence of a “negative” parental figure (absent, depressed or educationally insignificant); poor communication; experiences of separation within the family: these are the risk factors for suicidal behavior, which can make the young person less resistant to the stress present in everyday life¹². Furthermore: impersonal social relations, the concept that money and success can be achieved with ease and without sacrifice, and the feeling of being worthless and free of any responsibility. Can we, in fact, deny that society is interested in young people only as potential users of consumer goods?

In short, life chart approaches to investigating the phenomenon of youth suicide suggest three groups of subjects: 1. those with long-standing life and behavioral problems, such as school failure, family relationship problems, childhood sexual abuse, family violence, personality problems, low self-esteem, and poor peer-relationship; 2. those with psychiatric disorders; 3. those in which the suicidal process occurred as an acute response to life events¹³.

In addition to the risk factors, in fact, there are also the so-called “precipitating factors” that can trigger a suicidal behavior in a subject who is already predisposed. Some examples of precipitating factors are the end of a relationship or a frustrating event, which disappoints the young person’s expectations or those of others (for example, an academic failure).

Often, however, an academic failure is the first “signal” of the deep distress of a young person who feels unmotivated in his studies and/or rejects the teachers, classmates and school activities. The young person might, in fact, be sending both verbal and behavioral signals of distress. Among these we find the decline in school performance, sleeping disorders, changes in eating habits, isolation from peers and the interruption of communication with their parents. These are signals that teachers must promptly take in consideration and that require immediate action.

12 AA.Vv., “Suicide Prevention Strategies. A Systematic Review”, in *JAMA* 294 (2005) 2064-2074.

13 S. FORTUNE - A. STEWART - V. YADAV - K. HAWTON, “Suicide in adolescents: using life charts to understand the suicidal process”, in *Journal of Affective Disorders* 100 (2007) 199-210.

3. DO NOT LEAVE ME!

In an inextricable entanglement of passions, emotions and feelings in the mind of the young person, life and death can appear deformed. Death may appear to be “rewarding”: suicide or attempted suicide is not – in this case – the manifestation of a search for death or of the will to annihilate oneself, but only the means to achieve a profound peace, to liberate oneself from the pain of living. The person is brought to think “This is the only way I can obtain freedom from anxiety and responsibility and eliminate the fear of the future, the suffering, the disappointment and the dependency”. By choosing death, there is the desire to communicate the refusal to live a certain life and the desire to live a different life.

Suicide or attempted suicide can also represent a challenge: by choosing death, the young person wants to assert his fantasy of omnipotence. The sought death can, in this case, give the illusion of being the “winner”, of being free to determine one’s own destiny, of being able to live as a “protagonist”.

Suicide as a confrontation, an attempt to break ties, but only in appearance. In fact, suicidal behaviors have a profound relational value¹⁴. The desire and will to not live are – in fact – supported by the desire to be somebody, to feel loved and cherished, to count for something. To be, in other words, in the heart of others. The search of death is, in this case, the search of a relationship, of communication, of freedom, of hope. The fact that others do not comply to these requests, triggers in the young person a homicidal violence towards themselves.

As Freud correctly stated, suicide is an unaccomplished murder: one would, in fact, desire to kill someone/something else: the hated parent, the hostile group, the inattentive and indifferent society, the oppressing power, etc. The potential murderer decides, however, to kill himself in order to “throw” his/her corpse on the enemy in order to defeat it through anguish and remorse.

Suicide or attempted suicide therefore from a “solitary act” becomes a “cry for help”: an illusory attempt to rejoin a loved and lost one, a

¹⁴ B.L. MISHARA – F. CHAGNON, *Understanding the Relationship between Mental Illness and Suicide and the Implications for Suicide Prevention*, in R.C. O’CONOR – S. PLATT – J. GORDON (eds). *International Handbook of Suicide Prevention: Research, Policy and Practice*, John Wiley & Sons, Ltd, New York 2011, 609–623.

method of remaining in the mind of others, an extreme attempt to express the desire for a less indifferent, violent and intolerant world. This is the reason why suicide attempts which have demonstrative purposes are so common among young people: they seek to recall other's attention, to try to maintain or restore a relationship.

The desire to kill oneself is also associated to a desire to not die. This is demonstrated by the fact that the young person often sends messages to warn others of his/her intention (e.g. through social networks) and by the fact that many people who attempted suicide, once restored to health, do not show disappointment for having been rescued.

4. FROM DESPAIR TO HOPE

The reasons that lead young people to deprive themselves of life are therefore very complex¹⁵. By identifying the factors of "risk" or "vulnerability", however, we can understand what might be the "protective factors" as regards to suicidal behaviors.

In addition to the physical and biological protective factors (age, gender, lifestyle, etc.), there are also the mental, psychological, cultural, social, and spiritual factors.

To feel loved and happy, to have a strong and constructive relationship with one's own family, to be part of an inclusive school environment and to live school as a peaceful and secure experience, are all factors that protect the young person from suicidal behaviors. For this reason, the improvement of mental care in adolescence is essential¹⁶.

Furthermore, good emotional health is associated with a comfortable and safe living environment, as what may derive from a family that is united, friendly, educating and comprehensive. Both parents must understand how important it is to raise a child, to spend time with him/her, to teach positive behaviors and non-violent solutions, and to educate the child on the meaning of life.

15 AA.VV., "The European Psychiatric Association (EPA) guidance on suicide treatment and prevention", in *European Psychiatry* 27 (2012) 129-141.

16 HAWTON - SAUNDERS - O'CONNOR, "Self-harm and suicide in adolescents", op.cit.

In a cultural context, in which the negation of life often prevails and in which it is easy to fall into the confusion created by dreams and falsity, it is necessary to forcefully reaffirm the fundamental value of life.

This is what is written in the document “Youth suicide - a bioethical problem” of the Italian National Committee for Bioethics: “It is certain, in fact, that without underestimating the influence of economic and cultural factors, one of the most incisive causes of suicidal behavior should be sought precisely in the dissolution of the system of values, which then reverberated in the weakening of the most significant relational systems and, ultimately, in a particular frailty in the process of formation of one’s identity [...] the increase in our culture of a general environment of violence and instability, and the absence of institutions that translate into a language that is understandable to young people the persistence of absolute ethical values, even in the presence of large epochal transformations, represent a convergence of dynamics that weaken the hold of the moral limits, while they might induce – wrongly – the conception of life as a value which is completely and subjectively at one’s disposal”¹⁷.

It is, therefore, not sufficient to say “no” to suicide. It is necessary, instead, to recuperate many young lives through the search of values that can contrast the widespread “boredom of life”. We must offer role models that young people can compare themselves to. Only by educating young people to understand the meaning of life and its underlying values, can they accept suffering, humiliation, and failure. In a world in which only victory and power seem important, they must also get used to losing, to accepting and overcoming defeat. With their hearts always full of hope for the future.

It is precisely the dimension of hope, which seems to be absent in young people today. Even if in young people there is already – for “physiological” reasons – a lack of hope as a “virtue” (as a *habitus*, a way of being) which allows them to accept their limits and to transform them into stimuli in order to expect the best from themselves, today’s society does not give them “signs” of hope nor does it help them deal with life’s

¹⁷ Italian National Committee for Bioethics, “Youth suicide - a bioethical problem”, 1998. Available at: www.governo.it/bioetica/pdf/32.pdf (accessed: 10 February 2014).

adversities. What is hope? Does it really play a role in the complex genesis of suicidal behavior?

“Hope – Giacomo Leopardi writes in *Zibaldone* – never abandons man in its nature. But in its reason [...] and even in the greatest misfortunes man always keeps ‘a spark, a drop of her’”. Hope is, therefore, part of human nature, the *raison d'être* of the human being: it is an opening towards tomorrow; it is the habit of waiting; it is the heartbeat of a desire that could come true.

Hope also has its own dynamics (in hope a far away good is always greater than a close one) and its own evolution. From the child's instinctive hope, which is fulfilled through the satisfaction of basic needs (food, drink, care), to the all-embracing hope of young people that intersects with their self-esteem and the need to be loved.

From hope as a subjective state to hope that derives from one's relationship with others, through the experience of support, acceptance, and love. From hope that seems to melt with the first difficulties, to hope that is continuously reborn from the ashes of defeat. Even the most painful defeats, that cause pain in one's heart, or copious and uncontrollable tears.

Hope, that gives us the courage to face the future without fear, to bet on our talents, to always get back up on our feet. Hope, which is always a promise. The promise of something new that is set before us. The promise of a future.

However, hope can easily turn into despair. A despair, which takes your breath away, that captures you in a vice, that makes you look at death as the only solution, “He who has hope in nothing – wrote Giacomo Leopardi – hears nothing, and pities nothing”. Research has, in fact, demonstrated the existence of a close relationship between hopelessness, depression, and the increased risk of suicidal behavior¹⁸.

In a tangle of motivational, cognitive and emotional dynamics, despair renders a person powerless, incapable of seeing anything positive in their experiences, it does not help to react to the oppression of defeat, it doesn't spur to seek alternatives when faced with difficulties. The future

18 J. BOERGERS - A. SPIRITO - D. DONALDSON, “Reasons for adolescent suicide attempts: associations with psychological functioning”, in *Journal of American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 37 (1998) 1287-1293.

does not appear as a promise, but as a threat that is deeply rooted in the present or in the past.

The relevance of the link between despair and suicidal behavior was shown, for the first time, by Beck et al. in a large prospective study published in 1985, in which they referred to the “Beck Hopelessness Scale” (BHS) which measured the severity of negative attitudes towards the future in terms of pessimism¹⁹. Over time, the BHS has been simplified, adapted to the social and cultural characteristics of the populations studied, further tested, and interpreted differently according to the co-presence of depression or other psychopathology.

Besides its clinical use and the debate on its validity, the BHS, along with other rating scales (e.g. the Herth Hope Scale) has – however – allowed to demonstrate that despair is not simply the opposite of hope. According to the most recent interpretations, in fact, hope and despair are in continuity with each other²⁰. They do not represent an opposition such as black and white, but many shades of gray. Absolute hope and absolute despair are the two opposite ends of a continuous line, a *continuum*. And when hope increases, we can observe the gradual decrease of despair.

5. TO GIVE HOPE

The painting that best represents human despair is certainly *The Scream* by Munch. The painting represents a man with a sinuous and soft appearance, a bald head which looks like a skull covered with mummified skin, a wide-eyed gaze, and a mouth open in an unnatural spasm. A man barely sketched: everything seems to draw attention to his soul and to his cry of anguish and pain. It almost seems that silence is torn by the scream.

The world, however, is indifferent to the man’s request for help: the silhouettes of two men in the background appear deaf and unmoved by the scream coming from the man. There is neither interest nor answer,

19 AA.VV., “The structure of the Beck Hopelessness Scale: A confirmatory factor analysis in UK students”, in *Personality and Individual Differences*, 51 (2011) 17-22.

20 AA.VV., “Hope as a Predictor of Interpersonal Suicide Risk”, in *Suicide and Life-Threatening Behavior* 39 (2009) 499-507.

nor consolation. And it is precisely this that we should avoid: indifference towards the suffering of others. The indifference towards the pain of our young people. We cannot be deaf to the cry for help of others.

Help: this is what many young people are asking for. Especially the ones that are misunderstood, frustrated, unemployed and marginalized. The same young people that try to get attention through antisocial acts, or through a crisis in their study or work. This great discomfort derives from the fact of being considered invisible, devalued, of being left without answers and proposals that could open the door to the wind of hope, to building a life that is less anomic and more livable.

Therefore, it is important – as already mentioned – to identify the moment when a young person begins to: isolate himself/herself; to abandon his/her interests, projects and hopes; to have a poor self-image; to have frustrations, losses and failures without being able to react; to be depressed and desperate.

But, it is even more important to educate young people to “invest” in their lives, helping them to have a vision of their life that highlights the positive elements of what they have already achieved in the past, and of all the interesting and new things they could possibly do in the future. In fact, man has so much freedom and responsibility in living a present that demands from him that he enjoy life and not waste any time – to walk on the “rope of time” without ever falling off of it.

The first protagonists of this educational project are – as already mentioned – the parents, to which other educational institutions must be added. If, however, the family is weak and the school is simply a place of education and competition, if the relationships are poor and do not give space to friendship and love, if there is a lack of values and ideals to be proposed, the young person does not mature and becomes an easy prey to the attacks of the outside world. Only by educating young people on the meaning of life, can they accept suffering, humiliation, and failure. Only by educating them on the sense of time, can they create a plan for their life. This is because, along with the “horizontal” time, that is consumed in the frenzy of everyday life and the greed of possession, there is also a “vertical” time, which makes us elevate our gaze towards distant horizons.

“In you there is hope” – writes John Paul II in the Apostolic Letter *Dilecti Amici* –, “for you belong to the future, just as the future belongs to you. For hope is always linked to the future; it is the expectation of “future good things”. As a Christian virtue, it is linked to the expectation of those eternal good things which God has promised to man in Jesus Christ. And at the same time, this hope, as both a Christian and a human virtue, is the expectation of the good things which man will build, using the talents given him by Providence”²¹.

We can passively wait for time to overwhelm us like a river of mud or we can, instead, take hold of time and give it a desired shape. Everything depends on us: who we are, and what we will be able to offer to the younger generations.

21 JOHN PAUL II, “Apostolic Letter *Dilecti Amici* to the youth of the world on the occasion of international youth year”, March 31 1985, 1. Available at: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici_en.html (accessed: 10 February 2014).

Quelques notes sur le syllogisme pratique chez saint Thomas d’Aquin

JOHANNES-PAUL ANDRÉ*

SUMMARY: This article compares a text of St Thomas' De Malo on the practical syllogism to texts of his Summa theologiae on practical reason. This comparison allows us to grasp the relationship between the conclusion of practical syllogism, the judgment of practical reason, choice and action. A deeper understanding of the cooperation of practical reason and appetite in the light of these texts, shows Thomas' view of ratio practica to be neither intellectualist nor emotivist. One can see why – according to Aquinas – moral virtues are essential to correct practical reasoning: virtuous appetites allow for the knowledge of right moral principles in a connatural way, and they incline the moral agent towards acting them out coherently. Finally, the syllogistic description of practical reason's process points out the primacy of prudence within the moral sciences; whilst the latter can affirm the existence of intrinsically bad actions, it is insufficient for the construction of the virtuous action. It is the proper role of prudence to find ea quae sunt ad finem.

A la suite d’Aristote, saint Thomas d’Aquin décrit le travail de la *ratio practica* à l’aide du syllogisme pratique¹. Or, cette description s’avère comme une véritable mine d’or pour comprendre l’articulation des divers éléments de la raison pratique. Le premier but de cet article sera de

* Doctorant à l’Institut Pontifical Jean-Paul II pour études sur le Mariage et la Famille (Rome).

1 Cfr. par exemple *STh.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1.

clarifier la relation entre la conclusion du syllogisme pratique et l'action. Puis, nous verrons comment ce modèle du syllogisme pratique permet de préciser le rôle des vertus morales dans le processus de la raison pratique. Enfin, le fonctionnement syllogistique de la raison pratique explique le jeu d'ensemble de connaissances universelles et particulières dans le raisonnement pratique.

Dans un premier temps, nous esquisserons rapidement quelques éléments essentiels de la doctrine de l'Aquinate sur la connaissance pratique en la distinguant de la connaissance spéculative. Ensuite, nous approfondirons à l'aide du syllogisme pratique – en nous servant d'un texte du *De Malo* et de quelques passages de la *Summa theologiae* – le fonctionnement de cette connaissance pratique.

1. RAISON PRATIQUE ET RAISON SPÉCULATIVE

S'interrogeant sur la manière dont Dieu connaît les réalités créées, saint Thomas distingue l'intellect spéculatif de l'intellect pratique quant à la fin: Tandis que la fin de l'intellect spéculatif est la seule connaissance, l'intellect pratique connaît en vue de l'agir². Son processus se termine dans l'action. Quant à l'objet de l'intellect pratique, ce même article de la *Somme* nous rappelle qu'il s'agit évidemment des choses que l'homme peut faire (*operabilia*). Or, si les *operabilia* peuvent-être étudiés sous un mode spéculatif, l'intellect pratique, dans son processus en vue de l'action, les regardera justement en tant qu'ils peuvent être faits³.

Cette distinction *quantum ad finem* en implique une autre: si la connaissance pratique est ordonnée à une action à accomplir, elle est ordonnée à une action future, et donc contingente⁴. La connaissance

2 Cfr. *STh.*, I, q. 14, a. 16: «Intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculatorius est consideratio veritatis.»

3 Cfr. *STh.*, I, q. 14, a. 16: «Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. [...] Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculatorius considerare, et non secundum quod operabilia sunt.»

4 Cfr. *STh.*, II-II, q. 49, a. 6: «Humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum

spéculative, au contraire, traite principalement des réalités nécessaires⁵. C'est à partir de ce caractère contingent de l'objet de la connaissance pratique que saint Thomas démontre que les raisonnements pratiques ne peuvent avoir la même infaillibilité que les raisonnements spéculatifs⁶. C'est pourquoi aussi il voit, à la suite d'Aristote, la nécessité de poser des *habitus* distincts dans l'intelligence pratique et spéculative: la sagesse, la science et l'intellect se rapportent à ce qui est nécessaire, la prudence et l'art à ce qui est contingent⁷.

Par-là, nous en arrivons à une distinction à faire à l'intérieur même de la connaissance pratique. L'objet de cette connaissance n'est pas le même au niveau du faire (*facere*) ou de l'agir (*agere*). Tandis que l'*habitus* d'art consiste en la *recta ratio factibilium*, la vertu de prudence est la *recta ratio agibilium*⁸. Comment distinguer alors ces deux domaines de la connaissance pratique? Saint Thomas développe leur différence comme suit: «*Factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi*⁹». Il est très important de garder à l'esprit cette différence fondamentale, car elle nous permet de comprendre que la relation entre la fin et «*ea quae sunt ad finem*» n'est pas du tout la même dans ces deux domaines, et que ces mêmes expressions, «*finis*» et «*ea quae sunt ad finem*» ne sont pas à prendre de façon univoque dans les deux cas¹⁰. Dans le cas de l'art, l'action est choisie en vue d'une réalisation extérieure. Dans l'agir,

sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam».

