

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOS

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA
Anno II, n. 1 - Maggio 1986

SOMMARIO

1 *Kurt Krenn*, Die Würde der menschlichen Person als die «Rationalität» der heilsgeschichte und der Kirche □ **21** *José Luis Illanes Maestre*, Misión laical, mundo, santidad □ **33** *Georges Chantraine*, Le choix essentiel de tout chrétien: sacrement de mariage et vie consacrée □ **43** *Rocco Buttiglione*, Il ruolo della famiglia nella trasmissione della fede

65 NOTE CRITICHE □ *Filippo Santoro*, Note su problemi e prospettive della teologia della liberazione

79 IN RILIEVO □ *Carlo Caffarra*, Conscience, Truth and Magisterium in conjugal Morality

89 VITA DELL'ISTITUTO □ A. Situazione statistica degli studenti □ B. Situazione dei titoli di studio □ C. Attività scientifiche

© Istituto Giovanni Paolo II, 1986

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma - tel. (06) 6986401/6986113

Abbonamento annuo (2 numeri): Italia L. 19.000 - Estero US \$ 13

Forma di pagamento: assegno bancario (o vaglia postale) intestato a: Carlo Caffarra, Istituto Giovanni Paolo II - P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma

A norma dell'art. 74 lett. C del D.P.R. 633/1972, l'IVA pagata dall'editore sugli abbonamenti nonché sui fascicoli separati è conglobata nel prezzo di vendita: il cessionario non è tenuto ad alcuna registrazione ai fini IVA (art. 25 D.P.R. 633/1972) e non può parimenti operare, sempre ai fini di tale imposta, alcuna detrazione. In considerazione di ciò l'editore non rilascia fatture.

Un numero L. 11.000 (US \$ 6) - Per la diffusione della Rivista in libreria e l'acquisto di copie singole, rivolgersi a: Città Nuova Editrice - Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma - tel. (06) 3595212/383062/310955 - c.c.p. 34452003

DIE WÜRDE DER MENSCHLICHEN PERSON ALS DIE «RATIONALITÄT» DER HEILSGESCHICHTE UND DER KIRCHE

Theologisches und Grundsätzliches zum Verhältnis Priester-Laie

KURT KRENN

1. DIE FRAGE IN ALLEN KRISEN: DIE FRAGE NACH DER WIRKLICHKEIT GOTTES

Im Grunde ist es immer wieder eines und dasselbe Problem, das in allen Krisen der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirksam ist. Dieses Grundproblem aller Krisen ist den Beteiligten nicht immer bewußt; ja, viele würden es entrüstet von sich weisen, in ihren Überlegungen und Auseinandersetzungen um die Kirche sich in dieses Problem einbezogen zu sehen. Dieses Grundproblem wird in seiner Wirksamkeit oft nicht anerkannt, denn man meint, niemand könne so etwas wirklich wollen. Und selbst wenn man dieses Grundproblem mit Argumenten nachweisen könnte, wird man dieses Grundproblem zu einem Gezänk der Metaphysiker oder gegensätzlicher Theologien herabsetzen. Um welches Grundproblem geht es? Es geht darum, daß die Krisen in Kirche und Theologie von heute engstens mit der Frage aller Fragen zusammenhängen, mit der *Frage nach der Wirklichkeit Gottes*.

In der Theologie war es bislang eher eine implizite *Selbstverständlichkeit*, die Wirklichkeit und das Wesen Gottes zunächst einmal ohne Diskussion vorzusetzen. So kam es in der Theologie zu einem Gefüge von Aussagen und theologischen Verhältnissen, das wie auf einem sicheren Boden auf der Voraussetzung der Wirklichkeit Gottes erbaut wurde. So unterblieb weithin die Frage, welche *besonderen* Aussagen und Verhältnisse der Theologie nur möglich und begründet wirklich sind, wenn sie wesentlich auf die Wirklichkeit Gottes bezogen werden. Es unterblieb durch diese *Selbstverständlichkeit* jene Unterscheidung, die eine theologische Aussage aus der Bedingung der Wirklichkeit Gottes oder aus der Bedingung eines immanenten Geltungssystems zu differenzieren gehabt hätte. Nunmehr sind in Kirche und Theologie längst jene *horizontalen* Denkweisen üblich geworden, die alles kirchlich und theologisch Relevante nur mehr als «Tatsächlichkeiten» behandeln. Diese Tatsächlichkeiten werden sodann nur mehr in jenen verschiedenen *Systemen* bedacht und beurteilt, die für das Historische, Soziologische, Politische, Psychologische, Literarische, Kausale, Hermeneutische usw. üblich und erprobt sind. Es ist sicher das Kennzeichen für den Einbruch des *säkularisierten* Denkens in die Theologie, wenn wissenschaftlich so verfahren wird, als bedeute eine

Wirklichkeit Gottes nichts Spezifisches und nichts besonders Begründendes in den Aussagen der Theologie und in den Strukturen der Kirche. So sind durch eine säkularisierte wissenschaftliche Option der Theologie auch theologische Inhalte verfügbar und interpretierbar geworden, die eigentlich *keinen* Ursprung in den Tatsächlichkeiten der Historie, der Kultur und der *conditio humana* vorweisen können. So geht manche heutige Theologie mit all ihren Inhalten um, als wären alle Inhalte und Wirklichkeiten rein *immanentalen und historischen* Ursprungs, auch wenn vieles einer solchen säkularisierten Option widerspricht.

2. DAS BESONDERE VERHÄLTNIS VON «WÜRDE» UND «GLEICHHEIT»

Durch die nächste Bischofssynode 1987 in Rom wird das Thema des «Laien» in der Kirche zu besonderer Aktualität gebracht. Berufung, Sendung und das konkrete Apostolat des Laien sollen an den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und an der mehr als zwanzigjährigen nachkonziliaren Erfahrung diskutiert und theologisch bestimmt werden. Es ist sicher noch nicht theologischer Tiefenblick jedoch eine realistische Feststellung, daß die Frage des Laien in der Kirche weithin als ein Problem einer weiterzuführenden «Emanzipation» betrieben wird. Bei all den Fragen um Unterschied und Gleichheit zwischen Priesterdienst und Laienapostolat steht im Hintergrund das humanistische und aufgeklärte Ideal der «Gleichheit». Bei dieser Feststellung, die unschwer zu erbringen ist, soll noch gar nicht auf Begründungen für den Unterschied oder für die Gleichheit eingegangen werden. Selbst auf das Thema der Gleichberechtigung der Frau in der Kirche, das mit ungleich größerer Emotion das ganze Thema des Laien rekapituliert, soll hier noch nicht Bezug genommen werden. Es geht hier, beispielhaft, nur um die einfache Frage, wie ein solcher Konzilstext in einer heutigen Theologie verkraftbar ist: «Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Aussender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestimmt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi...» (*Lumen Gentium*, Nr. 32). Dieser Text sieht einleuchtend und einfach aus. Es besteht eine wahre Gleichheit, die nicht in der Gleichheit des Dienstes und Tuns besteht, sondern in der allen Gläubigen gemeinsamen «Würde».

Die *Verschiedenheit des Dienstes* von Priestern und Laien, die *Gemeinsamkeit der Würde* als der Grund wahrer Gleichheit: Demnach bleibt es zwischen Priestern und Laien bei Gemeinsamkeit ihrer Würde dennoch bei einer Verschiedenheit des Dienstes. Das Konzil bekräftigt eine gemeinsame Würde, die im konkreten Dienst in der Kirche nicht als Gleichheit des Dienstes einforderbar ist. Es wird vom Konzil die Wirklichkeit einer Würde festgelegt, die in der sichtbaren und erfahrbaren Ordnung der Kirche nicht als Gleichheit des Dienstes machbar ist und als eine solche Gleichheit nicht rechtens wäre.

In diesem Sinn legt das Konzil dies fest: «Es besteht in der Kirche eine *Verschiedenheit des Dienstes*, aber eine *Einheit der Sendung*. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren *eigenen Anteil* an der Sendung des ganzen Volkes Gottes. Durch ihr Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommnung der *zeitlichen Ordnung* mit dem Geist des Evangeliums üben sie tatsächlich ein Apostolat aus. So legt ihr Tun in dieser Ordnung offen für Christus Zeugnis ab und dient dem Heil der Menschen. Da es aber dem Stand der Laien eigen ist, inmitten der Welt und der *weltlichen Aufgaben* zu leben, sind sie von Gott berufen, vom Geist Christi beseelt nach Art des Sauerteigs ihr Apostolat in der Welt auszuüben» (*Apostolicam actuositatem*, Nr. 2).

3. WÜRDE AUS «KONSENS»? WÜRDE DURCH GOTT

Was soll jedoch das heute zuweilen kritisch gewordene Verhältnis von Priestern und Laien mit der Grundfrage der Theologie, mit der *Gottesfrage*, zu tun haben? Die Gegebenheit dieser Frage ist offenkundig an der wahren Gleichheit von Priestern und Laien aus der gemeinsamen «Würde» in der Verschiedenheit ihres Dienstes. Die Gottesfrage thematisiert sich in der Verhältnisbestimmung von Priester und Laien an jener «Würde» des Menschen, besonders des Getauften, die der Grund der Wahren *Gleichheit* von Priestern und Laien bei *Verschiedenheit* des Dienstes sein soll. Die Rede von der Würde des Menschen findet heute weltweit Zustimmung, auch über den Bereich der katholischen Kirche hinaus. Wenn man von den vielen konkreten Verletzungen der Würde des Menschen in der ganzen Welt und von einigen besonders totalitären Ideologien absieht, scheint so etwas wie ein doch recht allgemeiner *Konsens* über die Würde des Menschen zu bestehen. Dieser weite Konsens könnte natürlich zu der Annahme verleiten, die «Würde» des Menschen sei so etwas wie der Gegenstand einer *Vereinbarung*, eines Vertrages, eines Paktes unter den Menschen. Diese Annahme könnte dadurch verstärkt werden, daß ein gewisses Bewußtsein aus der leidvollen Geschichte der Menschheit geradezu dazu zwingt, dem Menschen diese neue Position der Würde einzuräumen. Beitreten könnte zu dieser Annahme auch jener Ausblick in die Zukunft, der zumindest in der Maßlosigkeit des Fortschritts die drohende Selbstzerstörung des Menschen voraussieht, wenn dem Menschen nicht eine gewisse Transzendenz in Würde gewährt wird.

Sollte also ein gewisser Konsens unter den Menschen bestehen, daß der Mensch «anders» und «höher» als alle Dinge zu sehen ist, könnte man dies durchaus mit Genugtuung vermerken. Dennoch sollte dies weder die Kirche noch die Theologie dazu verleiten, die «Würde» des Menschen im paktierten

Konsens der Menschen zu begründen. Wo ein Konsens bezüglich der Würde des Menschen in jenen menschlichen Systemen und Ordnungen entsteht, die eine Wirklichkeit Gottes verneinen oder völlig außer acht lassen, kann von einer wirklichen «Würde» des Menschen *nicht in derselben Bedeutung* die Rede sein, wie dies in Theologie und Kirche geschieht. Rein menschliche Ordnungen, die wie auch immer von einer Wirklichkeit Gottes absehen, haben ihre Stabilität und Geltung nur nach dem *Prinzip der Gleichheit* der Verhältnisse. Demnach sind rein menschliche Ordnungen nur stabil und irgendwie «wertbegründend», sofern sie ständig in einem *Gleichgewicht der Interessen* sich aufbauen und funktionieren. So kann es durchaus in der *Plausibilität* der geschichtlichen Erfahrung und der Sorge um die Zukunft der Menschheit liegen, dem Menschen eine besondere Würde und besondere Menschenrechte zuzugestehen. Dennoch bleibt in solchen menschlichen Ordnungen selbst die eifrigste Beteuerung bezüglich der Würde des Menschen von jenem Gleichgewicht der Interessen abhängig, das in Dingen, Leistungen, politischen und ökonomischen Verhältnissen sich konstituiert und auch die *geschichtliche Instabilität* dieser Verhältnisse teilt. Wenn also in solchen Verhältnissen die Würde des Menschen einen gewissen Konsens erhält, ist dieser Konsens auch gleichzeitig vom wechselnden Kräftespiel der Interessen gefährdet. Es mag also durchaus sozial stabilisierend oder ökonomisch günstig oder politisch erfolgversprechend sein, an einer besonderen Würde des Menschen festzuhalten; dennoch wird in menschlichen Ordnungen dieser Art die Würde des Menschen von *Bedingungen* abhängig bleiben, die fallweise im wechselvollen Gang der Geschichte ihren Vorrang vor dem Menschen beanspruchen.

4. DIE KIRCHE ALS ZEICHEN UND SCHUTZ DER TRANSZENDENZ DER MENSCHLICHEN PERSON

Die Pastoralkonstitution des Konzils *Gaudium et spes* weist gegenüber all diesen Wegen rein menschlicher Selbstbesinnung dagegen der Kirche diese Aufgabe zu: «Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an ein politisches System gebunden ist, ist zugleich *Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person*» (Nr. 76). Es kann also nicht die wahre Aufgabe der Kirche sein, für die Würde (Transzendenz) der menschlichen Person nur jene Begründungswege zu beschreiben, die sich aus der Strategie des Gleichgewichts oder aus dem Gleichgewicht der verschiedenen Interessen für die Würde des Menschen aussprechen. So ist es unbedingt notwendig, die Würde des Menschen, die nichts anderem mehr unterwerfbar sein darf, in einer Wirklichkeit zu begründen, die *jenseits* aller menschlichen und geschichtlichen Verhältnisse liegt; diese Wirklichkeit ist einzig die Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers des Menschen und der Dinge. So fügt sich hier unbedingt ein, was *Gaudium et spes* vom Schöpfer und vom Menschen sagt:

daß der Mensch die einzige von Gott um *ihrer selbst willen gewollte Kreatur* auf Erden ist (vgl. Nr. 24). Die «Würde» des Menschen ist damit ein unbedingtes und unverzichtbares Thema der *Gottesfrage*. Ohne Gott wäre die Würde des Menschen bestenfalls nur plausibles Interesse; aber auch ohne die Würde des Menschen wäre Gott nicht jener Schöpfer der Welt, als der Gott von uns erkannt, geglaubt und geliebt werden möchte.

Die Frage nach der Würde des Menschen röhrt an eine Grundfrage schlechthin: Ob nämlich in einer menschenwürdigen und menschengerechten Welt die rein vom Menschen gemachten Ordnungen tragen oder nicht. Die Antwort ist: Die *rein immanenten*, vom Menschen gemachten Ordnungen können für die Würde des Menschen durchaus förderlich sein, doch sie tragen und begründen die Würde des Menschen nicht. Denn der Versuch, die Würde des Menschen aus einem immanentem *Konsens* abzuleiten, muß immer der erfolglose Versuch bleiben, mittels Dingen, Verhältnissen, Verteilungen usw. dem Menschen irgendwie «Unbedingtheit» zuteil werden zu lassen. Wie jedoch kann dem Menschen aus solchen *nicht-menschlichen* Dingen der Grund der unbedingten Würde erwachsen? In seinem Anspruch der Würde liegt der Mensch notwendig allen nicht-menschlichen Dingen voraus, der Mensch ist «anders» und «höher» als alle Dinge, der Mensch ist die einzige Kreatur Gottes, die der Schöpfer um ihrer selbst willen schuf. So betrifft es vor allem die *Theologie*, jenen ganz *besonderen* Grund der Würde des Menschen auszusprechen, von allen anderen Bedingungen zu unterscheiden und in der *Wirklichkeit Gottes* wesentlich zu begründen. Durch die Frage nach dem unbedingten Grund der Würde des Menschen wird die Theologie notwendig zu einer *ausdrücklichen* Einbringung der Wirklichkeit Gottes veranlaßt. Es wäre für die Theologie ein innerer Widerspruch, würde sie von der Würde des Menschen nur auf der Ebene des sozialen Konsenses sprechen und Gott als den eigentlichen Grund verschweigen.

5. KLERIKALISIERUNG DER LAIEN - LAISIERUNG DES KLERUS?

Es ist nun notwendig, wieder an das Problem der wahren Gleichheit der Würde von Priester und Laien bei Verschiedenheit ihrer Dienste zu erinnern. Die die Fragestellungen der Bischofssynode vorbereitenden *Lineamenta* aus dem Jahr 1985 nennen die zweifellos in der Kirche vorhandenen Tendenzen einer «Klerikalisierung des Laien» und einer «Laisierung des Klerus» (vgl. Nr. 9). Für solche Vermischungen gibt es viele konkrete und viele auch zufällige Ursachen, die sicher nicht die Mühe verdienen, in große theoretische Zusammenhänge eingeordnet zu werden. Zweifellos jedoch wird eine Art «Gleichheit» durch *Austauschbarkeit* der Dienste von Priester und Laien angestrebt; die *Gleichheit der Würde* wird in der *Gleichheit der Dienste* und in einem *Gleichgewicht der Interessen* eingefordert. Das heißt, der heute übliche Wege der «Emanzipation» wird gegen die Tradition und Lehre der Kirche

eingeschlagen; man hält die Gemeinsamkeit der Würde von Priester und Laien in der Dimension ihrer göttlichen Begründung nicht für ausreichend und versucht, nunmehr auf der Ebene der «Machbarkeit» von Diensten und Rollen diese Gleichheit herzustellen.

Zunächst könnte man zu diesen Vorgängen in der Kirche, die eine gegenseitige Emanzipation von Priester und Laien erstreben, der Meinung sein, daß in solcher Emanzipation die gemeinsame Würde in der Gleichheit der Dienste und Rollen endlich radikal durchgeführt werde; man könnte meinen, daß die Kirche nun endgültig vom Geist jener Emanzipation inspiriert sei, der das moderne Welt- und Lebensgefühl heute immer mehr prägt. Das ganze Problem des Verhältnisses von Priester und Laien scheint sich immer mehr auf die Austauschbarkeit von Priester und Laien zu reduzieren; das Problem scheint gelöst zu sein, wenn die letzten Widerstände des Traditionalismus und des hierarchischen Denkens endgültig überwunden sind.

Wo sich alles in der *Gleichheit der Interessen und der Rollen* erschöpft, dort gibt es sicher kaum ein Bedenken dagegen, daß die emanzipatorische Bewegung eine entscheidende Wirklichkeit unterschlägt und unterdrückt. Wie sehr jedoch würde die Kirche und die Theologie von ihrer eigentümlichen Gottesbeziehung abweichen, wollte sie die gemeinsame Würde in der «machbaren» Gleichheit der Dienste und Rollen begründen und durchsetzen? Wäre dies nicht im letzten eine Begründung der Kirche und ihrer Dienste rein auf dem *wandelbaren Konsens* ihrer Mitglieder? Gibt es vielleicht für die Kirche eine *andere Rangordnung* des «Vernehmens» der Wahrheit als die bloßen Regeln der «Machbarkeit»? Wenn also zum Beispiel die Gemeinsamkeit der Würde durch die Gleichheit der Dienste von Priester und Laien durchgesetzt werden soll, so ist zu fragen, ob die Kirche dabei ihren eigentümlichen und besonderen Weg des Vernehmens der Wahrheit geht. Wenn in der Diskussion über Priester und Laien die Gemeinsamkeit der Würde durch Gleichheit der Dienste und Rollen behauptet wird, so ist eine solche Behauptung in ihrem Mangel jener Behauptung vergleichbar, daß man Gott am besten gerecht werde, wenn man einfach die Welt in Ordnung halte. In solchen Behauptungen und Praktiken wird die Wahrheit nicht in ihrem *eigentlichen Grund* und *Vorrang* vernommen. Es ist jedoch das Proprium der Theologie in der Kirche, den *Grund* der Wahrheit *vorerst* zu «vernehmen»; es wäre gegen das Proprium der Theologie, in den bloßen Verhältnissen der Immanenz sich einer Frage zu stellen, die ihren eigentlichen Grund *jenseits* des Immanenten hat, was — wie wir darstellten — bei der «Würde» des Menschen der Fall ist. Spricht also die Theologie von der «Würde» des Menschen, so hat gerade die Theologie ausdrücklich und bewußt und wesentlich begründend auf *Gott selbst* Bezug zu nehmen.

6. DIE KIRCHE ZWISCHEN «VERNEHMEN» UND «MACHEN» DER WAHRHEIT

In dieser Verpflichtung der Theologie deutet sich auch eine ganz eigentümliche Verpflichtung der Kirche an: Die Kirche ist nicht dem «Machen» der Wahrheit zugeordnet, sondern vorrangig dem, was man das «Vernehmen» und «Offenkundigsein» der Wahrheit nennen könnte. Das Bezugnehmen auf den Grund der Wahrheit in Gott ist für die Kirche nicht eine Übung, die man fallweise vornehmen und fallweise unterlassen kann. So mag in der Frage des Verhältnisses von Priester und Laien die allgemeine Zustimmung, die man in der Welt heute der Emanzipation entgegenbringt, dazu verführen, nur mehr die Frage der Gleichheit gelten zu lassen; dies könnte dazu führen, die gemeinsame nur aus Gott begründbare Würde des Menschen nicht mehr als «Grund», sondern nur mehr als «machbare Gleichheit» zu betrachten.

Mit diesen Fragen deutet sich an, daß das Wahrnehmen und Beurteilen der Wirklichkeit in der Kirche und in der Theologie etwas ganz Besonderes und notwendig Eigentümliches ist. Nur eine *säkularisierte* Kirche könnte sich dazu verleiten lassen, ihre Selbstgestaltung als reine Frage der sozialen, politischen oder allgemein geschichtlichen «Machbarkeit» zu vollziehen, ohne immer schon in ihrem Tun etwas Göttliches zu vernehmen und offenkundig zu machen. Eine *besondere Wahrnehmung* der Wirklichkeit also ist es, die der Kirche ihren *Vorbehalt* gegen jedes Aufgehen in Immanenz, Geschichtlichkeit und Machbarkeit verleiht. Ein vorstellendes Bild für diese ganz *eigentümliche Wirklichkeitskompetenz* der Kirche und der Theologie sei versucht: Das, was die Kirche als Wahrheit vernimmt und offenkundig sein läßt, gehört nicht zur Welt; es ist gleichsam eine Grenze der Welt. An dieser Grenze vernimmt die Kirche die Wahrheit und bildet von daher das Feld ihres Verkündens und Handelns. Es ist wie mit dem Auge und seinem Gesichtsfeld: Das Auge sieht man nicht, und nichts am Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird. So könnte man leicht vergessen, daß das ganze Gesichtsfeld das Gesichtsfeld eines Auges ist. Einer solchen Vergessenheit hätte die Theologie entgegenzuwirken, indem sie die besondere Wirklichkeit des Menschen, seine Würde des «anders-und-höher Seins», in ein *explizites* Begründungsverhältnis in Gott einbringt.

Das Denken und Begründen, aber auch das Fordern in der Kirche muß vorrangig von einem Vernehmen der Wirklichkeit Gottes bestimmt sein; damit ist die fundamentale Aufgabe der Kirche die Mühe um das «Offenkundigmachen» einer Wirklichkeit und Wahrheit, die *nicht* erst «gemacht» wird. Nur so wird der so oft und so vielfach formulierte Satz gerechtfertigt, daß die Kirche in ihrem Tun dem Heiligen Geist folgt; und *Gaudium et spes* sieht auch die Vollendung der menschlichen Vernunft in jener Grundbewegung des «Offenkundigmachens» des verborgenen Wahrs: «Die zu erstrebende Vollendung der Vernunftnatur der menschlichen Person ist die Weisheit, die den Geist des Menschen sanft zur Suche und Liebe des Wahrs und Guten

hinzieht und den durch sie geleiteten Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führt... Dank der Gabe des Heiligen Geistes kommt der Mensch im Glauben zu Erkenntnis und innerem Einverständnis des Geheimnisses des göttlichen Ratschlusses» (Nr. 15).

7. DIE KIRCHE ALS ZU «VERNEHMENDES» GEHEIMNIS

Auf der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom wurde zuweilen sehr deutlich darauf hingewiesen, daß die Kirche wieder mehr als in den vergangenen nachkonziliaren Jahren als ein *Mysterium* zu entdecken und zu verstehen sei. Diese Stellungnahme deutet unmißverständlich darauf hin, daß mit einer Sicht der Kirche in gemachten und machbaren «Strukturen» die Wahrheit über die Kirche nicht erfaßt, sondern in der Einseitigkeit eines säkularisierten Wirklichkeitsbegriffes verfälscht wird. Damit beansprucht auch die *Kirche selbst* jene «Vernehmbarkeit», die im höchsten und letzten die Vernehmbarkeit der Wirklichkeit Gottes ist; so steht auch die Kirche niemals als bloße «Tatsache» da; die Kirche ist in ihrem Wesen mehr als eine bloße Tatsache, die dem Zugriff des gegenständlichen Erkennens und des geschichtlichen Handelns einfach offenstünde. Und wer mit der Kirche nur wie mit einem Gegenstand oder mit einer machbaren Größe umgehen wollte, der wird jener Wirklichkeit der Kirche nicht gerecht werden, die ein «Vernehmen» des glaubenden Menschen fordert.

Nichts jedoch kann sich als ein zu vernehmendes Mysterium behaupten, was sich nicht gerade in seiner Geheimnishaftigkeit ganz und wesentlich auf *Gott selbst* zu beziehen vermag. So sieht auch die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* das Geheimnis der Kirche in einer Vernehmbarkeit, die sich andererseits in *keiner bloß historischen* Tatsächlichkeit ihre Ganzheit erreicht: «Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen. Er hat auch beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfe zum Heil um Christi, des Erlösers, willen... Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit "vorhergekannt und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Rm 8, 29). Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, ...alle Gerechten von Adam an, ... in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden» (Nr. 2).

Wenn man diesen Text des Konzils in seiner Tiefe gelten läßt, so hat das

Geheimnis der Kirche vom Anfang des Handeln Gottes an seine «Vernehmbarkeit», diese Vernehmbarkeit der Kirche folgt einem geheimnisvollen Gang der *Vollendung* vom Anfang bis zum Ende der Zeiten. Erfaßbar wird das Geheimnis der Kirche in jenen vom Konzil festgehaltenen Schritten durch die Heilsgeschichte; und das dabei jeweils neue Vernehmen des Geheimnisses der Kirche verlangt auch immer ein besonderes Handeln der von Gott Erwählten. Dieses Handeln, das im konkreten Gang der Geschichte zuweilen zu einem bloßen «Machen» verfallen könnte, muß als *Vernehmen* des Geheimnisses der Kirche zuerst und wesentlich ein «Einverständnis» mit dem immer schon voraussegenden *Tun Gottes* sein. So ist für das Konzil selbst das konkrete Volk Gottes *nicht* von der Eintracht und Gemeinschaft *menschlicher* Entscheidungen her dargestellt. Die Einheit des Volkes Gottes wird in der *trinitarischen* Einheit grundgelegt, so daß selbst die konkrete Erfahrung von Gemeinschaft in der Kirche das Vernehmen des trinitarischen Geheimnisses sein muß, will man der Wahrheit der Kirche gerecht werden. So ist die heute so oft geübte Berufung auf das «Volk Gottes» in Vorgängen der innerkirchlichen Emanzipation weder eine demokratische noch eine soziologische Legitimation zur Anwendung profaner Strukturen; vielmehr zu *verneben* ist das *Geheimnis* der Kirche, von dem das Konzil sagt: «So erscheint die Ganze Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her ge-einte Volk“» (Nr. 4).

8. THEOLOGIE IM GEGENSATZ ZUR IDEOLOGIE DES «GEMACHTEN» UND «MACHBAREN»

In einer Zeit, die dem *Anspruch des «Gemachten»* (*Faktum*) und des «*Machbaren*» vorbehaltlos ergeben ist, ist es nicht leicht, jenes Vernehmen des Grundes auch unbedingt geltend zu machen. So fehlt es auch in Kirche und Theologie heute vielfach an jener rationalen Geduld, mit der man den Gewalttätigen Selbstverständlichkeiten der Gleichmacherei und der Säkularisierung widerstehen muß. Mit Selbstverständlichkeit wird man jenen Unterschied von gemeinsamer Würde und Verschiedenheit des Dienstes einfach ignorieren und die doch so selbstverständlich und befreiend erscheinende *absolute «Gleichheit»* von Mann und Frau, von Priester und Laie ausrufen. Man wird dafür den Zeitgeist, den Fortschritt, die höhere Rationalität, die Macht der Tatsachen, die Zustimmung einer Mehrheit und vieles andere zur Selbstbestätigung des Selbstverständlichen heranziehen. Man wird die moderne Diktion des «Volk Gottes» ständig wiederholen, aber mit Volk Gottes nichts anderes als die auf dem Wege des *sozialen Konsenses* zustande gekommene Kirche und Ordnung meinen; die vom Konzil ausgesprochene «trinitarische Konstitution» des Volkes Gottes wird dabei höchstens als erbaulich fromme Auschmückung, jedoch nicht als der vernehmbare Grund des Volkes Gottes akzeptiert werden.

Es ist heute gar nicht schwer, jene Wahrnehmung der Wirklichkeit, die im *Vernehmen* der Wirklichkeit Gottes jenen entscheidenden Schritt tut, durch den sodann Kirche, Theologie und Ordnung der Kirche gänzlich *anders* als in der säkularisierten Plausibilität offenkundig sind, mit Hilfe des Zeitgeistes zu unterdrücken: «*Veritas filia temporis*», meint auch jener Theologe, der nicht mehr die Gotteswirklichkeit vernehmen will. «*Sündigen wir alle, dann ist keiner mehr ein Sünder*»: auch ein solcher Satz könnte das Ende einer nichts mehr vernehmen-wollenden Theologie sein. Wo nichts mehr von Gott zu vernehmen ist, dort macht alles die Mehrheit, dort emanzipiert man sich im Kräftespiel des bloß Faktischen.

Man betreibt bereits die «*Ideologie des Machbaren*», wenn man das in der Kirche bestehende Verhältnis von Priester und Laien als das Relikt eines noch nicht ganz überwundenen Unterdrückungsverhältnisses darstellt. Wer jedoch im Verhältnis von Priester und Laien die *besondere Vernehmbarkeit* der *gemeinsamen Würde in der Verschiedenheit ihres Dienstes* gelten läßt, der weiß ohne Zweifel, daß auch in der Verhältnisfrage von Priester und Laien jene *Grundfrage* nach der Vernehmbarkeit *Gottes* im Spiel ist, die die Kirche und Theologie in ihrem Wesentlichen heute als einen besonderen Problemfall der Gottesfrage deutlich werden läßt.