5 STh., I-II, q. 94, a. 4: «Aliter tamen [circa hoc] se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae...».

6 STh., I-II, q. 94, a. 4: «... et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus».

7 Cfr. STh., II-II, q. 47, a. 5.

8 STh., I-II, q. 57, a. 4.

9 STh., I-II, q. 57, a. 4.

10 «Il significato di “mezzo”, precedentemente introdotto nella definizione della scelta, non può essere compreso come mezzo tecnico (relazione di causalità efficiente), ma intenzionale-volitiva (relazione di causalità finale)». L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2010², 544.

la fin est déjà présente dans l'action choisie¹¹. L'action n'est pas «*ad finem*» de la même manière dans l'*agere* et dans le *facere*. De plus, dans l'art, il s'agit d'une fin dans un domaine particulier, alors que, ultimement, la fin de la prudence est *finis communis toti vitae humanae*¹².

Une autre manière de distinguer la *recta ratio factibilium* de celle des *agibilia* est opérée par saint Thomas dans le traité de la prudence: tandis que la perfection de l'art consiste en un jugement, la prudence *procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicazione*¹³ *consiliatorum et iudicatorum ad operandum*¹⁴. Cette affirmation nous permet de souligner un nouvel élément décisif de la connaissance pratique. Si l'acte ultime de la prudence est de commander, cet acte ne peut pas être réduit à un seul exercice cognitif. Quelques articles plus tard saint Thomas affermit en effet que «*praecipere... est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum*¹⁵». La prudence ne consiste donc pas dans la seule connaissance, mais aussi dans l'appétit¹⁶.

Cette présence de l'appétit dans la prudence nous emmène à examiner les deux définitions très différentes que saint Thomas donne de la vérité (*verum*) pratique et spéculative. La définition de la vérité spéculative est celle qui est la plus connue, il s'agit de la fameuse *conformitas intellectus ad rem*¹⁷. Sa définition de la vérité de l'intellect pratique, à son tour, est non seulement moins connue en dehors des milieux thomistes, mais a en plus de quoi surprendre à la première lecture: «*Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*¹⁸». Si la présence de l'appétit dans la définition de la vérité pratique nous sur-

11 Pour cette manière de distinguer art et prudence, voir L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di sant'Tommaso all'Eтика Nicomachea*, I. S. U., Milano 2005, 43. Pour l'interprétation de *ea quae sunt ad finem* comme étant les actions, cfr. *id.*, 64. Pour la relation entre la fin et *ea quae sunt ad finem* cfr. *id.*, 107.

12 *STh.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1. Cfr. aussi *STh.*, I-II, q. 47, a. 4 ad 3.

13 Pour le sens du mot *applicatio* voir la note 90.

14 *STh.*, II-II, q. 47, a. 8 c.

15 *STh.*, II-II, q. 47, a. 16 c. Ce moment du *praeceptum* nous permet de comprendre que l'éthique ne peut être réduite à l'étude de la seule dimension intransitive de l'agir. Le choix (acte intransitif) est justement cause de l'agir transitif. Cfr. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 48.

16 *STh.*, II-II, q. 47, a. 16: «*Prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia ut dictum est, principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum*».

17 *STh.*, I, q. 14, a. 16 c.

18 *Idem*.

prend, c'est que l'ambiance culturelle contemporaine nous propose une approche beaucoup plus rationaliste de la vérité pratique que ne l'avait saint Thomas¹⁹.

2. LE SYLLOGISME COMME DÉSCRIPTION DU PROCESSUS DE LA RATIO PRACTICA

Ayant dégagé le domaine propre de la connaissance éthique, le domaine de la *recta ratio agibilem*, venons-en maintenant à l'étude du processus de cette raison pratique moyennant le modèle du syllogisme pratique²⁰. Un passage du *De malo* nous permettra d'illustrer par quatre exemples des types différents du syllogisme pratique (1). Ce travail nous semble essentiel pour comprendre que cette figure du *syllogismus practicus* décrit des réalités bien différentes dont il faut absolument tenir compte pour approfondir avec précision le travail de la raison pratique, ce qui sautera aux yeux dans l'étude des différentes conclusions du syllogisme (3) et dans l'examen des quatre exemples du point de vue de la *recta ratio agibilem* (4). Cependant, à ces deux points précédera une comparaison entre ce passage du *De malo* avec l'enseignement de la *Summa* afin de cerner plus précisément en quoi consiste la conclusion du *syllogismus practicus* (2). Fort de ce travail, nous pourrons enfin aborder deux questions essentielles: celle du rôle des vertus morales dans le processus de la raison

19 Il faudra sûrement se demander si cette définition n'induit pas trop facilement une subjectivité totale dans la vérité pratique. Disons rapidement, que l'adjectif «*rectum*» empêche cette déviation. Une question plus importante serait: que faut-il entendre par cette expression «*appetitus rectus*»? «*In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilem, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus*» (STh., I-II, q. 57, a. 4).

20 Cfr. Melina, *La conoscenza morale*, cit., 69: «Il cammino della ragione pratica è descritto come lo sviluppo di un sillogismo, cioè di un processo dimostrativo che, partendo da proposizioni universali, accolte come principi, giunge a conoscere proposizioni più particolari attraverso un termine medio.» Nous verrons dans la suite de ce travail les différences entre le syllogisme spéculatif, qui est un fonctionnement de la seule raison, et le syllogisme pratique, qui implique également les facultés appétitives de l'homme. Si le premier aboutit à partir de deux affirmations à une nouvelle connaissance, le deuxième s'achève dans un acte.

pratique (5) et celle de l'articulation de la connaissance universelle et la connaissance particulière (6).

2.1. *Le syllogisme pratique... décliné de quatre manières*

Pour mieux comprendre ce qu'est un syllogisme pratique, lisons le texte suivant, tiré d'un article du *De malo*²¹, dans lequel saint Thomas formule les syllogismes des quatre types moraux²²:

Ad septimum dicendum, quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus; aliter continens, aliter incontinentis. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinentis duplíciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinenti vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinentis vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universalis, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam²³.

21 S. THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, dans *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, t. 23, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1982.

22 C'est-à-dire, celui du tempérant, de l'intempérant, du continent et de l'incontinent.

23 *Ibid.*, ad 7.

Ce texte cherche à rendre compte du fait que, par faiblesse, on commet un acte, alors qu'on sait très bien qu'on ne devrait pas le faire²⁴, ce qui correspond donc au cas de l'incontinent. C'est très probablement cette perspective qui détermine le contenu des différents exemples donnés par saint Thomas. On aurait pu attendre un exemple positif, donc de ce qui est effectivement à faire, non seulement dans l'exemple de l'incontinent, mais également dans celui du continent et du tempérant. Or saint Thomas ne réfléchit pas ici sur le syllogisme pratique en général, mais il l'explique dans chacun des quatre cas devant une action peccameuse, qui *n'est donc pas à faire*.

2.2. La conclusion du syllogisme pratique

Notons tout d'abord, que dans chacun des quatre exemples, la conclusion du syllogisme n'est pas immédiatement une action, mais un jugement. «Il ne faut donc pas le faire». «Il faut en jouir». «Il faut le poursuivre». Le gérondif dans le texte latin indique bien des actes à faire ou à ne pas faire, mais saint Thomas ne dit jamais en guise de conclusion: «et il ne le fait donc pas» ou «et il en jouit», etc. Bien sûr, distinguant la connaissance spéculative de celle pratique, nous avons vu que cette dernière *ordinatur ad finem operationis*. Et si nous nous posons la question, comme le fait Aristote dans le *De motu animalium*, «quelle pensée se trouve à l'origine du mouvement?», nous devons évidemment conclure, comme il le fait, en disant: «La conclusion qui se produit à partir des deux prémisses est l'action²⁵». Cependant, il semble bien que pour saint Thomas il y ait la possibilité de distinguer la conclusion du syllogisme comme étant un jugement sur ce qui est à faire ou à ne pas faire, et l'exécution, l'action ou l'omission.

Saint Thomas aurait-il changé d'opinion sur ce point? Selon Giuseppe Abbà²⁶ la pensée de l'Aquinate aurait évolué, notamment concer-

²⁴ Le titre en Latin est: *Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet*.

²⁵ Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by Martha Craven Nussbaum*, Princeton University press, Princeton 1985², 41 (*De motu animalium* 7, 701 a 8-12).

²⁶ Cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983. Selon Abbà, il y aurait eu dans la pensée de saint Thomas une évolution radicale entre les écrits de jeunesse – dans lesquels prévaudrait l'idée d'une application de la loi universelle à l'agir concret – et les œuvres de maturité, dans

nant des éléments décisifs de la doctrine morale. On pourrait donc se demander si cette conception de la conclusion du syllogisme pratique du *De malo*, bien que celui-ci soit une œuvre de maturité, ait connu elle aussi un progrès qui se manifesterait dans la *Summa theologiae*. D'autant plus que dans une objection dans la question disputée *De malo* même, saint Thomas – à la suite d'Aristote – va jusqu'à dire que «*actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis*²⁷» et dans la réponse à cette même objection, il reprend: «*Similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus*». Y a-t-il dans cet écrit deux théories sur la conclusion du syllogisme pratique? Une selon laquelle la conclusion serait un jugement sur ce qui est à faire, l'autre selon laquelle ce serait une action? Serait-ce peut-être cette dernière théorie qui convaincra l'Aquinate à la fin de sa recherche? C'est dans la *Summa* que nous devons vérifier cette hypothèse²⁸.

En effet, nous y trouvons un texte qui semble aller dans ce sens. Concernant la délibération (*inquisitio*), saint Thomas écrit: «*Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis*²⁹». La conclusion serait donc ce qui est accompli en vue de la fin, l'action. Cependant, il suffit de lire la phrase qui suit immédiatement le texte cité pour se rendre compte que la chose n'est pas évidente: «*Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur*». Dans un seul et même texte, c'est à la fois «ce qui est accompli» et «ce qu'il faut faire en premier» qui ont la *ratio conclusionis*. Comment comprendre cela?

C'est en analysant le rapport entre la raison et la volonté dans le choix (*electio*) que saint Thomas nous aide à sortir de ce paradoxe: il y dit clairement que la conclusion du syllogisme opératif appartient à la raison

lesquelles il assumerait la perspective du sujet qui agit et de la vertu; perspective qui permet de mieux saisir ce lien entre l'universalité de la loi et la singularité de l'agir concret.

27 *De malo*, q. 2, a. 6, *objection* 13.

28 Cfr. l'ordre de rédaction des œuvres de saint Thomas proposé par J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008³.

29 *STh.*, I-II, q. 14, a. 6 c.

«et dicitur sententia vel iudicium³⁰». Cependant, cette conclusion est suivie du choix. C'est pourquoi «ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens». Il semble que saint Thomas distingue d'une part la conclusion du processus de la *ratio practica* en tant que syllogisme, et dans ce cas-là la conclusion ne peut-être autre qu'un jugement, comme nous l'avons vu dans chacun des quatre exemples donnés dans le *De malo*. D'autre part, il y a la conclusion du processus de la raison pratique en tant qu'il s'achève dans l'action, à laquelle elle est ordonnée dès le début. Autrement dit, l'action accomplie correspond exactement à ce qu'il a été jugé bon de faire. Il n'y a plus d'autre jugement possible entre le jugement du syllogisme pratique et l'action. Il ne s'agit pas ici du jugement de la conscience, qui peut toujours être contredit par l'action³¹, mais du jugement propre de la *ratio practica*.

Fort de cette distinction, nous pouvons comprendre pourquoi, dans un autre texte encore, saint Thomas semble identifier le jugement, le choix et l'action (*operatio*), les attribuant tous à la conclusion du syllogisme pratique³² alors qu'il écrit un article dans lequel il les distingue explicitement. Il y présente la relation jugement – choix comme suit: comme le jugement de la raison pratique précède le choix et lui confère l'ordre intelligible, il est évident que celui-ci participe en quelque sorte au jugement. C'est pourquoi le choix «materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis³³». Du point de vue de l'intelligibilité, le choix ne fait que prolonger le jugement du syllogisme pratique. *De ce même point de vue*, et le jugement et l'action seront la conclusion de celui-ci³⁴. Nous pouvons tout à fait faire notre l'interprétation que propose Giu-

30 STh., I-II, q. 13, a. 1 ad 2: «Conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens».

31 Cfr. T. G. BELMANS, «Au croisement des chemins en morale fondamentale», dans *Revue Thomiste* 89 (1989) 246–278, 249–250.

32 STh., I-II, q. 76, a. 1 c: «Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio».

33 STh., I-II, q. 13, a. 1 c. Citons également ce texte très explicite qui montre la distinction entre le jugement pratique et l'exécution au moyen du *praeceptum*: «Iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur, contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecepit de agendis». STh., I-II, q. 57, a. 6, ad 2.

34 Évidemment, on pourrait préciser encore davantage, distinguant le choix, l'imperium et l'usage, comme le fait saint Thomas en STh., I-II, q. 17, a. 3 c: «Usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedat electionem, ut supra

seppe Abbà: «Le résultat du syllogisme pratique n'est pas un jugement quelconque, mais le jugement qui constitue la forme directive d'un acte singulier de choix, qui est le revers intérieur de l'action³⁵».

2.3. *Conclusions diverses des différents syllogismes*

Nous pouvons aller plus loin encore dans la précision de la relation entre l'action et le processus du syllogisme, en retournant maintenant aux exemples fournis dans le *De malo*. Comme nous l'avons vu plus haut, saint Thomas se réfère à une situation où l'action est un péché, et n'est donc pas à faire. Dans ce cas-là, il serait difficile d'appeler la conclusion du syllogisme du vertueux ou du continent une action, ou une opération. Par contre, ne pas commettre telle action peut tout à fait être appelé un acte³⁶ (*actus*), c'est une manière d'agir devant un bien délectable.

Qu'en est-il du syllogisme de l'incontinent? À première vue, nous serions tentés de dire que l'action ne correspond pas à son syllogisme pratique. Il sait en effet qu'aucun péché n'est à commettre. Et pourtant il le commet. Cependant, regardons la chose de plus près: qu'il ne faille pas commettre de péché, il le sait «secundum iudicium rationis», mais son syllogisme part encore d'un autre principe: il faut poursuivre tout ce qui est délectable. Et ce principe «secundum motum concupiscentiae versatur in corde eius». Ce syllogisme a un double point de départ: celui de la raison et celui d'un mouvement de concupiscence. Et puisque, en lui, la concupiscence l'emporte, il conclue à partir de ce deuxième principe. Son syllogisme est ainsi en partie pratique. Il s'achève dans l'action tout comme celui de l'intempérant³⁷. Par contre, le principe qui lui vient de sa raison n'aboutit pas, et ne semble donc pas être tellement «pratique». Ou plus précisément, son effet pratique ne sera pas une action, mais une

dictum est. Unde multo magis praecedit imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium».

35 ABBÀ, *lex et virtus*, cit., 210: «Il risultato del sillogismo pratico non è un giudizio qualsiasi, ma il giudizio che costituisce la forma direttiva d'un atto singolare di scelta, il quale è il risvolto interiore dell'azione».

36 Pour cette distinction dans la *Summa* cfr. *STh.*, I-II, q. 13, a. 4 ad 2.

37 Nous aurons encore l'occasion d'expliciter l'originalité du syllogisme du tempérant dans le paragraphe suivant.

mauvaise conscience³⁸. La connaissance qu'a l'incontinent de l'affirmation «*nullum peccatum est faciendum*», est-elle pleinement pratique ? Il la connaît en tant que principe qui permet de juger son action, non pas en tant que principe qui lui permet de la *diriger*³⁹.

Le continent, à son tour, possède les deux mêmes points de départ universels. Or, en lui, la raison arrive à vaincre la concupiscence. Il assume donc le premier principe et en conclue qu'il ne faut pas commettre ce péché. Son acte est l'*omission* de ce péché et correspond donc bien à la partie rationnelle de son syllogisme. Or, comme le principe rationnel entraîne chez l'incontinent une mauvaise conscience, le principe qui provient de la concupiscence entraîne chez le continent un certain regret: son désir de poursuivre ce bien délicieux reste inachevé. Tout en n'accomplissant pas ce qui serait mal, il a l'impression de manquer une occasion.

2.4. *Le syllogisme pratique et la connaissance de la vérité pratique*

Peut-on dire alors, qu'au moins, du point de vue de la raison, le continent connaît la vérité pratique de cet acte? Saint Thomas répondrait

38 Ici encore, nous voyons bien que saint Thomas n'est pas en train de penser au jugement de la conscience, puisque la conclusion de l'incontinent est simplement: «*Ergo est prosequendum*» alors que sa conscience dirait le contraire. Cfr. *De veritate*, q. 17, ad 4: «*Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium*».

39 Saint Thomas suggère dans ce passage que l'incontinent connaît ce principe «*in universalis non tamen in particulari*», mais la mauvaise conscience montre qu'il sait très bien que c'est cet acte-là qu'il faudrait mieux ne pas faire. Aussi, l'Aquinate précise-t-il ce point en *STh.*, I-II, q. 77, a. 2 disant qu'on peut également savoir en particulier ce qu'il faut faire, mais – empêché par la passion – on n'actualise pas ce savoir: «*Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universalis, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat*». Notons aussi que, si le continent semble devoir appliquer comme de l'extérieur son savoir à l'action, ne doit-on pas dire que l'*applicatio ad opus* attribuée par saint Thomas au travail de la prudence (p.ex. en *STh.*, II-II, q. 47, a. 3) doit être comprise d'une manière qui ne soit justement pas «comme de l'extérieur»? Dans ce cas-là, l'*applicatio* n'est-elle pas réalisée de façon connaturelle?

probablement par la négative. Rappelons-nous que pour lui, la vérité pratique ne consiste pas dans la *conformitas intellectus ad rem*, mais dans la *conformitas ad appetitum rectum*. Or, c'est justement la rectitude de l'appétit qui lui manque. Peut-être faut-il dire que le continent a une *certaine* connaissance pratique qu'aucun péché n'est à faire, une connaissance qui lui permet d'accomplir le bien, mais qui ne lui permet pas de *l'accomplir bien*⁴⁰. En réalité, il agit *secundum rationem*, mais son appétit n'est pas parfaitement formé, informé par la raison, il n'est pas parfaitement *cum ratione*⁴¹. C'est pourquoi, d'une certaine manière, le raisonnement pratique à partir duquel il agit n'est pas parfaitement *sien*. C'est comme s'il devait appliquer de façon *extérieure* son savoir sur ce qui est à faire. Par conséquence, le processus de la véritable *ratio practica*, perfectionnée par l'habitus de la prudence, correspond au syllogisme du tempérant⁴². La cohérence du syllogisme de l'intempérant, qui ressemble formellement à celle du tempérant, ne peut pas nous tromper. Saint Thomas l'appelle une «fausse prudence⁴³» parce qu'elle ne conçoit pas comme sa fin un vrai bien, mais seulement un bien apparent.

2.5. *Le rôle des vertus morales dans le processus de la ratio practica en tant que syllogisme*

De ce qui vient d'être dit, il en résulte que la présence des vertus morales est décisive pour le fonctionnement correct de la raison pratique. Que ce soit là la pensée de saint Thomas, nous pouvons nous en convaincre du fait qu'il dédie un article de la *Somme* à ce sujet⁴⁴. Il s'y demande si les vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale et répond que oui, toutes le peuvent... sauf la prudence. Car cette dernière ne

40 Cfr. *STh.*, I-II, q. 57, a. 5: «*Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; [...] Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis*». Et *id.*, ad 1: «*Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus*».

41 *STh.*, I-II, q. 58, a. 4, ad 3.

42 Cfr. *STh.*, I-II, q. 58, a. 5 qui porte le titre: «*Utrum intellectualis virtus possit esse sine moralis*».

43 *STh.*, II-II, q. 47, a. 13 c.

44 *STh.*, I-II, q. 58, a. 5.

relève pas seulement d'une connaissance de principes universels, mais également de principes particuliers. Aussi, c'est exactement le rôle des vertus morales de présenter à la prudence les fins vertueuses.

Pour être plus concrets et donc plus précis, tournons-nous vers nos quatre exemples. Que fait la tempérance ou son absence dans chacun des cas? Que fait son contraire, le vice? Comparons d'abord la mineure des syllogismes: cet acte particulier paraît au tempérant comme étant malhonnête (au sens de contraire au *bonum honestum*⁴⁵), alors que l'in-tempérant n'y voit tout simplement qu'un acte délectable. Le continent et l'incontinent voient cet acte concret sous ces deux aspects: il n'est pas bon moralement (*bonum honestum*), mais il est bon au sens de gratifiant (*delectabile*). Cependant, la manière dont saint Thomas présente le syllogisme des deux, montre clairement que pour lui, la perception de cet acte, perception formulée au niveau de la mineure, dépend directement de la majeure. Si cet acte leur paraît à la fois malhonnête et à *poursuivre parce que délectable*, c'est qu'ils ne sont pas mus par le seul *iudicium rationis*, comme cela est dit du tempérant, mais qu'en plus la concupiscence met en leur cœur un autre principe, un deuxième qui ne remplace pas simplement le premier. C'est parce qu'ils sont dotés de ces *deux* principes au niveau de la majeure qu'ils ont une double perception de cet acte particulier. Il paraît donc clairement, que la fonction principale de la vertu de tempérance est de n'admettre au niveau de la majeure qu'un seul principe «*nulla fornicatio est committenda*» et d'exclure ainsi cet autre selon lequel «*omni delectibili est fruendum*»⁴⁶.

45 Pour la distinction entre le bien honnête, utile et délectable voir *STh.*, I, q. 5, a. 6 c: «*In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio*».

46 Notons à cet égard que le principe qui provient de la concupiscence est formulé comme un *jugement*, tout comme celui qui provient de la raison. Dans les deux cas, il s'agit d'inclinations. Raison, vertu morale (appétit raisonnable par participation) et concupiscence (appétit contraire à la raison) inclinent l'homme vers leurs objets propres. Ainsi, les principes de la connaissance pratique correspondent à des inclinations. Cfr. *STh.*, I-II, q. 94, a. 2: «*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum preeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum*

Mais ne devons-nous pas aller plus loin encore? Nous pouvons nous demander, si la tempérance ne fait *qu'admettre un seul principe*, ou si elle n'a pas aussi part à la formulation de ce principe? Pour y répondre, il est nécessaire d'expliciter un élément qui semble tellement évident à saint Thomas qu'il ne le mentionne pas dans son texte. Il dit, en effet, que le tempérant n'est mu que selon le jugement de raison. C'est là que nous ne devons pas oublier qu'il parle de la raison pratique au sens où nous l'avons compris plus haut: la raison pratique parfaite du vertueux. Et cette raison pratique implique l'appétit droit. Si la concupiscence ne met pas en son cœur le deuxième principe, c'est que son «cœur» est ordonné par la vertu au *bonum honestum*. Le principe qui provient du jugement de *cette* raison est matériellement identique au principe qui provient de la vertu. Formellement, l'un se trouve dans la raison, l'autre – par participation – dans le concupiscible⁴⁷. On peut donc dire que ce principe peut être formulé par la seule raison, comme c'est le cas du continent et même de l'incontinent. Par contre, qu'il puisse être dans l'appétit, cela relève proprement de la vertu. Autrement dit, si c'est bien au niveau de la majeure que joue la concupiscence, c'est également à ce niveau-là qu'interviennent les vertus morales⁴⁸.

et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda».

47 Cfr. *STh.*, I-II, q. 56, a. 4: «*Irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obediunt. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem*».

48 L'homme vertueux a donc un mode de connaître le principe universel qui lui est propre. Avec Ralph McInerny, nous pourrions dire qu'il connaît le bien *en tant que bien*. Cfr. R. M. MCINERNY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 1997², 100: «On the level of moral philosophy, the good is viewed as a kind of truth (*bonum ut verum*). But the known good is something to be desired, and so long as it is not desired, so long as it does not function as good (*bonum ut bonum*), there is incompleteness». Pour ces deux manières de connaître le bien, l'auteur renvoie à *STh.*, I-II, q. 19, a. 3, ad 1: «*Bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur*». Voir aussi MCINERNY, *Ethica*, cit., 107: «The good is the object of appetite; it is what

Revenons maintenant au niveau de la conclusion-jugement. Dans l'exemple choisi par saint Thomas, celui de la *fornicatio*, l'acte est jugé comme n'étant pas à accomplir, à poursuivre par le tempérant. Et il est le seul à le juger *uniquement* tel. L'intempérant et l'incontinent le poursuivent effectivement parce qu'ils le jugent *délectable et donc à faire*. Le continent ne le commet pas, mais juge quand-même – en tant qu'influencé par la concupiscence – qu'il est à poursuivre, même si à la fin la raison prend en lui le dessus et que saint Thomas ne met pas par écrit ce jugement qui part de la concupiscence. Est-ce à dire que le tempérant est comme aveuglé à l'aspect délectable de cet acte? Il ne semble pas nécessaire de l'affirmer. Tous les quatre *savent* que cet acte est délectable, mais il y en a que trois qui sont enclins à le commettre. La vertu n'empêche pas la perception du *bonum delectabile*, mais permet d'intégrer celle-ci en vue de la poursuite du bien honnête. Pour le tempérant, la perception du bien délectable ne conduit pas immédiatement à l'affirmation «*faciendum est*». La quinzième huitre ne paraît pas moins délectable que la première, mais elle ne paraît peut-être plus sous la *ratio boni honesti* qui seule – pour le tempérant – a *simpliciter* la *ratio finis*.

Que pour saint Thomas les vertus morales influent au niveau du jugement de prudence est évident dans un texte de la *Prima Secundae* où il affirme que le rôle de la prudence n'est pas seulement de bien conseiller, mais également de bien juger et elle ne peut le faire sans les vertus morales qui empêchent la concupiscence de corrompre le jugement⁴⁹. Ce texte non seulement confirme ce que nous venons de dire, mais il va plus loin. Le troisième acte qu'il attribue à la prudence est celui de *praecipere*, d'ordonner, et là encore, c'est le rôle des vertus d'informer les passions afin qu'elles ne deviennent pas un obstacle à l'exécution concrète de l'action. On voit ainsi l'influence directe de la vertu morale partant de la majeure du syllogisme jusque dans le jugement et même le commandement⁵⁰.

we seek, pursue, aspire to. Even at the level of very general principles, if the goods that are enunciated are not my goods, if I am not effectively ordered to them as to the objects of my appetite, these principles are not in the full sense moral or practical principles». Ce mode propre du vertueux de connaître le bien est la connaissance par connaturalité. Cfr. *STh.*, II-II, q. 45, a. 2.

49 Cfr. *STh.*, I-II, q. 58, a. 5, ad 3.

50 Cfr. ce que dit saint Thomas au sujet de la prudence qui n'existe pas sans les vertus morales en *STh.*, II-II, q. 47, a. 13 c: «*Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad*

Ce rôle indispensable des vertus morales dans le raisonnement pratique droit permet d'éviter deux positions extrêmes: d'un côté, on voit bien que le raisonnement pratique ne peut être conçu comme étant une simple déduction à partir de principes universels. Une telle vision rationaliste serait insuffisante parce qu'elle n'arrive pas à rendre compte de la différence entre le jugement du continent et celui du tempérant. Ainsi, elle est incapable de penser une vérité pratique qui impliquerait une conformité à l'appétit droit. De l'autre côté, ce concept de l'appétit droit, qui n'est rien d'autre que la vertu morale, permet de ne pas tomber dans l'émotivisme, qui empêche de parler d'une vérité morale objective⁵¹.

2.6. Connaissance universelle et particulière: les deux prémisses du syllogisme pratique

Dans le texte du *De malo*, l'intention de saint Thomas est bien de montrer comment il est possible que l'on pèche sciemment, et il le fait en comparant la coopération entre raison et appétit dans les quatre cas de figures possibles. Ce n'est que tout à la fin de ce passage qu'il conclut que l'incontinent sous l'influence de la concupiscence sait *in universalis*, mais non pas *in particulari* que cet acte n'est pas à faire. Dans la *Summa*, par contre, saint Thomas se sert du modèle du syllogisme surtout pour montrer le jeu d'ensemble non plus de la connaissance et de l'appétit, ou – le cas échéant – leur concurrence, mais pour affirmer la nécessité d'une connaissance dans la raison pratique qui implique à la fois des éléments universels et des éléments particuliers⁵². Parlant de la raison prudentielle

bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Un texte plus explicitement sur les vertus morales se trouve en *STh.*, I-II, q. 65, a 1: «*Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, [...] Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum*».

51 Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007, 41: «L'emotivismo è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore».

52 Cfr. par exemple: *STh.*, I, q. 86, a. 1, ad 2; I-II, q. 76, a. 1c; q. 77, a. 2 ad 4; II-II, q. 47, a. 3, ad 1. Notons que dans de nombreux autres passages de la *Summa*, saint Tho-

(*ratio prudentiae*) l'Aquinate expose en une seule phrase la structure du syllogisme pratique: «*Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione*⁵³». Et nous pouvons illustrer cette structure à l'aide d'un exemple dont il se sert: «*Homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem*⁵⁴». Nous allons maintenant essayer d'approfondir les deux prémisses du syllogisme de ce point de vue de la connaissance universelle et particulière.

a) La majeure – prémissse universelle

Le premier terme à examiner sera donc «la majeure», la partie du syllogisme qui contient une affirmation universelle. Si le processus, le mouvement de la raison pratique, est décrit comme un syllogisme, il faut nécessairement qu'il ait un point de départ (mouvement), un premier principe stable (syllogisme). Ce premier principe de la raison pratique est formulé par saint Thomas ainsi: «*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*⁵⁵». Ce principe est premier parce qu'il est «*per se notum*⁵⁶», naturellement⁵⁷ connu par tous⁵⁸. On voit facilement que c'est là un principe très général. C'est même le principe le plus universel qui soit, ce qui fait que pour arriver à une action qui porte toujours sur une réalité particulière, il faudra nécessairement *préciser* en quoi consiste «le bien» dans telle situation. Nous serions très déçus, avec raison, si quelqu'un à qui nous avons demandé un conseil, nous répondait: «Il faut faire et poursuivre le bien et éviter le mal». En même temps, c'est en raison de ce principe, que nous accomplissons tout ce que nous faisons. Il concerne *tout* notre agir⁵⁹. Et tout conseil concret sera suivi ou non selon ce qu'il nous paraîtra un *bon* ou un *mauvais* conseil.

mas se sert du modèle du syllogisme pour souligner l'originalité de la conclusion de la connaissance pratique en comparaison avec celle spéculative.

53 *STh.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1.

54 *STh.*, I-II, q. 76, a. 1 c. Dans cet exemple encore, saint Thomas choisit de proposer une action qui *n'est pas à faire*. Ne serait-ce pas là un indice du fait que la construction d'un véritable acte vertueux positif (non pas une omission) est bien trop complexe pour la représenter en un syllogisme avec seulement trois termes?

55 *STh.*, I-II, q. 94, a. 2 c.

56 *Id.*

57 *STh.*, II-II, q. 49, a. 2 ad 1.

58 *STh.*, I-II, q. 94, a. 2 c.

59 Cfr. MCINERNY, *Ethica*, cit., 43: «Is the first principle uninformative? Yes and no. Just as the first principle of all reasoning tells us something true of everything, so the

Les verbes en forme de gérondif dans la formulation latine du premier principe nous indiquent clairement une connaissance de ce qui est à faire. Et comme les *habitus* se diversifient selon leurs objets propres, il est nécessaire de poser un *habitus* propre à la raison pratique qui connaisse ce premier principe. Il s'agit de ce que le théologien appelle la syndérese⁶⁰ ou bien l'intellect naturel des principes⁶¹. La présence de cet *habitus* à l'intérieur de la *ratio practica* (qui certes ne doit pas être imaginée comme étant une *faculté* distincte de la *ratio speculativa*⁶²) est déjà un indice clair que l'objet de la prudence ne peut être pensé comme étant une simple réalité singulière *en opposition* à des principes plus universels. Chaque connaissance prudentielle trouve, au contraire, son «départ»⁶³ dans ce principe le plus universel.

first principle of practical reasoning ranges over all objects of pursuit. As general, neither principle is as informative as less general ones, but the less general ones are about things covered by the general ones.»

- 60 Cfr. *STh.*, I, q. 79, a. 12. Pour la genèse de ce concept tout à fait étranger à Aristote, on peut se rapporter à GAUTHIER, *Introduction*, cit., 277.
- 61 Cfr. *STh.*, I-II, q. 58, a. 5: «*Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum*».
- 62 Cfr. *STh.*, I, q. 79, a. 11: «*Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod speculativus differt a pratico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.*» L'ad primum de ce même article indique que la distinction de la raison spéculative et de celle pratique ne se fonde pas seulement sur le caractère accidentel de l'*applicatio ad opus*, mais encore sur deux modes d'appréhension: «*Intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum sue apprehensionis.*» Voir surtout *STh*, I-II, q. 94, a. 2 c: «*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus.*» Pour cette manière de distinguer ces deux exercices de la raison, on peut se rapporter au débat entre Belmans et McInerny. Cfr. T. G. BELMANS, «Au croisement des chemins en morale fondamentale», dans *Revue Thomiste* 89 (1989) 246–278; R. MCINERNY, «The right deed for the wrong reason: comments on Belmans», dans *Doctor communis* 43 (1990) 234–249 et T. G. BELMANS, «Le jugement prudentiel chez Saint Thomas», dans *Revue Thomiste* 91 (1991) 414–420.
- 63 Plus précisément, le raisonnement pratique a un double point de départ: ce premier principe universel d'une part, et la réalité particulière, qui figure dans la mineure du syllogisme pratique, de l'autre.

Cependant, il n'y a évidemment pas que ce premier principe au niveau de la majeure. Dans l'exemple concernant le parricide, nous avons vu que saint Thomas propose comme majeure: «Il ne faut pas tuer son⁶⁴ père». Cette affirmation reste universelle, mais elle est déjà bien plus précise que celle selon laquelle il faut éviter le mal puisqu'elle exclue un comportement précis d'un enfant à l'égard de son père.

Si le premier principe de la raison pratique est connu naturellement, les autres principes universels «*non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam*⁶⁵». Nous sommes ici au niveau de l'*acquisition* de la connaissance de ces principes: soit on les découvre soi-même à partir de son expérience⁶⁶, soit quelqu'un d'autre nous les enseigne. Quant à la *manière* de les connaître, nous pouvons ajouter qu'on peut les connaître même *scientifiquement*⁶⁷. La science éthique, en effet, est une aide à la précision de la majeure du syllogisme pratique dans la direction de l'action concrète⁶⁸. Cependant, nous pouvons déjà remarquer que la science éthique ne constitue qu'*une* manière de connaître les principes qui se trouvent au niveau de la majeure. Elle n'est donc pas absolument indispensable. Comprendre qu'il ne faille pas tuer son père ne demande pas forcément une réflexion scientifique très poussée⁶⁹.

64 Le texte latin ne comporte pas le pronom possessif.

65 *STh.*, II-II, q. 47, a. 15 c.

66 Pour la découverte des principes universels pour l'agir à partir de l'expérience de la rencontre de biens concrets et dans la perspective du bien de la personne cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, cap. VII: «Un'etica fondata sul bene della persona», Pul-Mursia, Roma 2001, 133-158.

67 Cfr. *STh.*, I-II, q. 58, a. 5: «*Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam*».

68 Cfr. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 84-88. Pour une formulation synthétique du travail de la science éthique voir *ibid.*, 85: «Il lavoro della scienza etica si può collocare innanzi tutto su questo piano dell'universale: operare una conoscenza critica e sistematica del contenuto del giusto naturale, già implicitamente dato nei suoi primi principi e nelle inclinazioni naturali e svolgerlo in indicazioni normative sempre più vicine all'agire concreto».

69 Wolfgang Kluxen a bien montré la priorité du savoir prudentiel sur celui scientifique à l'intérieur de la connaissance pratique. Selon lui, la science morale naît du savoir prudentiel à partir d'une double abstraction, à savoir l'abstraction de la complexité de la situation historique concrète du sujet agissant, et l'abstraction du lien avec l'appétit droit. Cfr. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Meiner, Hamburg 1998³, 40-41.

Qu'en est-il alors de la manière non-scientifique de connaître les principes universels, celle *per inventionem secundum viam experimenti*? Dans la question sur les parties intégrales de la prudence, saint Thomas écrit un article sur le rôle de la mémoire dans la connaissance prudentielle⁷⁰. Il y indique la nécessité d'autres principes universels qui ne relèvent pas d'une connaissance éthique scientifique. Voilà l'argumentation qu'il propose: «*Prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt*⁷¹». Ou disons-le autrement: la science éthique en tant qu'universelle et nécessaire ne peut suffire à guider l'action concrète positive⁷². Ce qui se passe dans la plupart des cas, ce sont nos expériences – synthétisées par la mémoire – qui nous l'apprennent. Les principes ainsi connus seront donc moins universels mais essentiels à la direction de notre agir⁷³. Il s'agit de maximes qui – formant un ensemble – acquièrent presque une valeur scientifique quant à l'agir⁷⁴.