Man sollte jedoch nicht meinen, es ginge bei dieser Streitfrage zwischen gottesvernehmender und säkularisierter Theologie nur um einen theoretischen Streit bezüglich theologischer Erkenntnismöglichkeiten. Diese Frage ist viel konkreter und praktischer als sie theoretisch ist: Denn, wo nichts mehr zu «*vernehmen*» ist, dort gibt es auch *keine Liebe*. Die Kirche jedoch wird immer jener Weg sein müssen, der die Liebe ermöglicht: die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten. Wer aber den Anderen bloß «*gleich*» macht oder sich selbst dem Anderen «*gleich*» macht, der begründet bestenfalls so etwas wie «*Gerechtigkeit*». Die *Liebe* hingegen ist nicht eine Sache der allgemein gemachten Gleichheit. Es ist wesentlich mehr, wenn man einander nicht gleich macht, sondern als *gleich gelten läßt*. Liebe ist erst Liebe im wahren Sinn, wenn man den den Anderen «*gelten*» läßt, ob dieser im Kräftespiel der Rollen nun «*gleich*» oder «*nicht-gleich*» ist. Wahre Liebe ist es dann, wenn man in Wohlwollen den Anderen *gelten läßt* in seinem «*Geheimnis*», das seine Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Gottgeliebtheit ist. So mag die Liebe wohl vieles für die Gleichheit der Menschen untereinander leisten, dennoch ist die Liebe erst dann mehr als ein Ausgleich der Interessen und Rollen, wenn zuerst und wesentlich bestimmend in der Liebe das *Geheimnis des Anderen* «*vernommen*» wird. Nur dort entfällt die Geschäftigkeit der sozialen Erregung und der politischen Kräftespiele, wo das Geheimnis des Anderen zuerst vernommen wird und prägend für alle weiteren sozialen Bestimmungen ist. Hier wird die Verschiedenheit des Dienstes und der Rollen nicht zum sozialen Ärgernis, sondern zu jenem Kosmos der Liebe, der das Geheimnis eines jeden einzelnen Menschen in Ehrfurcht bewahrt.

9. DAS GEHEIMNIS DER VERSCHIEDENEN GNADENGABEN

Das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien sagt: «Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung» (Nr. 2). Wenn diese *eine Sendung* der gottgewollte *Weg der Liebe* ist, dann darf durchaus als vernehmbares Geheimnis gelten, wozu Gott die Menschen in der *Kirche beruft*. Schon der 1. Korintherbrief lehrt uns, daß die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gnadengaben, um die es Streit und Zwittert und Unordnung gab, den Weg der Liebe gehen muß, damit jeder jenes Geheimnis bewahrt, in dem er von Gott berufen ist. Denn in jenem Augenblick, in dem die verschiedenen Gnadengaben ihr *Geheimnis verlieren*, das das jeweils gründende und zuerst zu vernehmende ist, tritt der soziale Konflikt auf, der eine Ungleichheit feststellt, der Neid sät und das Besondere der Berufung im Ganzen des geheimnisvollen Leibes Christi zerstört.

Wenn die Verhältnisfrage von Priester und Laien also auf der bloßen Ebene der *sozialen Machbarkeit* ausgetragen wird, wird es dafür keine echten theologischen Lösungen geben. Man wird endlos über Nutzen und Schaden eines vermeintlichen «Klassenunterschieds» von Priester und Laien diskutieren, man wird die sozialen Gleichheitsgefühle mobilisieren, man wird sich auf demokratische und politische Leitbilder berufen, man wird sich auf geschichtliche Erfahrungen stützen wollen, man wird die geänderten Ordnungsverhältnisse in unserer Zeit vorbringen, man wird sogar die Einhaltung der Menschenrechte ins Spiel bringen. Eine Diskussion auf solcher Ebene mit solchen Argumenten wird schließlich in eine Probe der *größeren Macht* enden, für die man durch eine lang anhaltende Diskussion alle profanen sozialen Maßstäbe und Argumente mobilisiert hat. Solche Diskussionen haben durchaus ihre geschichtliche Bedeutung und dienen auch immer wieder unter Umständen einer Läuterung der konkret gewordenen Formen und Ordnungen in der Kirche.

10. WAS GOTT FÜR ALLE TUT: LEITET SICH DARAUS EINE «GLEICHHEIT» AB?

Es gehört von Anfang an zum Proprium der von Christus gestifteten Kirche, daß es *göttliche Dispositionen* gibt, die *wesentlich allen* Menschen und *jedem* Menschen von Gott zugesagt sind: Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet der gesamten Schöpfung das Evangelium (*Mk 16, 15*). Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, taufst sie und lehrst sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe (vgl. *Mt 28, 19 f.*). Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, läßt jetzt den Menschen verkünden, daß überall sich alle bekehren sollen (*Apg 17, 30*). Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? (*Rm 8, 32*). Ein Leib und ein Geist, wie

euch auch durch eure Berufung eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist (*Eph 4, 4 ff.*). Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingab für alle (*1 Tm 2, 4 ff.*). Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat (*1 Pt 2, 9*).

Die hier beispielhaft zitierten Texte zeigen das Bewußtsein von jenen göttlichen Heilsdispositionen, die *allen* Menschen zugesetzt sind; Längst sind damit nicht alle Texte bezüglich solcher göttlicher Disposition erschöpft. Es geht in diesem Zusammenhang nun um die Frage, wie weit solche göttliche Dispositionen für *alle* Menschen auch eine Aussage über die «Gleichheit» aller Menschen sind. Es gehört zu den logischen Ungenauigkeiten einer emanzipatorischen Theologie, daß man aus der Aussage, daß etwas von Gott «allen» Menschen zugesetzt ist, den unbegründeten Schluß zieht: was «allen» Menschen von Gott zugesetzt ist, bedingt auf allen sozialen Ebenen die «Gleichheit» aller dieser Menschen. Schließlich wird das «Allgemeine» des göttlichen Handelns zu einer «Gleichheit» der Menschen untereinander weitergedeutet. Auf unsere Ausführungen bezogen, heißt dies: Gehört das, was Gott «allen» Menschen zudenkt, zu dem, was «zu vernehmen» ist, oder zu dem, was *in Gleichheit* zu verrechnen ist?

Eine Antwort darauf ist eigentlich nicht schwer: Christus hat seine Lehre und die Taufe *allen* Menschen zugesetzt, doch nur *wenige* sind die gesandten Apostel und Lehrer. Und in dem einen Geist wurden wir *alle* durch die Taufe zu einem einzigen Leib; so gibt es *viele* Glieder, doch nur *einen* Leib (vgl. *1 Kor 12*). Die *Verschiedenheit* der Dienste, der Ämter und der Gnadengaben ist geradezu die Selbstverständlichkeit dessen, was die *geistgewirkte* Einheit des geheimnisvollen *Leibes Christi* ausmacht. Und das, was Gottes Heilswirken *allen* Menschen zugesetzt hat, bleibt etwas zu «Vernehmendes», was sich *niemals* in der *Gleichheit aller untereinander* auflöst, sondern alle von Christus Erlösten zu einer wirklichen und geheimnisvollen «Ganzheit» verbindet. Was Gott für alle wirkt, geschieht in einer geheimnisvollen «Ganzheit»; diese «Ganzheit»; diese «Ganzheit» lebt genau aus jenem Verhältnis, das das Konzil als die *Verschiedenheit* des Dienstes und die Gemeinsamkeit der Würde (z.B. von Priester und Laien) meint.

Wo eine emanzipatorische Theologie zur *absoluten* und *machbaren* *Gleichheit* aller Mitglieder der Kirche vorstoßen möchte, dort ist genau jene «Ganzheit» gefährdet, in der Gottes *allgemeines* Tun in der vielfältigen *Verschiedenheit* einer lebendigen Kirche zu seiner eigentümlichen und unverwechselbaren Gestalt kommen will. Eine absolut *emanzipatorische Gleichheit* in der Kirche wäre keine «Ganzheit» mehr, sondern nur mehr eine Summe der «Gleichen», in der jeder Mensch *austauschbar* wäre und in der geheim-

nisvollen Ganzheit der Kirche *keine unbedingt persönliche Berufung* mehr fände. So sehr zunächst eine emanzipatorische Gleichheit das Gedeihen der Kirche zu fördern scheint, so sehr wäre gerade diese Gleichheit der fatale Weg in eine Situation, in der einer dem anderen in der Kirche nichts mehr zu geben hätte. Dies wäre sicher nicht der Weg der Liebe, den die Kirche als der geheimnisvolle Leib Christi zu gehen hat.

11. DIE BERUFUNG ALLER AUF DAS «MENSCH-SEIN» UND «PERSON-SEIN»

Selbst im *rein profanen Denken* zeigt sich, daß die Berufbarkeit auf eine emanzipatorische Gleichheit nicht tragend ist. Ein Beispiel: Verstößt es gegen einen unbedingten Wert, daß der eine als Mann und die andere als Frau geboren wird? Nein, jeder von beiden ist doch ein «Mensch». Ist es unrecht, daß der eine vermögender und der andere weniger vermögend ist, der eine intelligenter als der andere, der eine schöner als der andere, der eine erfolgreicher als der andere, der eine Griechin und der andere Jude ist? Solche Fragen wird man nicht damit lösen, daß man mit Gewalt und allen möglichen Kunstgriffen eine absolut verrechenbare Gleichheit herstellt. Man wird etwas anders tun: Jeder wird sich *trotz aller Verschiedenheit* darauf berufen, daß er letztlich ein «Mensch» ist. Diese Berufung auf das Gemeinsame, den «Menschen», lehnt geradezu jede künstliche Gleichmacherei ab; man erträgt es, *verschieden* zu sein, weil man eben «Mensch» ist. Sicher ist jedoch, daß das, worauf man sich beruft, d.h. ein «Mensch» zu sein, nicht ein abstrakter Begriff und nicht ein utopisches Ideal, sondern eine *wirklichste Wirklichkeit* ist. Wäre dieses Menschsein, worauf man sich beruft, nicht eine Wirklichkeit, könnte, der Mensch es nicht ertragen, ein anderer als der andere zu sein. Allerdings ist diese unbedingte Wirklichkeit «Mensch» eine Wirklichkeit, die der einzelne Mensch von sich «vernimmt» und nicht mit Besitz, Rollen und anderen äußeren Gütern verrechnet. Ist es daher nicht auch eine «vernehmbare Wirklichkeit», sich auf die *gemeinsame Würde* des getauften und erlösten Menschen zu berufen, um sich z.B. in der *Verschiedenheit des Dienstes* von Priester und Laien in der Fülle der Liebe Gottes zu wissen?

Um das theologische Problem des Verhältnisses von Priester und Laien wirklich als *theologisches* Problem zu ermessen, muß man auf eine etwas übertriebene Weise diese Aussage tun: Selbst wenn *alle* Menschen nach dem Maßstab einer sozialen und emanzipatorischen Gleichheit «gleich» wären, wäre durch diese Gleichheit aller Menschen mit allen Menschen keineswegs eine «Gleichheit der Würde» für alle und für jeden begründet; eine solche rein horizontale Emanzipation würde selbst in ihrer größten Summe nichts begründen. Zu einer solch utopischen Gleichheit aller mit allen würde ohnedies jeder bemerken, daß eine solche Gleichheit niemals de facto wirklich sein wird. Es geht hier jedoch um mehr als um die Beurteilung einer irrealen Utopie. *Theologisch* bedeutet diese Auseinandersetzung mit einer allgemeinen,

horizontalen Gleichheit, daß eine solche Gleichheit weder eine «Würde» «Personsein» noch ein besonderes «Personazin» begründen könnte, daß aber auch in einer solchen Gleichheit nicht unbedingt und nicht vollkommen und nicht ausschließlich die Würde oder das Personsein des Menschen *ausgedrückt* wird. Die Würde des Menschen und sein Personsein läßt sich durch eine solche Konstruktion von horizontaler Gleichheit vielleicht andeuten aber sicher nicht vereinnahmen. So behält die personale Würde des Menschen auch gegenüber einer solchen konstruierten Gleichheit ihr unauflösbares *Geheimnis*, das nicht in der Konstruktion der Gleichheit zu vernehmen ist; die Würde des Menschen behält selbst angesichts einer solchen emanzipatorischen Gleichheit ihre *Freiheit zur Verschiedenheit* der Dienste, Rollen, Geschlechter, Herkunft, Begabung usw. Die Würde des Menschen bleibt wesentlich eine *Freiheit* zu einer immer *je besonderen Geschichte* eines jeden Menschen; und diese *je besondere Geschichte* muß absolut nicht in der totalen emanzipatorischen Gleichheit aufgehen; diese Gleichheit ist nicht unbedingt der Sinn und das Ziel der Person — und Würdegeschichte des Menschen.

So haben wir das Verhältnis von gemeinsamer *Würde* der Menschen und sozial gemachter, emanzipatorischer *Gleichheit* bislang in *zweifacher* Richtung geprüft und folgendes festgestellt: Die allen Menschen gemeinsame «Würde» liegt aller emanzipatorischen Gleichheit voraus und kann durch eine sozial gemachte Gleichheit weder begründet noch gesichert werden. Des weiteren ist selbst eine totale, umfassende, emanzipatorische Gleichheit nicht die notwendige Weise der konkreten Verwirklichung der gemeinsamen «Würde». Es besteht also *kein bindender Zusammenhang* zwischen der Gemeinsamkeit der Würde und einer Gleichheit in sozialer Emanzipation. Die gemeinsame Würde der Menschen, die das eigentliche Menschsein ausmacht, bewahrt die Freiheit zu Verschiedenheit und zu einer *je besonderen Geschichte* eines jeden Menschen. So läßt sich von den Regeln eines emanzipatorischen Denkens her die Würde und das Geheimnis des Menschen nicht in einer emanzipatorischen Gleichheit einfordern. Damit steht das vom *Konzil* festgeschriebene Verhältnis von Priester und Laien als das Verhältnis von gemeinsamer Würde und Verschiedenheit der Dienste durchaus als ein Verhältnis vor uns, das die Würde des Menschen als eine *Freiheit zur Verschiedenheit* respektiert und in jeder besonderen Geschichte des Menschen *jenes Geheimnis «vernimmt»*, das die Besonderheit, Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit eines jeden Menschen wirklich sein läßt. Diese *Transzendenz* der menschlichen Person ist von der Kirche auch im Blick auf das *Berufensein* des Menschen von Gott als ein zu «vernehmendes» *Geheimnis* auszusprechen und zu schützen. Ja, die Aufgabe der Kirche als «Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person» muß geradezu in jener Dimension des Menschen beginnen, in der der Mensch in seiner besonderen Berufung *Gott zugewandt* ist. Es wäre daher fatal und widersprüchlich, wollte die Kirche die menschliche Person nur gegenüber den sozialen, politischen oder ökonomischen Systemen schützen, dies jedoch in ihrem ureigensten Bereich der Theologie versäumen.

12. EINE NEUE «RATIONALITÄT» DER GESCHICHTE: CHRISTUS ALS DAS SUBJEKT DER GESCHICHTE

Deutlich muß jedoch an dieser Stelle gesagt werden, daß dieses Verhältnis von gemeinsamer Würde und Verschiedenheit der Dienste *nicht* auf dem Weg einer theologischen oder philosophischen *Deduktion* zustande gekommen ist. Es gibt kein denkerisches System, das gleichsam aus seinen inneren Prinzipien dieses Verhältnis von Priester und Laien ableiten oder als eine rationale Selbstverständlichkeit erscheinen ließe. Diese Frage kann nur auf dem Weg «positiver» göttlicher Dispositionen ausgetragen werden; wobei diese positiv gemachten göttlichen Dispositionen uns nicht gänzlich ihr inneres Wesen preisgeben; wir vernehmen diese göttlichen Dispositionen entlang an dem, was uns in der *Heilsgeschichte* als Gottes Tun und Wollen *offenkundig* geworden ist. Es ist dies jene Heilsgeschichte, von der Johannes Paul II. in der Enzyklika *Redemptor hominis* sagt, daß Gott in seiner Menschwerdung in sie eingetreten ist und ihr *Subjekt* geworden ist: «Deus in historiam humani generis intravit et, ut homo, factus est eius subiectum» (Nr. 1). Was sich also als Heilsgeschichte uns *offenkundig* macht, ist auf Christus beziehbar, denn *Christus* ist das *Subjekt der Geschichte* der Menschheit. Sicher ist es unmöglich, die konkrete Ordnung in der Kirche aus irgendeinem theologischen oder irgendeinem metaphysischen Prinzip abzuleiten. Was *Lumen gentium* über den Laien, seine besondere Aufgabe und über sein Verhältnis zu Priester und Ordensleuten sagt, hat sicher einmal *zunächst* die Autorität einer *geschichtlichen* Tatsache und einer in der Kirche immer mehr bewußt und immer mehr notwendig erscheinenden Ordnung. So ist dieser *Konzilstext* das Ergebnis einer geschichtlich vernommenen und mit Berufung auf Christus und den Heiligen Geist erkannten Ordnung der Kirche: «Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen. Die Glieder des geweihten Standes können zwar bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes. Aufgrund ihrer besonderen Erwählung aber sind sie vor allem und von Berufs wegen dem heiligen Dienstamt zugeordnet; und die Ordensleute geben durch ihren Stand ein deutliches und hervorragendes Zeichen dafür, daß die Welt nicht ohne den Geist der Seligpreisungen verwandelt und Gott dargebracht werden kann. Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien — und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen. Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so

zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen» (*Lumen gentium*, Nr. 31).

Man sollte jedoch nicht dabei stehenbleiben, das Verhältnis Priester/Ordensleute — Laien als eine zwar kirchlich legitime aber dennoch *nur geschichtliche* Entwicklung anzusehen. *Christus* ist auch das *Subjekt* der *Geschichte der Kirche*, worin feststeht «es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus» (*Gal 3, 28* griech.; vgl. *Lumen gentium*, Nr. 32). Damit ist *Christus* in der Geschichte der Kirche die Gewähr, daß jeder, unabhängig von Rolle, Dienst und Herkunft, «einer» in Christus ist. Damit steht Christus selbst in seiner Kirche dafür ein, daß in den Entscheidungen und Ordnungen der Kirche jedem Menschen jene *gemeinsame Würde widerfährt*, «einer» zu sein in Christus Jesus. Christus selbst *garantiert* in seiner Kirche die «Würde» des Menschen, das Personsein des Menschen, die wahre Gleichheit aus Würde; jenseits aller Verschiedenheit steht jeder als «einer» in Christus und mit Christus. Diese Würde des Menschen bewahrt dem Menschen die *Freiheit zu einer je besonderen Geschichte*, denn Christus tut dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 22). Christus selbst ist jener Grund der Verfassung der Kirche, wodurch der Mensch in seiner «Würde» (in Gottebenbildlichkeit) bewahrt und verwirklicht wird. So kann Johannes Paul II. in *Redemptor hominis* zurecht feststellen: «Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins... dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt» (Nr. 14).

So wäre es wahrhaft sehr oberflächlich, wollte man in den konkreten und wesentlichen Ordnungen der Kirche nur Fixierungen einer zufällig verlaufenden Geschichte sehen. Auf seine geheimnisvolle Weise ist *Christus selbst* die «*Form* des geschichtlichen Wesens der Kirche». So kann die Kirche in ihrem geistgelenkten geschichtlichen Selbstvollzug niemals das bloße Resultat irgendwelcher politischer, sozialer oder kultureller Kräfte sein. Die Geschichte der Kirche hat nicht einfach bestimmte und kausal erklärbare Resultate; es ist der *Mensch*, den die Kirche in der Erfüllung ihrer Aufgabe in seiner *ganzen gottgestifteten Wahrheit* «auszumessen» hat; *Christus selbst ist darin jene alles bestimmende Form*, die die Kirche unablässig verpflichtet, nicht eine bloße Gesellschaft von menschlichen Wesen, sondern eine *Gemeinschaft von Personen* (mit ihrer besonderen «Würde») zu sein. Christus selbst ist die geschichtliche Garantie, daß die Kirche sich nicht mit den anonymen Kräften der Weltgeschichte vermischt sondern unablässig «Zeichen und Schutz» zugleich für die Transzendenz der menschlichen Person» ist. So gehört es zur *notwendigen Einsicht der Theologie*, daß in den konkreten wesentlichen Ordnungen der Kirche diese besondere «*Form*» der Anwesenheit Christi wahrge-

nommen wird. So kann es theologisch niemals ausreichend sein, z.B. das Verhältnis von Priester und Laien in der Kirche nur als ein bloß geschichtlich gemachtes Resultat zu interpretieren. Denn, was in der Kirche wesentlich geschieht, trägt in sich die «Vernehmbarkeit» und «Verstehbarkeit» einer *durch Christus selbst personal verfaßten Kirche*. Und zwischen *Personen* lebt als die wahre Gleichheit nicht die soziale Vergleichbarkeit sondern die *Liebe*. Die Liebe wiederum kann und darf sich nicht in einer die Macht und die Güter verrechnenden Gleichheit erschöpfen; die Liebe braucht als ihre Wirklichkeit die *Person*, die jenseits aller verfügbaren und verrechenbaren Dinge gründet; die Liebe braucht jene *Freiheit*, die als eine lebendige Gottesbeziehung des Menschen allen Gütern und Schicksalen des Menschen vorausliegt und von diesen niemals eingeholt wird. So sagt der Römerbrief in freudiger Gewißheit: «Ich bin gewiß: weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn» (8, 38 f.).

Christus ist das Subjekt der Geschichte geworden; damit ist der Gang der Geschichte ein *wesentlich anderer* geworden: Damit rechtfertigt sich in der Geschichte niemals mehr die größere Macht oder Gewalt als *Ursprung* der Autorität, des Rechts, der Gerechtigkeit, der menschlichen und sozialen Ordnung, der Rechtmäßigkeit eines Zustands. Wir müssen diesen Satz sehr genau sagen: die *größere Macht oder Gewalt* in der Geschichte kann nicht mehr geltend machen, der «*Ursprung*» dieser Verschiedenen Dimensionen zu sein. Die Weltgeschichte in ihrem blinden dinglichen Gang wird immer wieder versuchen, alles im Recht des «*Stärkeren*» zu begründen. Christus jedoch als das Subjekt der Geschichte hat der «*größeren Stärke*» allen Grund, allen Ursprung, alle Autorität und Berufbarkeit entzogen. Auch wenn oft dieser *neue Gang* der Geschichte durch Christus noch nicht offenkundig geworden ist, so wissen wir dennoch, daß jeder Gang der Geschichte unheilvoll und ohne Sinn ist, der sich gegen Christus und seine Wahrheit über den Menschen beruft. Christus ist das *Subjekt* der Geschichte geworden als der Erlöser des Menschen, als der, der dem Menschen das Menschsein voll kund tut, als der, der zur Würde des Menschen steht, auch dann, wenn dieser Mensch Christus als seinen Erlöser noch nicht erfaßt hat. So ist durch Christus die neue und wahre Geschichte der Menschheit dadurch gegründet, daß der berufbare Wert der Geschichte der *Mensch in seiner Würde* ist; so sind die wahren «*Grundstrukturen*» der Geschichte nicht die «*Kräfte*» und nicht die «*Dinge*» sondern die Menschen als «*Person*». Christus trägt die Geschichte der Welt in einer Weise, daß jeder Mensch «einer» in Christus ist, daß jeder Mensch in der Wahrheit seines Personseins steht. Durch Christus ist der Mensch als Person (in seiner Würde) eine neue «*Rationalität*» der Geschichte geworden. Und die Geschichte ist erst dann in ihrer Wahrheit begriffen, wenn dieses besondere und geheimnisvolle Verhältnis des Erlösers zu einem jeden Menschen *zumindest* als die Wahrheit des Personseins eines jeden Menschen sich kund tut.

13. EMANZIPATORISCHES DENKEN GEGEN HIERARCHISCHE ORDNUNG: SOLUBILIA ARGUMENTA

Es ist eine Frage gegen die innere Wahrheit der Geschichte, wenn die Frage nach dem Menschen als das Problem der *emanzipatorischen* Gleichheit und nicht als die Frage nach der *personalen* Gleichheit gestellt wird. Der Mensch, der sich als «einer» in Christus weiß, verträgt und erträgt die Verschiedenheit des Menschseins, indem er die *Liebe* gegenüber der emanzipatorischen Gerechtigkeit als seine wahre menschliche Verwirklichung übernimmt. So ist auch die *emanzipatorische* Frage zum Verhältnis von Priester und Laien in der Kirche dann gegen den Sinn und gegen die Wahrheit der Heilsgeschichte gestellt, wenn diese Frage sich als Appell zum Machtkampf versteht und nicht zum Impuls zur größeren Liebe in der Verschiedenheit der Dienste wird.

Zum Bewältigen des Verhältnisses von gemeinsamer Würde und Verschiedenheit des Dienstes im heute aktuell gewordenen Priester-Laien-Problem braucht es ein *vielfaches «Vernehmen»* von gottgegründeter Wirklichkeit. Zu «vernehmen» ist die «Würde» des Menschen, die einzigartige «Subjektstellung» des menschgewordenen Erlösers, die Kirche als «Geheimnis» gegenüber einem bloßen Struktur — und Resultatbegriff von Kirche und schließlich der Mensch als «Person» in der Fähigkeit zu jener *Liebe*, die die Verschiedenheit als Wirklichkeit der *Freiheit* und der *Berufung* annimmt. Das bloß verrechnende Denken der emanzipatorischen Gleichheit kann nicht wahrnehmen, was die große und unendliche Wahrheit der menschlichen Wirklichkeit und Geschichte ist.

So konkurrieren in diesem heutigen Problem der Kirche zwei gegensätzliche Denkweisen: Die «emanzipatorische» Denkweise beruft sich auf das Bewußtsein einer modernen Gesellschaft und auf einen Wirklichkeitsbegriff, der nichts «vernimmt» aber alles «macht» und für machbar erklärt. Die «hierarchische» Denkweise hingegen beruft sich auf Christus und macht eine Wirklichkeit offenkundig, die einer bloßen Immanenz der Geschichte und des Menschseins widerspricht und das von Christus bewahrheitete «Personale» zur letzten und wahren Wirklichkeit aller Wirklichkeiten erklärt.

Der *Standpunkt* des Konzils von der gemeinsamen Würde und der Verschiedenheit des Dienstes von Priester und Laien kann vieles an Begründungen, an geschichtlichen Erfahrungen und an Erwägungen zur Zukunft der Kirche vorweisen. Dennoch lässt sich «hierarchisches» und «emanzipatorisches» Denken in dieser Frage nicht einfach nebeneinander stellen und wie ein Gleches vergleichen. Es gibt auch keine irgendwie geartete «Deduktion» der hierarchischen Ordnung von Priester und Laien. Diese «hierarchische» Ordnung der Kirche gründet in einer «positiven» göttlichen Disposition. Und selbst wenn diese Ordnung mit einer völlig säkularisierten Denkweise konfrontiert wird, bleibt einer Theologie dieser «hierarchischen göttlichen Disposition» dennoch die Fähigkeit zum Argument. *Thomas von Aquin* sagt,

daß man selbst mit einem, der die göttliche Offenbarung nicht gelten läßt, noch theologisch sinnvoll diskutieren kann. Man kann einem solchen Gegner zwar keine Vernunftgründe für die Lehre des Glaubens angeben, doch man kann die Argumente dieses Gegners auflösen. Denn es ist der Glaube, der auf unfehlbarer Wahrheit beruht; so ist es unmöglich, etwas dem Glauben Widersprechendes zu beweisen. Umgekehrt jedoch läßt sich zeigen, daß alle Argumente, die gegen den Glauben vorgebracht werden, keine Beweise sind sondern *lösbare Argumente* (*solubilia argumenta*) (vgl. *Summa Theol.*, I, q. 1, a. 8 c.).

Die innerkirchliche Diskussion ist sicher nicht die Diskussion von Glauben und Nicht-Glauben. Es ist eine Diskussion, die von *beiden* Sei ten mit einer fundamentalen Liebe zur Kirche und Sorge für die Kirche geführt wird. Diese gemeinsame Liebe zur Kirche sollte die Diskussion nicht einfach «verweltlichen» lassen, sondern zum gemeinsamen «Vernehmen» der Geheimnisse Gottes anhalten. Selbst die Argumente einer völlig verständnislosen und gottfernen Welt gegen diese «hierarchische Ordnung» sind «*solubilia argumenta*» für das methodenbewußte Abwägen der Argumente bei Thomas von Aquin. Wenn man die Liebe zur Kirche und die Identität der Kirche voreinander bekennt, dann könnte die nächste *Bischofssynode* zum Thema der Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt ein großes Ereignis von Glaubwürdigkeit in Gemeinsamkeit werden.

MISION LAICAL, MUNDO, SANTIDAD

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE*

Siguiendo el camino abierto por los documentos del Concilio Vaticano II, mons. Alvaro del Portillo aborda la definición del laicado partiendo del concepto genérico de fiel. El fiel — el *christifidelis* de los textos conciliares — es el bautizado: todo bautizado, todo miembro del Pueblo de Dios, considerado precedentemente a las determinaciones que configuran las diversas situaciones o funciones eclesiales, y connotando esa común dignidad y esa común participación en la misión de la Iglesia que son propias de todo cristiano. El laico es, en suma, una de las formas o concreciones posibles de la vocación cristiana, aquella precisamente cuya fisonomía resulta configurada por la secularidad, por la plena dedicación a las ocupaciones seculares o temporales¹.

Yves Marie Congar, al esbozar en el *Dictionnaire de Spiritualité* algunas reflexiones en torno a la posibilidad y las características de una espiritualidad laical, define en cambio al laico como «el cristiano *sine addito*»². A primera vista nos encontramos ante dos definiciones no sólo distintas, sino incluso contradictorias. Esa contradicción puede, no obstante, desvanecerse, si tenemos presente la diversidad de perspectivas en uno y otro caso. Mons. del Portillo sigue un esquema genético-formal, lo que le lleva a colocar en primer término el efecto propio e inmediato de la acción bautismal — el cristiano en cuanto fiel — y luego sus determinaciones. Congar adopta un punto de vista histórico-descriptivo, de ahí que contemple al hombre en su ser natural, inmerso en las coordenadas históricas en las que nace y vive, para considerar que es en esa situación o coyuntura como se recibe el bautismo; de ahí que presente como condición existencial primera la de laico, y vea las otras posibles situaciones cristianas como consecuencia de decisiones o consagraciones que se añaden a la condición original.

Esta segunda forma de conceptualizar es legítima, con tal de que ese «añadido», ese *additum* de que Congar habla, sea visto y afirmado con todas

* Decano della Facoltà di Teologia, Università di Navarra, Pamplona.

¹ A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona 1969, en especial pp. 28 ss. y 175 ss.