Ayant discerné plusieurs types de principes au niveau de la majeure, nous pouvons maintenant nous interroger sur leur relation entre eux. Réfléchissant à savoir si le choix porte seulement sur *ea quae sunt ad finem* ou également sur les fins, saint Thomas affirme que dans les sciences spéculatives, rien n'empêche que le principe d'*une* démonstration puisse être la conclusion d'*une autre*. De même, rien n'empêche que ce qui est la fin d'*une* action puisse être *id quod est ad finem d'une autre*⁷⁵. Ce qui permet à saint Thomas de faire cette relation entre les principes spéculatifs d'une part et les fins des actions de l'autre, c'est que justement: «*In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis*⁷⁶». Nous pourrions transposer: *In ratione practica autem se habent fines sicut principia*.

70 Cfr. *STh.*, II-II, q. 49, a. 1.

71 *Id.*

72 Certes, la science éthique peut juger la moralité des actes particuliers. En cas de doute sur ce qui est à faire, elle est donc un moyen qui permet d'exclure certains actes comme étant intrinsèquement mauvais. Mais la détermination de ce qui est à faire ici et maintenant, la construction de l'action vertueuse, revient à la vertu de prudence.

73 Une réflexion de bon sens nous aide à le comprendre. Posons-nous seulement la question combien de principes de connaissance pratique savons-nous fonder scientifiquement? Si nous nous en tenions à eux seuls, nous n'agirions peut-être pas beaucoup.

74 Au sujet d'une telle «science éthique» et son emploi chez saint Thomas on peut se référer avec profit à MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 87.

75 Cfr. *STh.*, I-II, q. 13, a. 3.

76 *STh.*, I-II, q. 57, a. 4 c.

Dans les exemples cités par saint Thomas, on peut donc ordonner les principes universels dans un ordre de «concrétisation». Ainsi, le principe selon lequel il ne faut pas tuer son père, est déjà une concrétisation du premier principe naturellement connu: il faut éviter le mal.

Dans le texte du *De malo*, nous avons également vu l'exemple d'une concrétisation du premier principe qui semble moins réussie, à savoir: «*Omni delectabili est fruendum*⁷⁷». C'est la distinction entre la raison formelle de la fin ultime et ce qui concrètement est considéré comme réalisant cette raison formelle qui permet de comprendre que ce principe erroné puisse paraître en cohérence avec le premier principe⁷⁸: «*Bonum est faciendum et prosequendum*». Or, que tout bien délectable soit à poursuivre ne relève évidemment ni d'un vrai *iudicium rationis*⁷⁹ ni d'un *virtutis iudicium*⁸⁰, mais de la concupiscence. N'attendons donc pas une cohérence parfaite dans ce processus de concrétisation. Ce n'est pas le bien *apparent*, mais le *vrai* bien qui réalise la fin ultime de façon juste et permet de l'atteindre⁸¹.

En tout cas, l'idée qu'il puisse y avoir plusieurs principes universels, ordonnables entre eux, est confirmé par saint Thomas quand il affirme que «*finis ultimus [...] hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus*⁸²» et quand il montre que tout ce que l'homme désire, il le désire en vue de la fin ultime⁸³. Il s'agit d'une conséquence de sa doctrine sur la distinction entre le *finis proximus* et le *finis ultimus*⁸⁴ dont le premier est peut-être ordonnable au second⁸⁵.

Les principes au niveau de la majeure sont donc universels, ceux qui le sont moins étant des concrétisations de ceux qui le sont davantage.

77 *De malo*, q.3, a.9, ad 7.

78 Cfr. *STh.*, I-II, q. 1, a. 7: «*De ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur*».

79 Au sens du *verum intellectus practici* tel que le définit saint Thomas, incluant donc l'appétit droit.

80 *STh.*, II-II, q. 51, a. 3 ad 1.

81 Cfr. *STh.*, II-II, q. 23, a 7 c: «*Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparenſ et non verum, quia abducit a finali bono*».

82 *STh.*, I-II, q. 10, a. 1 c.

83 Cfr. *STh.*, I-II, q. 1, a. 6.

84 Cfr. *STh.*, I, q. 65, a. 2 ad 2; q. 75, a. 7, ad 1; I-II, q. 1, a. 3 ad 3; q. 12, a. 2 c; q. 21, a. 1, ad 2; etc.

85 Cfr. *STh.*, II-II, q. 23, a. 7 c.

Et l'originalité de la connaissance pratique de ces principes universels concrétisés est constituée par le fait qu'ils sont connus non pas par la seule raison, mais justement aussi – par participation à la raison – par les vertus, comme on peut le constater dans le texte du *De malo*. Dans un passage-clé de la *Summa*⁸⁶, saint Thomas semble dire le contraire, puisqu'il y attribue à l'intellect naturel des principes et à la science pratique l'attitude droite à l'égard des principes universels (*ad recte se habendum circa principia universalia*), et aux vertus morales l'attitude droite à l'égard des seuls principes particuliers. Faut-il penser alors que pour saint Thomas les vertus n'interviennent qu'au niveau de la mineure? Nous ne le pensons pas, car le passage du *De malo* démontre que c'est justement au niveau de la *majeure* que les vertus doivent influer pour écarter le principe universel provenant de la concupiscence afin d'assurer le jugement droit sur tel acte particulier.

Que saint Thomas ne parle pas des vertus quant à l'attitude droite à l'égard des principes universels dans ce texte doit être vu dans la lumière de la distinction suivante: «*Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam*⁸⁷». Puisque les vertus «connaissent» les principes universels par participation à la raison, c'est à cette dernière qu'appartient évidemment le primat à ce niveau universel. Par contre, comme la vérité du choix se prend à partir de la conformité à l'appétit droit, c'est à celui-ci que revient le primat à cet autre niveau. Ainsi, nous pouvons dire que plus les principes de la majeure sont concrets, plus les vertus morales sont nécessaires pour les connaître.

b) La mineure – prémissse particulière

C'est au niveau de la mineure qu'entre en jeu la connaissance de la réalité particulière. Dans l'exemple cité, il s'agit de l'affirmation: «Ceci est mon père». Pour saint Thomas, cette réalité particulière joue, elle aussi, le rôle d'un principe pour la connaissance pratique: «*Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed*

86 STh., I-II, q. 58, a. 5 c.

87 STh., I-II, q. 58, a. 5, ad 1.

etiam ex principiis particularibus⁸⁸. Dans le cas présent, le principe particulier est formulé comme étant un jugement sur une réalité existante. Dans les exemples du *De malo*, par contre, il est formulé comme portant soit sur une réalité physique «*hoc est delectabile*», soit sur l'acte qui en fait usage «*hic actus est fornicatio*». La connaissance morale du principe particulier requiert en effet les deux⁸⁹. Cette connaissance du particulier semble donc le dernier pas de cette concrétisation nécessaire du premier principe naturellement connu. Or, tandis que la concrétisation à partir du premier principe vers les principes universels plus particuliers peut procéder de façon scientifique, cela n'est plus possible dans le passage des principes universels – bien qu'étant déjà concrétisé comme, par exemple, qu'aucune fornication n'est à commettre – vers le principe particulier qu'est cet homme ou encore l'acte que je pose à son égard. Il ne s'agit pas d'une déduction. C'est plutôt la *ratio practica* qui reconnaît dans telle réalité particulière et dans telle action, la réalisation concrète de l'universel⁹⁰ qui est connu soit naturellement, soit justement par abstraction à partir de l'expérience. C'est à cause de l'impossibilité de cette déduction que saint Thomas, suivant Aristote, voit la nécessité de poser une capacité de «*recta aestimatio de aliquo particulari fine*⁹¹».

88 *STh.*, I-II, q. 58, a. 5 c.

89 Cfr. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 88: «Non si tratta tuttavia di una proposizione di conoscenza puramente empirica, ma di un momento di intelligenza propriamente morale del particolare».

90 Encore une fois, quand saint Thomas parle de l'*applicatio* des principes universels aux conclusions particulières des *operabilia* (Cfr. *STh.*, II-II, q. 47, a. 6), il ne faut pas l'entendre comme si la prudence plaquait sur des réalités ou actes particuliers des connaissances universelles. Elle reconnaît plutôt leur correspondance: cet acte particulier (écouter un cours) réalise et contient cette fin (la connaissance de la vérité). Un tel sens de l'*applicatio* semble correspondre à ce que saint Thomas dit en *STh.*, I, q. 79, a. 9, ad 4: «*Diiudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum*». L'*applicatio* serait un jugement sur ce qui est à faire *hic et nunc* à la lumière de principes universels.

91 *STh.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1: «*Conclusio autem singularis syllogizatur ex universalis et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplice intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse maleficiendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI ethic., est cognoscitivus extremi, idest alius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quadam recta aestimatio de aliquo particulari fine*».

Comme nous l'avons vu, parlant de la distinction entre la *recta ratio factibilium* et celle *agibilium*, les actions, au niveau moral, sont *ea quae sunt ad finem* bien que la fin ne leur soit pas extrinsèque. Celle-ci est atteinte dans l'action même. Ceci explique pourquoi saint Thomas peut appeler les principes particuliers des fins⁹². Ainsi, le niveau de la mineure est le champ de travail propre de la prudence qui cherche non pas les fins en tant que telles, mais *ea quae sunt ad finem*⁹³. Son travail consiste proprement à chercher les actions qui permettent d'atteindre non seulement une fin particulière, mais encore une fin particulière ordonnable à la fin ultime⁹⁴. C'est encore l'impossibilité de déduire la mineure à partir de la majeure qui montre le rôle capital de la prudence dans la connaissance pratique et en même temps l'importance relativisée de la science éthique, qui – par elle-même – ne peut pas atteindre ce niveau de particularisation⁹⁵.

CONCLUSION

Le modèle du syllogisme pratique que saint Thomas reprend d'Aristote nous fait saisir l'originalité de la raison pratique morale. Celle-ci a un double point de départ dans la connaissance des principes universels d'une part, et dans les fins particulières d'autre part. Pour l'Aquinate, il n'y a donc pas d'opposition entre le savoir moral universel (le premier principe de la raison pratique, mais aussi les principes universels provenant de l'expérience propre ou connus scientifiquement) et le savoir prudentiel, qui seul est capable de prendre en compte la complexité de la

92 Cfr. *STh.*, I-II, q. 58, a. 5: «*Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine*».

93 Cfr. *STh.*, I-II, q. 58, a. 4 c.

94 Cfr. *STh.*, I-II, q. 57, a. 4 ad 3.

95 Cfr. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 89: «È compito proprio della prudenza dunque la formulazione della proposizione minore del sillogismo pratico inattinibile di per sé alla scienza etica». Le cas est évidemment différent quand s'agit des actions intrinsèquement mauvaises. Ici, le rôle de la prudence ne consiste pas à trouver le bon moyen – puisqu'il n'existe pas –, ni de trouver des exceptions – ce qui serait en contradiction avec les principes universels, mais à reconnaître concrètement si par tel acte on commet, selon les exemples mentionnés, la fornication ou le parricide. Cfr. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 226.

situation concrète en ce qui concerne la construction de l'action bonne. Au lieu de les opposer, il s'agit de les intégrer, ce qui est exprimé par lui par le concept d'«*applicatio*».

En outre, le processus de la *ratio practica*, décrit par le syllogisme pratique, se termine – contrairement à celui de la raison spéculative – non pas dans une nouvelle connaissance, mais ultimement dans un agir. Le syllogisme pratique n'est pas un mode d'emploi intellectualiste pour prendre de bonnes décisions, mais la description *a posteriori* du travail de la prudence. En ce sens, ce sont nos actions qui nous font connaître les principes qui se trouvent réellement à la base de nos choix. Comme nous l'avons vu, ces principes ne relèvent nullement de notre seule raison. Nos appétits nous fournissent, eux aussi, des principes pour chacun de nos choix – que ces principes soient matériellement identiques à ceux de notre raison ou qu'ils y soient contraires.

Dans les passages que nous avons cités, saint Thomas ne fait aucune mention du libre arbitre. Le choix est montré comme étant totalement déterminé par l'un des principes du syllogisme. Or, sans le libre arbitre, la «typologie morale» – qui utilise les *types* du tempérant, du continent, de l'incontinent et du vicieux pour décrire quatre comportements possibles face à un bien sensible – perd son sens pédagogique. L'incontinence devient alors une prison de laquelle l'homme ne peut s'échapper: «*Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum...*». Et même l'agir du tempérant, s'il était «parfaitement» (ou mieux: mécaniquement) déterminé par l'habitus de tempérance, si le libre arbitre n'y avait plus de place, perdrait son caractère méritoire⁹⁶.

96 Cfr. *STh.*, I-II, q. 114, a. 5 c: «*Humanus actus habet rationem merendi ex duobus, primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur».*

Le raisonnement pratique, décrit sous forme syllogistique, prend une forme nécessaire. Rappelons-nous que les actions – en soi contingentes – une fois accomplies, acquièrent le caractère de nécessité⁹⁷. L’homme prudent n’agit pas *nécessairement* selon sa prudence (c’est pourquoi même les saints se confessent) et même le fils prodigue est appelé à retourner vers son Père⁹⁸. Le syllogisme pratique montre que chaque choix libre implique une intelligibilité qui peut-être explicitée par la suite.

97 Cfr. *STh.*, II-II, q. 49, a. 6: «*Humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingencia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est.*

98 Cfr. Lc 15,11-32.

NOTA CRITICA

A propósito de la reedición del volumen de G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*

MANUEL AROZTEGI ESNAOLA*

En 1977 Giovanni Cereti (Génova 1933) publicó *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* (Centro Editoriale Dehoniano: Bologna). En 1998 salió en la misma editorial una segunda edición fotostática, a la que se añadió un postfacio del autor (417–37). En 2013 la casa Aracne de Roma ha publicado la tercera edición de la obra dentro de la colección “*Luca da Penne*”. *Religione diritto e politica*; Francesco Zanchini di Castiglionchio (director de la mencionada colección) ha escrito una presentación (I–IV) para esta última edición.

La monografía estudia la enseñanza de los padres de la iglesia sobre las segundas nupcias de los divorciados. Las principales conclusiones a las que se llega son, a mi juicio, dos. Primera: a partir del final del siglo II, el marido de una esposa infiel podía repudiarla y contraer un segundo matrimonio; en tales casos el hombre no tenía que someterse a penitencia alguna. Segunda: quienes – fuera del caso mencionado en la conclusión primera – repudiaban a su cónyuge y contraían segundas nupcias, eran admitidos a la comunión eucarística tras un período de penitencia; no era necesario que abandonaran al segundo cónyuge y volvieran al primero.

En esta recensión voy a dar mi opinión sobre el análisis que hace Cereti de los autores con los que estoy más familiarizado: Hermas, Justino,

* Profesor Catedrático de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid.

Atenágoras, Teófilo, Ireneo, Orígenes y Epifanio (mi interés por él se debe a su importancia para conocer el texto griego del *Adversus haereses* de Ireneo); dejo a otros la valoración del modo en que se analiza a los demás padres.

1. El análisis de Justino, Teófilo e Ireneo es, a mi juicio, correcto. También el de Hermas, aunque considero oportuna una puntualización: afirma Cereti (177) que “la recentísima y excelente *Biblia Patristica* (Strasbourg 1975) no señala referencia alguna a Mt 5,32 o 19,9 en este pasaje [=Mand IV 1 4-11]”; en realidad, la *Biblia patristica** refiere este pasaje a Mt 5,32 en la página 237 y a 19,9 en la 270. Se trata, en todo caso, de un error menor que no afecta a la sustancia de cuanto se dice.

2. Pasemos a Atenágoras. Tocamos aquí un punto delicado de la monografía. En las páginas 147-65 Cereti sostiene la tesis de que los primeros cristianos no tenían normas matrimoniales propias, sino que se atenían en todo a lo dispuesto por el ordenamiento civil: a los ojos de la iglesia primitiva, en los casos de divorcio “la existencia del primero o del segundo matrimonio depende exclusivamente de las leyes civiles” (158-9), no de unas normas supuestamente propias de los cristianos; “la existencia o no de un matrimonio resultaba de la realidad de hecho y era valorada sobre la base del derecho vigente” (164-5); si un matrimonio dejaba de existir según el derecho romano, “nadie pensaba que pudiera sobrevivir en otro ordenamiento” (165). Toda la investigación de Cereti se elabora desde este presupuesto, de modo que la validez de las conclusiones de la obra depende en buena medida de este principio.

Ahora bien, Atenágoras parece refutarlo en *Supplicatio pro christianis* 33 1: “cada uno de nosotros [=de los cristianos] considera esposa a la que desposó según las normas establecidas por nosotros”. Cereti dice que el texto original era “según las normas establecidas por vosotros [=los romanos]”, de modo que el “por nosotros” sería, en realidad, una corrección del copista; indica que “el consenso es casi general a este propósito” (151). No sé a qué consenso se refiere Cereti: las ediciones de B. Pouderon (*Sources Chrétiennes*), M. Marcovich (*Patristische Texte und Studien*), W.R. Schoedel (*Oxford Early Christian Texts*), G. Ruhbach (*Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*), E. Schwarz

(Texte und Untersuchungen) y J. Geffcken (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern) lean “por nosotros” y no proponen ninguna enmienda.

3. En este tema – como en tantos otros – Orígenes tiene textos importantes. Antes de decir nada sobre los mismos, me parece necesario hacer una observación preliminar. La edición española de 2009 de la *Biblia de Jerusalén* ofrece el siguiente texto de *Mt* 19,9: “Pues bien, os digo que quien repudie a su mujer – no por fornicación – y se case con otra comete adulterio”. No era así como leía el alejandrino este versículo, sino como sigue: “quien repudie a su mujer – fuera del motivo de la fornicación – la hace adulterar” (es decir, sin referencia alguna al segundo matrimonio del varón). Si Orígenes hubiera conocido manuscritos de *Mt* 19,9 con la frase “y se case con otra”, lo hubiera hecho notar: no quizá en las homilías, pero sí, sin duda, en el *Commentarium in evangelium Matthaei*. El gran exégeta vivió en Alejandría y Cesarea de Palestina y nos consta que viajó a Roma, Antioquía, Cesarea de Capadocia, Atenas, Éfeso y Nicomedia; por lo que parece, en ninguna de estas sedes cayó en sus manos un texto distinto de *Mt* 19,9. En este punto Orígenes no constituye una excepción: entre los que han escrito en lengua griega o latina, no conozco ningún prenicense que maneje un texto de *Mt* 19,9 que haga referencia al segundo matrimonio.