² Y.M. CONGAR, *Laïc y laïcat*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 9, col. 103.

sus implicaciones, es decir no como simple adición a un sustrato precedente que permanecería inmutado, sino como acontecimiento que modifica la realidad anterior, y ello tanto en más como en menos, puesto que añade elementos nuevos, pero trae consigo a la vez la privación o separación de algo que antes se poseía. Llegamos de esta forma a la misma conclusión que afirmaba el planteamiento anterior: el sustrato común a las diversas situaciones cristianas está constituido por la condición de fiel y no por la de laico. El término laico, tal y como ha quedado acuñado por la ciencia teológico-canónica y por los documentos conciliares y posconciliares, no es un término genérico, sino específico. Dicho con palabras más concretas, el religioso y el sacerdote no son cristianos en los que permanece la condición laical aunque modificada por consagraciones posteriores, sino cristianos que han dejado de ser laicos, para ser cualificados por vocaciones y funciones diversas.

El concepto de laico implica, en suma, contemporánea e inseparablemente, tanto el bautismo como la plena y radical vivencia de lo secular, temporal o profano. Y esta realidad ha de ser colocada en primer plano en todo intento de reflexionar acerca de su figura o de su misión.

MISIÓN E IGLESIA

Pero para considerar la misión propia de los laicos, como es nuestra intención, resulta necesario dar un paso atrás y evocar planteamientos más de fondo, ya que, como enseña el Concilio Vaticano II, si bien hay en la Iglesia «diversidad de ministerios» hay a la vez, e incluso sobre todo, «unidad de misión»³. La misión del laico, como la de cualquier otra persona en la Iglesia, no es sino la misión del entero cuerpo eclesial, continuación y participación a su vez de la misión de Cristo⁴.

En los dos documentos del Vaticano II en los que el tema de la misión de la Iglesia es abordado más amplia y profundamente — es decir en la Constitución *Lumen gentium* (nn. 1-5) y en el Decreto *Ad gentes* (nn. 1-5) — encontramos no sólo una misma doctrina sino incluso un mismo esquema expositivo: como realidad última y radical, el decreto amoroso por el que Dios Padre crea el mundo, eleva al hombre a participar de la vida divina y decide restaurar el orden dañado por el pecado, otorgando de nuevo, en acto de suprema benevolencia, el don de la amistad y de la filiación; inmediatamente después, la Encarnación de Dios Hijo y su amor y entrega llevado hasta la Pasión y la Muerte, por las cuales la humanidad es redimida y se establece la armonía de lo creado; finalmente, el envío del Espíritu Santo, procedente del Padre y

³ CONC. VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

⁴ En lo que sigue retomamos, y en parte completamos o desarrollamos, ideas que ya tuvimos ocasión de exponer en la voz *Iglesia (Misión de la)*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 12, pp. 409 ss.

del Hijo, para comunicar la vida a los hombres muertos por el pecado y conducirlos, en Cristo y por Cristo, hacia el Padre.

La Iglesia es el efecto y el fruto de la acción gratuita y salvadora de Dios: nacida del decreto de Dios Padre, partícipe de la vida de Dios Hijo, animada por Dios Espíritu Santo, la Iglesia es redención en acto, redención realizada y, en este sentido, el término o meta de la entera realidad. Clemente de Alejandría lo expresó con una frase sintética y certera: «de la misma manera que la voluntad de Dios produce un efecto que se llama mundo, así su finalidad es la salvación de los hombres y se llama Iglesia»⁵.

En el texto que acabamos de citar tanto la palabra «iglesia» como la palabra «mundo» tienen un alcance universal: ambas se refieren a la totalidad de lo creado, considerado en su origen o en su fin. Lo que esa frase nos ofrece es, por tanto, el marco general del acontecer histórico salvífico, marco del que no cabe prescindir y al que debe estar constantemente referida nuestra reflexión, pero que resulta necesario completar desde otras perspectivas. En efecto la Iglesia en la plenitud de su ser, el Cristo total de que hablaba San Agustín, aún no ha sido realizado. Nos encontramos *in media vita*, en pleno desarrollo del decurso de la historia, del proceso de comunicación o entrega de la salvación divina prometida. Y es precisamente en este contexto como cabe hablar de misión. Para hacerlo es necesario emplear la palabra Iglesia en un sentido más restringido que el presupuesto en el texto del escritor alejandrino, a fin de referirnos esta vez a la *Ecclesia in terris*, a la Iglesia tal y como existe sobre la tierra: no ya la Iglesia consumada de la escatología y, con ella y en ella, la entera creación llevada a su término, sino una comunidad concreta y determinada, situada entre las múltiples comunidades, órdenes y estructuras que pueblan la tierra, aunque desvelando y anunciando a cuantas realidades le rodean el fin hacia el que todas ellas están ordenadas y que en ella, en la Iglesia, se manifiesta y anticipa. Es de esta *Ecclesia in terris* de la que puede y debe decirse que está dotada de misión, de una misión que no la lanza hacia fuera de ella misma, sino hacia el centro de su misterio, pues consiste precisamente, como acabamos de decir, en anunciar y preparar la Iglesia en la plenitud consumada de los cielos, es decir la nueva humanidad, la familia de los hijos de Dios, el Reino de Dios en la totalidad de su significado.

Con fórmula clásica podemos detallar el contenido de esta misión diciendo que implica un doble aspecto: la glorificación de Dios y la salvación de los hombres. Glorificación de Dios, en primer lugar, ya que, consciente del don divino del que es portadora y del que ella misma nace y vive, la Iglesia debe prorrumpir en adoración, en alabanza, en acción de gracias, ordenando toda su actividad a la proclamación y el reconocimiento de la majestad y bondad divinas. Salvación de los hombres, puesto que ella misma no es sino el fruto de un don que la trasciende, que le ha sido comunicado no para su exclusivo beneficio, sino para el de la entera humanidad, a la que debe trasmitirlo.

⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I, 1, c. 6 (PG 8, 282 B).

Es obvio que entre estos dos aspectos o dimensiones de la misión de la Iglesia hay una íntima y variada interacción. Desde la perspectiva de la causalidad eficiente; el aspecto salvífico-sacramental ocupa el primer plano, ya que en la obra de la salvación es Dios quien toma la iniciativa: toda acción de gracia presupone la gracia comunicada y el amor divino que la comunica. Desde el punto de vista de la finalidad es, en cambio, la gloria de Dios lo decisivo, puesto que la glorificación divina es el fin último de toda la realidad creada. Antropológicamente hablando, ambos aspectos se nos presentan, por lo demás, como coincidentes e incluso identificados, puesto que, siendo Dios el bien en que radica la perfección del hombre, la salvación es inseparable, más aún, deriva de la glorificación divina: sólo cuando Dios es reconocido como Señor, adorado y amado, alcanza el hombre su plenitud y está en condiciones de realizar su destino.

Todo este conjunto de afirmaciones presupone dos verdades dogmáticas fundamentales: a) la centralidad del hombre en cuanto cabeza del universo material, b) el sentido teológico de la existencia humana. El hombre — repitámoslo — alcanza su destino en el reconocimiento de Dios y en la comunión con El. Es ciertamente ser llamado a la amistad con los otros hombres y ser dotado de capacidad de dominio sobre la naturaleza, pero ni esa amistad interhumana, ni, menos aún, ese dominio sobre lo creado le otorgan la plenitud a la que su corazón aspira. Esta la alcanza sólo en Dios. Toda otra aspiración es signo de esa aspiración teológica profunda; aspiración, por lo demás, que, al ser teológica — es decir referida a Dios, fuente de todo bien — no destruye las otras aspiraciones, sino que las dota de sentido último, las sitúa en su contexto pleno y las fundamenta. Ningún ideal humano es negado sino purificado y realizado como redundancia o prolongación de la plenitud en que establece al hombre la unión con Dios. La Iglesia se encamina precisamente a eso: a servir a la comunión entre los hombres y Dios y, consiguientemente, de los hombres entre sí y con el resto de lo creado.

Y sirve a ese fin precisamente siéndolo. Volvamos a una consideración antes esbozada: la misión no aboca la Iglesia a algo distinto de ella misma, sino al don que la constituye. Por eso la cumple mediante una palabra que es anuncio y proclamación del designio amoroso de Dios que la hizo nacer y que la sostiene; mediante sacramentos que son signos de la presencia de Cristo en ella y actos de comunicación de la gracia que Cristo le ha entregado y entrega; mediante unas obras — fe que actúa a través de la caridad — que testimonian la vida recibida y dan origen a ámbitos y realidades que la reflejan y la dotan de cuerpo histórico y social. Entre limitaciones, deficiencias y caídas, ya que el pecado continúa aún presente, la Iglesia experimenta y difunde la reconciliación entre el hombre y Dios; es, como dijera San Agustín en frase paralela a la ya citada de Clemente de Alejandría, *mundus reconciliatus*, mundo reconciliado, *mundus quem Deus in Christo reconciliat sibi*⁶.

⁶ SAN AGUSTÍN, *In Io. ev. tr.* 87, n. 3 (PL 35, 1853).

LAICADO, SECULARIDAD, MISIÓN

Esa misión es realizada por la Iglesia de acuerdo con la configuración o fisonomía con que la dotó Cristo, es decir como comunidad *organice structa*, orgánicamente estructurada, en la que no hay miembros exclusivamente pasivos, puesto que todos participan de la misión, pero en la que cada uno contribuye a ella según la función o ministerio que le ha sido encomendado⁷.

«El carácter secular es propio y peculiar de los laicos»⁸. Estas palabras de la constitución conciliar sobre la Iglesia, que evocan y resumen las consideraciones que hacíamos al principio, constituyen el punto adecuado de referencia para analizar la naturaleza y las peculiaridades de la participación del laico o seglar en la realización de la misión confiada por Cristo a su Iglesia. La Constitución *Lumen gentium* añade, por lo demás, casi enseguida: «A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios realizando las tareas temporales y ordenándolas según Dios»⁹. Y el Decreto sobre el apostolado laical prosigue en la misma línea: «como lo propio del estado seglar es vivir en medio del mundo y de los negocios temporales, Dios llama a los laicos a que, animados con el fervor del espíritu cristiano, ejerzan su apostolado en el mundo a manera de fermento»¹⁰.

La secularidad penetra todas las dimensiones de la vocación y de la misión laicales. La relación que media entre laicado y secularidad es, en efecto, no sólo íntima, sino originaria y nativa. El laico no es alguien que se hace presente en el mundo cívico y profano proveniendo de esferas o experiencias ajenas a él, sino alguien que, habiendo nacido en ese mundo y perteneciendo a él, capta su sentido y vive sus avatares e incidencias desde la luz de la fe. Y la fe — no lo olvidemos — no nos habla de un universo distinto a aquel en que la humanidad crece y se desarrolla, sino de ese mismo universo — el único real — desvelando la profundidad del ser y del destino que Dios le comunica. La fe no nos conduce a una historia y a un mundo ilusorios sino a la historia y al mundo concreto en que vivimos, manifestando y dándonos a conocer que lo que en ese mundo y en esa historia está en juego es la oferta del amor de un Dios que ama a los hombres y coloca ante su libertad las perspectivas de un destino eterno.

Stanislas Lyonnet, analizando textos paulinos, puso hace ya años de relieve la novedad que implicaba el ideal cristiano respecto tanto a la actitud judía como a la griega, en razón precisamente de la forma de valorar la presencia y

⁷ Sobre este tema P. RODRIGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en AA.VV., *Veritates catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburstag*, Aschaffenburg 1985, pp. 277 ss.

⁸ CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 31.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ CONC. VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

la acción en el mundo¹¹. Frente al judío, a quien el sentido de la impureza legal le impulsaba a apartarse de las estructuras del mundo pagano, y frente al griego, a quien una concepción peyorativa de lo material le hacía soñar con una divinización obtenida por la vía de la ruptura con lo sensible, el Apóstol proclamó el valor vocacional de toda situación humana. Dios no es un ser lejano, al que hay que ascender prescindiendo de las realidades que integran la normal existencia humana, sino un Creador y Padre al que interesan las menores incidencias del proceder de sus criaturas. El pecado ha marcado la creación, pero la gracia, sobreabundante en Cristo Jesús, ha destruido su poder: el cristiano cuenta con la fuerza de Dios para vencer al mal y transformar todas y cada una de las encrucijadas de su existencia en otras tantas manifestaciones de obediencia, de amor, de acción de gracias. «Que cada cual viva conforme le ha asignado el Señor... Que cada cual permanezca en la vocación en la que Dios le llamó»¹². Es ahí, en su vivir ordinario, en esa existencia normal donde Dios le ha hecho nacer, donde debe manifestar el amor y desempeñar la misión que la fe cristiana le confía. «Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios»¹³. «El mundo, la vida, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo; y Cristo, de Dios»¹⁴.

Ciertamente la gratuitad y la sobrenaturalidad de la comunicación de Dios traen consigo — pues esa es la estructura de la economía establecida por Dios mismo — que algunos hombres sean constituidos en ministros de los que Cristo se sirva para vivificar su cuerpo, lo que exige de ellos que ordenen su vida en torno a las tareas sacerdotales, renunciando a aquellas ocupaciones que puedan dificultar su ministerio. La radical trascendencia de las perspectivas que la fe descubre hace además posible que algunos sientan la invitación a romper por entero con las condiciones de la existencia ordinaria a fin de testimoniar ante el mundo la excelsitud del destino al que Dios nos llama. Pero ni una ni otra vocación derogan la realidad antes mencionada, antes al contrario la presuponen y remiten a ella: a la palabra dirigida por Dios a todo hombre, sea cual sea su estado y condición para que se sepa amado por El y llamado a responder al amor divino precisamente en ese estado o condición en la que Dios le ha colocado.

Cada cristiano contribuye a la misión de la Iglesia según su propia vocación. El sacerdote actuando en persona de Cristo y procurando ser en todo instante un servidor fiel de sus hermanos. El monje y el religioso testificando de manera pública, mediante el apartamiento del mundo, la fugacidad de lo presente y la provisionalidad de las realizaciones históricas. El laico asumien-

¹¹ S. LYONNET, *Perfection chrétienne et action dans le monde selon saint Paul*, en AA.VV., *Sainteté et vie dans le siècle*, Roma 1965, pp. 15 ss.

¹² 1 Cor 7, 17 y 20.

¹³ 1 Cor 10, 31.

¹⁴ 1 Cor 3, 22.

do esas realidades históricas, para infundir en ellas, desde dentro de ellas mismas, el espíritu de Cristo, y contribuir así a orientar hacia Dios la creación entera.

Estas características de la misión laical connotan, como resultado obvio por su propio enunciado, la existencia de un nexo profundo entre creación y redención, realidad que constituyó una de las cuestiones clave en la reflexión teológica de los primeros siglos del cristianismo y sobre la que ha vuelto con particular intensidad también la teología de nuestro tiempo. Aunque con una diferencia: en la época patrística se trataba de mostrar la unicidad y la omnipotencia de Dios, y de acuñar una metodología exegética que permitiera exponer la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; en nuestros días se trata más bien de esbozar las consecuencias de ese dogma en orden a la espiritualidad y a la misión de la Iglesia y del cristiano en el mundo.

Quizá nadie lo ha expresado con mayor hondura que uno de los pioneros en la reafirmación de la vocación y la misión laicales: mons. Escrivá de Balaguer. Hemos de «amar al mundo apasionadamente», afirmaba en una de sus homilías¹⁵. Y, en otra, comentaba más detalladamente: «Cristo Nuestro Señor sigue empeñado en esta siembra de salvación de los hombres y de la creación entera, de este mundo nuestro, que es bueno, porque salió bueno de las manos de Dios. Fue la ofensa de Adán, el pecado de la soberbia humana, el que rompió la armonía divina de lo creado».

Pero Dios Padre, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo Unigénito, que — por obra del Espíritu Santo — tomó carne en María Siempre Virgen, para restablecer la paz, para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptionem filiorum recipemus*, fuéramos constituidos hijos de Dios, capaces de participar en la intimidad divina: para que así fuera concedido a este hombre nuevo, a esta nueva rama de los hijos de Dios, liberar el universo entero del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo, que las ha reconciliado con Dios»¹⁶.

La acción laical toma cuerpo en las realidades seculares, se entrelaza con ellas, recibe de ellas contorno y fisonomía. La palabra laical, que aspirará, como toda palabra cristiana, a manifestar los horizontes del querer de Dios, será palabra pronunciada en las circunstancias ordinarias del vivir y por quien comparte y protagoniza esas circunstancias; palabra, pues, que connotará las comunes experiencias humanas y señalará itinerarios que pasan a través del caminar del mundo. Su testimonio será — deberá ser — el testimonio de un mundo santificado, de un trabajo secular bien hecho, de una conducta personal y de unas estructuras sociales animadas por el espíritu del Evangelio. En las obras, en las palabras y, precedentemente, en el corazón del cristiano que

¹⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Madrid 1985¹⁴, nn. 113 ss.

¹⁶ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1985²¹, n. 183. Para otros textos análogos y en general para un comentario de estas enseñanzas, permítasenos remitir a nuestro ensayo, *La santificación del trabajo*, Madrid 1980, pp. 84 ss.

vive en las realidades seculares, se unen creación y redención, mundo tal como surgió del acto creador de Dios, y resultó luego herido por el pecado, y mundo nuevo, redimido y renovado, meta, en virtud del querer de Dios, de todo el acontecer. La acción laical manifiesta y presupone, con singular fuerza y hondura, la unidad de la creación, reflejo a su vez de la unidad del designio divino.

No olvidemos, sin embargo, la verdad central antes recordada: que la Iglesia es una comunidad *organice structa*, orgánicamente estructurada. Lo cual quiere decir no sólo que hay en ella diversidad de funciones, sino también que esas diversas funciones no pueden ser consideradas como compartimentos estancos, como líneas de actuación ajenas unas respecto a otras, sino al contrario como tareas solidarias que, manteniendo su diversidad-mejor, gracias a ella — confluyen en la realización de una misión común que a todos pertenece. No es el laicado, aisladamente considerado, quien santifica al mundo, sino la entera Iglesia, con la totalidad de sus ministerios, carismas y funciones¹⁷.

Por eso el laico, inmerso en las realidades del mundo y teniendo como tarea propia la santificación desde dentro de las realidades temporales, se sabe acompañado y estimulado por la oración y el testimonio del monje, apartado de las ocupaciones seculares, pero unido al resto de los cristianos en la aspiración a secundar y a realizar en la historia el designio divino. Y, en todo momento, se reconoce referido al sacerdote, como a aquél a cuya actuación ministerial está vinculada la presencia de Cristo, fuente y fin de su propia actividad.

DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LA HISTORIA Y DEL MUNDO

Pero, antes de seguir adelante y referirnos a la última de las consideraciones que deseamos apuntar, quizá convenga decir algunas palabras más sobre las relaciones entre creación y redención, ya que se trata de una cuestión no exenta de dificultades, como las discusiones en torno a la teología de la liberación han puesto recientemente de particular relieve.

Gustavo Gutiérrez ha criticado con fuerza lo que define como esquema o teoría de la distinción de dos planos, según la cual la historia estaría surcada por el desarrollo paralelo de una Iglesia y un mundo, dotados de finalidades diversas (la salvación, en un caso, la civilización en el otro); de donde deriva que la evangelización y la misión pastoral hayan de escindirse en dos planos: el propiamente salvífico, que pertenece a la Iglesia de manera específica, y la contribución a las tareas y esfuerzos civilizadores en los que la Iglesia participa por vía de sobreabundancia o añadidura. Frente a ese planteamiento, Gu-

¹⁷ CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 43.

tiérrez afirma la unidad de la historia. No cabe hablar de dos historias, orientadas hacia dos fines: salvación y civilización o liberación. La historia de la salvación constituye la entraña de la historia humana, historia que a su vez se define como historia de los empeños liberadores. La salvación se identifica con la liberación o, para ser más exactos, se realiza a través de ella: los acontecimientos políticamente liberadores son el canal a través del cual la salvación se realiza; sólo en ellos y por ellos hay salvación¹⁸.

Algunas de las críticas de Gustavo Gutiérrez al esquema de los dos planos son acertadas. Como también lo es, al menos en parte, su afirmación de la unidad de la historia. Sólo que, a partir de ahí, habría que moverse en una dirección contraria a la que el propio Gutiérrez sigue y proceder a una crítica del esquema de los dos planos más radical de la que él realiza. Porque el hecho es que continúa dependiendo de algunas tesis, precisamente las menos afortunadas, procedentes de la teología francesa en la que se formó y de la que recibió esa forma de entender la distinción entre planos de la historia frente a la que pretende reaccionar. Mantiene, en efecto, el planteamiento según el cual el mundo constituye una unidad dotada de un fin a la vez intrahistórico y último, sólo que, en lugar de yuxtaponer a ese mundo una Iglesia orientada hacia un fin ultraterreno, intenta una fusión entre ambas realidades.

A decir verdad, como ya tuvimos ocasión de señalar hace algún tiempo¹⁹, concebir al mundo como una especie de entidad dotada de una consistencia análoga a la que posee la Iglesia, con unos fines últimos y una historia que se explican por sí mismos, no deja de ser un espejismo de fatales consecuencias. Lo que constituye realmente el panorama del mundo cívico y el de la historia profana es algo muy distinto: una pluralidad de órdenes y realidades — ciencia, política, deporte, amor, arte, cultura... — cuyas líneas evolutivas se entremezclan y cruzan, pero sin que sea dado reconducirlas a un único elemento o factor. Concebir una de esas líneas — y concretamente la política, como, en dependencia de Marx, acontece en la teología de la liberación — como el eje que determina y al que remite la totalidad del acontecer es dar entrada a una visión unidimensional de la historia, más aún a un monismo, que desconoce y ahoga la realidad²⁰.

Hablar de la forma en que acabamos de hacerlo, no es reducir la realidad a una pluralidad de procesos inconexos y, en última instancia, carentes de sentido. Es, por el contrario, afirmar una unidad de dirección última de todos los acontecimientos, pero reconociendo a la vez que esa unidad de dirección

¹⁸ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, en especial pp. 62-69, 73-109, 193-241.

¹⁹ Véase lo que escribimos en nuestro ensayo *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, pp. 11 ss. y 207 ss.

²⁰ Sobre este punto, pueden verse las consideraciones esbozadas — ampliando las ya aludidas en la nota anterior — en el estudio *Teología de la liberación. Análisis de su método*, en «Scripta Theologica», 17 (1985), en prensa.

no se sitúa a nivel empírico o intrahistórico, sino teológico. Las variadas y múltiples historias que jalanan y estructuran el vivir de la humanidad están referidas a la única historia total — la historia de la salvación — en la que de una forma u otra confluyen y en la que encuentran un último sentido, que ahora permanece en parte oculto a nuestros ojos puesto que se desvelará sólo con el advenimiento de la escatología.

Entre el acontecer presente y la situación definitiva — el reino en su etapa consumada, los nuevos cielos y la nueva tierra, la Iglesia llevada a plenitud — no hay heterogeneidad absoluta, sino relación. «Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en un palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo (...) volveremos a encontrarlos, limpios de toda mancha, purificados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal»; entonces el reino, que ahora «está misteriosamente presente», será llevado a perfección, manifestándose a la vez el significado pleno y preciso de los acontecimientos que lo han preparado²¹. Mal que le pese a Hegel la historia no es el juicio, sino que espera un juicio que desvele su fisonomía y su sentido.

Quizá resulte oportuno releer desde aquí lo que escribíamos más arriba sobre la misión de la Iglesia y en particular la de los laicos: será así posible precisar el alcance de algunas afirmaciones y percibir mejor sus consecuencias. En primer lugar y ante todo, advertir que ese proceso de ordenación de las cosas a Dios en virtud de la actividad del hombre al que hicimos referencia no es un proceso que pueda llegar por sí mismo a su término: falta para ello un plus, una plenitud que trasciende las fuerzas humanas — incluso las del hombre justificado — puesto que sólo Dios puede otorgarla, y ello mediante una intervención gratuita, cuya culminación está reservada a la escatología. Por eso el cristiano se sabe referido al sacerdote no sólo como al ministro de los sacramentos en los que recibe el principio de vida y de actividad, sino también como a aquél que, en la celebración eucarística, ofrece el mundo a Dios para que, incorporado al sacrificio de Cristo, acceda a plenitud. En la Eucaristía se rompen, en efecto, los límites del tiempo, y se entra en contacto con quien es no sólo fuente sino término del caminar. La Eucaristía es verdaderamente el culmen de la actividad de la Iglesia y de la vida del cristiano, realidad en la que confluye el existir pasado y se anticipa un porvenir cuya eficacia irradia hasta los confines del acontecer²².

Todo lo cual implica a su vez que la vocación y la misión laicales connotan no tanto una mística de la acción, cuanto una espiritualidad en el sentido propio de la palabra, es decir una vivencia teológica profunda. Ontológamen-

²¹ CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 39.

²² Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum concilium*, nn. 2 y 6 a 10, en los que se habla en general de la liturgia, pero subrayando la centralidad de la Eucaristía. Para un comentario sobre la circularidad entre Eucaristía y vida, véase lo que hemos escrito en *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 256 ss.

te la misión cristiana del laico tiene su fundamento en la gracia, es decir en la decisión divina de constituir a la Iglesia como signo e instrumento de la salvación y en el sacramento como acto por el que Cristo nos incorpora a su cuerpo y nos hace participar de su misión. Existencial y vitalmente, su fundamento radica en la comunión con Dios, ya que es ahí, en el encuentro vivo y personal con Dios, donde el cristiano toma conciencia de su misión y adquiere la honda de fe y de caridad que le permite asumirla y realizarla a través del distenderse del tiempo.

Así fue percibido claramente en el Vaticano II. El capítulo cuarto de la *Lumen gentium*, sobre la condición y misión de los laicos, es inseparable del quinto, dedicado a proclamar la llamada universal a la santidad. El mismo nexo de ideas encontramos en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, donde la afirmación de la plena participación del laicado en la misión de la Iglesia se une al recuerdo de que «Cristo, enviado por el Padre, es la fuente y origen de todo el apostolado de la Iglesia», y se prolonga mediante el esfuerzo por esbozar, aunque sea sólo en trazos breves, los rasgos generales de una espiritualidad secular y laical²³.

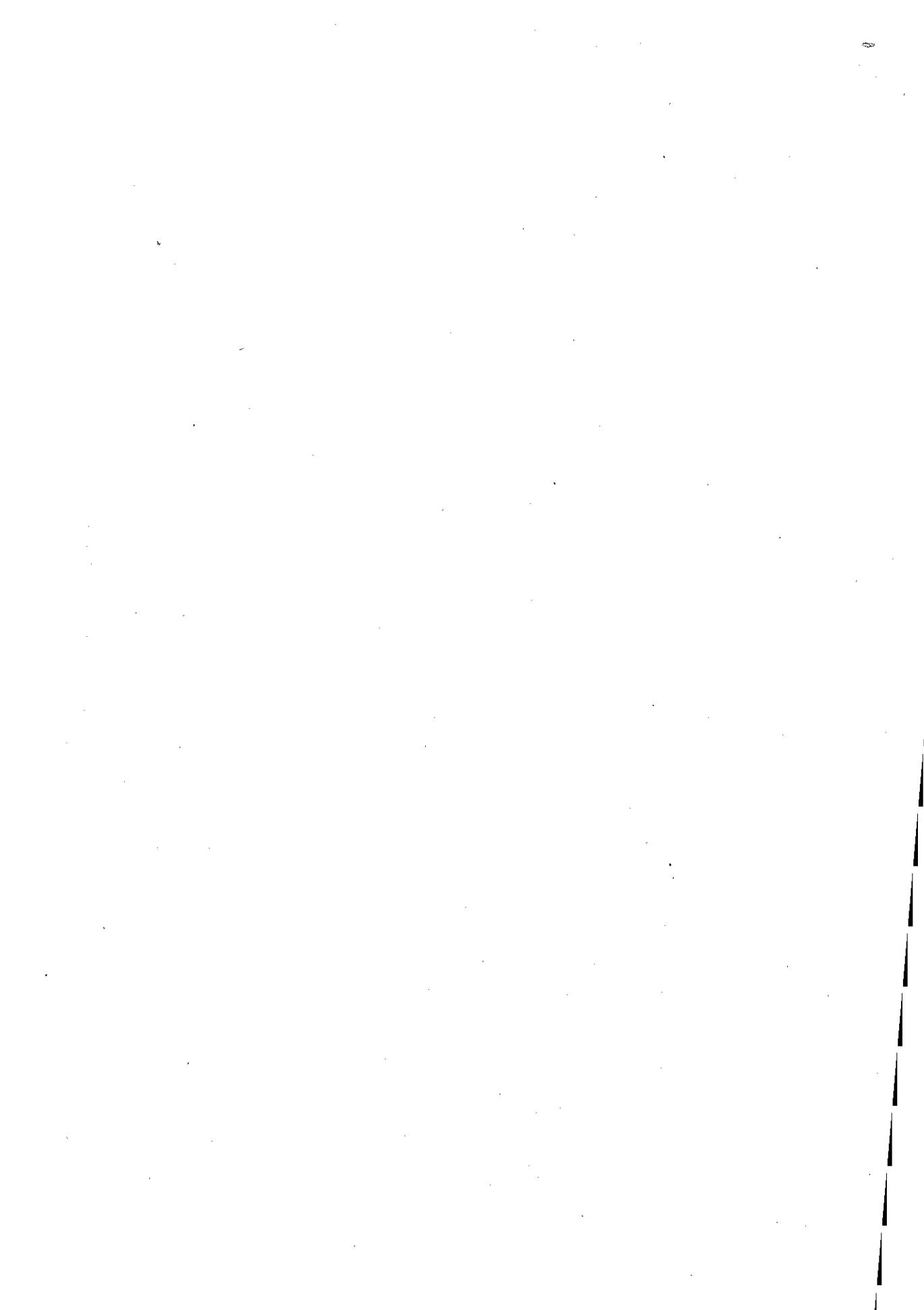
Los veinte años posconciliares, con sus logros y sus avatares e incertidumbres, constituyen una invitación a meditar y repensar esos textos. Así parece haberlo interpretado el Sínodo de los Obispos en su segunda asamblea extraordinaria, al concluir insistiendo en la necesidad de profundizar en la condición misteria de la Iglesia y, consiguientemente, en la llamada universal a la santidad, entendida como «invitación a la íntima conversión del corazón y a la participación en la vida de Dios uno y trino», donde se realizan y superan «todos los deseos del hombre»²⁴.

La misión de la Iglesia, repitámoslo, no la remite a una realidad distinta de ella misma, sino a su propio misterio: a la comunicación de Dios que la constituye y a la que está ordenada. Ser y misión forman, en la Iglesia, una sola cosa, y deben formarlo también en la conciencia de todo cristiano. El laico, cristiano inserto hasta lo más profundo en la realidad secular, ha de estar a la vez y al mismo tiempo profundamente metido en Dios²⁵. Sólo así podrá cumplir su misión, que no consiste en otra cosa que en llevar a Dios al mundo y el mundo a Dios.

²³ CONC. VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 4.

²⁴ Segunda asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, noviembre-diciembre 1985, relación final, n. 4.

²⁵ Recogemos aquí, con palabras textuales, la enseñanza constante de mons. Escrivá de Balaguer, que afirmó siempre que el cristiano corriente, entregado a las tareas seculares, debía aspirar a «tener una vida contemplativa en medio de todas las actividades humanas», «haciendo realidad — añadía — este gran deseo: cuanto más dentro del mundo estemos, tanto más hemos de ser de Dios». Otros textos en *La santificación del trabajo*, cit., pp. 106 ss.



LE CHOIX ESSENTIEL DE TOUT CHRÉTIEN: SACREMENT DE MARIAGE ET VIE CONSACRÉE

GEORGES CHANTRAINE *

L'acte propre au chrétien est de dire oui au Christ, de le choisir comme «son Seigneur et son Dieu» et d'adhérer à lui. C'est l'acte de foi. La vitalité chrétienne en dépend. S'il demeure *présent*, si dès lors il n'est pas déplacé dans un *passé* où il a été fait ni projeté dans un *futur* où il deviendrait effectif, son dynamisme pénètre toute la vie chrétienne. Il est alors *mouvement*. Et il n'y a pas de mouvement(s) dans l'Eglise sinon à partir et à l'intérieur de l'acte de foi. Une telle foi, qui est vive, a évidemment un côté charismatique. Quel «don particulier» reçoit-elle et anime-t-elle à la fois? Saint Paul nous enseigne qu'il en est de multiples (*1 Cor* 12, 1-11; 28-31; 14; *Rm* 12, 6-8; *Eph* 4, 11). Mais il enseigne aussi que «chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un ce-lui-ci, l'autre celui-là» et ce don est celui du mariage ou de la vie consacrée (*1 Cor* 7, 7). Tout le monde n'est pas appelé à devenir apôtre, prophète, catéchète, à avoir le don de guérison, d'exhortation, de sagesse. Mais tout chrétien est appelé à recevoir le «don particulier» soit du mariage soit de la vie consacrée et dès lors à choisir entre l'un et l'autre. Or c'est dans ce choix-là que s'exprime et s'incarne l'acte de foi. Et c'est par ce choix que la foi devient vive. Pour tout chrétien, la foi ne demeure au présent que dans la mesure où il choisit entre la mariage et la vie consacrée.

Prenons les choses par un autre biais. Pour exister, le peuple de Dieu doit se composer pour la majeure partie de chrétiens baptisés peu après la naissance. On ne peut pas constituer un peuple uniquement avec des convertis. D'où une tension inévitable entre l'exigence de la foi qui semble réclamer des adultes et la nature même du peuple qui est de se composer de membres de tous âges. Dans cette tension se reflète quelque chose de la tension entre la Nouvelle Alliance et l'Ancienne: le peuple de Dieu dans la Nouvelle Alliance est composé de ceux qui ont été régénérés par le baptême, non de ceux qui ont été engendrés par le mariage dans la descendance d'Abraham, même si les uns et les autres sont de la descendance d'Abraham. Il est constitué par la nouvelle naissance dans le Christ, non par l'ancienne naissance dans le mariage. Ainsi apparaît la place du mariage dans la tension dont nous parlons.

En raison de cette même tension, les chrétiens sont à toutes les époques

* Professeur à la Faculté S.J. de Théologie (Bruxelles).

tentés de se partager en deux classes, aux contours plus ou moins définis: les parfaits ou spirituels et les psychiques, les religieux et les mariés, les militants et les chrétiens «sociologiques», les charismatiques et les simples baptisés. Ils envient souvent la vitalité des sectes. Comment donc la *foi* peut-elle être toujours *mouvement*? En accueillant le don fait par Dieu à chacun. Et comment peut-elle être mouvement pour et en *tous*? Par l'accueil fait par chacun du don particulier soit du mariage soit de la vie consacrée. Dans le peuple de Dieu, le choix entre le mariage et la vie consacrée fait de chacun l'équivalent d'un converti, d'un homme ou d'une femme qui choisit le Christ à l'âge adulte.

Je n'ignore pas que la pratique ordinaire ne vient pas confirmer non point une théorie, mais une vue qui exprime seulement la *nouveauté du christianisme*. C'est, à mes yeux, un signe de ce que cette nouveauté n'est pas perçue de manière pratique — et parfois aussi de manière théorique. Il est aisément d'en répéter les raisons principales: au XVI^e siècle, Luther l'a complètement oublié, puisqu'il a rayé le mariage du nombre des sacrements, le rejetant parmi les réalités seulement naturelles, qui dépendent de la société civile, et puisqu'il a supprimé la vie consacrée de l'Eglise; à partir du XVIII^e siècle, la relation de l'homme et de la femme s'est «naturalisée» progressivement de telle sorte que l'idée du sacrement de mariage et de la vie consacrée n'ait finalement plus aucun sens en même temps que s'effaçait progressivement le sens proprement humain de la relation conjugale.

Dans une telle situation il est essentiel et vital pour la mission de l'Eglise d'accorder la pratique au don de Dieu offert dans le Christ: en son mystère pascal le Christ a institué le sacrement de mariage et la vie consacrée. Comment pratiquement l'accueillir en nos corps mortels? La question est pressante. Elle ne se posait pas dans l'Ancien Testament. Pour Luther, elle ne se pose plus. Le don que Dieu fait dans le Nouveau Testament est si grand et si adapté à notre condition que ce serait de l'ingratitude pour un chrétien de ne pas dire oui à Dieu en se dérobant au choix qu'il nous offre.

Pour aider à répondre à cette question vitale pour chacun et pour tous, il conviendra de rappeler d'abord ce qu'est le sacrement de mariage et ce qu'est la vie consacrée; on pourra ainsi éclairer ce à quoi Dieu appelle et faire sentir la qualité d'un tel appel absolument unique, avant d'en laisser voir brièvement la portée tant pour la société civile que pour l'Eglise.

Ce faisant, on n'a pas l'intention de juxtaposer quelques considérations théoriques sur le sacrement de mariage et la vie consacrée (il en est déjà d'excellentes) à quelques considérations plus pratiques sur le choix entre les deux états de vie. Mais on s'efforcera de se placer au point où dans le Nouveau Testament jaillit la distinction entre les deux états de vie pour éclairer ainsi la pratique telle qu'elle s'exerce dans un monde sécularisé. Il s'agit en effet d'irriguer les terres desséchées par le courant d'eau vive qui du Golgotah coule dans les coeurs chrétiens.

I. LE SACREMENT DE MARIAGE

Pour comprendre autant que possible le sacrement de mariage et la vie consacrée, il importe de considérer Marie dans le mystère de son Fils. Nous la considérerons mariée à Joseph, puis unie à Jean. Marie a en effet connu les deux états de vie. Par son oui, elle les a ouverts. Par son oui, elle a aidé chaque chrétien, fille et garçon, à dire à leur tour oui.

Par son oui, avons-nous dit, la fécondité spirituelle reçoit un fruit corporel, Jésus. Et par l'Eucharistie, une telle fécondité acquiert une dimension ecclésiale: Jésus n'est pas un fils réservé à Marie; au contraire, elle le donne à l'Eglise et par elle à chacun des chrétiens.

Pareille fécondité met fin à l'histoire des générations, caractéristique de l'Israël ancien. En Jésus, la fin du mariage est atteinte: le Messie est présent et l'Homme véritable s'offre à Dieu, sauvant ses frères. Pourtant Dieu ne demande pas à Joseph de renoncer à Marie, comme à son épouse. Le mariage ne cesse pas d'avoir un sens. Mais quel sens acquiert-il? De manifester la véritable fécondité comme la vraie conjugalité de la relation entre l'homme et la femme. Joseph est l'époux de Marie non plus seulement parce qu'il l'a choisie, mais que Dieu l'a choisie comme Mère de son Fils et qu'elle a dit oui. Il n'est pas incongru pour Joseph d'entrer dans une telle intimité entre Marie et Dieu. Il y est même invité. Il peut comme époux donner à Marie, Mère de Dieu, l'amour que la femme attend de l'homme et cet amour rend davantage Marie Mère de Dieu et servante du Seigneur, comme il fait croître Jésus dans le sein de sa Mère, puis en sagesse devant les hommes comme devant Dieu.

Naturellement, le choix de Dieu et le oui de son épouse demandent à Joseph de renoncer à l'exercice du mariage, mais nullement à sa force virile. Au contraire, par ce renoncement, Joseph devient homme davantage encore. Bien plus, en tirant toutes les conséquences du «oui» de son épouse, Joseph est conformé à l'attitude d'enfant de Jésus, attitude par laquelle le Fils est comme suspendu au oui de sa Mère. En tout cela Marie communique à son époux l'abandon, nécessaire à l'homme pour donner la vie, abandon grâce auquel il n'est plus dans le péché d'Adam. Nouvelle Eve, Marie met son époux dans la *petitesse*, qui est celle de son enfant et ainsi la sienne. En étant purifié des conséquences du péché, ici l'idée masculine d'avoir un projet de vie pour son mariage, Joseph devient un petit auquel le Royaume des cieux est promis. Il est apte alors à nouveau à conduire la femme, à agir comme sa tête, car il le fait non par esprit de domination, mais dans la petitesse en se conformant à la volonté de Dieu selon ce que lui donne Marie, son épouse.

En quoi le mariage est ramené à l'origine, étant retiré au devenir d'Israël. Durant sa vie à Nazareth, Jésus a eu le temps de méditer sur une telle restauration du mariage. Aussi, quand les Pharisiens l'interrogèrent sur la répudiation que permet la Loi, Jésus les renvoie-t-il à l'Origine (*Mt 19, 4*). Cette origine, c'est l'acte par lequel Dieu a créé l'homme et la femme et les a unis. Or, c'est dans cette origine que Jésus a vu Marie et Joseph. Et ce qu'il a vu à Na-

zareth, il le réalise par sa propre vie: il n'a d'autre vie que celle qu'il tient de son Père pour la donner dans un abandon marial à ceux que son Père lui a confiés, c'est-à-dire tous les hommes. Il n'a pas fondé une famille en aimant une femme. Il a fondé la famille des enfants de Dieu, de ses fils adoptifs en aimant l'Eglise et en se livrant pour elle. Il a ainsi tout à la fois restauré la relation de l'homme et de la femme dans sa condition première et il l'a accomplie définitivement dans son union à l'Eglise.

Naturellement, aucun homme ni aucune femme ne peut par ses seules forces vivre dans la même relation que Marie et Joseph. Et le mariage chrétien diffère du mariage de Marie et de Joseph, puisque l'enfant qui y naît n'est pas l'enfant Jésus. Pourtant, la merveille s'opère: quand deux chrétiens décident de se donner l'un à l'autre, ils sont conformés par leur oui au mystère du Christ et de l'Eglise. En d'autres termes, leur oui est sacramentel. Pour les chrétiens, qui ne s'y opposent pas, pas moyen de se marier sans s'administrer le sacrement de mariage.

Cela veut dire deux choses: 1) par leur oui, ils retournent dans l'origine: ils s'unissent l'un à l'autre pour toujours, excluant tout autre époux ou épouse. Par leur oui, ils sortent de l'institution du mariage telle qu'elle se développe dans et selon le devenir politique des peuples. Négativement, tout ce que la société humaine permet à l'homme et à la femme pour vivre en dehors du dessein créateur ne les concerne plus. Positivement, ils appuient la fidélité à laquelle ils s'engagent sur la fidélité même de Dieu. 2) Par leur oui, ils sont conformés au mystère du Christ et de l'Eglise. Ils sont donc appelés à vivre entre eux comme le Christ et l'Eglise vivent entre eux. «Que les femmes — demande Paul aux Ephésiens — soient soumises à leur mari comme au Seigneur: en effet, le mari est chef de la femme, comme le Christ est chef de l'Eglise, lui le sauveur du Corps; or l'Eglise se soumet au Christ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise; il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne, car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tâche ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée» (*Eph* 5, 22-27). Telle est la réalité du sacrement de mariage.

Et cependant la réalité que vivent les époux apparaît bien différente: leur amour mutuel, si chaste qu'il soit, n'est pas virginal comme celui de Jésus et de l'Eglise ou de Marie et Joseph et par les enfants qu'ils engendrent, l'histoire des générations continue, même si elle n'a plus pour fin la venue du Messie. Elle semble dès lors ou avoir perdu sens ou être devenue purement naturelle. Par rapport à son accomplissement dans la Nouvelle Alliance, la relation qu'ils vivent paraît dépassée. Telle est bien en effet la réalité.

En contractant mariage, les chrétiens appartiennent au monde ancien, qui existe toujours; ils vivent encore non seulement dans le temps, mais même d'une certaine manière selon le temps, alors qu'est déjà venue la plénitude des temps (*Gal* 4, 4). Je fais là une constatation, non une reproche. D'où une tension caractéristique du mariage chrétien entre le monde ancien et le monde

nouveau, qui fait proprement la difficulté de la vie conjugale et familiale. Saint Paul l'exprime dans sa Première Lettre aux Corinthiens: «Je voudrais vous voir exempts de soucis. L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à sa femme; et le voilà partagé» (*1 Cor 7, 32-34*). Et il en va de même de la femme non mariée ou mariée. Cependant une telle tension ne doit pas être considérée comme mauvaise. Le dessein créateur n'est pas annulé; le mariage est bon. Et il est bon de se marier. Ne pas se marier serait, chez certains, provoquer une tension qui serait insupportable et mauvaise; ce serait une tentation à laquelle il succomberait. Envisageant cette tentation, Paul conseille: «mieux vaut se marier que de brûler» (*1 Cor 7, 9*). Ce n'est pas que dans son esprit le mariage soit un pis aller, ni même uniquement un remède à la concupiscence. Simplement il pense que la tension bonne dans laquelle le chrétien se trouve entre le monde ancien et le monde nouveau ne doit pas l'amener par un souci mal compris de plaire au Seigneur à ne pas se marier s'il est alors dans une tentation au-dessus de ses forces, car le mariage est bon. Il est même consacré par le Seigneur.

Comment alors le consacrer? Paul l'enseigne dans la même Lettre aux Corinthiens: «Que le mari s'acquitte de son devoir (conjugal) envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari» Ecouteons la justification: «La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme» (*1 Cor 7, 3-4*). Cela ne peut être ni compris ni vécu en dehors de l'Eucharistie, car dans son sacrement le Christ n'a pas disposé de son corps, mais a laissé son Père en disposer pour notre salut et il nous donne maintenant d'en disposer.

Les enfants, qui naissent du mariage, ne sont évidemment pas Jésus. Mais pour des parents animés par la foi, ils leur sont donnés par Dieu pour lui être offerts comme Marie et Joseph ont offert Jésus. La joie naturelle d'avoir des enfants s'élargit dès lors dans la joie de les offrir à Dieu pour qu'ils soient des enfants de Dieu. Et pareillement, les peines ou les souffrances qu'éprouvent les enfants ou qu'ils font sont mesurées aux souffrances de la Croix, aux souffrances causées à Dieu. Avez-vous rencontré une mère ou une grand-mère souffrant de ce que leurs enfants ou leurs petits enfants ont raté leur vie? C'est une souffrance profonde et aiguë, mais pourtant calme comme le fond de la mer.

La volonté des parents de ne pas garder leurs enfants pour eux, mais de les offrir à Dieu comme ses enfants se traduit par le baptême et par le nom qui est donné au baptême. Face à cette volonté, aucune des raisons avancées pour ne pas faire baptiser les enfants ne résiste. Et le nom transcrit dans notre langue cette volonté. Marie a reçu de l'ange le nom de son enfant, de même qu'Elisabeth. Les chrétiens ne le reçoivent pas aussi directement. Mais par la prière, en y réfléchissant devant Dieu, ils peuvent également recevoir le nom de leur enfant, c'est-à-dire reconnaître que cet enfant est aimé par Dieu de toute éternité, qu'il a une vocation éternelle et qu'il leur est confié pour l'aider à répondre à cette vocation. Et en l'appelant par son nom, ils joindront leurs voix à celle de Dieu. Ce sera une prière toute naturelle.

II. LA VIE CONSACRÉE

C'est une chose importante pour un garçon et une fille de recevoir un nom et d'être appelé par son nom. Grâce à ce nom, il peut savoir *qui* il est, se savoir appelé par Dieu. C'est ainsi que Samuel apprit à connaître Dieu. Il entendit d'abord une voix l'appeler: «Samuel, Samuel». Il crut que c'était le prêtre Eli, au service duquel il se trouvait, qui l'appelait. Trois fois il se présenta à Eli. La troisième fois, le prêtre comprit que la voix était celle du Seigneur. Il apprit alors à Samuel à répondre: «Parle, Seigneur, ton serviteur écoute» (*1 Sam 3, 9*). C'est ainsi que Dieu appelle à la vie consacrée.

Jésus, nous le savons, a créé la cellule virginal de sa communauté, l'Eglise, en donnant Jean à Marie comme fils et Marie à Jean comme mère. Joseph était potentiellement religieux, mais il était marié. Jean est effectivement consacré à Dieu et Marie, en vertu de la Parole de son Fils, passe du mariage à la vie consacrée. Comme l'Eglise entière, cette cellule virginal reçoit la vie directement de la Croix, du côté transpercé. La fécondité de la vie consacrée est spirituelle et son fruit corporel est Jésus lui-même, Jésus vivant dans les coeurs et les corps des hommes et des femmes pour lesquels il est mort. Si ce fruit n'est pas toujours visible, il est toujours corporel et spirituel à la fois. Cette caractéristique ne doit pas être oubliée: aucun platonisme n'est de mise ici.

Une telle fécondité naît de cette cellule virginal composée de la Mère et de Jean en vertu de la Parole du Verbe incarné. C'est un nouvel aspect de la relation de l'homme et de la femme. Dans l'Eglise, cette relation reste le plus souvent invisible, car elle est de soi invisible. Elle n'en est pas moins essentielle à la transmission de la vie à tous les hommes.

Parce qu'elle naît de la communauté de Marie et de Jean, la vie consacrée est intérieure à une communauté. Non seulement à la grande communauté de l'Eglise, mais encore à une communauté particulière. C'est une loi essentielle de la vie consacrée. Elle a une double conséquence extrêmement importante: 1) on ne se donne pas sa communauté, quand on choisit la vie consacrée, on la reçoit. Cela vaut aussi des fondateurs d'Ordre ou de congrégation; ils reçoivent de Dieu tel Ordre ou telle congrégation. 2) On ne peut pas choisir d'abord la vie consacrée, puis la communauté dans laquelle on entrera. Assurément, dans la décision, il est possible de sérier les divers aspects: vie consacrée en soi, puis vie dans telle communauté. Mais il ne peut s'agir que d'une unique décision. Sinon, le risque de pharisaïsme est grand, voire certain. Pourquoi? Parce qu'on est alors en péril d'avoir choisi la vie consacrée pour soi, non pour servir les autres et de n'avoir pas reçu la communauté. Le signe du pharisaïsme est éclatant quand la personne qui a choisi la vie consacrée ne trouve aucune communauté qui lui convienne.

Autre aspect de la relation Marie-Jean. Jean est consacré par le Seigneur Jésus. Or il est également prêtre. Dans sa relation à la Mère, de laquelle il reçoit la vie qu'il donne par son ministère, le prêtre se trouve mis en situation

d'être célibataire. D'où la convenance entre le célibat et le sacerdoce. L'Eglise latine tient pour une grâce de garder une telle convenance. Il importe de voir les richesses de grâce qui en découlent.

Ainsi vue dans la relation de Marie et de Jean, la vie consacrée apparaît comme appartenant à la Nouveauté définitive du Christ, tandis que le mariage appartient à l'Ancienne Alliance. C'est la raison pour laquelle l'Eglise enseigne que, considérée objectivement, l'état de virginité ou de célibat est supérieur à celui du mariage (Concile de Trente, Décret sur le mariage, canon 10, DzSch 1810). Mais cela ne dit rien concernant la sainteté subjective. Chacun se sanctifie en faisant la volonté du Seigneur. Et seul le Seigneur Jésus a le pouvoir d'appeler qui il veut à le suivre et à le mettre avec lui près de la Croix. Aussi est-il décisif de connaître la volonté du Seigneur.

III. LE CHOIX ENTRE LE MARIAGE ET LA VIE CONSACRÉE

Il n'est pas propre à la communauté chrétienne de comporter des célibataires ni même des personnes qui vivent ensemble dans le célibat: qu'on songe aux moines bouddhistes. En Israël, d'autre part, le mariage était la voie ordinaire pour les raisons que nous avons dites. Cependant, certains Israélites se consacraient à Dieu ou lui consacraient leurs fils dès avant la naissance. L'engagement était pris de façon permanente ou pour un temps déterminé (*1 Mac* 3, 49; *Ac* 21, 23).

Seul le chrétien se trouve devant un choix entre le mariage et la vie consacrée et ce choix est décisif pour lui comme pour la communauté, pour sa vie comme pour celle de l'Eglise. La raison de ce choix réside, nous le savons, dans le mystère du Christ et de Marie-Eglise. Elle est dans la mutation radicale produite par le Christ Jésus à l'intérieur de la relation de l'homme et de la femme. Nul chrétien ne peut désormais être homme et femme en vérité sans choisir entre l'état de mariage et l'état de vie consacrée.

Quand on parle d'un tel choix, on pense d'abord au renoncement au mariage. C'est une erreur de perspective. Le renoncement est conséquent au choix. Ce qui est premier, c'est l'appel du Seigneur. Et quand il place le garçon ou la fille devant le choix de l'état de vie, à quoi le Seigneur Jésus l'appelle-t-il? Il les appelle tous à accueillir la vie en plénitude. Mais de deux manières différentes: c'est en aimant Philippe qu'elle accueillera ainsi la vie; ou bien tout en aimant Philippe, elle sentira que l'amour qui est en elle le déborde, ne se limite pas à lui et que se marier serait avoir avec lui une relation exclusive qui rétrécirait son amour pour les autres. Le choix n'est donc pas entre aimer — ce serait dans le mariage — et ne pas aimer — ce serait dans la vie consacrée, mais il est entre deux qualités d'amour. Ces qualités différentes proviennent de l'appel du Seigneur Jésus.

Le critère du choix se trouve donc dans la qualité de l'amour. On ne pourra pas dire dès lors: puisque j'aime Philippe, je ne suis pas appelée à la

vie consacrée. Le cas n'est pas rare au contraire où l'amour pour un garçon éveille le cœur à l'appel de Dieu. L'important alors est de n'avoir pas pris sa décision *avant* le Seigneur.

Parce que tel est le critère du choix, le choix lui-même ne va pas d'ordinaire sans un combat. Le garçon ou la fille se défendra contre cette sorte d'intrusion que le Seigneur se permet dans leur vie intime. Au moment où ils se sont mis à s'aimer, ils croyaient être deux. Les voici à trois. Dieu est déjà là. Il est bon qu'il en aille ainsi. C'est le signe d'un cœur qui est ouvert à la présence et à l'action divine. Cette présence divine est là qui appelle au mariage ou à la vie consacrée. Elle est là parce qu'elle est la source de l'amour. Mais que veut Dieu? Le discernement de sa volonté ne laisse pas l'âme tranquille. On préférera disposer de soi. Or, si vous aimez Philippe, il vous demande de lui dire «oui» à Lui, Dieu. Et plus souvent qu'on ne le pense, il vous demande même de lui dire «oui» à Lui *Seul*. Mon ministère m'a appris qu'il existe beaucoup plus d'appels de Dieu que d'acceptations humaines.

Parmi les raisons du refus, j'en mentionne trois qui me paraissent plus caractéristiques et graves:

1) Ne pas vouloir renoncer à l'amour de son fiancé ou de sa fiancée ou ne pas vouloir le laisser s'ouvrir selon ce qui plaira à Dieu. Le cas est assez fréquent: la fixité l'explique en partie.

2) Accepter la volonté de Dieu à condition que Dieu agisse à ma manière. On prétend vouloir tout ce que Dieu veut, mais on continue à décider de ce qui convient. On dit «oui», en ajoutant aussitôt: «mais». Ce «oui, mais» est le signe du pharisaïsme. On se donne bonne conscience envers Dieu, mais on continue à diriger soi-même sa vie sans s'en remettre à Dieu. Pour la même raison, certains embrassent la vie consacrée sans avoir entendu l'appel de Dieu. Dans ce cas, on se donne sa vocation.

3) Le non de l'orgueil. Il existe aussi une volonté de prendre ce qui appartient à Dieu. Megg veut Ralph parce qu'il appartient à Dieu. Elle se révolte contre un Dieu qu'elle regarde comme dominateur et possessif. En réalité, c'est elle qui est dominatrice et possessive. Je dois reconnaître que la tendance à la domination et à la possession est répandue chez les filles. Sans doute leur position sociale y est-elle pour quelque chose. Elles estiment devoir choisir une profession, elles sont en concurrence avec les garçons. Mais, à mon estime, la situation spirituelle de notre époque a plus d'influence encore. J'y reviendrai dans le dernier paragraphe en parlant de la situation de la femme dans l'Eglise.

Ce choix décisif conditionne et même détermine la vitalité chrétienne individuelle et ecclésiale; il a même une influence sur la vie en société. Montrons-le pour terminer cette étude.

IV. UN CHOIX DE GRANDE PORTÉE SUR L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ

1. D'abord, pour une raison structurelle, l'existence seule du sacrement du mariage et de la vie consacrée conditionne la vie en société. En effet, nous l'avons vu, le sacrement de mariage reconduit l'institution matrimoniale, sur laquelle la société a barre, à l'origine où seul Dieu agit par l'Eglise. Et la vie consacrée manifeste que la vie ne se termine pas ici-bas. En son principe comme en son terme, la vie des chrétiens, hommes et femmes, échappe ainsi à la société civile et à l'Etat et dans la mesure où elle est menée selon l'Esprit du Christ, elle met un frein à la tentation toujours présente soit de totalitarisme soit de matérialisme de la part de l'Etat. Par le sacrement de mariage et par la vie consacrée, les chrétiens protègent ainsi leurs concitoyens contre l'emprise d'un Etat qui ne laisserait pas assez de place à la liberté ou à la vie éternelle.

2. Que les jeunes chrétiens aient conscience d'un choix à faire entre le mariage et la vie consacrée, est évidemment le signe d'une vitalité de la communauté. Là où cette conscience diminuerait, la communauté serait en train de se perdre dans les sables du monde ambiant.

Il est dommageable aux personnes comme à la communauté chrétienne que le choix ait été mal fait. Cela ne laisse pas agir le Seigneur ni dans le coeur de chacun ni dans l'Eglise. Cela provoque des désunions entre époux comme des vies religieuses manquées ou tièdes.

Mieux au contraire le choix est fait, plus religieux et gens mariés s'appuient les uns sur les autres. Il y a une sorte de santé de la vie chrétienne qui vient des familles, mais pour que la vie chrétienne s'épanouisse, elle a besoin aussi du dévouement désintéressé qu'on trouve d'ordinaire chez les religieux.

3. Or cette sorte de complémentarité entre la vie consacrée et la vie conjugale et familiale constitue aussi un ferment d'une vie sociale paisible et libre. Qu'on songe par exemple à ce qu'apporte aux malades hospitalisés les soins de religieuses. Là où demeure l'esprit chrétien, les choses se font plus paisiblement, avec plus de souplesse.

4. De cette manière et de beaucoup d'autres, les chrétiens exercent par leur choix de l'état de vie une responsabilité qui a une dimension politique certaine. C'est que nos choix ont toujours une portée missionnaire. Dans la mesure où nous nous conformons à la volonté du Seigneur dans le choix de l'état de vie, comme dans le reste, nous transmettons aux autres la vie que nous avons reçue.

IL RUOLO DELLA FAMIGLIA NELLA TRASMISSIONE DELLA FEDE

ROCCO BUTTIGLIONE

La fede è certamente un dono di Dio. Come è un dono di Dio l'avere la fede, così certamente è un dono di Dio il trasmettere la fede. Nella *Summa Theologica* san Tommaso distingue molto giustamente due aspetti della causa della fede, che muove l'uomo a credere¹. Per un lato, perché si possa credere, è necessario che all'uomo venga proposto ciò che deve essere creduto. Per un altro aspetto è necessario che l'uomo aderisca a questa proposta. Dal primo punto di vista causa della fede è Dio, poiché egli solo conosce ciò che deve essere creduto e nessun uomo può conoscerlo se non attraverso la rivelazione divina. Coloro che conoscono il contenuto della fede o ne hanno avuto direttamente la rivelazione da Dio, oppure hanno ricevuto tale rivelazione per mezzo degli apostoli e dei profeti, e quindi sempre da Dio, pur se mediamente. Se da Dio viene dunque la proposta della fede, da Dio viene anche l'energia che consente di aderire a questa proposta. Coloro che sono mandati da Dio a predicare la fede cercano di convincere gli uomini in molti modi, con parole persuasive o con miracoli. Di molti uomini, però, che ascoltano la medesima parola o che assistono al medesimo miracolo, alcuni credono ed altri no. È ultimamente la grazia ad assistere l'uomo in quel particolare impegno della sua intelligenza e della sua libertà in cui consiste l'atto di fede.

Se Dio è l'origine dell'atto di fede, in che modo possiamo pensare che intervenga in esso la comunità familiare umana? Per impostare adeguatamente il problema sarà opportuno ricordare come Dio agisca insieme con gli uomini e attraverso gli uomini. Avviene così anche nell'atto della generazione materiale della persona umana, quando Dio crea direttamente l'anima personale, partecipando in un certo senso in modo sovraeminente all'atto della generazione della persona². Qualcosa di analogo avviene anche in quel particolare processo che è la generazione alla fede. In un altro contesto, domandandosi se non si possa amministrare il battesimo ad un bambino senza o contro la volontà dei parenti, lo stesso Tommaso risponderà negativamente argomentando che il bambino è contenuto nella famiglia «sicut sub quodam spirituali utero»³.

¹ *Summa Theol.*, II-II, q. 6, a. 1; cfr anche I, q. 3, a. 1.

² *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 6 e q. 79, a. 4 e q. 90, aa. 2 e 3.

³ *Summa Theol.*, II-II, q. 10, a. 12. Cfr anche III, q. 68, a. 9

Tuttavia anche nella quaestio classica «de causa fidei»⁴ egli ci fornisce elementi sufficienti per cominciare ad argomentare il ruolo della famiglia nella trasmissione della fede.