Cereti considera que este punto es de “escasa relevancia” y declara que sus “conclusiones se basarán rígidamente sobre los textos de los padres” (90); así, opta por no tomar en consideración esta cuestión crítica al analizar los textos del alejandrino. Respeto la opinión y la opción metodológica del estudioso genovés, pero personalmente no las comparto. Orígenes es ante todo un intérprete de la Escritura; en él no hay diferencia entre exégesis y teología, su obra es un diálogo continuo con el texto sagrado: por eso, si al analizar sus comentarios bíblicos no tengo en cuenta cuál es el texto que está leyendo, omito un dato esencial. Además, para el alejandrino es relevante hasta el detalle aparentemente más insignificante del texto inspirado (sólo así se entiende el improbo esfuerzo que desplegó para editar la Hexapla).

Tras esta observación preliminar, paso a dar mi opinión acerca del análisis que hace Cereti del principal texto origeniano sobre la cuestión,

a saber, *Commentarium in evangelium Matthei XIV*. En 17s Orígenes se refiere a *Dt 24,1-4* (el repudio mosaico) y hace una interpretación cristológica del pasaje: la sinagoga, esposa de Cristo, fornicó con el diablo y abandonó a su marido; por eso, Cristo la repudió y tomó en su lugar a la iglesia de la gentilidad. Cereti comenta que si la praxis del repudio seguido de matrimonio no se viviera en la iglesia de entonces, esta interpretación de Orígenes sería ininteligible, ya que el alejandrino siempre parte de realidades del mundo visible para acceder a las del invisible (cfr. 208-9). Según esta lógica, las *Homiliae in Leviticum*, en las cuales Orígenes interpreta cristológicamente los sacrificios del Levítico, resultarían ininteligibles a menos que la iglesia de Cesarea de Palestina de ca. 245 practicara dichos sacrificios; ahora bien, tras la destrucción del Templo de Jerusalén no los ofrecían ni siquiera los judíos, lo cual no fue óbice para que el alejandrino hablara de ellos largamente y con gran detalle. Por otra parte, si seguimos leyendo el texto del *Commentarium in evangelium Matthei XIV*, en el número 20 encontramos que Orígenes, comentando *Rm 11,26* (“cuando entre la plenitud de las naciones, todo Israel será salvado”) compara la conversión final de la sinagoga a Cristo con el retorno de la repudiada a su primer marido: ¿habría que concluir que en la iglesia de la época se permitía la bigamia simultánea?

4. Llegamos, por último, a Epifanio (muy citado por su importancia para interpretar correctamente el tan traído y llevado canon 8 de Nicea). La herejía 59 del *Panarion* es la de los novacianos (que Epifanio denomina cátaros). Según la patrística clásica, entre estos y los eclesiásticos hubo una controversia acerca del acceso a la comunión de los viudos vueltos a casar. Cereti, en cambio, dice que los viudos que contraen segundas nupcias constituyen una categoría “respecto a la cual las fuentes encontradas hasta ahora [acerca de la polémica entre novacianos y eclesiásticos] callan completamente” (305). Me pregunto entonces de qué está hablando Epifanio en los números 4 2-8 y 6 1-7.

¿Hubo también controversia sobre la comunión de los divorciados vueltos a casar? Cereti cree que sí y aduce *Panarion* 59 4 9-10. Si admitimos el texto de Karl Holl (editor de la obra en el corpus de Berlín), ciertamente el pasaje está hablando de los divorciados que han contraído segundas nupcias; en cambio, si nos atenemos al texto tal y como lo

transmiten los manuscritos, resulta bastante más complicado descubrir esa referencia. Cereti piensa que hay que preferir el texto de Holl y justifica su opción en las páginas 380-2. Menciona una recensión de Congar sobre la obra de Fuhrmann acerca de las falsificaciones pseudoisidorianas; lo que dice el dominico francés sobre los falsarios, Cereti lo extrae a todos los copistas medievales en general: es decir, según él, los códices medievales en su conjunto – no sólo las *Decretales pseudoisidorianae* – han sido falsificados por escribas demasiado celosos de la ortodoxia. Considera que la interpretación que él propone “ha permanecido oscura durante tantos siglos también por el hecho de que todos los textos de la antigüedad cristiana han llegado a nosotros pasando a través del filtro del medioevo” (381). Concluye, en fin, que “una atenta meditación de tal comportamiento [se refiere al vicio medieval de falsificar los manuscritos para ajustarlos a la ortodoxia] nos ayudará a ser mayormente desconfiados ante las lecturas que podamos leer en nuestros actuales manuscritos y a aceptar, en cambio, con mayor confianza las correcciones que han propuesto desde la época del humanismo hasta hoy los especialistas y los encargados de las ediciones críticas” (382). Cereti dice que ofrece estas consideraciones para iluminar algunas dificultades suscitadas en el pasado (como esta de *Panarion* 59 4 9-10) y, también, para que el lector pueda “darse cuenta del camino a través del cual probablemente deben ser resueltas eventuales dificultades que todavía puedan surgir” (380).

Creo que a estas páginas les falta medida. Para poder pronunciarse sobre una cuestión de crítica textual, en vez de refugiarse en cómodas generalizaciones, habría que tomarse el trabajo de examinar los documentos uno a uno. Si Cereti hubiera emprendido ese estudio, una de las primeras cosas que habría averiguado es que, casi con total seguridad, ni los escribas que transcribieron el *Panarion* ni las personas que encargaron su copia pertenecían a la iglesia latina. Tengo la impresión de que con ello queda bastante debilitada su argumentación, que pende del principio de que los escribas manipularon los textos para acomodarlos a la praxis occidental medieval. Por otra parte, la fe de Cereti en Holl me parece algo ingenua: a quien esté interesado, le sugiero la lectura del discurso que pronunció Hans Lietzmann en 1927 en memoria de Holl (H. LEITZMANN, *Kleine Schriften* III [Akademie-Verlag: Berlin 1962] 289-301, en particular 294-5) y el artículo de Jürgen Dummer “Sobre la

edición de Epifanio de los ‘Griechischen Christlichen Schriftsteller’” (en ÍD. (ed.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* [Akademie-Verlag: Berlin 1987] 119–25).

Está claro que ni el *Marcianus gr.* 125 ni el *Urbinas gr.* 18 (los manuscritos que utilizó Holl para editar la herejía 59) son inerrantes y que se puede discutir sobre la conveniencia de acoger o no las enmiendas de Cornario, Oporino, Petavio o Holl, pero, desde luego, no con argumentos como estos de Cereti.

Concluyo. En patrística una síntesis vale lo que los análisis en los que se apoya. Pues bien, ya he expuesto mi opinión sobre el análisis que hace Cereti de los autores referidos.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2013/2014 = 2.553

a) Sede centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	524
Dottorato	82
Licenza	100
Master in Scienze del Matrimonio	23
Master in Scienze del Matrimonio – <i>ciclo speciale</i>	66
Master in Bioetica e Formazione	23
Maser in Fertilità e Sessualità Coniugale	7
Maser in Fertilità e Sessualità Coniugale –ed. francese	40
Diploma in Pastorale familiare	112
Corso di Formazione permanente in Pastorale familiare per sacerdoti	28
Studenti ospiti	43

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	120
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	14
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	8
Master of Theological Studies in Marriage and Family	38
Studenti programma Ph.D.	24
Studenti <i>Continuing Education Series</i>	31
Studenti ospiti	5

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	760
Licenciatura en Ciencias de la Familia	98
Maestría en Ciencias de la Familia	582
Diploma	80

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	745
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	25
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	212
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	508

e) Sezione brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	40
--	----

f) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	22
Licence d'Université	3
Licence Canonique	9
Master	10

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	56
Licenza	19
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia	16
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia (spec. Bioetica)	21

h) Centro Associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	105
--	-----

i) Centro Associato di Beirut (Libano)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	23
Master	14
Diploma	9

l) Centro Associato di Daejeon (Corea)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	36
--	----

m) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2013/2014 =	42
--	----

B. Situazione dei titoli di studio

a) Sede centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dotti in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

AGBALENYO DOMINIQUE-ROSARIO DJIFA, *L'amour conjugal. Approche à la personne et à la famille à la lumière de l'expérience vitale de Jacques et Raïssa Maritain*

BATTAGLIA ROBERTO, *La Chiesa evento di comunione. Le implicazioni antropologiche dell'ecclesiologia di comunione nella riflessione teologica contemporanea, dal Sinodo straordinario dei Vescovi a vent'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II (1985)*

CAVALCANTE MUNIZ SERGIO, *L'interdipendenza tra la Dottrina Anselmiana sulla Libertà e la Teoria della Soddisfazione*

CRAPANZANO LUCA, *La relazione come "via formativa" dell'esistenza umana nella riflessione di Mons. Mario Sturzo*

DIAMOND SHEILA, *The Role of Recognition in the Notion of Person. A Comparison between Peter Singer and Robert Spaemann*

HERD JOHN DAMIAN, *The Family and the Common Good: John Paul II and Benedict XVI*

HERNÁNDEZ CASTELLÓN JOSÉ MANUEL, *Diferencia sexual y trascendencia en la filosofía de Emmanuel Lévinas*

HOLGADO RAMIREZ ALEJANDRO, *"Sponsus et Exemplar". El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes según S. Buenaventura*

GARCIA ZAMBRANO ROBERTO CARLOS, *Ser hombre, ser padre. Relación entre la paternidad y la masculinidad a la luz de las enseñanzas de Juan Pablo II*

GONZALEZ MELADO FERMIN, *"El mejor interés del niño con SMA I". Reflexión sobre los tratamientos de soporte vital en niños con atrofia muscular espinal tipo I*

MANRIQUE GONZÀLEZ RUBÉN, *"La vocaciòn al amor: una revelaciòn en la experiencia". Un estudio en las Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano en el plan divino*

MERONI FABRIZIO, *Differenza sessuale e ideologia del gender. La rivista accademica brasiliiana Estudios feministas e la sponsalità antropologica*

MULINDWA MUTAZIHARA EMMANUEL, *La logique du don dans la société contemporaine selon la vision de Caillé et Godbout. Défi et éducation à la gratuité.*

QUARANTA ANTONIO, *La proposta metafisica di M.F. Sciacca: costruzione di un umanesimo ontologico cristiano*

TIBA FELICIAN, *La dignità del lavoro umano nella prospettiva del Magistero di Giovanni Paolo II*

TSAKANIKAS MATTHEW ANDREW, *The Christocentrism of the Virtues According to Santa Caterina da Siena*

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ACCROMBESSI SYLVAIN, *Personne et communion dans la pensée de Maurice Nédoncelle. Orientations éthiques pour la réussite du couple*

AGBALENYO DOMINIQUE-ROSARIO DJIFA, *L'amour conjugal. Approche à la personne et à la famille à la lumière de l'expérience vitale de Jacques et Raïssa Maritain*

BARONCHELLI FRANCESCO, *La relazione tra “amicizia” e “amore” nel De bono coniugali di Sant’Agostino*

BOUWE CHRISTIAN, *L’union conjugale et le sens du sacré. La sacramentalité du mariage dans la théologie de Louis Bouyer*

DE ROECK ANTOINE, *Les époux Beltrame-Quattrocchi: deux vies au service du bien commun. La dimension sociale de la sainteté conjugale à partir de la vie des bienheureux Luigi et Maria Beltrame-Quattrocchi*

DJAMGA NGAMBIA HERVÉ MARTIAL, *Charles Taylor et le défi de la personne à la modernité: réflexions sur l’homme à l’Âge de l’authenticité*

DURAN MAREK JAN, *My Neighbor and his Wounds - Compassion and the Objective Knowledge of Good: a Conversation with Martha Nussbaum and Edith Stein*

FIORENTINI GIUSEPPE, *L’opera di Dio in Maria Vergine, sposa e madre nel De Beatae Mariae virginitate di Ugo di San Vittore. Quando l’Invisibile si fa visibile*

- GARCIA ZAMBRANO ROBERTO CARLOS, *Ser hombre, ser padre. Relación entre la paternidad y la masculinidad a la luz de las enseñanzas de Juan Pablo II*
- GARREAUD INDACOCHEA EMILIO JULIO, *El amor divino y el amor humano en la obra de C.S. Lewis*
- HERD JOHN DAMIAN, *The Family and the Common Good: John Paul II and Benedict XVI*
- MANJAKUNNEL DEVASIA JOSHY, *Control or Autonomy Support in Childrearing A Psychological Survey about Parenting Styles*
- MERONI FABRIZIO, *Differenza sessuale e ideologia del gender. La rivista accademica brasiliiana Estudios feministas e la sponsalità antropologica*
- MONTOYA CASTAÑO JOHNIER DE JESÚS, *El amor, clave interpretativa de la historia: una lectura del tiempo en el pensamiento de Jean Guitton*
- MULINDWA MUTAZIHARA EMMANUEL, *La logique du don dans la société contemporaine selon la vision de Caillé et Godbout. Défi et éducation à la gratuité*
- PENDA TJAHE PAUL JEAN-JACQUES, *Paul Ricoeur, la réciprocité éthique par la connaissance et la reconnaissance*
- ROZE ETIENNE, *Verità e splendore della differenza sessuale nel pensiero di Tony Anatrella e Xavier Lacroix*
- TIBA FELICIAN, *La dignità del lavoro umano nella prospettiva del Magistero di Giovanni Paolo II*
- TSAKANIKAS MATTHEW ANDREW, *The Christocentrism of the Virtues According to Santa Caterina da Siena*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

- ANDRE FLORIAN, *Il sillogismo pratico. Un primo confronto col dibattito nell'etica filosofica tomista contemporanea*
- AREJI SIMON OKONKWO, *Child Adoption as Paternity for Christian Couples. A Pastoral Perspective for the Church in Nsukka Diocese*
- BABII TARAS, *La persona di Giovanni Battista come "archetipo" del maschio autentico. Un approccio alla crisi dell'identità maschile a partire da P. Evdokimov*

- BADICHAH ROBERT, *La famille libanaise: situation socio-économique et perspectives pastorales*
- BANSIG MARNITO, *Pre-Cana Seminar in the Diocese of Maasin. Its Anthropological Foundations Based on Familiaris Consortio*
- BUTACU ALOIS, *L'accompagnamento pastorale dei separati e divorziati risposati*
- CORBY SIMON JAMES, *An Engagement with Martin Rhonheimer's Virtue Approach to Situation of Vital Conflict*
- CONNAUGHTON JOHN, *Towards An Understanding of Freedom for Excellence Through the Witness of Dorothy Day (1897-1980)*
- CRISTE COVRE RENATO, *L'intreccio delle virtù della giustizia e della castità nel dinamismo dell'amore secondo Josef Pieper*
- DAL PRÀ DANIELE, *Battesimo nuova nascita e il suo rapporto con il sacramento del matrimonio*
- DAMMAY ANTONIO, *The Family: Seedbed of Vocations According to the Magisterium of John Paul II*
- DINH CONG LICH, *Marriage and Family in Vietnamese Culture: its Education According to Familiaris Consortio of Blessed John Paul II*
- DI ROCCO MICHAEL ANTHONY, *The Spiritual Life as Self-Gift in the Writings of Saint John of the Cross*
- DROZDA VOLODYMYR, *La sessualità e la castità in rapporto alla natura della persona in Giovanni Paolo II*
- DU FAYET DE LA TOUR AMAURY, *L'édification mutuelle du mariage sacramental et du célibat consacré. Etude à partir du numéro 16 de l'exhortation apostolique post-synodale Familiaris consortio (1981)*
- DURIN MARKO, *Rapporto tra morale e legge civile e questione delle leggi imperfette. Una lettura della legge sulla fecondazione medicalmente assistita nella Repubblica di Croazia*
- FU WEN-LING, *L'anthropologie adéquate de Jean Paul II et la notion de don: Éclairer la Communio Personarum*
- GIBIEC ZDENEK, *Il processo di secolarizzazione e l'indebolimento della figura paterna*
- HAN FUCHENG, *L'educazione della famiglia cristiana per la nuova evangelizzazione*
- INIESTA SÁEZ JUAN, *La ética del uso del placebo en los ensayos clínicos pediátricos: información y decisiones paternales*

- JASO ETXEBERRIA JUAN MIGUEL, *Eucaristia e Matrimonio alla luce dell'XI sinodo dei Vescovi (2005): la dimensione sponsale in entrambi i Sacramenti*
- KOZIEJ BARTLOMIEJ, *L'uomo come dono nel pensiero di Tadeusz Stykzen*
- LEE YUNI, *Verginità e corpo nel Simposio di Metodio d'Olimpo*
- LOVIC MAROS, *L'integrazione della persona nel pensiero di Karol Wojtyla*
- MAHERISOA HYACINTHE JEANNOT, *Il significato personalistico della sessualità umana e le sfide dell'ideologia antipersonalistica*
- MCCAUGHAN JAMES DANIEL, *Sexual Identity, Same-Sex Attraction and Approaches to Psychological and Pastoral Care*
- ORIAN REMUS-ANGHEL, *Castità e sessualità giovanile nella prospettiva di Thomas Lickona*
- PRESTIA GIUSEPPE, *La dipendenza sessuale. Valutazione di un sintomo culturale*
- PUTHOOR JOSEPH JOSEPH, *The Role of Parents in Upbringing of Children During the Tenderest Years (age 1-6). A Comparative Study on Dr. Maria Montessori and St. John Paul II*
- RUDASINGWA PRUDENCE, *La santification conjugale: une vocation à deux. Temoignage du bienheureux couple Luis-Zelie Martin*
- SARKIS SAMIR, *Il matrimonio e la donna secondo il pensiero di Clemente di Alessandria*
- SCHINDLER JURAJ, *La purezza e il dramma dell'amore nelle Catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II*
- SNEGONOVA MARIA, *La bellezza complessiva in Dietrich von Hildebrand*
- TRON ANDREI, *L'unione di Cristo e della Chiesa nei Commentari sulle Sacre Scritture di San Tomaso d'Aquino*
- VITOLO CARMINE, *L'uomo dinanzi al dolore nella Salvifici doloris di Giovanni Paolo II*
- VONDOAME MESSANH ISAAC, *Vertu et corps mystique: l'agir morale chrétien selon Emile Mersch*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

- ALBURQUEQUE UCEDA SILVIA JOHANNA, *La manipulación del lenguaje como instrumento de la ideología de género en afectación de la familia: cambiando el concepto*

VITA DELL'ISTITUTO

ALCAIN JEAN, *Virginal Love in John Paul II. An Essential Approach to Consecrated Life*