Nella stessa quaestio⁵ egli dice «... ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credit». È lecito domandarsi cosa significhi propriamente l'espressione «credibilia». Certamente i «credibilia» sono i contenuti normativi della fede. È però lecito vedere nell'espressione una sfumatura di significato che accenna al fatto che questi contenuti devono essere «credibili», cioè attendibili, accettabili. Alla accettabilità dei contenuti della fede contribuisce il fatto che essi superano le capacità della ragione ma non le contraddicono. Ad essa però contribuisce egualmente la credibilità di coloro che propongono i contenuti da credere. Dato che i contenuti del credere (a causa non di un difetto ma di un eccesso di intelligibilità, che supera la umana capacità) non possono essere compresi e risolti in sé dalla ragione astraente, il motivo fondamentale per cui essi possono essere compresi ed accettati è la credibilità di colui che li propone. I «credibilia», infatti, «quibusdam quidem revelantur immediate a Deo; sicut sunt revelata apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatoribus, secundum illud Rom. X, 15: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?*⁶. Sembra lecito il dedurre che soggettivamente contribuisce alla ragionevolezza dell'atto del credere l'autorevolezza e la credibilità del testimone umano, che attesta la verità e la giustezza del credere. Il testimone per eccellenza della fede è naturalmente Dio stesso. Tuttavia a credere nell'autenticità di questa testimonianza, nel suo venire da Dio, siamo mossi da testimoni umani che se ne rendono garanti per noi. L'autorevolezza della loro testimonianza contribuisce dunque al nostro atto di fede, in quanto strumento di cui Dio si serve, ed a cui corrisponde una risposta personale essa stessa formata dalla grazia.

È in questo contesto che possiamo cominciare a comprendere il ruolo della famiglia nel processo di formazione della fede personale. Considerata nella sua origine, cioè nella coppia genitoriale, la famiglia avrà il ruolo di un testimone particolarmente autorevole della fede. Ogni padre ed ogni madre è infatti inviato ad evangelizzare i propri figli proponendo loro la fede che ha incontrato. Considerata in quanto più vasto ambiente di vita la famiglia sarà anche lo spazio umano di una prima ed essenziale *verifica della fede che viene proposta*. Nella relazione con i genitori ed i fratelli, oltre che in quella con gli altri gruppi e le diverse generazioni che convergono nella famiglia allargata, nel modo di vivere le gioie e i dolori, di affrontare le fatiche e i conflitti, il bambino e poi l'adolescente avrà modo di farsi un'idea della verità umana della fede.

⁴ Cfr nota 1.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Ciò avviene ad una pluralità di livelli, che cercheremo di sviluppare separatamente.

LA PARTECIPAZIONE DELLA FAMIGLIA NELLA FORMAZIONE DELLA PERSONA

La particolare autorevolezza della testimonianza della famiglia, e in modo particolare della coppia genitoriale, ha una radice ontica nel fatto stesso che la persona è in un certo senso un risultato dell'amore degli sposi. Quando l'uomo si pone la prima e fondamentale domanda metafisica, quella sulla propria origine è, quindi, quella sul proprio destino, il primo termine di riferimento cui viene rinviato è l'unione dei suoi genitori⁷.

È stato Freud il primo a notare la grande importanza che hanno per la nostra formazione intellettuale le *teorie sessuali infantili*, cioè i modi in cui i bambini immaginano e si rappresentano l'attività sessuale dei loro genitori⁸. Lo stesso Freud ha segnalato, pur se imperfettamente, le ragioni di questa importanza. Attraverso queste teorie della sessualità il bambino si pone una fondamentale domanda metafisica intorno alla propria origine. Le ceremonie di iniziazione presenti nelle più diverse culture e i culti della fertilità ci ripongono sempre di nuovo di fronte a questa valenza metafisica della sessualità umana⁹. Si può forse pensare che è proprio a causa del suo significato metafisico che la sessualità ha un'importanza così grande nelle nostre vite, e non perché sia un impulso vitale più forte o incoercibile di altri. Riprova di questo è il fatto che la capacità di controllare ed orientare la sessualità è strettamente connessa con il significato e valore culturale che le viene riconosciuto. L'interesse per la sessualità è costitutivamente legato con l'interesse per il significato della propria vita. Per questo l'interesse per la sessualità è legato a quello — almeno originariamente — per la coppia genitoriale. Lí è l'origine prossima della nostra vita e lí è anche la rappresentazione prossima del nostro destino e della nostra maturità, che consiste nell'assumere in una differente coppia il ruolo genitoriale proprio del nostro sesso, diventando a nostra volta padre o madre. Ciò è talmente costitutivo della nostra umanità da permanere anche nella scelta soprannaturale della verginità per il Regno di Dio. In essa la dimensione della paternità e della maternità, infatti, non è tolta ma conservata e potenziata.

Questa dimensione ontica della genitorialità ci aiuta a comprendere l'im-

⁷ Su questa verità concordano autori certamente non sospetti di cattolicesimo come K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Torino 1970 (Prima ristampa della nuova edizione 1968), a cura di NORBERTO BOBBIO, p. 124. La suggestione viene a Marx probabilmente da Feuerbach.

⁸ Cfr S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970 e *Introduzione alla Psicanalisi*, *ibid.*, vol. 8.

⁹ È stata soprattutto la scuola junghiana ad attirare l'attenzione su questo aspetto.

portanza della testimonianza del Padre e della Madre per ciò che riguarda la proposta della fede.

Autorevolezza, etimologicamente, deriva dal verbo latino *augeo*, faccio crescere. Autorevole è colui che ha una specifica capacità, attraverso la sua presenza ed il suo consiglio, di aiutare la crescita della mia persona e, in modo particolare, di aiutare la crescita in me di ciò che è in più specificamente umano. L'autorità ha dunque costitutivamente a che fare con la cultura, intesa come *coltivazione dell'umano nell'uomo*. Autorità e cultura rimandano all'idea dell'avere cura e del nutrire, materialmente e spiritualmente. Proprio per questo la prima figura dell'autorevolezza è la paternità e la maternità, tanto che ogni altra autorevolezza è in un certo senso derivata da questa prima. Dio stesso, quando vuole parlare del suo legame con l'uomo usa la figura della paternità, fino alla preghiera del Padre Nostro, in cui si fa chiamare Padre. È una figura espressiva e non propriamente una metafora, perché Dio è Padre non per analogia o metaoricamente ma in senso proprio e diretto, in forza dell'atto con cui direttamente e senza la mediazione di cause seconde crea l'anima umana individuale. Al contrario di ciò che può apparire in alcune tradizioni religiose, nell'analogia della paternità il primum analogatum non è il padre umano, ma Dio stesso, ed è piuttosto alla paternità umana che l'espressione padre si associa in un senso più indiretto. È proprio in forza di questo che il destino di ogni singolo uomo è, rispetto a quello del suo padre nella carne, una novità assoluta. Se l'uomo fosse interamente consegnato alla sua paternità secondo la carne, la vicenda di ciascuno sarebbe già contenuta in quella di coloro che lo hanno preceduto sulla terra, e la vita sarebbe infinita ripetizione e ritorno dell'identico. L'idea stessa di speranza, e quella di redenzione, diventerebbero una pura impossibilità logica, un qualcosa propriamente di impensabile.

Il riferimento alla paternità di Dio trasforma il modo in cui concepiamo la paternità terrena. Il padre terreno lunghi dall'esaurire in sé il destino del figlio, lunghi dal farne una ripetizione del proprio destino, consegna il figlio al destino suo proprio, che appartiene a lui solo, e che ha in sé una costitutiva capacità non solo di trascendere il destino del padre, ma anche di salvarlo. All'atto della generazione umana sembra essere connessa una particolare *transmissione della speranza*¹⁰, l'attesa di un compimento, che indica una sovrabbondanza dell'umano rispetto a se stesso e che è legata a quella strutturale «eccedenza» metafisica di cui ci attesta la dottrina della creazione individuale di ciascuna anima umana.

Ciò non toglie che, quoad nos, la paternità umana ci si presenti per prima e dia forma anche al modo in cui saremo originariamente tratti a considerare la paternità divina. Nella relazione con il padre e la madre secondo la carne, nei primissimi periodi della nostra vita, si formano alcune attitudini fonda-

¹⁰ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice/Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, pp. 103-104.

mentali che permangono in noi in un modo che potremmo chiamare «sovratuale» e che ci condizionano per tutta la nostra esistenza, come una facilitazione permanente nell'accostarci al mondo dei valori e al mondo della rivelazione divina o come un ostacolo egualmente permanente¹¹. In quanto atteggiamenti la cui radice si trova nella sfera emozionale, queste attitudini non possono essere considerate come vere e proprie «prese di posizione» davanti ai valori. Esse facilitano o ostacolano l'atto morale o l'atto di fede ma non lo costituiscono, e nemmeno si può dire che lo condizionino meccanicamente o interamente. Costituiscono semplicemente, in quanto fattori che entrano a comporre il temperamento, una particolare facilitazione o un particolare ostacolo¹².

Per prima cosa, in questo ambito, dobbiamo considerare il significato che viene attribuito dal bambino all'amore fra i genitori, da cui è originata la sua propria vita. È assai differente per lo sviluppo complessivo della persona che il bambino si convinca che la sua esistenza ha origine in un amore pienamente personale fra due esseri umani orientato verso il compimento della speranza della salvezza, ovvero che egli si convinca di nascere da un amore personale privo di questo orientamento trascendente o ancora da un semplice soddisfacimento istintuale che non implica un amore personale o che addirittura comprende un elemento di violenza di un membro della coppia genitoriale contro l'altro. *Solo nel primo caso il proprio essere nel mondo viene sentito come compiutamente giustificato.* Il bambino ha un sentimento molto forte della propria contingenza metafisica. Esso è accentuato in lui dalla sua debolezza, dalla sua incapacità di difendersi contro imprevisti e pericoli, dal carattere complicato misterioso e pericoloso in cui si è trovato ad esistere. In questa situazione di perenne minaccia la presenza dell'adulto è il principale fattore di riassicurazione. L'adulto sa come prevedere, controllare e dominare questo mondo. All'interno di esso l'adulto ritaglia spazi di sicurezza, in cui il bambino può muoversi con tranquillità, cominciare a fare esperienza della realtà e, progressivamente, imparare a controllarla e dominarla, spogliandola della sua originaria minacciosità e scoprendone gli aspetti amichevoli, simpatetici con l'umano. La consistenza di sé, la propria sicurezza, coincide allora con la presenza dell'adulto e con la stabilità della propria relazione con lui. Ad essa è legata perfino la percezione originaria della stessa *positività dell'esere*.

¹¹ Riprendiamo questo tema degli atteggiamenti «sovratuali» da DIETRICH VON HILDEBRAND, che parla di «überaktuelle Haltungen» in *Ethik*, Habbel/Kohlhammer, Regensburg/Stuttgart, vol.II dei *Gesammelte Werke*, pp. 370-375.

¹² Von Hildebrand distingue fra «Grundhaltung» e «Grundeinstellung». La Grundeinstellung diventa una Grundhaltung quando viene positivamente accolta e fatta propria dalla persona. Noi, qui, propriamente, parliamo di Grundeinstellungen più che di Grundhaltungen, cioè costellazioni emozionali che facilitano l'acquisizione di un atteggiamento o di un habitus. Cfr anche, di VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Juhrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. III (Niemeyer), Halle 1916 e *Sittlichkeit und ethische Werteerkenntnis*, ibid, Bd.V, 1922, ripubblicati insieme in un solo volume a Darmstadt nel 1969.

re. Abbiamo a che fare qui con quel livello di formazione della persona in cui si creano le strutture emozionali corrispondenti alle verità filosofiche fondamentali. Per esempio tutta la metafisica di san Tommaso d'Aquino si fonda, in un certo senso, sull'affermazione della positività dell'essere. L'essere è un bene: «ens et bonum convertuntur». D'altro canto il dialogo fra questa metafisica e una larga parte del pensiero moderno è ostacolato proprio dal fatto che talvolta questa evidenza metafisica viene negata in nome di una diversa, in certi casi addirittura opposta, *evidenza esistenziale*. La percezione esistenziale dell'evidenza metafisica della positività dell'essere, d'altro canto, è legata alle esperienze emozionali prime attraverso le quali ho acquisito coscienza dell'esserci dell'essere per me. Già Aristotele, del resto, mostra di essere consapevole di questa verità, là dove insiste sul fatto che il presupposto per poter cominciare a discutere di etica è l'essere «*ben nati*», cioè l'avere già fatto sia pure in modo implicito l'esperienza dei valori, a cui si tratta adesso di dare una motivazione e un'adesione razionale¹³.

Esiste a livello emozionale una connessione strettissima fra l'affermazione dell'essere e la percezione di un essere amati in modo incondizionato e, insieme, di una non casualità del proprio essere nel mondo. La presenza dell'uomo, e di ciascuno di noi sulla terra, è evidentemente non-necessaria. Questa non-necessità può però essere denotata in due modi assolutamente diversi: o come casualità o come gratuità, come risultato cioè di una sovrabbondanza di amore. Giustamente il bambino non può pensare questo amore come *rivolto a sé*. Nessuno può essere amato se ancora non esiste. L'amore è legato sempre in qualche modo alla visione dell'oggetto amato, alla sua presenza. Quando si pensa che questo legame possa essere allentato ci si rende sempre conto che, in realtà, l'amore di cui si parla non ha un carattere propriamente personale. Possiamo immaginare che qualcuno ami il proprio figlio prima di averlo, o addirittura usi del matrimonio solo come di uno strumento per la sua generazione. Se scaviamo però più a fondo in questo «amore», vediamo che esso non ha in realtà un carattere gratuito. In quel caso noi vediamo nel figlio un prolungamento di noi stessi, gli affidiamo il compito di realizzare qualcosa che non siamo riusciti a raggiungere noi stessi, oppure di difendere e continuare la nostra opera. Il figlio viene generato per noi stessi e non per se stesso. Il bambino o il giovane adolescente reagisce a questa situazione con un sentimento di oppressione e, se la forza del carattere lo sostiene, di ribellione¹⁴.

Appartiene invece alla specificità dell'amore coniugale che il figlio, non conosciuto, possa essere amato in se stesso in quanto esito misterioso dell'a-

¹³ *Etica a Nicomaco*, 1905 b 5 ss.

¹⁴ Solo Dio ama la persona dell'uomo prima ancora che essa esista e in forza del proprio amore la trae nell'essere. Tuttavia anche in questo caso l'amore per la persona che non esiste è come una sovrabbondanza che nasce dall'interno dell'amore trinitario.

more che coinvolge i due sposi¹⁵. Amandosi l'un l'altro essi amano anche la fecondità della loro unione, quel compimento del loro destino che consiste nel cooperare con Dio nel dare vita ad un nuovo destino personale, assolutamente irriducibile ai loro scopi limitati o a qualunque configurazione utilitaristica¹⁶. L'idea della generazione come fine sovrabbondante dell'amore coniugale, ad esso necessariamente immanente, ci introduce nel modo in cui la gratuità della generazione può essere recepita dal nuovo essere umano come legame, che ne giustifica adeguatamente l'esistenza nel mondo e gli dà la sicurezza di un non-essere-abbandonato in una realtà ostile¹⁷. Questa gratuità propria dell'amore coniugale è strettamente connessa con la percezione della presenza in esso di un elemento divino, di un non essere per se stessi ma per una realtà più grande di sé. L'unione degli sposi è partecipazione al segreto originario della creazione e questo è avvertito in molte tradizioni religiose non cristiane. La certezza di sé, che nasce dal sapersi radicato nell'amore coniugale degli sposi, non è appena una certezza psicologica che nasce dalla consapevolezza della loro fedeltà. Molto di più, si tratta della consapevolezza di *un impegno del sacro*, nell'atto della propria generazione. Colui che presiede al proprio venire al mondo è Colui che ha creato l'intera realtà naturale. Egli pertanto costituisce l'intero creato come *casa dell'uomo*, come realtà amichevole, ospitale per lui¹⁸. La realtà cui i coniugi hanno dato vita non riposa semplicemente su di una loro revocabile disposizione psicologica. Essi piuttosto scoprono un fondamento che li precede, edificano su di esso e gli rendono testimonianza. Il bambino, d'altro canto, è *fatto* non solo materialmente ma anche psicologicamente dall'obbedienza degli sposi al loro amore e a Dio presente nel loro amore. Da questo punto di vista è un errore, in un certo senso, trattare separatamente la relazione del figlio a ciascuno degli sposi. L'immagine che il figlio ha del padre è attinta tanto all'esperienza diretta che egli ha di quell'uomo, quanto all'immagine che la madre gliene trasmette. L'immagine del padre nella madre è altrettanto decisiva per lui che l'immagine reale che il suo stesso occhio gli testimonia. Anzi, la comprensione più profonda della realtà e la speranza su di sé nascono proprio dalla tensione fra queste due immagini. I figli ci guardano con uno sguardo realistico e spesso spietato. Essi vedono molto presto i nostri limiti e i nostri difetti, si preoccupano oltre modo delle nostre piccole vigliaccherie e delle nostre piccole prepotenze. Essendo così completamente affidati a noi si domandano chi mai potrà difenderli e sorreg-

¹⁵ Cfr, per questa prospettiva, V.S. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore*, trad. it. di Adriano Dell'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1983.

¹⁶ Ci muoviamo qui sulla linea indicata da D. VON HILDEBRAND in *Die Enzyklika «Humanae Vitae» — Ein Zeichen des Widerspruchs*, Habbel, Regensburg 1968.

¹⁷ La «Grundeinstellung» direttamente opposta è descritta nella *Nausea* sartriana, ma se ne trovano tracce anche nel «Naufragio» di Jaspers e nell'heideggeriano «essere per la morte».

¹⁸ Cfr, per questo approccio, C.G. JUNG, *Psicanalisi e Religione*, Comunità, Milano 1948. La connessione fra significato della sessualità e significato del mondo ha però, anche a prescindere da questo libro, una lunga storia in antropologia.

gerli se noi siamo vili, e chi potrà rendere loro giustizia se noi siamo ingiusti. La percezione dello sguardo carico di affetto della madre sul padre, o viceversa, attesta la dignità e la grandezza anche di un essere umano che — almeno arrivati ad una certa età — essi cominciano a trovare passabilmente banale. L'immagine grande del padre letta nell'occhio della madre (e viceversa) rende attenti ad una grandezza invisibile dell'uomo che è più essenziale di quella visibile e insegna quella via del perdono che è necessario conoscere per stabilire nella vita rapporti effettivamente umani, stabili e gratificanti. Soprattutto negli anni dell'adolescenza, inoltre, ciò insegna quale sia l'autentico valore della mascolinità e della femminilità che non nega, ma certo integra ad un livello superiore quelle componenti fisiche e affettive che negli anni dell'adolescenza cominciano a manifestarsi con prepotenza.

Diversi sono gli atteggiamenti che si sviluppano nel bambino che concepisce la sessualità come un reciproco appartenersi di due persone al cui amore, anche psicologicamente autentico, non inerisce la sfera del sacro. Inevitabilmente la propria vita manca allora di una giustificazione bastevole. Esiste una positività dell'essere, che è attestata dalla relazione reciproca degli amanti, ma la propria partecipazione a questa positività è dubbia e sempre in pericolo. Essa dipende da un atto psicologico che non è una risposta dovuta in modo incondizionato ad un appello contenuto nella natura stessa delle cose, e che quindi può sempre essere revocato. Sia l'unità degli sposi, sia il loro rapporto con il figlio appaiono come precari. La base psicologica dell'unità potrebbe sempre logorarsi, e anche l'accettazione del figlio, che riposa su di un atto di volontà arbitrario, potrebbe venir meno. La sicurezza affettiva del bambino è strettamente legata all'unità degli sposi, al loro reciproco abitare l'uno nell'altro. Solo tale unità configura un mondo affettivo, un ambiente a partire dal quale il fanciullo può muovere alla scoperta del mondo. È quindi comprensibile che egli senta ogni minaccia portata a questa unità come una minaccia portata a se stesso. D'altro canto anche la propria accettazione viene sentita come provvisoria. Il volere attivamente la vita del figlio, l'accettarlo, non è un atto che si compia una volta per tutte. Anche se, a partire almeno dal momento in cui esso viene partorito, non siamo più liberi di sbarazzarcene, è sempre possibile ritirargli la nostra accettazione interiore che è per lui egualmente importante delle cure fisiche. Un aspetto insufficientemente approfondito della diffusione del divorzio e dell'aborto, e soprattutto del divorzio e dell'aborto «facili» così come essi sono praticati dalle vigenti legislazioni di molti paesi, è il loro effetto sulla mentalità e sulle strutture emotive dei bambini, anche dei bambini nelle cui famiglie non vi sono divorzi e aborti. In un punto, almeno, la fiducia fra le generazioni è incrinata e l'ansia infantile viene incrementata e giustificata.

In un modo ancora diverso stanno le cose se il bambino si convince di dovere la propria esistenza ad un caso, ad una pura occasionale mescolanza biologica di due persone che non sono in realtà legate da nessuna comunanza di destino.

Questa esperienza può avvenire soprattutto in due modi. Può accadere

che il figlio senta che questa comunanza di destino si è tuttavia in un qualche modo instaurata, ma è sentita da ambedue i genitori o almeno da uno di essi come una perdita della propria libertà, come un sacrificio della propria sostanza personale più profonda. La comunità fra l'uomo e la donna, cui è legata la nascita del figlio, appare allora come un valore di ordine inferiore o addirittura come un non-valore. Essa rimane puramente esterna, un vincolo legale e sociale, che non può rendere conto della vita del figlio come valore. L'affermazione della propria vita come valore può allora avvenire soltanto *contro la propria origine*, rinnegandola e combattendola. Ciò però implica il soggetto in una lotta con la totalità del reale e soprattutto con la totalità della società che è sperimentata come forma ipocrita priva di contenuto che non realizza la vita ma piuttosto la soffoca e la opprime.

Può invece accadere anche che la comunità di vita non si instauri fra i genitori o si instauri in un modo così superficiale da non essere sentita propriamente come un limite. In questo caso la concezione infantile della sessualità tenderà a considerare soprattutto quegli aspetti per cui essa è una pura soddisfazione soggettiva in concorrenza con quella di un'altra persona ma anche, spesso, ai danni di un'altra persona. I bambini son molto inclini a guardare con timore alla sessualità, ad estremizzarne gli aspetti sadici, a vederla come un atto di prevaricazione contro l'altro (in genere del maschio contro la femmina). Può darsi che in una certa misura essi abbiano anche ragione. Nella misura in cui non è attratta in qualche modo nella sfera personalistica da un amore autentico, questi aspetti di puro soddisfacimento pulsionale le sono propri. Dovere la propria vita ad un atto del genere significa essere posti (emozionalmente) non nella sfera della gratuità ma in quella della pura casualità. Quanto più la relazione fra il padre e la madre viene sperimentata come conflittuale, tanto più la realtà verrà sperimentata come nemica, pericolosa, infida ed il proprio essere nel mondo insieme come colpa e come pena.

Sarebbe interessante collegare — da questo punto di vista — alcuni aspetti della vicenda biografica e familiare di Schopenhauer o di Leopardi con la loro filosofia. Naturalmente ciò non avrebbe alcun valore dal punto di vista della verità filosofica delle loro concezioni (non saremo certo noi a riesumare il malcostume, per fortuna in via di scomparsa, delle interpretazioni «psicanalitiche» delle opere dell'arte, della letteratura o della filosofia, che pretendono di esaurire il significato dell'opera nella biografia dell'autore), ma sarebbe tuttavia un sostegno interessante per la comprensione del *tipo umano* che quella filosofia esprime e dei profondi bisogni esistenziali cui essa, in particolari condizioni, tenta di rispondere.

Riassumendo questa prima parte della nostra esposizione possiamo dire che l'immagine prima che il bambino si fa dell'essere del mondo, della sua positività o negatività, è legata al modo in cui la sua originaria domanda di riconoscimento e di affetto è stata accolta dalla coppia genitoriale e dal modo in cui essa è stata soddisfatta o respinta. Ciò entra a costituire i primi strati, i più fondamentali, del temperamento personale. Qui la coppia genitoriale non sta

di fronte al bambino, ma in un certo senso *dentro di lui*. Non solo gli effetti della relazione con essa, ma la sua stessa immagine viene interiorizzata dal bambino e va a costituire quella sfera decisiva della sua stessa personalità che Freud chiama del «Superio». Per la verità, anzi, qui abbiamo a che fare con qualcosa di ancora più originario del Superio freudiano, qualcosa che ha a che fare, in modo predominante, piuttosto con la figura della madre che con quella del padre (anche se il nostro punto di riferimento rimane in ogni caso la coppia genitoriale, e solo all'interno di questa relazione si può dare una importanza maggiore o minore all'uno o all'altro dei genitori)¹⁹. Si decide qui l'atteggiamento fondamentale davanti all'essere.

Abbiamo a che fare, qui, non con un contenuto della fede, ma con la formazione di una struttura antropologica per la quale i preamboli della fede siano delle evidenze esistenziali, tali quindi da rendere più facile la comprensione della proposta cristiana sgombrando la strada da alcuni ostacoli che, sul cammino dell'accoglienza della fede, può porre un'umanità danneggiata.

Il punto centrale è qui il riconoscimento dell'essere e, correlativamente, una concezione della ragione come accoglienza fiduciosa del dato dell'essere o come tormentosa difesa da esso, a causa di una originaria insicurezza che induce a temere come minaccioso e nemico ciò che non viene dal soggetto e non si risolve in esso. Qui la famiglia non agisce perché proponga la fede. Gli eventi decisivi dal punto di vista che stiamo considerando si svolgono in una fase della vita in cui manca ancora una sufficiente padronanza del linguaggio perché una proposta verbale possa essere compresa, né esistono le strutture logiche necessarie per accoglierla. A questo livello la famiglia agisce semplicemente attraverso la sua esistenza. Il medium educativo è semplicemente la qualità dell'amore coniugale e l'atteggiamento interiore, profondo e in larga misura anche inconscio dei genitori verso il figlio. Questo atteggiamento comincia ad influire sul bambino assai prima della nascita, anche già nelle prime fasi della gravidanza. Se l'atteggiamento dei genitori è formato dalla fede, esso comunica un insieme di verità fondamentali *attraverso un modo di essere*, ed è un fattore di cultura ad un livello assai più profondo e decisivo di qualunque comunicazione verbale più articolata o strutturata.

La cultura verbale sarà più tardi, in larga misura, uno spiegare ed approfondire quella percezione intuitiva della realtà che in quella occasione si è manifestata. Inoltre, se l'atteggiamento dei genitori è formato dalla fede e dalla carità, esso non solo fa sperimentare le essenziali verità umane che sono il preambolo della fede, ma già in qualche misura anticipa la fede attraverso quelle stesse verità antropologiche, vissute nel riferimento a Cristo e all'autorivelazione assoluta di Dio.

Un secondo livello in cui la famiglia partecipa alla formazione della co-

¹⁹ Su questo punto ha attirato l'attenzione soprattutto Melanie Klein. Cfr *La psicoanalisi dei bambini*, trad. it. Martinelli, Firenze 1969 (ed. or. 1932).

scienza della persona riguarda *il costituirsi in essa della immagine e della realtà della legge*²⁰.

Da un certo punto di vista l'idea dell'essere è legata al polo materno della coppia genitoriale. Qui ciò che importa è che l'esistenza e la volontà di felicità del figlio siano accolte ed approvate in modo incondizionato. È sulla base della fiducia originaria, che fonda la positività dell'idea dell'essere, che si instaura successivamente una necessaria differenziazione. La realtà è aperta verso di noi, positiva nei nostri confronti. Essa risponde alle nostre iniziative, soddisfa i nostri bisogni e noi siamo autorizzati a dominarla. Tuttavia essa non è posta nel nostro potere arbitrario. Essa ha dei diritti, che devono essere rispettati. Ogni cosa ha una sua dignità, che dipende dalla densità del suo stesso essere, dal livello della sua partecipazione al mistero della creazione e della sua bontà. È proprio il prendere sul serio la positività dell'essere, l'affermazione che «ens et bonum convertuntur», che ci impone di riconoscere dei limiti al nostro agire manipolativo verso le cose. Mentre nella prima fase dell'esistenza il bambino apprende, soprattutto attraverso la madre, che la realtà è profondamente in consonanza con il suo desiderio di felicità, nella seconda fase dell'esperienza infantile il bambino si rende conto del fatto che *questa consonanza non è priva di limiti ma obbedisce ad una regola*. Questa è in modo particolare la funzione del padre²¹.

La funzione del padre e quella della madre sono egualmente essenziali per la formazione di una personalità adulta matura. L'uomo infatti ha bisogno da un lato di sapere che deve lottare per conquistare ciò di cui ha bisogno e ciò che desidera. La realtà oppone resistenza al desiderio e tale resistenza si supera soltanto attraverso il lavoro. Occorre pagare con il sudore della propria fronte per il pane, con cui la terra sostenta la vita dell'uomo. Egualmente è necessario che la giustizia commutativa sia osservata nei rapporti degli uomini fra di loro. Il lavoro, con cui l'uomo produce e riproduce la sua vita sulla terra, infatti, ha sempre un carattere sociale, è un atto che l'uomo compie «insieme con altri». La giustizia commutativa e distributiva è la regola, che consente di distribuire equamente sia i pesi che i risultati del lavoro comune. Il bambino deve imparare questa regola, deve interiorizzarla, deve applicarla al suo rapporto con gli altri esseri umani come anche a quello con la natura. È questa regola — almeno in gran parte — ciò che Freud designa come «princípio di realtà». Il bambino comprende questa legge, si rende conto del fatto che non può giustamente pretendere per sé un trattamento privilegiato. Al tempo stesso esso teme che l'osservanza della regola significhi la negazione del

²⁰ Sulla funzione normativa del padre cfr la Parte Generale di MAX HORKHEIMER negli *Studi sull'autorità e la famiglia*, trad. it. UTET, Torino 1974 (ed. or. Alcan, Parigi 1936). Cfr anche, dello stesso autore, con una parziale correzione della prospettiva del saggio precedente, *L'autoritarismo e la famiglia d'oggi*, in R.N. ANSHEN (a cura di), *La famiglia, la sua funzione e il suo destino*, Bompiani, Milano 1955 (ed. or. Harper and Brothers, 1949).

²¹ Cfr ERICH FROMM: Parte Sociopsicologica negli stessi *Studi sull'autorità e la famiglia*, cit.

suo desiderio di felicità. In parte ciò dipende dalla scarsità delle risorse disponibili, che fa temere che non ve ne siano a sufficienza per tutti. In parte, anche, ciò ha una motivazione più profonda. Il bambino non vuole semplicemente essere «uno come gli altri», non vuole essere una particella del meccanismo attraverso cui la famiglia, la città, la nazione e lo Stato o il genere umano tutto intero assicurano la propria sopravvivenza sulla terra. Il bambino (e in realtà, dietro un velo sottile di razionalizzazioni, anche l'uomo adulto) *vuole essere preferito*. Più importante che non l'appropriarsi di una ragione più grande di quella del compagno è, attraverso essa, avere un segnale del fatto di essere preferito, ottenere un riconoscimento del proprio *essere di più*. Qui l'esperienza della famiglia pone le basi per la comprensione corretta (o travisata) di una serie di concetti religiosi fondamentali. Si tratta appunto del concetto di *legge*, ma anche di quello di *preferenza o elezione*. Se leggiamo nel Genesi la storia del peccato di Caino, vediamo che esso è un tipico peccato fraterno. L'atteggiamento spirituale che prepara il delitto e lo innesca è quello dell'*invidia per l'elezione dell'altro*²². D'altro canto di Dio sappiamo due cose fra loro contraddittorie: da un lato sappiamo che Dio ama in egual modo tutti i suoi figli, che egli vuole la salvezza di tutti e che è giusto e custode rigoroso della giustizia in mezzo a loro. Dall'altro lato sappiamo che Dio sceglie e preferisce alcuni senza loro merito ed anzi guida il suo popolo proprio attraverso scelte di elezione. Noi naturalmente non possiamo qui approfondire teologicamente questo problema (che è poi il problema della predestinazione e della grazia). Ci limitiamo a segnalare che sembra esistere un'analogia fra il problema della coppia genitoriale nella famiglia e quello di Dio nella sua azione pedagogica rivolta a tutta l'umanità. Anche un padre ed una madre devono riuscire a dare ai propri figli con eguale nettezza due impressioni egualmente profonde e apparentemente contraddittorie. Il bambino deve essere sicuro che esiste una regola, che vale per lui esattamente come per i suoi fratelli, che egli deve osservare rigorosamente e con la certezza che ogni trasgressione e ogni prepotenza sarà punita. Al tempo stesso il bambino deve essere sicuro che egli continuerà ad essere amato nonostante le sue trasgressioni, e che quindi *l'amore della coppia genitoriale è incondizionato*. Normalmente questa necessità apparentemente antinomica viene conciliata da una giusta articolazione di ruoli nella coppia. Il padre è colui che assicura la permanenza della legge. La madre è colei che assicura invece che non è la legge ad avere l'ultima parola ma l'amore, anche se questo non deve giungere a vanificare la legge ma, al contrario, ne rivela il senso più profondo, la pedagogia a cui essa è finalizzata. Il legame del padre alla madre, quindi ancora una volta l'amore coniugale che li lega, mantiene in un equilibrio dinamico questi fattori e assicura il bambino della loro stabilità.

Nel caso in cui in un contesto culturale prevalesse l'affermazione della positività dell'essere, senza che ad essa fosse legato il riconoscimento della ne-

²² Gn 4, 1 ss. Cfr anche Lc 15, 25 ss.: l'atteggiamento del fratello maggiore del Figliol Prodigo.

cessità della legge (che corrisponde poi al riconoscimento del fatto della caduta e della rottura dell'armonia originaria che ne è conseguenza), il bambino divrebbe uno di quei simpatici irresponsabili i quali sono in grado di commettere le ingiustizie più gravi e le colpe più terribili senza in fondo mai sentirsi in colpa per le loro stesse azioni, convinti che, in forza della loro elezione, la validità oggettiva della legge morale è per loro sospesa.

Se prevalesse invece la coscienza della legge, scissa dalla certezza di un amore che non è condizionato dall'osservanza del preceitto, avremmo una di quelle personalità uggiose e farisaiche, che sono sempre preoccupate di tenere in ordine i loro conti con Dio, ma che sembrano assolutamente incapaci di comprendere che significa il fatto che Dio è amore e che la sua legge è riasunta dal comandamento dell'amore.

Ritroviamo la stessa problematica anche nella teologia morale contemporanea dove i due atteggiamenti descritti sembrano sottostare l'uno alla concezione della «scelta fondamentale» e l'altro alla negazione di tale scelta. L'affermazione che per la morale è decisiva la «scelta fondamentale» da un lato riconosce giustamente che esiste un atteggiamento originario verso l'essere, e successivamente, un legame personale con Cristo come chiave del mistero dell'essere, che è decisivo per l'insieme della vita morale. D'altro canto la stessa concezione, quando nega che la scelta fondamentale sia legata necessariamente a norme categoriali, nega il momento della legge. Il contrario avviene in chi accentua l'importanza dell'osservanza delle norme categoriali ma nega l'importanza di una opzione fondamentale previa. Sembra che anche qui la soluzione più matura debba sottolineare la connessione necessaria che deve esistere fra opzione fondamentale e norma categoriale²³.

Da un punto di vista psicanalitico l'importanza di questo elemento è stata riconosciuta da Erich Fromm in uno dei suoi primi importanti contributi alla psicologia sociale. Fromm riconosceva come la concezione cattolica, con l'importanza che attribuisce al culto mariano e, in un certo senso, al principio femminile nella Chiesa (anche la Chiesa, del resto, è femminile e madre come Maria) riesca a conseguire un equilibrio emozionale che le concezioni protestanti, con la loro diffidenza verso il culto mariano e con la loro scissione fra fede ed opere hanno invece perduto²⁴.

È parte dell'educazione il fare intendere al figlio che *l'esperienza della sua elezione non è affatto legata a quella della reiezione di un altro*. Quando un padre e una madre «sceglie», addita e premia un esempio, lo fa in vista della crescita di tutti e ciò non implica che altri non siano scelti contemporaneamente, magari in un modo più segreto ma non meno profondo.

²³ Seguiamo qui la posizione di TADEUSZ STYCZEN, del quale cfr *W drodze do etyki*, Redakcja Widawnictw KUL, Lublin 1984.

²⁴ Cfr E. FROMM, *Methode und Aufgaben einer analytischen Sozialpsychologie* e *Die analytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, ambedue in «Zeitschrift für Sozialforschung», rispettivamente 1 (1932) e 2 (1933).

Infatti in quanto persona, unica ed insostituibile, ciascuno merita effettivamente di essere oggetto di una scelta assolutamente preferenziale, che è però anche al tempo stesso *una scelta per i suoi fratelli attraverso di lui*, di cui egli deve essere e sentirsi corresponsabile. Il comprendere questa realtà coincide con l'essere introdotti adeguatamente in una relazione di *fraternità*. È una relazione la cui importanza non può assolutamente essere esagerata, perché si tratta della relazione fondamentale che l'uomo dovrà poi estendere per analogia a tutti gli altri esseri personali con cui entrerà in relazione nella sua vita. La fraternità non è una relazione che insorge di per se stessa, per un qualche automatismo insito nel semplice *essere insieme*²⁵. Essa presuppone la relazione al padre e alla madre, cresce a partire da essa come esperienza di un *essere preferito* nel quale però il fratello è in qualche modo implicato. D'altro canto l'esperienza della preferenza assoluta come dovuta alla persona starà alla base della scelta matrimoniale; che è appunto l'esperienza di un simile *essere preferito in modo assoluto* che è però connessa con una scelta egualmente assoluta a favore di un'altra persona.

In questo intreccio di elezione e legge deve essere compresa la situazione che Freud per primo ha rilevato e analizzato con il titolo di «complesso di Edipo»²⁶. Si tratta, fondamentalmente, della gelosia del figlio verso il padre, a causa della relazione privilegiata che costui intrattiene con la madre. È in questa relazione, prima ancora che in quelle proprie della fraternità, che il fanciullo impara il significato della legge. Nei primi stadi della propria crescita il bambino non è ancora ben consapevole della propria esistenza indipendente. La madre viene ancora percepita come parte di sé, e ciò conferisce un illusorio sentimento di onnipotenza. Il pianto che provoca l'intervento della madre che ristabilisce per il piccolo una condizione di benessere, è considerato come strumento onnipotente per imporre la propria volontà all'ambiente. Viene però il momento in cui la madre non può più essere così incondizionatamente disponibile, anche perché le esigenze del bambino si accrescono ed essa non è più in grado di soddisfarle. Il bambino è anzi a questo punto per un verso incondizionatamente bisognoso di essere disciplinato e per un altro ormai capace di intendere il significato della disciplina, delle regole e delle sanzioni con esse collegate. Il padre separa il figlio dalla unione simbiotica con la madre per introdurlo nella realtà e cominciare l'esperienza dell'educazione in senso proprio. Facendo questo egli attira però su di sé la sua ostilità, rafforzata dal fatto che il padre gode di una relazione privilegiata con la madre da cui il figlio è escluso. Il bambino deve imparare di *non essere la madre*. Deve cioè imparare a riconoscere che la fonte della sua sicurezza e del suo stesso essere è *fuori di lui*. Allo stesso modo il bambino deve imparare a rico-

²⁵ Cfr la distinzione di «geschwisterliche Liebe» e «Kameradschaft» in DIETRICH VON HILDEBRAND, *Methaphysik der Gemeinschaft*, Bd. IV dei *Gesammelte Werke*, Habbel/Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart, p. 49 ss.

²⁶ Cfr nota 8.

noscere di *non essere il padre*. Le due scoperte sono, in un certo senso, contemporanee. È scoprendo l'esistenza del padre che il bambino si rende conto di non essere la madre, nel momento in cui il padre lo separa dalla sua originaria relazione simbiotica con lei. Questa esperienza resterà il modello, secondo il quale verranno vissute tutte le successive esperienze di separazione e, d'altro canto, è da questo fatto che viene profondamente modellata la nostra capacità di desiderare. Il desiderio del bambino, che vuole tornare alla relazione simbiotica originaria, lo porta a voler *occupare il posto del padre*. Occupare il posto del padre significa porre nel nulla la distinzione fra il proprio desiderio e la realtà e, allo stesso tempo, abolire la legge. Occupare il posto del padre, del proprio padre, inoltre, significa annullare il problema della propria origine. Colui che è *il proprio padre*, è anche l'origine di se stesso. Quando il conflitto edipico è vissuto in relazione ad una coppia genitoriale ben equilibrata, il figlio impara che il padre non distrugge ma protegge quella positività dell'essere che è stata appresa nella relazione originaria con la madre. Inoltre il padre custodisce quella relazione stessa. Il desiderio di occupare il posto del padre si trasforma progressivamente nel desiderio di *essere come il padre* e, infine, di diventare padre e occupare il posto del padre, ma nella relazione con un'altra donna, diversa dalla propria madre.

Il modo in cui si svolgono i conflitti e gli sviluppi cui abbiamo sommariamente accennato influisce sul modo in cui si forma *il senso religioso del bambino*, oltre che le sue fondamentali attitudini verso la sessualità. Quando il conflitto d'Edipo si svolge in modo corretto, quando il bambino è sostenuto nell'impatto con la legge dalla fiducia in un amore che non si esaurisce, allora comincia a formarsi in lui una giusta idea di paternità, che presiederà poi alla sua comprensione di Dio, mediata dalla affermazione che Dio è padre. Dove l'esperienza della paternità è stata invece mutilata, dove essa non è stata sorretta, nel suo inevitabile momento di rigidezza, dalla presenza disponibile e attenta dell'elemento femminile-materno, allora la comprensione di ciò che è Dio per noi viene resa più difficile. Ne viene a mancare, in un certo senso, un fondamentale presupposto antropologico.

Nella cultura moderna assai raramente l'ateismo appare come il risultato di un'argomentazione teorica che induce, per motivi puramente razionali e perfino con una certa riluttanza, a concludere che Dio non esiste. Assai più frequente è il caso in cui l'ateismo si presenta non come il risultato necessario di una dimostrazione, ma come *una opzione*²⁷. Prima di affermare che Dio non c'è, già si è convinti che è desiderabile che Dio non ci sia. La desiderabilità del non esserci di Dio è — questo è evidente — strettamente legata all'idea di Dio che è presente in noi, nelle nostre attitudini emotionali prima ancora che nelle nostre idee coscienti. È caratteristico, inoltre, il fatto che all'idea che Dio non c'è è associata anche l'idea che l'uomo deve prendere il suo

²⁷ È Pascal il primo ad avere visto con nettezza l'importanza del tema dell'opzione, o della scommessa, per tutta la filosofia moderna.

posto. È desiderabile che Dio non ci sia perché possa essere coltivato il sogno di occupare il posto di Dio, abolendo la differenza fra il nostro desiderio e la realtà e tornando nella condizione originaria in cui sentivamo di non essere sottomessi ad alcuna legge e ignoravamo il principio della realtà²⁸. Naturalmente, esistono filosoficamente anche altri tipi di ateismo, più sobri o anche pessimisti. La forma dominante dell'epoca moderna ha però proprio questo carattere prometeico. Sarebbe interessante seguire in dettaglio l'ipotesi che esista una corrispondenza fra queste affermazioni filosofiche e un tipo umano che ha vissuto una relazione disturbata o inadeguata con la coppia genitoriale. Naturalmente non possiamo fare questo nel corso di un contributo, che ha un oggetto diverso e più limitato. Possiamo però sottolineare il fatto che quelle posizioni filosofiche sembrano ripetere, nel linguaggio della filosofia, il sogno infantile di prendere il posto del padre e di essere il proprio padre. Invece di affrontare il problema di costruire una corretta relazione fra libertà e legge, fra universale e particolare, si cerca di affermare una loro identificazione confusa. Qualcosa del genere avviene anche in alcune teologie della secolarizzazione, nelle quali la metafora del raggiungimento dell'età da parte dell'uomo accompagna l'idea dell'abolizione dell'idea di paternità. Sembra infatti che in quelle posizioni teologiche l'età adulta sia il momento della liberazione (lungamente desiderata) dall'autorità paterna (evidentemente sentita e vissuta come intollerabilmente oppressiva) e non invece il momento di una sua particolare maturazione che ne costituisce al tempo stesso il compimento.

LA TESTIMONIANZA ESPLICITA DEI GENITORI NELLA TRASMISSIONE DELLA FEDE

Abbiamo detto che il compito della famiglia nella trasmissione della fede è quello di *offrire una testimonianza particolarmente responsabile*. Abbiamo poi approfondito i motivi per cui la testimonianza della famiglia è particolarmente responsabile e dotata di una particolare credibilità. Sono motivi che tutti ultimamente riconducono ad una certa rappresentanza, che la coppia genitoriale ha davanti al figlio, della presenza stessa di Dio e della sua intenzione di bene verso l'uomo. L'esercitare adeguatamente questa rappresentanza autorizza a parlare al figlio con una particolare autorevolezza. Tale parlare, la testimonianza esplicita dei genitori resa ai figli riguardo alla fede, ha certamente una grande importanza, e ce ne occuperemo nell'ultima parte di questo articolo. Tuttavia essa è in un certo senso meno importante di quella testimonianza silenziosa, di cui abbiamo parlato fino ad ora, e che si svolge non al livello

²⁸ Che l'ateismo prometeico debba necessariamente giungere a mettere in questione il principio della realtà lo si vede assai bene in H. MARCUSE, *Eros e Civiltà*, trad. it. Einaudi, Torino 1964 (ed. or. Boston 1955). In altri scritti, però, Marcuse sarà più complesso e sfumato su questo punto.

della manifestazione verbale o di altro tipo, ma semplicemente al livello dell'essere e dell'esserci.

Le idee fondamentali intorno alla positività dell'essere e alla paternità di Dio insorgono quasi naturalmente nel bambino sotto l'influsso della sua relazione con i genitori²⁹. Esse si alimentano al substrato emozionale creato da quella relazione. Perché questo avvenga è necessario e sufficiente soltanto *che i genitori vivano fra di loro un autentico amore coniugale*. Per questo la Chiesa insiste tanto sulla importanza della famiglia come tale. Essa è scuola di fede prima di tutto a questo livello. È questa costruzione dell'uomo all'interno della famiglia ciò che spiega *le differenze di temperamento* fra gli uomini che abbiamo modo di osservare ogni giorno. Esistono uomini per i quali la fede sembra essere quasi il compimento, che si dà senza uno sforzo particolare, di una innata predisposizione ad accogliere il bene. Di essi sembra quasi di poter dire che sono «naturaliter cristiani». Esistono invece uomini per i quali il comprendere, l'accogliere, il vivere la fede è il risultato di una terribile lotta contro se stessi. In ambedue i casi è verosimile che questa predisposizione o mancanza di predisposizione sia radicata nella storia familiare di ciascuno. Essa, naturalmente, non può mai sostituire l'adesione esplicita della persona, ma tuttavia certamente la facilita. Tuttavia molti dei santi più grandi della storia della Chiesa appartengono al secondo tipo di uomini, a coloro per i quali la fede è stata una conquista durissima e che proprio attraverso quelle difficoltà e quelle prove hanno sviluppato una personalità particolarmente adatta al destino, cui Dio li chiamava.

Dietrich von Hildebrand, a proposito del problema di cui ci stiamo occupando, ha distinto un atteggiamento fondamentale, che implica la decisione e la scelta morale, da una disposizione fondamentale, che ancora non comprende in sé la decisione ma solo la prepara³⁰. Naturalmente ciò che veniamo dicendo tocca il livello della disposizione e non dell'atteggiamento. Per essere più esatti dovremmo dire che tocca il livello di una proposta che ha però la capacità di collaborare alla formazione delle disposizioni atte ad accoglierla.

Un terzo livello in cui questo dialogo fra la libertà del figlio e la proposta contenuta nella vita dei genitori opera è quello propriamente morale. Non lo seguiremo in dettaglio nella formazione delle diverse virtù morali, ma tenteremo solo di schizzare con la massima brevità ciò che questo significa al livello della formazione del soggetto morale e dell'idea di libertà.

La crisi della morale non è oggi tanto una crisi della comprensione dei diversi valori che sono oggetto della decisione morale e, in modo riflesso, della scienza morale. Pare piuttosto che la radice autentica della crisi sia in un certo indebolimento del *soggetto morale*. Ancora Kant, nella formulazione dell'imperativo categorico, propone l'ideale di un uomo che cerca di fare in modo

²⁹ Cfr ALEXANDRE DE WILLEBOIS, *Conversazioni eterodosse*, trad. it. Jaca Book, Milano 1981, p. 11 ss.

³⁰ Cfr nota 16.

che la massima della sua azione possa valere come principio di legislazione universale. In un altro modo la stessa affermazione è contenuta nel postulato idealistico della unità di particolare ed universale. Ciò però presuppone un tipo di soggetto umano che accoglie la determinazione universale come un elemento della propria stessa soggettività. Esistenzialmente un simile uomo si forma attraverso una interiorizzazione della figura paterna, che fa in modo che esso non definisca il proprio interesse nel mondo escludendo da esso quello di tutti gli altri esseri umani e anzi contrapponendosi ad essi, ma accoglia nella definizione del proprio interesse nel mondo anche la realizzazione o la collaborazione alla realizzazione del bene degli altri. Come abbiamo già in parte visto ciò implica l'assimilazione dell'idea di fratellanza, oltre che quella della norma come elemento che non contraddice l'affermazione di sé ma anzi la potenza e la introduce nella sua verità personale umana. La crisi della moralità come crisi della capacità di unificare le proprie azioni sottoponendole ad una regola razionale, e quindi come accettazione di un primato del sentimento istintivo e immediato, è insieme causa ed effetto dell'indebolirsi delle strutture della famiglia. Ciò ha anche un rilievo politico. Le democrazie sono sistemi politici che riposano sulla convinzione che la libertà di ciascuno implica la libertà di tutti o almeno non sta con essa in una inconciliabile contraddizione. L'attacco alla libertà oggi, però, viene portato in molti casi *in nome della libertà stessa*. Quando, infatti, in nome di una libertà concepita come arbitrio individuale si deregolamenta la sfera della sessualità, fino a compromettere la stabilità della famiglia monogamica intesa come essenziale punto di riferimento, il risultato è che si ostacola o si rende impossibile la formazione di personalità capaci pertanto di cogliere la connessione di individuale e di universale e capaci pertanto anche di autodisciplinarsi. Come sempre accade nei momenti di crisi di una civilizzazione, allora, all'arbitrio nella sfera privata e familiare si accompagna l'insorgere di una tendenza all'anarchia nella sfera sociale. Questa, a sua volta, può essere frenata solo dall'affermazione di un autoritarismo crescente. All'indebolimento delle virtù tradizionali della vita privata si accompagna l'affermarsi della tirannia in quella pubblica.

Il processo cui abbiamo accennato mette in crisi l'idea stessa di libertà. L'esperienza della famiglia concilia l'idea di libertà con la realtà. Essere liberi, infatti, quando si sia compiuta in modo adeguato la catena di identificazioni, distinzioni e sublimazioni che segnano lo sviluppo della persona, significa assumere la responsabilità della propria autorealizzazione e aderire alla realtà, che di tale autorealizzazione fornisce le condizioni³¹. Libertà significa anche aderire all'insieme di valori che si sono manifestati in quei primi e paradigmatici incontri dell'uomo con l'uomo che avvengono fra genitori e figli e fra fratelli, modellati dall'esempio fornito dall'amore coniugale della coppia genito-

³¹ Contraddittoriamente con altre sue prese di posizione, lo stesso MARCUSE nel suo saggio *Obsolescenza della Psicanalisi* (adesso in *Cultura e Società*, Einaudi, Torino 1969) denuncia questo processo.

riale. *Qui diventa comprensibile quel paradosso che definisce la libertà essenzialmente come appartenenza.* Essere liberi è aderire agli incontri nei quali si è intuita la possibilità della propria verità umana, cedere al fascino del valore e accettare di affermarlo per se stesso, e di riconoscere la propria autorealizzazione umana nell'affermazione integrale e disinteressata del valore stesso. Troviamo qui una certa prefigurazione dell'idea cristiana che la libertà esiste fondamentalmente in funzione dell'amore, per rendere possibile quel libero dono di sé in cui consiste l'amore. Il dono, che è legge della vita intratrinitaria di Dio, viene appreso come esperienza umana affascinante nel contesto della famiglia. Nella pedagogia di Dio, introdurre alla comprensione di questa realtà è probabilmente il compito fondamentale affidato alla famiglia umana.

Non possiamo chiudere questo contributo senza accennare almeno al ruolo della famiglia anche nella trasmissione esplicita della fede. Davanti al bambino il padre e la madre rappresentano un punto unificante e ordinatore della realtà. Nel caos, spesso incomprensibile e minaccioso, del mondo, i genitori introducono un centro che ordina il restante contesto mondano, e separano uno spazio, *lo spazio abitato dalla loro presenza*, in cui vige una disciplina, un ordine e un significato. In quello spazio il figlio può avventurarsi senza paura, per familiarizzarsi con la realtà. Questo spazio non è caso ma cosmos. È uno spazio anche fisico (per esempio lo spazio della casa) ma è soprattutto uno spazio emotivo e spirituale. Potremmo indicarlo, da un altro punto di vista, con la parola *ethos*, che significa parimenti dimora³².

Quale atteggiamento dovrà assumere, però, il figlio davanti a quell'altro spazio, infinitamente più vasto, cui non si estende la presenza del padre e della madre? È uno spazio minaccioso, ma anche carico di fascino. Soprattutto negli anni dell'adolescenza il figlio intuisce in modo sempre più chiaro che è in quello spazio esterno che deve giocarsi il suo destino. Se la famiglia non è in grado di assicurare una ragionevole apertura su quello spazio, una osmosi fra il proprio interno e il proprio esterno, essa metterà il figlio davanti a dilemmi insolubili³³. O rompere con la gratificante esperienza dell'infanzia, perdere almeno relativamente le sicurezze che essa ha offerto, lasciar capovolgere e disordinare il proprio mondo interiore e affrontare l'avventura della vita, ovvero rimanere in quel cosmo rassicurante e delimitato accettando di castrare la spinta che lo porta verso l'ignoto. A questo dilemma sottrae soltanto la consapevolezza del fatto che lo spazio esterno del mondo è abitato in forme imprevedibili dalla stessa presenza che è stata incontrata pedagogicamente all'interno della famiglia. Di ciò si prende coscienza nel modo più semplice e diretto quando il padre e la madre riconoscono esplicitamente che essi *rappresentano nella famiglia, con una funzione vicaria, quella presenza e quella paternità*

³² Cfr MIRCEA ELIADE, *Images et Symboles*, Gallimard, Paris 1952.

³³ Cfr E. ERIKSON, *Gioventù e Crisi d'identità*, Armando Armando, Roma 1974 (ed. or. 1968).

che hanno creato il mondo e che lo mantengono nell'essere. La preghiera comune della famiglia, la partecipazione comune alla vita liturgica hanno esattamente questa funzione e questo significato. La casa si manifesta allora come una porzione della dimora di Dio. Anche il conflitto fra le generazioni, che appartiene inevitabilmente allo sviluppo dell'individualità autonoma del figlio viene in questo modo essenzialmente umanizzato. Per il figlio il padre è una specie di Dio in terra. Proprio per questo la scoperta, che ad una certa età diventa inevitabile, del suo limite umano, rischia di avere un effetto profondamente traumatico e tale da sconvolgere tutte le certezze morali, soprattutto se il padre difende lui stesso quella concezione esasperata della sua grandezza che il figlio ha concepito³⁴. Diversamente stanno le cose se il padre riconosce, in un certo senso, di essere fratello del proprio figlio all'interno di una più grande paternità che li abbraccia entrambi. Ciò che di grande egli ha comunicato rimane valido e fermo proprio perché è più grande del padre nella carne, ma effetto della sua partecipazione ad una paternità più alta. Il suo limite umano, la sua eventuale incapacità o anche le sue incoerenze trovano una spiegazione che non distrugge la certezza metafisica e religiosa che attraverso di lui è stata comunicata, e lo stesso rapporto padre/figlio può procedere ad una tappa diversa e più alta del suo sviluppo. Da questo punto di vista la comunicazione del fondamento e del significato ultimamente religioso della propria paternità (e maternità) appartiene allo sviluppo naturale stesso della paternità, è esigito dalla sua stessa struttura.

Esso si accompagna più in generale a quella trasmissione di valori fra le generazioni che costituisce la cultura come processo vivente. Ogni generazione comunica a quella successiva, che viene dopo di lei, l'insieme dei valori che ha riconosciuti come veri e tali da dare senso alla vita. Questa trasmissione (per la quale è etimologicamente appropriata l'antica e nobile parola di tradizione) non è un qualcosa di unilaterale. Ad essa corrisponde la contestazione e la critica della generazione più giovane. Etimologicamente contestare significa *mettere alla prova*, vedere se un oggetto o un valore corrisponde effettivamente a ciò che di esso ci è stato detto. Critica, d'altro canto, significa passare al setaccio, discernere il vero dal falso, ciò che effettivamente ha valore da ciò che sembra soltanto averne. Tradizione e critica, lungi dal contraddirsi, si appartengono reciprocamente e sono due momenti egualmente essenziali della cultura. La trascendenza del valore, il fatto che la generazione più anziana ne fornisce solo una versione storica e non l'incarnazione ultima e definitiva, rende legittimo il tentativo della generazione più giovane di discernere fra il valore e la forma storica attraverso cui esso è stato espresso, per dargli una nuova incarnazione conforme alle esigenze del proprio tempo. Per non essere arbitrario questo processo suppone però il dialogo con la generazione precedente. Questa ha il diritto e il dovere di proporre con il massimo della energia (fatto salvo, naturalmente, il rispetto della libertà dell'altro) ciò che ha sperimentato

³⁴ A. DE WILLEBOIS, *Conversazioni eterodosse*, cit. pp. 30 ss.

essere vero. Questo dialogo è un dialogo della vita e non una esercitazione intellettuale. Impegna non solo e forse non tanto una scientia o una capacità dialettica, quanto una sapientia, un discernimento dei cuori degli uomini, e non avviene una volta per tutte (anche se ha soprattutto negli anni dell'adolescenza un momento cruciale) ma si svolge accompagnando tutto il corso della vita. Anche quando il giovane decide di fare proprie delle scelte di vita molto diverse da quelle dei genitori, è solo nel rapporto con essi che egli avrà sviluppato la certezza che esistono valori per cui vale la pena di impegnare la vita ovvero la convinzione che ogni valore è solo inganno e le uniche realtà sono la lussuria, l'usura e il potere. Talvolta si sostiene che una testimonianza decisa delle proprie convinzioni da parte dei genitori o di chi comunque esercita una responsabilità educativa limiterebbe la libertà dei giovani. Ad una testimonianza appassionata dovrebbe sostituirsi invece una informazione asettica delle diverse prospettive ideali presenti nel mondo.

Inoltre l'adulto — secondo questo punto di vista — non dovrebbe mai pronunciare giudizi pratici sul comportamento del giovane, non passare mai dalle affermazioni teoriche a concrete esemplificazioni del rapporto esistente fra la verità enunciata e la vita.

In realtà pare invece che l'atteggiamento giusto sia in ambedue i casi quello contrario al giudizio comune. Infatti il giovane proprio per potersi orientare e fare le sue scelte ha bisogno di confrontarsi con testimonianze decisive, appassionate, coerenti e vissute, capaci di suscitare in lui l'evidenza dei valori in gioco. Ove esse mancassero l'intera discussione filosofica sull'uomo, che costituisce il nocciolo di ogni cultura, rischierebbe di apparirgli priva di senso, un affare di mera preferenza o simpatia intellettuale e non il campo di una scelta decisiva per la vita³⁵. In secondo luogo la conoscenza del consenso o del dissenso che l'adulto, a partire da un punto di vista di valore fermamente affermato, manifesta con le sue scelte, costituisce in ogni caso per il giovane un necessario punto di orientamento. La conoscenza della disapprovazione dell'adulto può confermare l'atteggiamento di chi vuole muoversi sulla base di un sistema di valori diverso da quello dell'adulto. Essa ha anche una funzione positiva in tutti quei casi in cui il giovane viola una norma particolare senza voler mettere in discussione la validità della norma in generale. In ambedue i casi il vedere che l'adulto crede in ciò che dice conferma l'idea che vale la pena di vivere secondo regole e protegge contro l'angoscia che è inevitabilmente legata alla sensazione dell'anomia, dell'assenza di regole e di valori³⁶.

Tutte le considerazioni che abbiamo esposto ci aiutano a comprendere, in fondo, la profonda umanità di una regola che la Chiesa segue da moltissimi

³⁵ Cfr LUIGI GIUSSANI, *Il Rischio educativo*, Jaca Book, Milano 1977.