FULARZ TOMASZ, *La vita umana nascente alla luce della Evangelium vitae*

GHIURCA MARIA VERIDIANA, *Abbraccio e conflitto. Pensieri sul dialogo matrimoniale*

GAIDO GABRIELLA, *L'uomo e il dolore, tra accanimento terapeutico ed eutanasia: quando il limite diventa risorsa*

GIAMPICCOLO MARIA, *La pastorale familiare delle coppie miste*

GAROFALO GIOACCHINO, *Salmo 128. La felicità della famiglia benedetta da Dio*

INVERNIZZI MARCO, *La vita è una meravigliosa avventura. L'educazione all'affettività negli adolescenti: un'ipotesi operativa basata su "Peter Pan" di J.M. Barrie*

LAVATELLI MARGHERITA, *Liturgia Eucaristica e liturgie familiari*

LORUSSO NICOLINA, *Salmo 127. "Con il Signore, senza il Signore"*

MANARA CHRISTINA, *Created to Love and to be Loved. An Introductory Study for Adolescence on Giving and Loving for Life*

OCAMPO PAMELA, *The Significance of Redefining Marriage: Family, Society and Church Perspectives*

PETRECCA ROBERTO, *Lo sviluppo del concetto di carità nell'insegnamento della Chiesa*

RAYMONDO STEFANIA, *La morte e il bambino: una pedagogia di speranza*

ROGOLINO ROBERTO, *L'amore e il perdono nella relazione sponsale in Osea 2, 4-25*

SAA NAMPIONTASSIME M'SNA, *Il matrimonio e la famiglia come via dello sviluppo integrale dell'uomo: sfida e speranza*

ZACCARELLO GRAZIANA, *La spiritualità di coppia: un'occasione di crescita*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

DA SILVA SILVIO, *Il figlio: tra il grido di Eva e la FIVET. Il vuoto generazionale e le implicazioni antropologiche*

JUILLERAT MARIA MARTA, *Verdad y libertad de la mujer*

NDHLOVU CHARLES, “*An Animal that Can Promise and Forgive*”: the Human Person In The Thought of Robert Spaemann

SARTORI LETIZIA, *L'idea della “posizione eccentrica” di Helmut Plessner e la sofferenza umana*

VENTURINI ELENA, *Questioni etiche in cure palliative. Il ruolo dell'infermiere*

MASTER IN FERTILITÀ E SESSUALITÀ CONIUGALE

ABART BRUNO, *La conjugalité dans le Livre de Tobit*

ARMANET EP. TESSIER SABINE, *Présenter le message de l'Église sur la sexualité aux équipes de préparation aux mariages et aux fiancés*

BELHOMMET EP. POIDATZ MARIE, *Vivre de la vérité de l'acte d'amour dans la vie conjugale dans une société marquée par la mentalité contraceptive*

BERNARD DE COURVILLE EP. BLERVAQUE YSABEL, *La mentalité contraceptive*

BORDIN PAOLO, *L'educazione all'affettività e sessualità nella scuola. Analisi di un'esperienza decennale*

BOUCHOT EP. MARION CÉLINE, *Un livre de témoignages sur la régulation naturelle des naissances? Pourquoi et comment un tel livre est-il en cours de rédaction?*

BOZZO GABRIELLA, *L'omosessualità può avere cause genetiche, biologiche, funzionali? Analisi della letteratura scientifica*

CALIGIORE DANIELA, *Educare alla bioetica*

CARLHIAN EP. BERGERAS BÉATRICE, *L'éducation à l'amour contre la dissociation corps/esprit chez les jeunes: constat et remediation à travers la méthode Teenstar*

CAVICCHI GIULIA, *Esplorare la complessità della PMA: raccolta di riflessioni e indagini di tipo psicologico, antropologico ed etico*

CHOVÉ JULIETTE, *L'infertilité à travers le message de Sainte Anne d'Auray*

COLOMBO MARIA ANGELA ASSUNTA, *Amore e trasmissione della vita nel pensiero di Carlo Caffarra*

COMTE EP. BLACHE MARIE-PIERRE, *L'unification de la personne. Selon Edith Stein et selon Simone Pacot*

CORTOT EP. CADI DOMINIQUE, *En route vers le sacrement du mariage: beauté et exigences de la sexualité*

COSSU PIERA ANGELA, *Una parola che ci indichi la strada*

DE LA HUPPE DE LARTURIERE EP. NOUAILLE DEGORCE MYRIAM,
Comment aider les jeunes à vivre la puberté? Comment les accompagner, les éduquer durant cette étape? Un outil: les ateliers CycloShow et XY-évolution

DELAPORTE EP. BENET CLOTILDE, *La chasteté conjugale, au service de l'amour des époux*

DI GIOVANNI SIMONA, *Mamma e figlia, faccenda d'amore*

DI MARIA PIERA, *Le disfunzioni sessuali alla luce della teologia del corpo. Una rilettura della sessuologia clinica alla luce del mistero del corpo creato e redento,*

DI RUOCCHI MARIA, *Malattie sessualmente trasmesse. Ruolo del papilloma virus*

DOMINI DANIELE, *L'infertilità tra ferita e dono. Dal desiderio di maternità e paternità alla disponibilità per l'adozione*

FRIGIERI CLAUDIA, *Dalla teoria del gender alle unioni omosessuali. Quale futuro per la società e la famiglia?*

GIANFRATE ELENA, *La famiglia, chiesa domestica, vivificata nella vita sacramentale. La necessità della partecipazione ai sacramenti per vivere la vita coniugale e familiare nella pienezza del Signore*

GAILLARD EP. LE DUY ANNE, *La sexualité et la fertilité conjugale: une Bonne nouvelle à transmettre aux jeunes*

GUINGAND EP. PEREZ HÉLÈNE, *La présence de Dieu dans l'union conjugale et comment les méthodes naturelles nous accordent à sa présence*

JANCISINOVA KATARINA, *Fecondità dell'amore nella famiglia nel magistero di Giovanni Paolo II*

JOURNU EP. BARTHELEMY MARIELLE, *Glorifions Dieu dans notre corps*

LAGENTE MAGDELONE, *L'ambivalence du soignant: entre la réalité du soin et l'idéal de vie pour soi et les soignés*

LETHEVE EP. DESCHASSE MARIE-AGNÈS, *Et quand la continence est longue?*

LIOUSSOU EP. SABOLY GENEVIEVE, *Réflexions sur la sexualité des patients Schizophrènes*

LODI TOMMASO, "Tu credi nei richiami?" Pensieri per la preparazione prossima alle nozze

MADEC EP. GIVARC'H FRANÇOISE, *L'annonce de la chasteté dans le suivi en Planification Familiale Naturelle*

MARIDAT EP. LAGRANGE SUZANNE, *Sensibilisation et enseignement auprès des professionnels de santé des méthodes de régulation naturelle des naissances en vue d'une plus large diffusion*

MARION GAËTAN, *Le rôle de l'homme dans la pratique et l'enseignement des méthodes naturelles de régulation des naissances. En vue d'une plus grande implication de l'homme*

MAUREL EP. DE CLEBSATTEL ALIETTE, *L'expérience originelle de la solitude à l'adolescence. Chemin vers une triple alliance avec Dieu, soi-même et les autres*

MAZZOLA FRANCESCA GIUSEPPA, *I valori del metodo dell'ovulazione Billings per un progetto di formazione permanente della persona a partire dall'infanzia*

MELLONI TIZIANA, *In ascolto del desiderio del figlio. Far riscoprire la fecondità, la pienezza dell'umano, attraverso la consulenza etica*

MIRANDA CARMELA, *L'amore sponsale. Io accolgo te: rilettura delle promesse nuziali alla luce dei beati Zelia e Luigi Martin*

NEGRI ANNA MARIA ASSUNTA, *La promessa di compimento inscritta nel corpo. Proposta di un cammino per le giovani coppie*

PINSON BAUDOIN, *La différence sexuelle comme chemin de sanctification et de divinisation*

PINTO TEIXEIRA DIREITO ANA, *La Planification Familiale Naturelle, chemin pour la nouvelle évangélisation du couple et de la famille*

PRIVITERA CIRINO, *La FIVET caso semplice: contributo alla riflessione morale*

REBATTU EP. TERRENOIR CAROLINE, *La Méthode de l'Ovulation Billings est-elle une aide pour l'amour du couple?*

REDAELLI ROSARIA, *La pienezza del desiderio: i giovani e l'educazione affettivo-sessuale*

REGGIO ASSUNTA, *L'insegnamento dei metodi naturali: un servizio alla vita*

- ROMANOFF EP. VERKIMPE VÉRONIQUE, *Proposition de la MAMA au cours de l'exercice d'une sage-femme libérale. Comment le concept d'alliance thérapeutique peut nous guider dans cette proposition*
- SCILANGA ROSARIA MARIA RITA, *La pedagogia del corpo. Contesto per insegnare i metodi naturali durante la preparazione al matrimonio*
- SORNAY AURÉLIE, *L'accompagnement des couples infertiles. Regard d'un soignant chrétien*
- SOTTOCORNO DANIELA, *Nati per amore, nati per amare. La verità dell'Una Caro*
- TESSIER GILLES, *Sortir du cercle. Objections théoriques des catholiques de France à la morale sexuelle de l'Eglise*
- VERLET THOMAS, *Accueil en entretien MAO des chrétiens pratiquants, réticents aux méthodes naturelles*
- VERNÉT EP. MOUSSEL MARIE-JOSÉ, *La pédagogie TeenSTAR dans l'éducation des jeunes filles. Un chemin d'unification de la personne préparant au don désintéressé de soi-même*
- VIAU EP. ECOCHARD ISABELLE FRANÇOISE, *L'intimité conjugale. Objet et sujet de l'évangélisation. Place de la Planification Familiale Naturelle*
- VICHATZKY CLAUDIA, *Promotion de la méthode de RNF Billings en médecine générale. Une expérience de 15 mois*

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

- CRAIG ANTHONY, *Authentic Fatherhood Through the Priesthood of Jesus Christ According to Joseph Ratzinger/Pope Emeritus Benedict XVI*
- KRYCKI MARCIN, *The Reductionist Understanding of Human Nature in Embryonic Stem Cell Research*

DOCTORATE IN SACRED THEOLOGY:

- FERNÁNDEZ-FÍGARES-VICIOSO ILDEFONSO, *Humanizing Economic Logic: A Reading of Wendell Berry in Light of Caritas in Veritate*
- STIKKER SZabolcs, *The Vocation to Marriage in the Works of Gabriel Marcel*

PH.D.:

CARLOS GAMUNDI, *The Nuptial and Liturgical Dimensions of the Body in the Theology of St. Paul: The Aptness of Soma for Holiness, Love and Worship*

c) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

NELSON DE JESÚS PATIÑO VILLA, *Las vocaciones a la vida consagrada nacen y se fortalecen en la familia: Primer Seminario. Fundamentación Bíblico-Teológico*

PEDRO GARCÍA CASAS, *El amor humano en el plan divino. Teología del cuerpo*

FLORENTINO COPETE NOVOA, *La vocación al amor y la preparación a la vida del matrimonio y la familia*

PEDRO RIOS PINEDA, *La formación de la persona humana a la luz de la Redemptoris Hominis*

NESTOR NJEJIMANA, *La educación adecuada de los hijos en la familia cristiana según las líneas fundamentales de la Familiaris Consortio*

EDGAR FERNANDO OÑATE MORALES, *Matrimonio y sacerdocio: dos respuestas a la vocación del amor, fundamentación bíblico - teológica y magisterial.*

JOAQUÍN RAMÍREZ LIZCANO, *La educación en la fe. La Familia: lugar donde se acoge y se transmite la fe*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

ZAMBRANO YAGUANA KATHERINE, *Lo que un joven debería saber sobre: la persona, la sexualidad y la vocación*

SANTAMARIA RAQUEL JUAN, *Estudio empírico sobre la relación padres e hijos*

GARCÍA CASTRO ANA M^a, *Dinámica familiar, relato vital y conformación de la identidad en familias desplazadas por motivo de evangelización. Estudio de dos casos en la isla de Guam (EEUU)*

PEÑA GARCIA CARMEN PATRICIA, *Familia y pobreza en la Doctrina Social de la Iglesia*

VIDAL BALLESTER CARLOS AURELIO, *El deporte según el magisterio de la iglesia (Juan Pablo II y Benedicto XVI): Aplicación al ámbito familiar*

SÁNCHEZ GAMBORINO ALEJANDRO, *La mística judía como clave hermenéutica de la “Soledad originaria en la teología del cuerpo de Juan Pablo II”*

MÁRQUEZ TORROBA FAUSTINO, *La familia en la Sociedad Actual*

FERRI DEL HUERTO MONTSERRAT, *La antropología del magisterio, una respuesta a la emergencia educativa*

SEGUÍ SENDRA ISABEL, *La concepción y los primeros días del ser humano*

MONTES NOFUENTES ANTONIO RAMÓN, *Génesis de la fe y su cultivo en la familia*

SOTO SARANGO ROMEL, *Desafíos culturales en la educación sexual y antropología adecuada*

TEBAR ROS LLANOS, *Juan Pablo II sobre la educación de los hijos en el marco de la familia*

ESTELLES AROLAS EDUARDO, *La implantación de la ideología de género en el ordenamiento jurídico a través de la legislación*

FRIAS BOLSICO GEMA RAQUEL, *La protección a la familia desde las administraciones públicas valencianas*

CERDAN PERIS NOEMÍ, *El desarrollo de la empatía a través del cine de animación*

JUNQUERO GÓMEZ ADELA CONCEPCIÓN, *Presencia de los padres y crecimiento adecuado de los hijos. Un enfoque desde la clave de «la donación» en S.J. Pablo II y desde las vinculaciones afectivas en la teoría del apego*

DURÁ GRIMALT ANA, *Tendencias Pseudoconyugales y Noviazgo*

GÓMEZ CASANOVA EVA, *El maltrato infantil en el ámbito familiar*

MARTÍNEZ MARES MIRIAM, *La filosofía, manifestación del carácter trascendental y suprautilitario de la persona, según Josef Pieper y Karol Wojtyla*

MARES NAVARRO AMPARO, *El sentido del humor para la familia*

MOLINA BOSCH INMACULADA – SANTAMARÍA PAULO JOSÉ VICENTE, *La utilización de los dispositivos móviles, transformadores de las relaciones familiares*

MARGINEAN ANA M^a, *La persona humana como imagen de Dios*
ARDIT SALVADOR LLORENÇ, *El testimonio de la beata Josefa Martínez Pérez a la luz de la teología del martirio*

MÁSTER EN PSICOLOGÍA FAMILIAR (MADRID)

GONZÁLEZ MAYORAL ROSA M^a, *El perdón en la familia como llamada a la vida nueva*

MÁSTER EN PASTORAL FAMILIAR (MADRID)

HORTAS GIL CRISTINA - GÓMEZ NÚÑEZ MIGUEL ÁNGEL, *La fidelidad conyugal*

d) Sezione africana

LICENCE D'UNIVERSITÉ

NTAKIYIRUTA LAETITIA, *Accompagnement des couples séropositifs*

MASTER SCIENCE DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

AGOSSOU HERMANN ARISTIDE, *Les vacances scolaires et la sexualité à porto-novo: quelle éthique pour la jeunesse?*

AZANMASSO SAGBO ROGATIEN, *Harmonisation de la vie professionnelle des agents de l'état avec l'éducation des enfants.*

DEFFON EMILIENNE, *Phénomène des aides ménagères dans les foyers fonctionnaires à cotonou. Suggestions pour une conciliation de la vie professionnelle et familiale.*

LICENCE CANONIQUE

AMOUSSOU THIERRY-JULES, *Le défi de la communication dans le couple chrétien: Approche pastorale paroissiale*

- DERIAN JOSEPH, *Le ministre du sacrement du mariage dans les deux Eglises Latine et Orientale: Différence et complémentarité*
MAMOUNDAYEN GUY-CHARLY, *La pauvreté en République centrafricaine: Ses conséquences sur la famille dans l'Archidiocèse de Bangui*
NDAROUMBA ERIC ROGER, *Les mutations sociopolitiques en Centrafrique et leurs impacts psycho-sociaux sur les familles: Cas de kaga-bandoro*
NTARATAZE VIATEUR, *Education sexuelle des jeunes au Burundi*
OUATTARA KLOHIMBE SIMON, *La valeur de la vie humaine à la lumière de l'Encyclique Evangelium vitae du Pape Jean Paul II*

e) Sezione indiana

LICENCIATE

- ALFRED D'SOUZA ANIL, *Marital Fidelity: Sacramental and Moral Perspective*
PALAKUDY SEBASTIAN, *Role of Families in the Promotion of Vocation and Formation of Priests*
PUTHIYARA THOMAS, *Marriage – a Call to Holiness and the Relevance of Pastoral Care for the Present Day Challenges*
PUTHUSERY AUGUSTINE LAIJU, *The Role of Parents in the Conscience Formation of Youth*
RODRIGUES NELSON, *Psycho-Spiritual Integration of Family – with a Special Emphasis on Family Therapy: a Comprehensive Christian Appraisal*
A. VICTOR PAUL RAJ, *Role of Laity in the Mission of the Church*
ELAVUMKAL ROY JOHN, *Moral Aspects of Responsible Parenting: the Contemporary Need*

MASTER DEGREE

- C.C. ALICEKUTTY, *Partnership of Men & Women in the Building up of the Kingdom of God*
PHILIP BEENA, *Psycho-Spiritual Family Wellness: an Enrichment Model for Healthy Families*
KURIAN LEENA, *Moral Aspects of Responsible Parenting Today*
V.A. LISSY, *Interpersonal Communication for Healthy Family Life*

JOSE SMITHA, *Pastoral Care for the Children Addicted to Drug and Alcohol*

f) Centro associato di Melbourne (Australia)

DOCTORAL

ARMSTRONG SCOTT ANTHONY JOHN, *The Modern Dilemma and its resolution in the Christological Anthropology of Gaudium et Spes 22, 1: Truth and Freedom in the Contemporary Context.*

MASTER OF BIOETHICS

CASSIDY MAUREEN BRIANNA, *Understanding the Church's Position on 'In Vitro Fertilization'*

C. Attività scientifiche

a) Sede centrale

Il 29 ottobre 2013 ha avuto luogo l'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2013/2014. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere S. Em.za Card. AGOSTINO VALLINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside Mons. LIVIO MELINA ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico, richiamando alla missione propria dell'Istituto e al suo compito così peculiare tra le tante e diverse realtà accademiche. Il momento centrale della cerimonia è stato la Prolusione, affidata a Sua Ecc.za Rev.ma Mons. GERHARD L. MÜLLER, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. La cerimonia si è conclusa con le premiazioni dei migliori studenti della Licenza e del Master per l'A.A. 2012/2013.