³⁶ Cfr, per una impressionante testimonianza umana e cristiana, che ha al tempo stesso un grandissimo valore scientifico, don MARIO PICCHI, *Intervista sulla droga*, Casa del Sole-Centro Italiano di Solidarietà, Roma 1983, *passim* e soprattutto pp. 187 ss.

anni: il battesimo dei bambini³⁷. Tutte le nostre osservazioni avrebbero potuto essere organizzate come un commento a questa regola. Anch'essa è stata criticata come una violazione alla libertà del fanciullo. Invece la libertà, per potersi esercitare, ha bisogno di essere stimolata da una proposta e di confrontarsi con essa. Quanto più alta e impegnativa è la proposta, tanto più grande è l'occasione offerta alla libertà.

Inoltre la persona, pur essendo un centro di decisione e di azione assolutamente autonomo, è anche al tempo stesso un centro di decisione e di azione *che si costituisce in una originaria relazione con altri*, all'interno della vita della famiglia, come abbiamo sommariamente cercato di mostrare. È proprio la loro partecipazione al processo di costituzione della persona del figlio che dà ai genitori non solo il diritto ma anche il dovere di battezzare i loro figli, cioè di trasmettere loro la sintesi più radicale della loro esperienza di vita e del significato della realtà che essi hanno riconosciuto e sperimentato. Il figlio, infatti, ha bisogno di questo confronto per crescere e per poter scegliere liberamente. Privarlo di esso, farlo crescere in un vuoto di proposta educativa e di valori o in uno spazio occupato da una molteplicità di voci contraddittorie che si mescolano e si annullano fra di loro, significherebbe non aiutare ma ostacolare il cammino della libertà e, infine, rischiare di consegnarlo ad un ripiegamento scettico che potrebbe indurlo a rifiutare di impegnare tutto se stesso nell'avventura della vita, che rivela il suo segreto solo a chi vi si impegna senza riserve.

³⁷ Cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q. 113, a. 3; III, q. 39, a. 3 e q. 68, a. 9.

NOTE CRITICHE

NOTE SU PROBLEMI E PROSPETTIVE DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

FILIPPO SANTORO *

1. LA SITUAZIONE D'ORIGINE

All'origine della tdl, prima di ogni riflessione critica, socio-analitica e teologica, troviamo un moto di solidarietà nei confronti di vastissime situazioni in cui il dramma della povertà e dello sfruttamento marca tragicamente il volto di milioni di uomini.

Le riflessioni sociologiche e le costruzioni analitiche seguiranno dopo questo primo momento in cui la sensibilità di molti credenti è colpita e provocata, non a fare una teologia (o ancor meno una riflessione epistemologica) ma ad una presa di posizione. Come far fronte a una realtà così disumana? Come mobilitare le energie in questo compito tanto impellente?

Questi interrogativi trovano sul finire degli anni '50 una ampia eco in molti ambienti culturali con la crisi del «desenvolvimentismo» e con la presa di coscienza della mancanza di un protagonismo culturale, sociale ed economico da parte dei popoli latinoamericani.

Si elabora la teoria della dipendenza, secondo la quale una economia di mercato gestita all'estero, lascia l'economia interna in una pura condizione di sussistenza¹.

Si afferma quindi una prospettiva di sviluppo economico e sociopolitico non in collaborazione con il modello proposto dal moderno tecnicismo europeo, ma secondo una prospettiva indipendente ed autonoma. Alla realtà della dipendenza si risponde con un nuovo orientamento e un nuovo linguaggio: quello della liberazione. Gli studi sociologici si allontanano dalla linea funzionalista nordamericana e assumono la direzione del marxismo ritenuto una scienza della società.

* Professore di Teologia dogmatica, Rio de Janeiro.

¹ Cfr C. MENDES, *Nacionalismo e Desenvolvimento*, Rio de Janeiro 1963; cfr THEOTONIO DOS SANTOS, *La crisi de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*, in *La dependencia político-económica de América Latina*, Mexico 1969, lavoro pubblicato dapprima in «Boletín», ottobre 1968 — Ed. Cseo; cfr anche i contributi di F. H. CARDOSO e FELETTO. A dire il vero, anche la critica del «desenvolvimentismo» e la «teoria da dependencia» era già stata svolta da esponenti del pensiero neomarxista americano (P. BORAN, P. SWEZY, A. G. FRANCK...).

In campo ecclesiale, laici, sacerdoti e vescovi assumono la prospettiva della liberazione e la svolgono come denuncia profetica della ingiustizia e come scelta di campo a favore degli oppressi. La seconda Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano — Medellín 1968 — sancisce questa direzione.

Assistiamo così ad una grande mobilitazione della coscienza etica cristiana di fronte al dramma della fame, della povertà e dello sfruttamento. Dalla qualità e dal senso di tale mobilitazione dipende tutto il destino della tdl e dei suoi possibili esiti.

2. LA RISPOSTA ECCLESIALE

A partire dall'influsso positivo del Concilio Vaticano II e delle varie correnti europee in quegli anni più avanzate (teologia delle realtà terrestri, teologia politica, teologia della speranza), in campo teologico si focalizza l'attenzione sul tema della *salvezza*. Essa consiste nell'intervento liberatore di Dio nella storia. Cristo è il centro di questa salvezza. Scopo della sua Redenzione è la creazione di un uomo nuovo nell'integralità dei suoi fattori.

In questo senso, l'azione della Chiesa non può esimersi da una responsabilità storica: la salvezza di cui è portatrice la rende sollecita di fronte al «*clamor dos pobres*». Urge una presa di posizione che evidentemente può avere varie modalità in cui si esplicita.

O la salvezza cristiana incontra e assume la sfida della situazione mobilitandosi secondo lo stile determinato dalla realtà di Cristo presente nel fatto ecclesiale, o (dando per ovvio il contenuto della salvezza cristiana e considerandolo semplicemente una ispirazione di partenza) si butta nella situazione con l'impeto di chi è deciso a trasformare la realtà secondo le possibilità che gli si offrono e senza una precisa identità di partenza.

All'origine c'è la comune consapevolezza che compito del cristianesimo è la trasformazione della realtà e l'umanizzazione dell'uomo e che la salvezza di Cristo riguarda il presente e non soltanto l'escatologico. Ma tutto ciò come si declina nel tempo? Ci troviamo di fronte ad una nuova soggettività storica creata dallo Spirito del Risorto o semplicemente dinanzi ad una predicazione che provoca una sensibilità umana incitandola all'azione, ma senza costituirla in nuova soggettività (in un nuovo Io che prima non esisteva)?

Se fosse vero questo secondo caso, la fede cristiana darebbe solo impulso ad un impegno che si svolge secondo forme, analisi e metodi autonomi e secolari, il cristianesimo si ridurrebbe in tal caso ad impulso etico che muove all'azione.

È essenziale istituire su questo punto un giudizio chiaro perché è in gioco l'esistenza della soggettività cristiana nella sua origine e nel suo sviluppo. Un'enfasi biblica e una insistenza sulla dimensione liberatrice della Parola che non salvino storicamente la realtà della nuova nascita costituita dal battesimo

e dalla appartenenza alla Chiesa sono sostanzialmente inutili perché non affermano l'esistenza di un «*novum*» reale rispetto alla storia.

Per aver chiari i termini del discorso notiamo, semplicemente, che una mobilitazione etica di fronte all'ingiustizia scatta in ogni seria coscienza umana e che il dramma del dolore e dello sfruttamento provoca qualunque uomo sensibile. Per questo non occorre né la rivelazione né la fede cristiana. Così anche l'elaborazione di un piano d'azione basato sull'analisi e sulla prassi viene legittimamente fatto a prescindere dalla rivelazione.

La fede cristiana non può ridursi ad una semplice spinta etica che invita ad assumere gli strumenti e le analisi che le circostanze presentano in vista della soluzione di determinati problemi. È ineliminabile la definizione del soggetto di questa operazione e della sua dinamica, altrimenti tanto la mossa iniziale che spinge alla solidarietà, tanto, e soprattutto, l'azione che mira a trasformare la realtà rientrano nell'orizzonte della comune sensibilità dell'uomo che cerca soluzioni di fronte al dramma reale.

L'orizzonte della rivelazione sarebbe così inglobato dentro l'orizzonte della storia. Il luogo in cui si attua la salvezza dell'uomo sarebbe la storia in quanto tale e la realtà di Cristo e della rivelazione non porterebbero nulla di determinante in questo quadro.

In gran parte di una certa corrente della tdl mentre si sviluppa estesamente la dimensione liberatrice della Bibbia e della storia sotto il profilo liturgico, celebrativo e di studio assembleare, appare una indefinizione del soggetto storico cristiano e della dinamica con cui esso si svolge nella realtà.

3. RIVELAZIONE E SALVEZZA

Ad un livello più specificamente teologico, in molti teologi della liberazione, seguendo una corrente di pensiero già sviluppata in Europa, si è definita una distinzione molto marcata tra rivelazione, incarnazione, fede cristiana, Chiesa da un lato e salvezza dall'altro². Il primo momento rappresenta l'ermeneutica di quanto accade nel secondo, per cui la funzione della fede cristiana è quella di riconoscere il significato salvifico di quanto si sta realizzando nella storia del mondo. La salvezza si sviluppa nella storia attraverso il processo di auto-liberazione dell'uomo: la fede è «l'hermeneuta» di questa salvezza, ne riconosce le caratteristiche e ne identifica il significato soprannaturale.

La rivelazione è conoscenza-teoria di quanto accade nella storia, non ha un suo peso salvifico oggettivamente determinante nei confronti del progetto storico e del suo svolgimento. Ci troviamo — lo si voglia o no — di fronte ad una riduzione secolarista del cristianesimo: la realtà della salvezza si realizza nel dinamismo della storia umana e ultimamente si riduce ad esso. La fede è

² In questo senso, cfr particolarmente l'opera di CL. BOFF, *Teologia e Pratica. Teologia do politico e suas mediações*, Vozes, Petropolis 1978.

pensata a partire dalla esperienza del divenire storico e sostanzialmente ricondotta ad esso.

4. NELL'ORIZZONTE DELL'ANALISI MARXISTA DELLA SOCIETÀ

«A especificidade da tdl que a distingue das demais vertentes teologicas atuais, consiste exatamente nisto: tentar pensar a totalidade da fé a partir da pratica da libertação...»³.

«A partir desta inserção na pratica da libertação contra as opressões historicas, os cristãos descobriram as dimensões libertadoras presentes, desde sempre, na mensagem cristã»⁴.

Il primato della prassi⁵ è quindi l'elemento caratteristico della tdl rispetto a tutte le altre correnti teologiche e rispetto particolarmente alle teologie progressiste europee.

In pratica, la valorizzazione della storia, delle realtà terrestri e del politico, operata da queste teologie non ha posto in crisi i fondamenti della società capitalista e la prassi socioeconomica su cui esse si basano. La tdl rompe con tutto questo⁶ che viene definito come condizionamento idealista. Ci troviamo così nell'orizzonte culturale della dialettica marxista perché la prassi di cui si afferma il primato non è la prassi cristiana (vita illuminata dalla fede), ma la prassi storica in quanto tale.

In realtà, nei primi scritti di Gutiérrez, si parlava di «reflexión critica sobre la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe»⁷. Ma ben presto passò a riconoscere l'origine della teologia nella pura e semplice prassi storica.

Nella sua «teología de la liberación»⁸ parla di «reflexión critica de la praxis historica a luz de la palabra de Dios». Ancora più chiaro ed inequivocabile è il titolo del testo di H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*⁹, dove il punto critico è costituito da quel «desde la praxis» che denota una sospetta derivazione di origine.

Risulta chiaro che molte volte non si esclude che anche la prassi di fede

³ L. e Cl. BOFF, *Teología da libertação no debate atual*, Vozes, Petrópolis 1985, p. 61.

⁴ Op. cit., p. 63.

⁵ Cfr le opere H. ASSMANN, *Opresión - liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo 1971, pp. 117-118; J. L. SEGUNDO, *Problematika de la idea de Dios y de la liberación del hombre*, ISAL, Primeiro Encontro de tdl, Buenos Aires 1970, pp. 6-7; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, pp. 295-296.

⁶ G. GUTIÉRREZ, *The meaning of the development* (Notes on a theology of liberation), in *In search of a Theology of Development*. A Sodepax Report, Ginevra 1969, pp. 118-120, cfr traduzione spagnola: *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá 1971, pp. 16-18.

⁷ Lima 1981. Citeremo l'ed. Sigueme, Salamanca 1972, pp. 38 ss.

⁸ Salamanca 1983.

⁹ L. e Cl. BOFF, op. cit., p. 71.

e la vita della Chiesa siano all'origine della teologia, ma lo sono in quanto rientrano nella prassi storica più in generale che determina — ed è questa la novità rispetto a tutta la teologia europea vecchia e nuova — il sapere teologico. Il metodo di interpretazione storica della società costituito da materialismo storico diventa l'orizzonte di comprensione del fatto teologico in generale e della liberazione cristiana in particolare.

Si focalizza la storia innanzi tutto da una prospettiva secolare (esattamente quella delle scienze socio-storiche) e secondo una comprensione della situazione dell'America Latina mediata dall'analisi marxista. Non la vita di fede (la prassi mossa da una soggettività credente) ma la semplice prassi storica è all'origine della riflessione teologica e dell'impegno dei cristiani. L'evidente svuotamento del teologale nel mondano rende sospetta tutta questa operazione.

Nel caso della tdl la fede cristiana si trova di fronte ad una sintesi già compiuta e al massimo aggiunge una differente intenzionalità ad una visione del reale già preconstituita.

Soprattutto dopo la Dichiarazione della Congregazione della Dottrina della fede su alcuni aspetti della tdl, ci si è trovati spesso di fronte ad affermazioni che sottolineavano di assumere del marxismo solo l'analisi determinata dal materialismo storico e non il materialismo dialettico caratterizzato tra l'altro dall'ateismo. Si parla di una assunzione solo «parziale» e strumentale «pois uma coisa e o marxismo histórico e positivo (e o que de fato e a "marxologia") e outra o "marxismo" teórico enquanto teoria de análise social»¹⁰.

Sono citati soprattutto Gramsci e Althusser con l'intento di affermare che non si può considerare il marxismo come un blocco unico. Ma proprio tale citazione conferma che, se esistono differenze tra marxismo e neo-marxismo, esiste un accordo pieno nell'affermare l'essenzialità dell'ateismo in tale visione. E ancora appare sorprendente parlare del marxismo come pura teoria della società senza tener conto delle sue realizzazioni. Esso anche nelle forme più attualizzate si presenta come filosofia (teoria) della prassi ed è quest'ultima che ha il primato sulla teoria e la determina.

Il superamento del marxismo nelle sue realizzazioni storiche con l'assenza di rispetto dei diritti umani più elementari è anche il superamento della sua «teoria» e indica l'impraticabilità di questa strada.

Se poi si afferma con il più recente Gutiérrez: «que si hay encuentro, este se da entre teología y ciencias sociales y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de este que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latino-americano»¹¹, allora o ci si trova solo di fronte ad una affermazione verbale o non si può più parlare di utilizzazione dell'aspetto socio-analitico del marxismo

¹⁰ G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*, in «Iglesia Viva», 116-117 (1985), p. 227; già pubblicato in «Páginas», septiembre 1984, pp. 4-15.

¹¹ Cfr su tutto questo progetto M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, vol. II, Fisher, Frankfurt 1968.

perché del marxismo è dissolta la logica interna trovandoci di fronte ad elementi di analisi che non sono marxisti.

Insomma l'analisi marxista si dà solo in riferimento ad una concezione globale della realtà; fuori di tale riferimento non ci troviamo più dinanzi ad «elementos de estas ciencias sociales contemporaneas» bensì dinanzi ad elementi teorici di diversa provenienza.

Ma qui occorre una profonda purificazione del linguaggio e del modo di pensare affettivamente legati al marxismo nella sua versione epistemologica. Esiste una pretesa, per altro comune ad ogni forma di positivismo, di costituire una scienza complessiva dell'uomo e della società su una base puramente naturalistica.

Ma la criticità di un sapere di puri oggetti e il dibattito interno alla filosofia della scienza che nella sua versione neo-positivista ratifica la divisione tra scienza e vita (i molti aspetti della soggettività umana di cui non si può parlare nel linguaggio formalizzato della scienza) inducono a percorrere un'altra via.

E pur nella dovuta attenzione alla prassi e alla storia (e non solo all'essere e all'ideale, alla teoria come spesso è accaduto nel pensiero cattolico) non può essere conservato un modello di scienza della società fondato su base naturalistico-oggettivistico. È indispensabile un riferimento alla trascendenza della persona come il vero elemento (luogo) che unifica la molteplicità del sapere delle varie scienze in una comune responsabilità per l'uomo.

In questo senso è illuminante riprendere l'impostazione di K. Wojtyla (*Persona e atto*) che sviluppa una filosofia della soggettività e dell'azione senza abbandonare la filosofia dell'essere e al tempo stesso superando il puro aspetto oggettivo della prassi con cui l'uomo trasforma la natura e le situazioni socio-economiche.

La sintesi tra aspetto oggettivo e soggettivo del lavoro espressa nella *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II chiarisce poi l'intera prospettiva in cui, anche nell'affronto dell'economico e del sociale, l'uomo si afferma come uomo.

Ma qui è entrato un elemento che molti autori della teologia della liberazione (tra i quali quelli da noi citati) volutamente ignorano: l'antropologia filosofica.

Si assiste ad un immediato passaggio dalla teologia alle scienze sociali per definire l'impegno del cristiano nella storia e nel mondo.

Per reazione contro le astrattezze filosofiche, contro lo speculativismo o la tendenza alla speculativismo e per la congiuntura particolare del terzo mondo si sceglie la mediazione delle analisi empiriche e positiviste¹².

In questa prospettiva ogni tentativo che privilegi un altro approccio che non sia quello delle scienze sociali e per giunta in chiave marxista è ritenuto carente di analisi o «idealista». Ma se da un lato molto pensiero cristiano rimaneva fermo nel momento speculativo, quest'altra impostazione accetta la

¹² Cfr Cl. BOFF, *op. cit.*, paragrafi 2 e 3, pp. 42-51.

sfida del cambiamento e della storia senza un giudizio critico adeguato. In tal modo si giunge inevitabilmente ad una dimenticanza della soggettività e ad una distruzione dell'umano che si voleva liberare.

Possiamo invece pensare ad una antropologia fondata sulla trascendenza della persona che agisce (*The acting person*: la traduzione inglese del titolo dell'opera *Osobią Czyn* di K. Wojtyla rende più compiutamente il senso di quanto non faccia il titolo italiano *Persona e atto*) e che si realizza nella storia conducendo l'uomo ad essere più uomo proprio in questa dinamica. Tale antropologia è lo strumento critico per giudicare il valore umanizzante di una pratica storica e la comprensione di fondo della trasformazione sociale.

5. IL TEMA DELLA «ESPERIENZA»

In questa prospettiva è di capitale importanza una riflessione attenta sulla realtà della «esperienza». Questa distinzione tra «esperienza» e «esperienza di fede» merita un approfondimento particolare perché, se da un lato evidenzia gli equivoci di molta tdl, dall'altro rende possibile (accogliendo la sfida della realtà latinoamericana), tanto a livello pratico che a livello epistemologico, l'elaborazione di una prospettiva legittima di liberazione nell'ambito della stessa fede.

Parlare di esperienza di fede significa affermare che tra i vari dati che la persona incontra nella realtà che la circonda ce n'è uno che da un lato è simile a tutti gli altri, d'altro lato si presenta come il dato esplicativo della totalità dei fattori in gioco. Si offre così un punto di vista più profondo della pura e semplice analisi sociologica della realtà. Subentra un elemento nuovo che presume spiegare la realtà ad un livello molto più profondo e definitivo: «Io sono la via, la verità e la vita». Questo elemento dà ordine e colloca nella giusta prospettiva la totalità degli aspetti del reale: è l'elemento sintetico dell'esperienza.

Il cristianesimo nella sua realtà storica salva l'esigenza dell'elemento fattuale dell'esperienza, ma al tempo stesso, attraverso il dato, lascia trasparire una nuova dimensione e una nuova profondità prima sconosciuta.

Ci si trova così di fronte al fenomeno della evidenza, per cui nell'ente empirico si coglie una manifestazione dell'essere, che si comunica come realtà evento¹³.

Tale evento costituisce una «rivelazione» che porta in sé i segni della sua evidenza e non ha bisogno di giustificazioni esterne per farsi accettare. Ci troviamo — nel caso dell'esperienza storica cristiana — di fronte ad una «auto-presentazione» di Cristo che invita a sperimentare e a verificare la sua capacità trasformatrice e liberatrice dell'esistenza. L'uomo è invitato ad un cammino

¹³ Cfr A. BERTULETTI, *Il concetto di «esperienza» nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, in «Teologia», n. 4 (1980); cfr anche l'intero numero 2 (luglio 1982) di «Teologia»: *L'appello all'«esperienza» nella teologia contemporanea*.

che si presenta come irriducibile a quanto la ragione già conosce e alle sue categorie formali. In tal modo, si rende palese l'impossibilità di una «eidetica a priori» del fatto cristiano (essendo impossibile ricondurre adeguatamente dentro l'orizzonte della comprensione filosofica un evento che si proclama irriducibile ad essa), mentre se ne afferma la possibilità di una «empirica»¹⁴. Ascoltare quello che il fatto attesta e documenta di sé nella storia e nella esperienza umana.

Irriducibile ad una comprensione filosofica in termini adeguati, il cristianesimo è ugualmente irriducibile a categorie di analisi dedotte dalle scienze sociali. Esse non possono ignorare l'originalità del fatto cristiano né tantomeno presumere di determinarne le caratteristiche storiche.

Sembra così più chiaro che non si rispetta l'originalità del fatto cristiano quando di esso se ne vuol fare una «relectura desde la praxis». Ciò comporterebbe il fatto che la fede sarebbe pensata a partire dall'analisi marxista e dall'impegno rivoluzionario. In tal modo, una prospettiva previamente adottata non sarebbe messa in questione dalla fede, bensì presumerebbe giudicarla e metterla in questione.

Il modo in cui il dato originario della fede continua nel tempo è determinato dal dato stesso. L'esperienza cristiana «ha i suoi criteri che costituiscono con essa una unità. Essa si realizza nella comunità ecclesiale che è il suo spazio di vita e la sua misura intrinseca»¹⁵.

La visibilità e il mistero che costituiscono la Chiesa sono la possibilità che nel presente l'uomo incontri un elemento che illumini e trasformi tutta la sua esperienza storica rendendola «esperienza cristiana». Un punto di vista nuovo, una prospettiva capace di assumere le esigenze fondamentali dell'uomo e le sfide storico-sociali dell'esistenza secondo lo stile di Cristo.

6. ANTROPOLOGIA ED ECCLESIOLOGIA

Nell'esperienza ecclesiale appare intimamente connesso l'elemento antropologico con quello cristologico. Essa costituisce il luogo in cui è possibile verificare la capacità dell'annuncio cristiano di soddisfare le attese e le speranze della vita umana.

La sfida fondamentale per ogni antropologia consiste nella possibilità di individuare una prospettiva che tenga conto e che quindi salvi adeguatamente tutti i fattori e tutte le esigenze fondamentali dell'uomo. È sulla salvezza o sulla distruzione dell'«humanum» che si gioca la partita decisiva del nostro mondo contemporaneo. Il problema della povertà e della fame indicano un li-

¹⁴ Cfr F. SANTORO, *La comunità condizione della fede*, Milano 1977, pp. 129-157 e in particolare p. 130 con il riferimento tra altri a P. RICOEUR.

¹⁵ J. MOUROU, *Esperienza religiosa*, in *Sacramentum Mundi*, ed. it., vol. 3, p. 601.

vello incontestabile di questa vicenda, ma il dramma ha aspetti ancor più radicali.

La contraddizione storico-sociale rivela infatti una contraddizione ben più profonda che si colloca nell'essere stesso dell'uomo. Un'antropologia cristiana è chiamata a fare i conti con questo livello dell'esistenza di modo che l'attenzione alla congiuntura storica sia spinta sino al suo aspetto più vero e drammatico che è la contraddizione antropologica fondamentale, cioè il peccato.

Se si ignora questa lacerazione profonda collocata nel cuore dell'uomo, non si può costruire una esperienza storica autentica. Ogni rimedio apportato riparerà un aspetto e ne pregiudicherà altri. Qui emerge con chiarezza l'assenza di una riflessione antropologica adeguata nella tdl¹⁶ e ciò conduce ad una scarsa criticità di fronte al già citato rifiuto programmatico del dogma del «peccato originale» da parte della vertente secolarizzata del pensiero contemporaneo¹⁷.

Secondo l'antropologia cristiana, infatti, l'uomo e la storia sono il luogo in cui si attua la salvezza soprannaturale di Dio, ma questa tensione originaria positiva è rotta dal peccato e non può più attuarsi se non mediante la redenzione di Cristo. Ciò spiega perché non si possa attribuire valore in sé salvifico alle scienze sociali, alle ideologie come ad ogni altra visione del mondo. Tutto ciò che l'uomo produce ha il suo valore, ma ha bisogno di purificarsi e di essere rigenerato nell'incontro con Cristo.

Senza questa purificazione il risultato ultimo di tanta esaltazione dell'uomo è proprio una «eclissi della ragione» ed un profondo scetticismo di fronte alla realtà ritenuta ultimamente inconsistente e insufficiente. Di conseguenza, non rimane che il dominio tecnico-scientifico e al fondo — per l'assenza di una finalità complessiva della vita ultimamente soddisfacente —, il regno della pura istintività.

Questa situazione, già evidente nel mondo occidentale, dipende da una opzione antropologica che conduce a considerare l'uomo come oggetto tra gli oggetti, dimenticando il fatto che se egli è sottoposto alle leggi della natura, è anche costituito da una soggettività che è il cuore del suo essere personale e sociale. La rivelazione cristiana illumina e trasforma «l'essere persona» proprio dell'uomo nell'atto in cui Cristo si rivela e comunica «l'essere persona» proprio di Dio. Si apre così per l'uomo una dimensione infinita, la dimensione della trascendenza, che è il fondamento della dignità umana e il principio di integrazione dei vari aspetti per cui l'uomo partecipa del mondo della natura¹⁸.

Pertanto è un passo ineliminabile l'integrazione delle scienze sociali in

¹⁶ Lo stesso GUTIÉRREZ lo ammette in: «30 Giorni», febbraio 1986, pp. 49-50.

¹⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964 (1970).

¹⁸ Cfr R. BUTTIGLIONE, *Considerazioni sopra l'antropologia cristiana*, in *L'uomo e il lavoro*, Ed. Cseo, Bologna 1984, pp. 21-53.

una antropologia cristiana che indichi la giusta dimensione con la quale stare di fronte alla realtà e giudicarla.

Questo passo però non è pacifico, ma implica un cambiamento di prospettiva in quanto è invertito il modello secondo il quale è la realtà sociale che determina l'antropologia. Se è vero che l'uomo come ente del mondo e della natura è retto da leggi valide per tutti gli oggetti della natura (che vanno conosciute e studiate secondo il loro metodo), è soprattutto vero che la sintesi di tutti questi aspetti si compie nella soggettività. Questo livello dell'io è il livello dell'incontro dell'uomo con l'altro uomo, con il suo destino, con la trascendenza e con Dio. Tutto ciò non è determinato dalla realtà sociale.

L'antropologia cristiana è quindi caratterizzata da un profondo realismo sui limiti dell'uomo (compreso il limite supremo che è il peccato e la morte), ma anche da una acuta percezione della sua indomabile dignità¹⁹.

In questa prospettiva va individuata la spinta per realizzare, attraverso una instancabile azione sociale, un nuovo ordine di cose, valorizzando gli approghi di tutte le scienze in una ottica originale.

Il luogo in cui vive e viene continuamente riplasmato il soggetto di tale operazione è l'esperienza ecclesiale. La soggettività credente, impegnata nel reale, si alimenta di comunionalità, come il principio già sperimentato che è a fondamento di una nuova socialità tra gli uomini e tra le loro necessità. L'ecclesiologia di comunione, lungi dall'essere un capitolo teologico astratto, è il fondamento di una prassi storica in cui la salvezza cristiana mostra il suo potere liberante.

In questa prospettiva va valorizzata l'esperienza delle «Comunidades Eclesiales de Base» tenendo presente esattamente l'ecclesiologia di comunione proposta da Puebla²⁰.

Questo documento presenta una Chiesa-comunione che, in forza della sua stessa natura, si caratterizza come Chiesa-servizio e come possibilità di liberazione dell'uomo facendo propria, nella prospettiva dell'evangelizzazione, l'opzione preferenziale per i poveri.

Un approfondimento di questa impostazione — che pertanto viene proposta alla Chiesa universale — si trova anche nella «relatio finalis» dell'ultimo sinodo straordinario dei vescovi (Roma 1985), dove si svolge in stretta unità l'ecclesiologia di comunione, approfondendo la categoria del «mistero», e il tema della missione attraverso uno sviluppo critico della *Gaudium et spes*.

In questo documento è data particolare importanza allo sviluppo della «teologia della croce», al dialogo con le religioni non cristiane e con i non credenti, all'inculturazione, all'opzione preferenziale per i poveri, alla dottrina sociale della Chiesa (II, B, d, 7).

¹⁹ Cfr Documento di Puebla, n. 304.

²⁰ Essa è svolta esplicitamente dal n. 220 al n. 281 e si sviluppa tanto nella terza parte che parla di «Comunione e Partecipazione», tanto nelle opzioni preferenziali che si presentano nella quarta parte.

Questa è la direzione di una ecclesiologia che si proponga l'annuncio dell'evento di Cristo come forza liberatrice per l'uomo di oggi in particolare per la drammatica situazione latinoamericana.

7. INCULTURAZIONE: LA FEDE CHE DIVENTA CULTURA

Proprio di fronte a questo dramma è di capitale importanza la conoscenza del contesto in cui viene proposto l'annuncio e per questo (prima di generalizzazioni sociologiche) è indispensabile una conoscenza dell'uomo concreto cui ci si rivolge, della sua storia e delle sue tradizioni: in una parola della sua «cultura».

L'analisi della contraddizione sociale è parte di un complesso di fattori ben più ampio che caratterizza la vita della persona e del popolo. Tutto ciò è comprensivamente indicato dalla realtà della «cultura».

Se con Puebla la intendiamo come «il modo particolare in cui, in un popolo, gli uomini coltivano i rapporti con la natura, tra di loro e con Dio (cfr GS 53b), in modo da poter giungere a un livello di vita veramente e pienamente umano (GS 53a)»²¹, comprendiamo bene che una proposta liberatrice dovrà necessariamente fare i conti con le culture che incontra.