Il 15-16 novembre l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha organizzato, in collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale, il XIV Colloquio di Teologia Morale, dal titolo "La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)". Hanno partecipato in qualità di relatori i Proff. SERGIO PAOLO BONANNI (Pontificia Università Gregoriana, Roma); GIUSEPPE ANGELINI (Facoltà Teologica dell'Italia

Settentrionale, Milano); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); ANDRÉ-MARIE JERUMANIS (Facoltà di Teologia di Lugano); JUAN DE DIOS LARRÙ (Facoltà di Teologia “San Dámaso”, Madrid); MICHAEL SHERWIN (Università di Friburgo, Friburgo); LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II); DENIS DUPONT-FAUVILLE (Collège des Bernardins, Parigi).

Nei giorni 2-3 dicembre la Cattedra Karol Wojtyła ha organizzato un Seminario di studio sul tema “Quali diritti umani?”, guidato dall’On. MARCELLO PERA, già Presidente del Senato della Repubblica Italiana. Il Seminario si è concluso con una conferenza pubblica, tenutasi il 3 dicembre presso l’Auditorium dell’Istituto.

Dall’11 al 14 febbraio 2014 si è tenuto il corso *Visiting professors*: “*Social network* e famiglia. Verità dei rapporti e mondo virtuale”. Sono intervenuti i Proff. FRANCESCO BOTTURI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), MASSIMILIANO PADULA (Pontificia Università Lateranense), IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA (Universidad de La Coruña, Spagna), FEDERICO TONIONI (Ospedale Policlinico Gemelli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma), DARIO EDOARDO VIGANÒ (Direttore del Centro Televisivo Vaticano e Docente presso l’Istituto *Redemptor hominis*)

Il 26 febbraio 2014 presso l’Auditorium dell’Istituto sono stati presentati i volumi di LIVIO MELINA, *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia* e di JOSÉ GRANADOS, *Nessuna famiglia è un’isola*, entrambi editi da San Paolo. Sono intervenuti: S.E. Mons. JOSEF CLEMENS (Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici), Dott. FRANCESCO BELLETTI (Presidente del Forum delle Associazioni Familiari), Rev. D. STEFANO STIMAMIGLIO (Rivista “Credere”) e Dott.ssa COSTANZA MIRIANO (Giornalista Rai Vaticano).

Il 26 febbraio 2014 si è tenuto il primo di una serie di incontri, svoltisi nell’ambito del Seminario libero dell’Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale e in preparazione al XV Colloquio di Teologia Morale sul tema “Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana”. Un appuntamento particolare è stato rappresentato dalla Giornata di Studio tenutasi presso il Santuario di Schönstatt il 3 maggio 2014. Sono intervenuti in qualità di relatori i

Proff. LIVIO MELINA, JOSÉ GRANADOS, IGNACIO SERRADA, OANA GOTIA, STEPHAN KAMPOWSKI e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

Il 28 maggio, la Sede Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha ospitato i lavori del Consiglio Internazionale d'Istituto, che ha visto la partecipazione dei Vice-Presidi e Decani di tutte le Sezioni extraurbane e centri associati dell'Istituto.

I giorni 18-19 giugno, l'Istituto ha accolto la visita della Commissione nominata dall' AVEPRO in vista della valutazione esterna della qualità. La Commissione era composta dai Proff. JUAN JESÚS LUNA CORTÉS (*Presidente/coordinatore*, Pontificia Universidad de Salamanca, Spagna), ALBA DINI MARTINO (Pontificia Università Gregoriana), DANIELE GIANOTTI (Facoltà di Teologia dell'Emilia Romagna, Bologna), Dott.sa ROSSANA CIRILLO (Studentessa della Pontificia Università Gregoriana).

Il contributo dell'Istituto al cammino sinodale della Chiesa

In vista dei due Sinodi convocati da Papa Francesco, il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha voluto mettersi al servizio della Chiesa, che ci interella in modo speciale a mostrare la bellezza e la convenienza umana della proposta cristiana sul matrimonio e la famiglia, come elemento essenziale della nuova evangelizzazione, accompagnando questo cammino con eventi e pubblicazioni.

Il primo evento è stato il Congresso Internazionale “Giovanni Paolo II: il Papa della Famiglia”, svoltosi nei giorni 20-21 marzo 2014. Sono intervenuti i Proff. LIVIO MELINA (Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), LUDMIŁA e STANISŁAW GRYGIEL (Gruppo “Srodotvisko” di Cracovia e Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Sua Em.za Rev.ma il Card. CARLO CAFFARRA (Arcivescovo di Bologna e primo Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), CARL ANDERSON (*Supreme Knight* dei *Knights of Columbus*), Sua Em.za Rev.ma il Card. GEORGE ALENCHERRY (Capo del Sinodo della Chiesa Siro-Malabarese), S.E.Mons. GIANCARLO PETRINI (Direttore dell'Ufficio Famiglia e Vita della Conferenza Episcopale Brasiliana), S.E.Mons. VALERIAN M. OKEKE (Arcivescovo di Onitsha, Nigeria), Rev.do D. PAOLO GENTILI (Direttore dell'Ufficio Nazionale della CEI per la Pastorale della Famiglia), Dott. BENITO BARANDA (Hogar de Cristo, Cile), Dott.ssa MAXIMA KIM (Istituto Giovanni Paolo II, Daejeon, Corea del Sud), i

coniugi ENRIQUE ARANDA e CONCHA VALERA (già Direttori dell'Ufficio Famiglia della Diocesi di Córdoba, Spagna), Dott.ssa THÉRÈSE NYIRABUKEYE (*Fédération Africaine d'Action Familiale*, Rwanda), Rev.do D. STEFANO SALUCCI (Direttore dell'Ufficio di Pastorale familiare della Diocesi di Pescia, Italia), Rev.do P. LUIS GRANADOS GARCÍA (*Family Friendly Parishes*, Stati Uniti) e i coniugi RENÉ e ISABELLE ECOCHARD (*Institut Européen d'Education Familiale*, Francia).

Il Congresso è stato organizzato in collaborazione e con il sostegno dei *Knights of Columbus* nonché con il patrocinio del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE). Nel contesto del Congresso, il CCEE ha tenuto una sessione riservata ai delegati delle varie Conferenze Episcopali Europee presenti dedicata al tema “Risorse della pastorale familiare di fronte alle sfide attuali”, in cui sono intervenuti: Sua Em.za Rev.ma il Card. LORENZO BALDISSERI (Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi), S.E.Mons. JEAN LAFFITTE (Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia), S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ (Vescovo di Alcalá de Henares, Spagna), S.E.Mons. HENRYK HOSER (Arcivescovo di Warszawa-Praga, Polonia), Dott.ssa ELIZABETH DAVIES (*Catholic Bishops Conference England and Wales*), Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Mons. DUARTE DA CUNHA (Segretario Generale del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee).

Successivamente, il 3 aprile 2014 si è tenuto il Colloquio di Teologia “*Fides-foedus: la fede e il sacramento del matrimonio*”, organizzato dai Proff. JOSÉ GRANADOS e ALEXANDRA DIRIART, con la collaborazione del Rev.do D. STEFANO SALUCCI. Sono intervenuti: S.E.Mons. CYRIL VASIL, S.J. (Segretario della Congregazione per le Chiese Orientali), Prof. LIVIO MELINA (Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo), Prof. JOSÉ GRANADOS, (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. ANDREA BOZZOLO, S.D.B. (Istituto Internazionale Don Bosco, Torino), Prof. RAFAEL DÍAZ DORRONSORO (Pontificia Università della Santa Croce), Sua Em.za Rev.ma il Card. GIUSEPPE VERSALDI (Presidente della Prefettura per gli Affari Economici della Santa Sede), Prof. ANDREA D'AURIA (Pontificia Università Urbaniana), Prof.ssa ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. JEAN-MIGUEL GARRIGUES, O.P. (Institut Saint Thomas d'Aquin,

Toulouse, Francia), S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Vescovo di Alcalá de Henares, Spagna).

Da febbraio a maggio 2014 si è svolto in cinque sedute il Seminario interno dei docenti sul tema “Il sacramento del matrimonio: economia e misericordia”. Sono intervenuti come relatori i Proff. JOSÉ GRANADOS (“Nel segno di una carne peritura: morte del corpo e matrimonio”), BRUNO OGNIBENI (“Alla risurrezione non si prende né moglie né marito” (*Mt 22,30*). Il matrimonio nel tempo e nell’eternità”), ALEXANDRA DIRIART (“Possibilità di un matrimonio non sacramentale tra battezzati”) e LIVIO MELINA (“Misericordia e giustizia nella storia dell’alleanza coniugale”).

All’interno del Seminario si è ritenuto opportuno dedicare una seduta all’insegnamento sul matrimonio e la famiglia nella prospettiva indicata da Papa Francesco nell’Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*. La seduta è stata affidata al Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

Il 29-30 maggio 2014 si è svolto il Seminario di Studio “Misericordia, verità pastorale”. All’evento, organizzato in collaborazione e con il sostegno dei *Knights of Columbus*, sono intervenuti: Sua Em.za Rev.ma il Card. LORENZO BALDISSERI (Segretario Generale del Sínodo dei Vescovi), Prof.ssa MARGARET HARPER MCCARTHY (*Center for Cultural and Pastoral Research*, Washington D.C.), Prof. AIMABLE MUSSONI, S.D.B. (Università Pontificia Salesiana), Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), S.E. Mons. ANTONIO STAGLIANÒ (Vescovo di Noto), Prof. PHILIPPE BORDEYNE (*Institut Catholique de Paris*), Prof. JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof.ssa KARIN HELLER (*Whitworth University*, Spokane, Stati Uniti), S.E. Mons. CLAUDIO GIULIODORI (Assistente ecclesiastico generale, Università Cattolica del Sacro Cuore), Prof. EBERHARD SCHOCKENHOFF (*Theologische Fakultät*, Freiburg im Breisgau, Germania), Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. ssa GABRIELLA GAMBINO (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”), S.E. Mons. DIMITRIOS SALACHAS (Esarca Apostolico per i cattolici greci di rito bizantino), Prof. SABATINO MAJORANO, CSSR (Pontificia Accademia Alfonsiana), Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. IOAN CHIRILA (Facoltà di Teologia Ortodossa, Cluj Napoca, Romania).

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale

L'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale, diretta dal Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II a Roma, ha organizzato nei giorni 15-16 novembre 2013 il XIV Colloquio di Teologia Morale dal titolo *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)*. Tra i relatori principali: Prof. SERGIO PAOLO BONANNI (Pontificia Università Gregoriana, Roma), Prof. GIUSEPPE ANGELINI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano), Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Prof.ssa ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Prof. ANDRÉ-MARIE JERUMANIS (Facoltà di Teologia, Lugano), Prof. JUAN DE DIOS LARRÙ (Facoltà di Teologia "San Dámaso", Madrid), Prof. MICHAEL SHERWIN O.P. (Université de Fribourg, Friburgo), Prof. DENIS DUPONT-FAUVILLE (Collège des Bernardins, Parigi).

Nel secondo semestre dell'Anno Accademico, l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha svolto il Seminario libero dedicato al tema "Primo del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana" in preparazione al XV Colloquio di Teologia Morale che avrà luogo i giorni 21-22 novembre 2014. Un appuntamento particolare è stato rappresentato dalla Giornata di Studio tenutasi presso il Santuario di Schönstatt il 3 maggio 2014.

Cattedra Wojtyła

Nell'anno accademico 2013/2014 sono stati pubblicati i volumi 10 e 11 della collana *Sentieri della verità*. Il primo è la tesi A. SURAMY, *La voie de l'amour, une interpretation de "Personne et acte" de Karol Wojtyla, lecteur de Thomas d'Aquin* (Cantagalli, Siena 2014), il secondo è la monografia di S. GRYGIEL, *Dialogando con Giovanni Paolo II* (Cantagalli, Siena 2013).

Lunedì 2 e martedì 3 dicembre si è svolto il VI Seminario di studio organizzato dalla Cattedra *Karol Wojtyła*, sotto la direzione del Prof. STANISLAW GRYGIEL. Quest'anno, le *Wojtyła Lectures* sono state dedicate al tema: "Quali diritti umani?" Il relatore è stato l'On. MARCELLO PERA, già Presidente del Senato della Repubblica Italiana e Ordinario di Filosofia. All'interno dell'iniziativa si è tenuta una conferenza pubblica il martedì 3 dicembre.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria

In data 13 maggio 2014, il Preside ha istituito un'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria. Direttore dell'Area è il Prof. JOSÉ GRANADOS; Sotto-Direttore, la Prof.ssa ALEXANDRA DIRIART, e segretario il Rev.do d. STEFANO SALUCCI. Tale iniziativa ha lo scopo di approfondire le questioni riguardanti il sacramento del matrimonio, sulla scia indicata da San Giovanni Paolo II, vale a dire, sottolineando il suo collegamento con le esperienze originarie dell'uomo (orizzonte culturale) e riflettendo sul posto del sacramento del matrimonio nell'intera economia sacramentaria (orizzonte teologico).

Premiazioni

Il Premio *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell'Anno Accademico 2012-2013, è stato attribuito in data 5 novembre 2013 al Rev.do D. FERMÍN JESÚS GONZÁLEZ MELADO che ha sostenuto la tesi dal titolo “*El mejor interés del niño con SMA I. Reflexión sobre los tratamientos de soporte vital en niños con atrofia muscular espinal tipo I*” sotto la direzione della Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO, ottenendo un voto di 90/90 *Summa cum laude*.

In occasione dell'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2013/2014, sono stati conferiti i premi ai migliori studenti dei cicli di Licenza e di Master.

Il 15 maggio, lo studente di Licenza, Rev.do D. STEFANO SALUCCI, ha ricevuto il Premio Elisa Santolini 2014 -Area teologico-fondativa-, organizzato dal Forum delle Associazioni Familiari, per la tesi “*Il sacramento della nuova alleanza. Linee evolutive del pensiero sul matrimonio nell'opera di San Tommaso d'Aquino*”, scritta sotto la direzione del Prof. JOSÉ GRANADOS.

b) Sezione americana

L'anno si è aperto il 10 settembre 2013 con la S. Messa nella Cripta della Basilica del Santuario Nazionale, che è stata presieduta da S.E. Mons. BARRY C. KNESTOUT, Vescovo Ausiliare di Washington, DC.

Il 15-16 novembre 2013 si è tenuta la conferenza su *Faith, the Fundamental Act of Christian Existence* per la chiusura dell'Anno della Fede. La

relazione principale è stata tenuta dal Prof. BRIAN DALEY, S.J. dell'Università di Notre Dame, vincitore nel 2012 del Premio Ratzinger per la Teologia.

Dal 13 al 17 gennaio 2014 il Vice Preside della Sede Centrale, il Prof. JOSÉ GRANADOS, ha tenuto il corso sul tema *Body and Sacrament in the Christian Tradition*, ed il Prof. STANISLAW GRYGIEL, professore emerito della Sede Centrale, ha tenuto il corso su *Civilization and Culture: Some Anthropological Problems*.

Il 10 febbraio 2014 la Sezione ha ospitato la presentazione dell'ultima pubblicazione del Prof. DAVID L. SCHINDLER *Ordering Love: Liberal Societies and the Memory of Godon*, al quale, oltre all'autore sono intervenuti i Proff. PETER CASARELLA, professore associato di Teologia all'Università di Notre Dame, e PATRICK J. DENEEN, professore associato di *Constitutional Studies* all'Università di Notre Dame.

Il 13 maggio 2013 si è tenuta la consegna dei diplomi e in quella occasione è stata celebrata la Santa Messa nella Cripta della Basilica del Santuario Nazionale, che è stata presieduta da S.E.Mons. WILLIAM E. Lori, Arcivescovo di Baltimora. In tale occasione è stata premiata la vincitrice del premio *Susan Shaughnessy*, Dott.ssa COSTANZA RAIMONDI.

Numerose sono state le iniziative promosse dal *Center for Cultural and Pastoral Research*, fondato per portare l'antropologia teologica dell'Istituto nel dibattito sulle più attuali questioni culturali attinenti la vita umana, e per sviluppare iniziative pastorali rispetto a questi temi.

Il 4 ottobre 2013 il Centro ha ospitato una parte della serie “*A conversation with ...*” con il sociologo MARK REGNERUS dell'Università di Austin in Texas sul tema *Children and Sociology under Fire: Conducting Research on Same-Sex Parenting*.

Il 4-5 aprile 2014 si è tenuto un simposio sul tema *The A.R.T. of Reproduction: Re-conceiving the Human Person*, a cui hanno partecipato come relatori tra gli altri la Dott.ssa JENNIFER LAHL del Center for Bioethics and Culture Network, il Dott. JOHN BRUCHARSKI, fondatore del Tepeyac Family Center, e il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI della Sede Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Nel corso della primavera 2014 si è tenuto il corso *The Theology of the Suffering Body*.

La rivista quadrimestrale del Centro *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science*, ha proseguito le sue pubblicazioni sui seguenti temi: 1) *A Mother's Work* (Spring 2013); 2) *Technology in the Home* (Summer 2013); 3) *Catholicism and the Future of Medicine* (Fall 2013).

Per quanto riguarda poi le pubblicazioni più recenti della Sezione si ricordano i seguenti titoli: J. ATKINSON, *Theological and Biblical Foundations of the Family: The Domestic Church*; A. LÓPEZ, *Gift and the Unity of Being*; D.C. SCHINDLER, *The Catholicity of Reason*; A. LÓPEZ, *Rinascere: Memoria di Dio in una cultura tecnologica*; A. LÓPEZ - J. PRADES LÓPEZ (edd.), *Retrieving Origins and the Challenge of Multiculturalism*; N.J. HEALY, *Sacrifice and Communion: The Eucharistic Theology of John Paul II*.

La Sezione inizierà inoltre nei prossimi mesi l'edizione in lingua inglese dell'*Opera Omnia* di Karol Wojtyla/Giovanni Paolo II, in seguito all'approvazione del progetto editoriale da parte della Catholic University of America Press.

c) Sezione messicana

Dal 24 al 26 settembre 2014 la Sezione Messicana ha ricevuto la visita del Preside dell'Istituto, Mons. LIVIO MELINA, che ha tenuto una conferenza dal titolo *Amar en la diferencia. Por una teología del cuerpo*. In tale occasione l'Università Anahuac ha conferito al Preside il Dottorato *Honoris Causa in Humanidades*. Durante la cerimonia per il conferimento, il Preside ha pronunciato una *Lectio Magistralis* dal titolo *La familia como sujeto social en el mundo económico. El don, fundamento del interés*. Negli stessi giorni è avvenuta la presentazione dell'edizione messicana del libro del Preside *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*.

Ad aprile è stato promosso un corso sull'omosessualità, a cui hanno partecipato i docenti della sezione.

A novembre 2013 è stato pubblicato nella collana della Sezion il primo volume della raccolta delle catechesi di Giovanni Paolo II dal titolo *El amor humano en el plan divino*, a cui seguiranno altri due volumi. Numerose altre traduzioni di opere già edite in italiano presso la Sede Centrale sono in processo di pubblicazione.

d) Sezione spagnola

L'11 novembre 2013 si è celebrata la Giornata Lateranense, presieduta dal Vice-Gran Cancelliere della Sezione, S.E.Mons. CARLOS OSORO. Dopo la celebrazione eucaristica, il Prof. MANUEL AROZTEGI ha tenuto la lezione inaugurale sul tema *El sacramento del matrimonio: de la creación al misterio*.

Il 26 maggio 2014 il Vice-Gran Cancelliere S.E.Mons. CARLOS OSORO ha celebrato la Santa Messa per la festività della Madonna di Fatima; la S. Messa è stata concelebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ. Lo stesso giorno si è tenuto il Consiglio della Sezione Spagnola.

Nell'arco dell'Anno Accademico, si sono tenuti a Valencia una serie di seminari dei professori sul tema *La familia en el camino del Sínodo* sotto la direzione del Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

A Madrid si è svolto un incontro del seminario dei docenti sul tema: *La generatividad: la propuesta de F. Botturi*, diretto dai Proff. JUAN DE DIOS LARRÚ e DANIEL GRANADA.

Nell'ambito dei *visiting professors*, il 9-10 giugno 2014 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA della Sede Centrale ha tenuto il corso *Creer en el amor: la relación amor y fe a la luz de la Lumen fidei*. Il Prof. FURIO PESCI della Sede Centrale, il 16-17 giugno 2014, ha offerto il corso *La educación en virtudes en el mundo contemporáneo*. Un altro corso intensivo è stato tenuto dal Prof. DANIEL GRANADA dal 3 al 4 febbraio 2014 dal titolo *Afectos y virtudes: relación entre razón y afectividad*.

In occasione della canonizzazione di Giovanni Paolo II è stata organizzata a Madrid dal 22 aprile al 18 maggio una mostra dal titolo: *Juan Pablo II el Papa de la familia*, in collaborazione con la fondazione “Casa de la familia”.

In merito alle pubblicazioni, si ricordano: P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013; L. MELINA – S. BELARDINELLI (ed.), *Amar en la diferencia*, BAC, Madrid 2013; J.A. REIG, *Antoni Gaudí y la belleza: la Sagrada Familia un proyecto vivo*, Colección Familia y Nueva Evangelización, nº 3. EDICEP, Valencia 2013; J.D. LARRÙ (ed.), *La grandeza del amor humano*, BAC, Madrid 2013; L. GRYGIEL – S. GRYGIEL (ed.), *Esposos y Santos. Diez caminos de santidad conyugal*, Monte Carmelo, Burgos 2014; C. GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer*.

El matrimonio en el Antiguo Testamento, Verbo Divino, Estella 2014; J.M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014; R. DOMINGUEZ, *El misterio del sufrimiento, comentario a la Salvífica Doloris*, Ed. Asociación Bendita María, Madrid 2014; J. GRANADOS, *Ninguna familia es una isla*, Monte Carmelo, Burgos 2014; J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid 2014; J.J. PÉREZ-SOBA, *Pastoral familiar*, BAC, Madrid 2014.

e) Sezione brasiliana

Nell'ambito del programma di *visiting professors*, la Sezione ha ospitato per tre mesi (da ottobre a dicembre 2013) il Prof. JAROSŁAW MERCKI della Sede Centrale, il quale ha tenuto un corso di 30 ore dal titolo *A filosofia do corpo*. Lo stesso professore ha poi offerto un corso di formazione per operatori pastorali organizzato dal Dipartimento Famiglia e Vita della Conferenza Episcopale Brasiliana sul tema *Introdução a teologia do corpo*.

Riguardo alle pubblicazioni, la Sezione ha tradotto ed è in procinto di pubblicare il volume C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Chiamati all'amore*, per la casa editrice *Canção Nova*.

La Sezione è al momento molto impegnata in un progetto di diffusione delle “scuole di famiglia” in tutto il Brasile. Si tratta di un programma di educazione a distanza, grazie al quale l'Istituto, in collaborazione con la Commissione Nazionale per la Pastorale Familiare, sta realizzando una serie di DVD e relativi testi, che affrontano i principali temi di riflessione sul matrimonio e la famiglia, illuminati dal Magistero di Giovanni Paolo II. Lo scopo è quello di riunire piccoli gruppi di famiglie, che, aiutate da questi strumenti possano condividere e crescere nella propria esperienza familiare.

f) Sezione per l'Africa francofona

Il 16 novembre 2013 si è tenuta una *journée pédagogique* rivolta ai docenti e al personale amministrativo. Si è tenuto poi un ciclo di conferenze mensili sui seguenti temi: *All'ascolto dell'Encyclica Lumen fidei* (Prof.ssa PERPETUE TIGRY); *La carità coniugale e familiare* (Prof. THÉOPHILE AKOHA); *Educazione alla responsabilità* (Prof. PHILIPPE

KINKPON); *Famiglia cristiana e impegno sociale* (Prof. BARNABÉ VIGAN); *La nascita delle vocazioni in famiglia* (Prof.ssa MARIE-PHIOMÈNE DIOUF).

In occasione della canonizzazione di Giovanni Paolo II sono stati organizzati tre giorni di celebrazione il 24, 25 e 26 aprile, con una conferenza, la proiezione di un documentario su Giovanni Paolo II e la S. Messa solenne presieduta da S.E.Mons. BIRAN UDAIGWE, Nunzio apostolico in Benin e Togo.

g) Sezione Indiana

L'inaugurazione dell'Anno accademico si è svolta il 2 settembre 2013 con la solenne Celebrazione Eucaristica presieduta da S.E.Mons. LORENZ MUKKUZHY, Vescovo di Belthangady.

Il Simposio annuale si è svolto i giorni 27-28 gennaio 2014 sul tema *Responsible Parenting* e ha visto la partecipazione dell'Arcivescovo S.E. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM, Vice Gran Cancelliere della Sezione Indiana, e del Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, *visiting professor* dalla Sede Centrale di Roma. Il Simposio si è concluso con la cerimonia di consegna dei diplomi.

Dal 29 gennaio al 1 febbraio 2014 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA ha tenuto il corso intensivo sul tema *Theology of Love*.

Il 7 febbraio S.E.Mons. SALVATORE PENNACCHIO, Nunzio Apostolico in India, ha visitato l'Istituto insieme a Sua Em.za Rev.ma il Card. GEORGE ALENCHERRY.

Il 26 febbraio 2014 è stata posta nella cappella dell'Istituto la reliquia di San Giovanni Paolo II, ricevuta in dono dalla Nunziatura ed il giorno successivo è stata benedetta una statua bronzea del nuovo Santo. Anche il 27 aprile, giorno della canonizzazione, si sono tenuti eventi celebrativi e l'8 maggio è stata celebrata una S. Messa di ringraziamento.

h) Centro Associato di Melbourne (Australia)

L'anno ha visto un notevole incremento dell'attività di ricerca del Centro. I docenti dell'Istituto hanno contribuito alla pubblicazione di venti articoli complessivi all'interno di riviste specialistiche e a quattro volumi di prossima pubblicazione. Uno di questi libri si intitolerà *God and Eros: Understanding the Hermeneutic of Reform*, e raccoglierà saggi dei professori dell'Istituto e la *Lectio* pronunciata da Sua Em.za Rev.ma il

Card. MARC OUELLET in occasione delle *Harman Lectures* del 2013 sul tema *Co-operators of the Truth of the Human Person: the Significance of the Institute for the New Evangelization.*

Il Prof. NICHOLAS TONTI-FILIPPINI ha organizzato a gennaio 2014 un Colloquio Nazionale dei Bioeticisti Cattolici, con la sponsorizzazione dei Cavalieri di Malta oltre che del Centro Associato. Il tema del Colloquio è stato *Assisted Reproductive Technology (ART) and Sexuality (with emphasis on homosexuality).*

L'Istituto ha organizzato nei giorni 8-10 maggio 2014 una conferenza teologica sul tema “*Transcending Dualisms in Theological Anthropology*”.

La Prof.ssa TRACEY ROWLAND ha presentato l'Istituto in occasione dell'incontro quadriennale della *Federation of Catholic Bishops Conferences of Oceania* (FCBCO), che si è tenuto a Wellington in Nuova Zelanda.

i) Centro Associato di Beirut (Libano)

L'Istituto è stato incaricato da S.E.Mons. PAUL Y. MATAR, Arcivescovo maronita di Beirut, di raccogliere e sintetizzare le risposte al questionario ricevuto in vista del Sinodo sulla famiglia. Tale sintesi è poi stata inviata al segretario del Sinodo in Libano.

I membri dell'Istituto hanno inoltre preso parte alla conferenza sul Sinodo tenuta da Sua Em.za Rev.ma il Card. LORENZO BALDISSERI il 5 maggio 2014 presso l'università Saint-Esprit de Kaslik.

Il 25 maggio 2014 l'Istituto ha organizzato un colloquio su famiglia e nuova evangelizzazione, a cui hanno partecipato più di cento persone tra delegati e gruppi di famiglie.

l) Centro Associato di Daejeon (Corea)

Il Centro, che ha iniziato la sua attività accademica con un corso biennale presso l'Università Cattolica di Daejeon lo scorso marzo 2013, ha aperto a marzo 2014 il suo secondo anno accademico con 11 nuovi studenti, per un totale di 36 studenti tra primo e secondo anno di corso. Gli studenti sono laici, sacerdoti e religiosi provenienti da diverse Diocesi della Corea.

Il 21 ottobre 2013 si è tenuto presso il Centro Associato un Congresso Internazionale sul tema “*La Teologia del corpo di Giovanni Paolo II*”. All'evento hanno partecipato anche due *visiting professors* dalla Sede

Centrale di Roma: il Prof. JOSÉ GRANADOS e la Prof.ssa OANA GOTIA. In questa occasione è stata presentata la traduzione in lingua coreana delle *Catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano*.

Tra le pubblicazioni si ricorda MAXIMA KIM, *Il dinamismo dell'amore* pubblicato ad aprile 2014.

m) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

Dal 10 al 14 febbraio 2014 l'Istituto ha organizzato una conferenza nazionale sul tema *Family Ministry and New Evangelization*, in risposta alla richiesta della Commissione Famiglia e Vita della Conferenza Episcopale Filippina, che ha scelto l'Istituto per occuparsi di un nuovo corso di formazione per preti, religiosi ed agenti di pastorale. A tale evento ha preso parte anche il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI della Sede Centrale con tre diversi interventi. Il docente ha inoltre tenuto due giorni di lezione per gli agenti di pastorale familiare delle Diocesi di Bacolod, Kabankalan, San Carlos e Jaro.

In questo anno si è inoltre formalmente realizzato l'accorpamento del *Diocesan Institute for Studies on Marriage and Family*, programma della Commissione diocesana Famiglia e Vita, all'interno del *Pope John Paul II National Institute*.

Tra marzo e aprile i professori dell'Istituto hanno tenuto una serie di conferenze sul tema “*Empowerment of the Laity*”. Un'altra serie di conferenze è stata organizzata in preparazione della canonizzazione di Giovanni Paolo II e Giovanni XXIII. L'attività di riflessione è culminata con una giornata celebrativa il 27 aprile, in cui è stata celebrata la Santa Messa ed è stata trasmessa pubblicamente la Celebrazione della canonizzazione dei due papi nella piazza di Bacolod.

Lo scorso 13-16 maggio il Prof. Ronaldo QUIJANO, insieme ad alcuni studenti, ha preso parte all'*Asian Family Congress* sul tema “*Families of Asia: Lights of Hope*”.

INDICE ANNATA 2014

**Quale speranza al fallimento dell'amore?
Rifarsi la vita nella fedeltà**

J. NORIEGA, <i>Editoriale (1)</i>	7
-----------------------------------	---

Articoli

J. GRANADOS, <i>El entrecruzarse de relatos: vínculo conyugal, carácter sacramental y disciplina eucarística</i>	17
A. STAGLIANÒ, “ <i>All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico</i> ”. <i>La bellezza difficile del cristianesimo nel tempo della società liquida</i>	43
J.C. ATKINSON, <i>Jesus, Divorce and the Kingdom of Heaven</i>	63
C. GRANADOS, <i>La verdadera intriga del “rehacerse la vida”.</i> ¿Por qué la dureza de corazón?	95
M. AROZTEGI, <i>La renovación cristiana del matrimonio y la familia:</i> <i>la interpretación de los Padres de la Iglesia</i>	111
I. SERRADA SOTIL, <i>Reconocer el drama: narrar la vida</i>	163
S. KAMPOWSKI, <i>A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?</i>	187
P. DONATI, <i>Which Engagement? The Couple’s Life as a Matter of Relational Reflexivity</i>	217
E. SCABINI – V. CIGOLI, <i>Dare parola ai figli, una prospettiva generazionale</i>	251
J.J. PÉREZ-SOBA, <i>Aceite sobre las heridas: acompañar en el fracaso del amor</i>	271
J. LAFFITTE, <i>Le pardon qui sauve</i>	305
L. MELINA, <i>Singolarità del caso e universalità della legge</i>	321
J. LARRÚ, <i>La conciencia moral y los divorciados vueltos a casar:</i> <i>entre la autonomía moral y la comunión eclesial</i>	339

- N.J. HEALY, JR., *The Merciful Gift of Indissolubility and the Question of Pastoral Care for Civilly Divorced and Remarried Catholics* 361

Cronaca Teologica

- J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA, *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)*
(XIV Colloquio di Teologia Morale, 15-16 novembre 2013) 389

* * *

**Quale conversione pastorale?
Il nuovo inizio sacramentale**

- J. NORIEGA, *Editoriale (2)* 423

Articoli

- M. OUELLET, *Matrimonio e famiglia nella sacramentalità della Chiesa. Sfide e prospettive* 431
- D. SCHINDLER, “*In the Beginning Was the Word*”: Mercy as a “Reality Illuminated by Reason” 449
- A. DIRIART, *Le mariage, un idéal à proposer? Communiquer une parole performative* 473
- T. ROWLAND – C. SWEENEY, *The Elephants at the Synod: Logos, Ethos and Sacramentality* 491
- J. GRANADOS, “*El Espíritu sopla donde quiere*”, es decir, en la carne. *Consecuencias para la pastoral familiar* 517
- L. MELINA, *La verifica della fede nel cammino della vita: abbiamo ancora bisogno di criteri ecclesiali esterni?* 531
- P. DONATI, *Why the Family Makes a Difference with Respect to Lifestyles* 545
- S. KAMPOWSKI, *Is There a Saving Judgment?* 579

C. SCARPONI, <i>Pedagogía de Dios – pedagogía de la Iglesia. A la luz del Concilio pastoral</i>	609
F. PESCI, <i>Quale profetismo nell'epoca del pensiero debole? La gioia di comunicare una verità</i>	641
A. MATTHEEUWS, <i>La force dans la faiblesse. Comment intégrer le prophétisme et la faiblesse personnelle dans l'évangélisation?</i>	671
J.J. PÉREZ-SOBA, <i>La familia, el lugar donde la realidad habla: un principio pastoral</i>	691
In rilievo	
M.L. DI PIETRO - A. TELEMAN, <i>Hopefulness and Suicide Prevention</i>	721
J.-P. ANDRÉ, <i>Quelques notes sur le syllogisme pratique chez saint Thomas d'Aquin</i>	735
Nota critica	
M. AROZTEGI ESNAOLA, <i>A propósito de la reedición del volumen de G. Cereti, Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva</i>	763
Vita dell'Istituto	771
Indice dell'annata 2014	803

Novità Editoriali 2014

- J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), “*Saper portare il vino migliore*”. *Le strade di pastorale familiare*, (Collana *Amore umano*, 24), Cantagalli, Siena 2014.
- J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, (Collana *Amore umano*, 23), Cantagalli, Siena 2014.
- L. MELINA – C. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, (Collana *Amore umano*, 22), Cantagalli, Siena 2014.
- A. DIRIART – S. SALUCCI, *Fides foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, (Collana *Amore umano*, 21), Cantagalli, Siena 2014.
- J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito: Teologia del matrimonio*, (Collana *Amore umano*, 20), Cantagalli, Siena 2014.
- J. GRANADOS (a cura di), *Una Caro: Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, (Collana *Amore umano*, 19), Cantagalli, Siena 2014.
- L. MELINA (a cura di), *I primi anni di matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, (Collana *Amore umano*, 18), Cantagalli, Siena 2014.
- E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita. Proposte applicative dalla nascita alla maturità*, (Collana *Amore umano*, 17), Cantagalli, Siena 2014.
- J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, (Collana *Studi sulla persona e la famiglia*, Atti - 25), Cantagalli, Siena 2014.
- J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUZSKA, *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)*, (Collana *Studi sulla persona e la famiglia*, Atti - 27), Cantagalli, Siena 2014.
- J.M. HERNÁNDEZ CASTELLÓN, *Diferencia sexual y trascendencia en la filosofía de Emmanuel Lévinas*, (Collana *Studi sulla persona e la famiglia*, Tesi - 26), Cantagalli, Siena 2014.
- F. GONZÁLEZ MELADO, *El mejor interés del niño con SMA I. Reflexion sobre los tratamientos de soporte vital en niños con atrofia muscular espinal tipo I*, (Collana *Studi sulla persona e la famiglia*, Tesi - 24), Cantagalli, Siena 2014.
- A. HOLGADO, *Sponsus et exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*, (Collana *Studi sulla persona e la famiglia*, Tesi - 22), Cantagalli, Siena 2014.
- S-Y. KIM, *L'affection maritalis nella definizione del matrimonio*, (Collana *Studi sulla persona e la famiglia*, Tesi - 19), Cantagalli, Siena 2014.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com