Si realizza così quel fenomeno chiamato «inculturazione». «Benché sia un neologismo, esso esprime molto bene una delle componenti dell'incarnazione» (*Catechesi tradendae*, n. 53). Analogicamente a quanto si è compiuto in Cristo, la Chiesa assume gli elementi positivi che incontra nelle varie culture. E ancora, come nel Cristo l'unica realtà umana non assunta fu il peccato, così nella Chiesa, di fronte alle varie culture, deve operarsi un discernimento perché non siano acriticamente assunti quegli aspetti marcati dalle conseguenze del peccato.

Anche su questo tema la «*relatio finalis*» dell'ultimo sinodo è molto chiara: «L'inculturazione tuttavia è diversa da un semplice adattamento esteriore, poiché significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture umane» (II, B, d, 4).

Nell'incontro col cristianesimo una determinata cultura non rimane identica come era prima; subisce una profonda trasformazione dando luogo ad una nuova realtà. In tal modo l'annuncio prende carne in nuove circostanze storiche e la fede diventa cultura. La «*relatio finalis*» cita ben a proposito Paolo VI: «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la buona novella.

²¹ Puebla, n. 386.

Ma questo incontro non si produrrà, se la buona novella non è proclamata» (*Evangelii nuntiandi*, n. 20).

L'esperienza storica latinoamericana è caratterizzata sin dai primi passi della evangelizzazione del continente dall'incontro — a volte accompagnato da gravi contraddizioni — tra annuncio cristiano e cultura indigena (cfr Puebla, nn. 409-415). Ci troviamo di fronte ad una «meticagem» tanto razziale che culturale che permette di parlare di «um real substrato católico» della cultura latinoamericana che costituisce la sua «esencia», la sua «identidade» e la sua «unidade espiritual que subsiste, apesar da anterior divisão em diversas nações e apesar de estar marcada por rupturas em nível econômico, político e social» (Puebla, n. 412).

Pertanto una prospettiva liberatrice ha come soggetto una realtà storico-culturale caratterizzata dalla fede cristiana²². Il soggetto della liberazione non potrà essere dedotto da categorie socio-analitiche che evidenziano soltanto la realtà di un popolo sfruttato e oppresso; esso sarà invece costituito dalla realtà di un popolo che soffre l'oppressione, ma che è determinato da tutto un complesso di altri fattori storico-culturali e sociali. Senza tener conto di tutti questi fattori non si ha di fronte l'uomo latinoamericano (fatto di sofferenza, ma anche di fede e di speranza), bensì un modello astratto costituito da generalizzazioni socio-economiche di stampo europeo per lo più elaborate secondo il modello marxista.

La cultura popolare imperniata sulla fede cristiana determina così il soggetto reale della trasformazione della società e della liberazione dell'uomo. Un processo di liberazione che si svolgesse ignorando tale soggetto sarebbe una violenza e non una liberazione.

Cominciano ora a diffondersi gli studi²³ in cui si mostra con evidenza l'incapacità delle pure scienze sociali e in particolare dell'analisi marxista di dare una spiegazione della realtà che tenga conto di tutti i fattori storico-antropologici in gioco. Questa funzione sintetica può essere giocata dalla cultura intesa nel senso del Concilio e di Puebla e non soltanto come giustapposizione di nuovi elementi presi dalla antropologia culturale ad elementi di analisi marxista. La prospettiva più feconda sta nella determinazione della soggettività che caratterizza l'«ethos culturale»²⁴ del popolo come modo di essere e di

²² Cfr, su questo tema, J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación, cultura popular y discernimiento*, in *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976, pp. 63-95; Id., *Liberación (Teología de la)*, in *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, CASSIANO FLORISTAN y J. J. TAMAYO (edd.), Ed. Cristianidad Madrid 1984, pp. 563-579; L. GERA, *Cultura y dependencia a la Luz de la reflexión teológica*, «Stromata», 30 (1974), pp. 169-193; A. METHOL-FERRÉ, *Il risorgimento latinoamericano*, Ed. Cseo, Bologna 1983; Atti del Congresso Internazionale di Teología «Evangelización de la Cultura y inculcación del Evangelio», in «Stromata», 3/4 (julio-dicembre 1985).

²³ Cfr ad es. l'accurato lavoro di M. AZEVEDO, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fe*, São Paulo 1986.

²⁴ J. C. SCANNONE, *La mediación histórica de los valores*, in «Stromata», 39/1-2 (1983), pp. 117-139.

abitare il mondo avendo di mira la trasformazione della realtà secondo quanto più esalta la dignità umana.

8. LA RELIGIOSITÀ POPOLARE

Parlando di identità culturale di popolo si presenta naturalmente il tema della «religiosità popolare» non come un luogo comune adesso di moda, ma come una ineliminabile attenzione allo sviluppo storico dei popoli latinoamericani e alla presenza evangelizzatrice della Chiesa tra di essi.

Puebla affronta ampiamente questo tema (nn. 445-469) e definisce la RP come «o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que a manifestam» (n. 444) o ancora come «um acervo de valores que responde com sabedoria cristã as grandes incognitas da existência..., que tem uma capacidade de síntese vital» (n. 448) e che «se converte muitas vezes num clamor por uma verdadeira libertação» (N. 452).

Essa ha i suoi limiti (n. 452) e pertanto «como toda a Igreja, a religião do povo deve ser evangelizada sempre de novo... Será um esforço de pedagogia pastoral em que o catolicismo popular seja assumido, purificado, completado e dinamizado pelo evangelho» (n. 457).

Questa singolare sintesi della sapienza cristiana è un bene prezioso che non può essere perduto, anzi va incrementato e — sempre secondo Puebla — tradotto in nuove forme nell'orizzonte della civiltà urbano-industriale. Anche in questo contesto la RP avrà una funzione traformatrice della realtà in modo che «a fé desenvolva una personalização crescente e uma solidariedade libertadora; fé que alimente uma espiritualidade capaz de assegurar a dimensão contemplativa, de gratidão para com Deus e de encontro poético, sapiencial com a criação. Fé que seja fonte de alegria popular e motivo de festa mesmo em situações de sofrimento. Desse modo podem se plasmar formas culturais que resgatem a industrialização urbana do tédio opressor e do economicismo frio e asfixiante (n. 446).

Un simile ruolo può ancora essere giocato nella attuale situazione di fronte al crollo delle utopie e al crescente scetticismo delle élites intellettuali totalmente in crisi di fronte al crollo della ragione che presumeva costituirsì come orizzonte utopico²⁵.

Nella religiosità popolare è vissuta la rivelazione della dignità umana come fatto culturale e come valorizzazione della persona e della vita comunitaria. La religiosità popolare ha fondamentalmente una struttura «sacramen-

²⁵ Cfr P. MORANDE, *Cultura y Modernización en América Latina*, P. Univ. Cat., Santiago 1984; cfr anche sul tema della RP e della divisione tra élites e popolo, L. GERA, *Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia*, en CELAM «Iglesia y Religiosidad popular en América Latina», Bogotá 1977.

le» nella quale si preannuncia, attraverso realizzazioni storiche, la salvezza definitiva e si denuncia tutto quanto si oppone alla difesa della dignità dell'uomo e dei popoli a causa del peccato. La religiosità popolare ha quindi tra l'altro il compito di smascherare le pseudo-salvezze e di manifestare nella realtà il segno dell'azione salvifica e liberatrice di Dio.

Una profonda purificazione dello scetticismo post-moderno che dimostra la perdita progressiva di ogni tensione utopica tanto nella sua versione hegeliano-marxista che nella sua forma pragmatico-funzionalista.

Un campo fecondo di sviluppo è costituito dall'approfondimento dell'originalità della cultura e della tradizione popolare della religiosità latinoamericana. Questo evidenzierebbe il persistere di una speranza di fronte al crollo di molte illusioni e di fronte all'accomodamento nei confronti dell'esistente.

Si tratta però di un cammino diverso da quello di molti teologi della liberazione che hanno accentuato, accanto alla critica della religiosità popolare, la propria dipendenza dalla cultura europea assumendone gli epigoni. Sono tutte europee le radici di una esaltazione dell'analisi sociale di tipo marxista, come modello esplicativo del reale.

Quando in Europa tale modello si mostrava superato in alcune opere di teologi latinoamericani si riconosceva nelle scienze sociali la mediazione indispensabile per l'essere della teologia e per lo svolgersi della prassi di liberazione politica.

9. CONCLUSIONE

In conclusione ci sembra che esistano le condizioni per uno sviluppo originale di una prassi di liberazione che parte da una soggettività credente. Più evidente che altrove è in America Latina una comunionalità vissuta a livello di popolo a partire dalla fede.

In questa situazione, attualizzando la lezione di questi cinque secoli di evangelizzazione, è possibile pensare ad una fede che annunzi una salvezza non solo nel futuro, ma già nel presente. È possibile pensare allo sviluppo di una comunionalità tra gli uomini che sia il principio di una nuova organizzazione anche materiale della vita, dando una risposta originale alla grande sete di giustizia diffusa soprattutto nel popolo.

Lo sviluppo e la dinamica di tale processo fondato sull'identità ecclesiale, e che non ignora gli apporti delle varie scienze, è costituito da quello sviluppo dell'antropologia cristiana che è la dottrina sociale della Chiesa.

Non una deduzione meccanica dalla fede di una strategia socio-economica e politica, ma la convinzione profonda che l'umanità incontrata da Cristo è abilitata ad affrontare in modo nuovo tutti gli aspetti del reale.

L'elemento determinante non è costituito da vaghi progetti alternativi, ma da una ultima fiducia nell'evento della risurrezione di Cristo presente specificamente nel mondo attraverso la comunione ecclesiale.

IN RILIEVO

CONSCIENCE, TRUTH AND MAGISTERIUM IN CONJUGAL MORALITY *

CARLO CAFFARRA

Before going into the particular topic which has been given to me I think it is necessary to raise some general reflections on moral conscience and its relationship to the Church's moral Magisterium. This will be the first part of my reflection. In the second part, I will take up the specific theme.

1. MORAL CONSCIENCE AND THE CHURCH'S MORAL MAGISTERIUM (general reflections)

I would like to begin by pointing out some reasons which have made the problem "difficult" concerning the relationship between conscience-Magisterium both with regard to thought and on the practical level.

First. This had already been pointed out by J.H. Newman in very strong terms:

«Its miserable counterfeit ... the very right and freedom of conscience to dispense with conscience ... the right of thinking, speaking, writing and acting, according to their judgement or their humour, without any thought of God at all ...» (*Letter to the Duke of Norfolk*, in *Difficulties of Anglicans*, vol. II, p. 250). «Deference to the law of conscience ... is easily perverted into a kind of self-confidence, namely a deference to our judgement» (*Oxford University Sermons*, p. 172).

Thus, the first cause is due to the *equivocalness* attached to the term of moral conscience. It is used with two meanings which are contradictory to one another and irreconcilable. Let us take a look at them. This very serious situation requires us first of all to make an effort at rigorously clarifying the concept of moral conscience.

Second. A confusion of terms always indicates a confusion of concepts. Such confusion creates a serious problem. What makes up this confusion? Basically by exchanging (or, namely, confusing) the affirmation — on which

* Introduction to the General Session of the Pontifical Council for the Family, made in December, 11, 1985.

we should reflect at length — whereby the moral obligation arises in the conscience and *through* the conscience with the affirmation that the moral obligation arises *from* the conscience; in confusing the *manifesting* function (of the truth) which belongs to the conscience with the *constitutive* function (of the truth) which, as we will see, can not *in any way* be attributed to man's moral conscience. This situation requires us to make an effort to clarify as much as possible the precise function of moral conscience in moral life, especially with regard to the Truth about what is right.

Third. The problem moves from the relationship between moral conscience and political authority which, since the formation of absolutist States, has continued being a great problem in modern political philosophy — to that of the relationship between moral conscience (of the believer) to the Church's Magisterium, without any change at all. That is to say, the following proportion is set up: moral conscience (of the citizen): political authority = moral conscience (of the believer): Church's Magisterium. This fact requires us to discover the *specific quality*, the *originality* of the relationship between conscience and the Magisterium, which is *not in any way* reducible to the former type of relationship.

In this way we have indicated the two main themes which we will deal with in the first part of our reflection.

1.1 (The nature of moral conscience and its relationship with the truth about what is right). Moral conscience, despite the fact that the word makes us think of a faculty of our spirit, is really an *act* of our reason, a judgement through which I discover moral truth, the truth about what is right or wrong (cfr «an instrument for detecting moral truth wherever it lies hid»: J.H. NEWMAN, *Oxford...* cit., p. 66). These simple words hide, or better, attempt to describe one of the most awesome and mysterious happenings that can take place in our spirit.

Let us begin immediately by saying that through this act — which precisely makes up conscience — man does not discover just any moral truth, but a truth inherent in the action which he is about to perform (or has performed). It is a truth which concerns the person in his individuality, as the subject about to perform an action. Conscience makes him *know* precisely the moral truth about *this* action: that is, its moral goodness or evil. At this point it is logical for us to ask: how can he know this truth? How is this judgement created which makes up moral conscience? An entire concept of conscience ultimately depends on the answer to this question. We must start from the observation based on our daily experience that *this* judgement has a strength all of its own: that of absolutely obliging, and not only hypothetically, our decisions and our freedom. Thus, it is so clear for each person that speaking of «conscience» and «feeling obliged to...» is practically the same thing. But what is of greatest interest is to take note and understand the nature and the wholly unique form of this obligation. In fact it is certain that, in a certain sense, every judgement of our reason requires a certain behavior and, there-

fore, certain decisions of the will. If we know that a certain food is harmful to our health, we usually decide to avoid it. If we know that outside the weather is bad, if we decide to go out, we logically decide to dress appropriately. And so on. Nevertheless these and other judgements of our reason require a coherent behavior but only *hypothetically*. If you want to be healthy, knowing that a certain food... If you do not want to get bronchitis, knowing that the weather... But if we pay attention to the judgement of the conscience, we see that the obligation generated by it is basically of a different nature. That obligation does not depend on an «if»; it does not depend on anything. It is imposed immediately by itself on man's freedom. The voice of conscience places man's freedom before an absolute: an absolute duty.

We therefore have an inner situation which is most unique. On one hand, the human person feels absolutely obliged only in the face of *this* judgement, that of the conscience. Only in the face of this judgement does freedom feel absolutely obliged. On the other hand, this judgement is an act of the individual, of the subject and only *his*. From where and how can it happen that the person through one of *his* or her own actions feel a interiorly obliged so deeply and so strictly as to not be able, with a contrary action, to be released? It is an action of *his* — an act of *his* reason — which has bound his freedom. With an act — an act of *his* reason — he is released. The reality of our inner experience clearly attests to us that this does not happen. Man can not dispense himself from the obligation to which the judgement of conscience forces him. The universal experience of remorse demonstrates this. This impossibility forces us to a deeper reflection about moral conscience.

The fact that man feels he cannot dispense *himself* from the obligation of his own conscience shows that its judgement makes the person know about a truth that is pre-existing to conscience itself. This is a truth that is not real through or because our conscience knows it but, on the contrary, our conscience knows it because the truth exists. In brief: truth does not depend on conscience but conscience depends on truth. What truth? The truth in the light of which and on the strength of which «*this* action is good and to be performed» or «*this* action is illicit and to be avoided.» Thus we have already arrived at this very important conclusion: since man is obliged only by the judgement of his own conscience (auto-nomy), and since the judgement of his own conscience obligates because it makes the truth known, *thus* man is autonomous when subjected to the truth. One's own autonomy is made up by one's subordination to the truth.

Now we must briefly return to reflect on the truth known through the judgment of our own conscience. What truth is this? Since conscience is a judgement concerning our action from a moral standpoint, it is a *practical truth* (*concerning human action*), a *truth about the good and evil of our actions*. *The judgement of our conscience uncovers in the action I am about to perform (or have performed) — or due to its make-up or the circumstances in which it is performed — a relationship with an order in vigor of which «iustum est ut omnia sint ordinatissima»* (St. AUGUSTINE, *De libero arbitrio* 1, 6, 15). It is an

order linked with the very universe of being and intrinsic to that universe of being. If I discover that this relationship is contrary to it — that is, conscience perceives that this action is contrary to that order, that this action destroys that order and upsets it, *this action*, precisely because of its deformation must be avoided. Moral conscience knows this order of being in that it is respected or negated by the action I am about to perform. Therefore, the judgement of the conscience — and it deserves a great deal of attention — is the convergence, the meeting point, the synthesis of *knowledge about the intrinsic order of being* with *knowledge about the action* I am about to perform. This order intrinsic to being is none other than the order of God's creative wisdom with and in which everything created has been created.

But how can man know this order, this «ontological rectitude»? This human capability is precisely what is called *human reason*. It is thus what makes man participate in the Wisdom of God: the seal stamped on man — and only on man — by God's creative hand. Through reason man knows the order that represents the beauty and goodness of being. It is *in the light of this knowledge* that conscience can discover whether the action which a person is about to perform is found in this order, in this beauty and goodness. To say that this order is created or made up by human reason and not merely discovered by it amounts to simply denying a fact to which our experience continuously testifies. When we discover this beauty with our reason, this order and its unchangeable requirements, «non examinatur corrigit, sed tantum laetatur inventor» as St. Augustine profoundly wrote (*op. cit.*, 2, 12, 34), «it does not judge (them) as an arbiter but it enjoys them as a discoverer». I will now try to explain this most important point.

Let us begin with an observation. On what man has produced, we make a judgement («examinatores corrimus», St. Augustine would say). Looking at a building, we say: «It could have or should have been built better.» Or of a book: «It's not well written. It could or should have been written better» and so on.

But none of us, when we discover that justice deserves being honored would say: «It could or should have been different. It would have been better if justice had not merited being honored.» Very simply when we see the dignity of justice, we see a truth that does not depend on us, about which we cannot make a judgement. We see instead that we depend on it and are judged by it and we delight in that discovery («laetatur inventor»).

Now let us return to our topic to conclude it. Human reason takes part in the light of God's creative wisdom which governs the entire universe of being. Through this participation man discovers an intrinsic order of being which must be recognized and venerated. In the light of this discovery, man is in a position to judge whether an action he is about to perform is within this order (= good) or negates it (= evil). Precisely this judgement is moral conscience. I cannot find any better synthesis or conclusion than these words by Newman:

«The Supreme Being ... has the attributes of justice, truth, wisdom, sanctity, benevolence and mercy, as eternal characteristics in His nature, the very Law of his being, identical with Himself; and next, when he became Creator, He implanted this Law, which is Himself, in the intelligence of all His rational creatures. The Divine Law, then, is the rule of ethical truth, the standard of right and wrong, a sovereign irreversible absolute authority in the presence of men and Angels ... This Law, as apprehended in the minds of individual men, is called "conscience" (*Letter*, cit. pag. 246-247)».

1.2 (Moral conscience and the Church's Magisterium). It is not necessary for me to recall the Catholic doctrine concerning the Church's Magisterium. I suppose it is well-known.

From what we have said previously it immediately follows that the supreme good for conscience is that the person know the truth about what is right and wrong; that he see that intrinsic order of being, have intuition of the beauty of righteousness and know the unchangeable requirements of that order (= moral norms). Without this knowledge, conscience is lacking that light that enables it to see the good or the evil of the act to be performed. This knowledge is for conscience what light is for the eyes. Without light the eye simply cannot see. How can I judge a page of music if I have no musical sense? How can I judge an action from a moral point of view if I do not know the norms on which to base a judgement? On the other hand, that conscience judge in the light of truth is the most necessary thing; indeed, the only absolutely necessary thing for man. On this depends whether he is in truth or in error and his *eternal* destiny.

Let us keep all this in mind and, at the same time, what man's *real* situation is in this matter: he is exposed to error, uncertainty and the difficulty of discovering the truth about what is right and wrong. From this we can already presume that, in His Providence, God wanted to remedy this situation in order not to leave man in such great spiritual difficulty.

The moral Magisterium of the Church is precisely the gift of Providence to man. It teaches the unchangeable requirements of the moral order so that, in its light, the judgement of conscience can be true. Thus to speak of a conflict between conscience and Magisterium is the same as speaking of a conflict between the eye and the light. The eye does not find in the light anything that hinders it from seeing, but the medium through which it can see. In this context we can find the ultimate roots of a situation that frequently occurs today.

If it is believed that conscience represents moral truth, or, in the final analysis, that it is not called to accept a truth, or make its own and interiorize more and more deeply a truth which it did not create, then a potential competitor of conscience, its adversary, can be seen in the Magisterium. The same thing can actually happen if one is not convinced that the Magisterium possesses that «charisma certum Veritatis» which Christ had desired for it.

In this context we can and must rigorously clarify the concept of «rights of conscience».

First of all, the ways of conceiving the relationship between conscience and political authority cannot be transferred to the way in which the relationship conscience-Magisterium is conceived: the scope of the former extends *only as far as* the requirements of the «common good»: the end of the political society. The attainment of this end, which political authority requires through the promulgation of laws, includes no more than the performance of certain *external* actions and the omission of others. The end of the political community is in fact a *temporal* one. It obviously does not propose man's eternal salvation. Thus the human person has a higher value than the political community as such. The latter only has an instrumental value with regard to the human person: it exists *for* the human person. Thus with regard to the political community, or more precisely to political authority, the human person is an intangible value. And if the authority were not to respect that intangibility, it would perform a morally illicit act and the person has not only the right but the duty to refuse to obey (= conscientious objection in the case, for example, of the law legitimizing abortion).

The situation of the person in the Church is profoundly different. It should never be forgotten, not even for an instant, that the Church is that happening put into being by Christ's redemptive act, the happening of man's eternal Salvation. The Church has only one reason for being: to lead man to eternal communion with God. The Church, in its basic mystery, is not the work of man: it is the new Jerusalem that *came down from heaven*. Its root is the faith that assents to God's Revelation. It is built through the consensus to Christ's love who gives Himself on the Cross, the gift which is always present through the Eucharist. The Magisterium is one of the means created by Christ Himself in order for the Church to remain faithful to its Spouse; that it not be adulterous by giving itself to others. Remaining in the Truth of Christ is the first condition for the very *existence* of the Church. In order to thus remain the Magisterium exists. And we have now reached the *heart* of our problem: the conflict — to use again the words of Newman — between the «dogmatic principle» and the «liberal principle». The «liberal principle» can be described in this way:

«That truth and falsehood in religion are but matter of opinion; that one doctrine is as good as another; that the Governor of the world does not intend that we should gain the truth; that there is no truth; that we are not more acceptable to God by believing this than by believing that; that no one is answerable for his opinions; that they are a matter of necessity or accident; that it is enough if we sincerely hold what we profess; that our merit lies in seeking not in possessing; that it is a duty to follow what seems to us true, without a fear lest it should not be true ... that we may take up and lay down opinions at pleasure; ... that we may safely trust to our selves in matters of Faith, and need no other guide» (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, Westminster 1968, pp. 357-358).

The «dogmatic principle» can be described as follows:

«That there is a truth then; that there is one truth; that religious error is in itself of an immoral nature; that its maintainers, unless unwillingly such, are guilty in maintaining it; that it is to be dreaded; that the search for truth is not the gratification of curiosity; that its attainment has nothing of the excitement of a discovery; that the mind is below truth, not above it, and is bound, not to discount upon it, but to venerate it; that truth and falsehood are set before us for the trial of our hearts;... that before all things it is necessary to hold the catholic faith; that he that would be saved must thus think, and not otherwise» (*ibid.*, p. 357).

These two principles describe exactly the two attitudes with which we can ultimately place ourselves in the Church. The first principle is the anticlerical one *par excellence* since it simply denies that which makes the Church *be*: obedient acceptance of *Revealed Truth*.

Within the context of the liberal principle one can speak of and say — as has been said even during these past weeks — that in the Church, as in States, there must be religious freedom. One speaks of «rights of conscience» against the Magisterium since, coherently, the liberal principle logically leads either to denying that a truth exists which is imposed on conscience, or to holding that the existence or non-existence of the truth is a matter of secondary importance for man's salvation, or to believing impossible that a Magisterium exists which is gifted *as such* with a *real authority of its own*. Therefore, any intervention by the Magisterium in the field of moral truth will either be judged as undue interference in the area of conscience or seen as one of the many voices to which conscience does not owe real obedience.

Within the context of the dogmatic principle, one can speak of «rights of conscience» which are not *against* the Magisterium but precisely the opposite. The faithful has the right that the Magisterium teach him moral truth. Conscience has a right *to* the Magisterium. In this sense, St. Augustine wrote that to be a Christian is a dignity, to be a pastor is a Service (cfr for example CCL 41, 529-530).

2. MORAL CONSCIENCE, MAGISTERIUM OF THE CHURCH, RESPONSIBLE PROCREATION

In the light of what we have said up to now, we can now go into our specific topic. We will carry out our reflection on the basis of the catecheses which the Holy Father dedicated to the Encyclical *Humanae vitae* in the Wednesday audiences. There are 16 catecheses which began on July 7, 1984 and ended on November 28, 1984.

I would like to immediately note that I do not intend to present their content but simply re-read them in the context of the theme given to me.

2.1 It must immediately be noted that the problem we are dealing with

is not explicitly raised in these catecheses. However, there are two explicit statements touching on the subject of conscience, or rather — if we take the quotation into consideration as well — there are four (cfr *The Teaching of John Paul II*, vol. VII, 2-1984, p. 87 and p. 101; quotes p. 145 GS 50). The two quotations contain a statement of great importance: the moral norm taught by *Humanae vitae* is based on the intimate nature of the conjugal act, of the very person of the spouses and, through the re-reading in the truth of that intimate nature, it must be transferred to the *conscience* of the spouses.

The statement must be carefully analyzed. As we know, the main nucleus of the teaching of *Humanae Vitae* is this: the conjugal act bears within itself two meanings — the unitive and the procreative, and, between the two there is an inseparable connection.

By making use of the term «meaning», Paul VI raises a correlation between the conjugal act *which signifies* and a subject to which the «significant message» is made. In order to understand better, we can recall the analogy of a communication based on words between two persons. There is one person who speaks and communicates a message and the other person who listens and grasps the significance of the words spoken. Similarly the conjugal act has *in itself* two meanings which are inseparably connected. These two meanings and their inseparable connection must be understood, «read in their truth». By reason of this «reading in truth», the truth of the conjugal act enters into the spouses' conscience.

According to classical metaphysics of human knowledge, the truth speaking correctly and formally is made up by the judgement of our reason; it is a property of the judgement of our reason (in technical terms: this is logical truth). But when are our judgements true? When the way in which our thought is formulated about the matter corresponds to the way in which the matter exists. «Truth», says St. Thomas, «is the conformity of the spirit with being in that (the spirit) states about being what it is and not what it is not» (CG, I, 59). Thus the basis of the truth (logic) of our judgements is reality itself in that it is knowable in itself. Hence a truth exists in things themselves which, when known, renders our judgements true. This «truth about things» is called «ontological truth» (which precedes and gives foundation to logical truth).

After this brief digression, let us return to our subject. In one of his catecheses, the Holy Father states: «Meaning arises in the conscience with the re-reading of the truth (ontological) of the object. Through this re-reading the truth (ontological) enters, so to speak, into the cognitive dimension: subjective and psychological» (p. 101, N. 1). This paragraph is very important. Let us try to briefly examine it.

The coniugal act possesses a truth of its own (ontological). When this truth is known, the truth about the conjugal act enters into the conscience and the subject knows *really* what the conjugal act is. That is, he sees the two basic meanings and their inseparable connection. Therefore, the intimate structure of the conjugal act (about which *Humanae vitae* speaks) is the basis,

the foundation for discovering those two meanings and their inseparable connection. This discovery is made by conscience which then transfers those two meanings into one's personal subjectivity. The person accepts them, reads them and interiorizes them so that they become the norm of his or her behavior. But note well: the existence of these two meanings in the conjugal act and their inseparable connection is not caused by the fact that conscience discovers them: they exist prior to conscience. St. Augustine writes: «Truth, while remaining unto itself, does not grow when it is manifested more greatly to us, nor does it diminish when manifested less to us, but it remains integral and always the same. It fills with light those who turn to it and punishes with blindness those who shun it» (*De libero arbitrio* 2, 12, 34). It is not the eye that puts on the light nor does the light shine more because more eyes are enlightened by it. What becomes more or less luminous is the eye and not the light. If, when thirsty, you drink more water, the fountain will not make more water flow. And, in this way, the truth about the conjugal act does not depend on awareness about it. Thus there is no sense in talking about a «graduality of the moral law».

It must be noted, however, that it is not a truth outside of man. It is rather, as the catecheses emphasize repeatedly, the very truth (ontological) of the human person. Thus the conscience can not dispense with knowing about it. By not knowing the truth, man will not act *in truth*, he will not do what is true and will lose his freedom. He will create an existence in error — a non-existence.

The reason for being then of *Humanae vitae* and the Catecheses on human love is to enlighten men and women about the truth of their conjugal love, about the truth of their being a human person. It is a concrete case of implementation of that profound relationship between moral conscience and Magisterium which we discussed at length in the first part of this report.

2.2 What is our task then? In the first place to communicate wholly this Magisterium of the Church. But we must reflect on this communication, at least briefly.

First, we must be convinced and aware that the truth communicated is not «something extraneous to man». It is not an ideal: it is *the truth* about man. Thus it is a truth which each man bears inscribed in his heart. The Church does not teach an ideal: it teaches the truth *about man*. Christian pedagogy is a pedagogy of the «inner teacher» and not a «product of consensus». The Christian pedagogue guides man to discovering in himself the truth of which he is made.

Second, we must remember the particularly difficult situation in which man, given his sinful condition, finds himself in seeking moral truth. An environment and a life of chastity help decisively in perceiving the ethical value of the conjugal act.

CONCLUSION

«This is our freedom: to be subject to the truth... that very Truth, who is also man in dialogue with other men, said to those who believe in him: if you keep my words, you will be my disciples. You will know the truth and the truth will make you free» (*De libero arbitrio* 2, 13, 37).

The Magisterium of the Church exists so that spouses, by listening through it to Christ's words, may know the truth about their conjugal love: the truth about their being spouses. May this truth penetrate their moral conscience and their decisions since joy is basically possessing the Truth.

VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

N° totale degli iscritti per l'anno accademico 1985-1986 = 140

| | |
|---|----|
| Laici | 44 |
| Sacerdoti | 75 |
| Religiosi | 21 |
| N° iscritti al Corso al Dottorato | 25 |
| N° iscritti al Corso alla Licenza | 55 |
| N° iscritti al Corso al Diploma | 37 |
| Studenti ospiti | 23 |

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

Anno accademico 1984-1985

LIVIO MELINA, «*Ratio practica*», «*scientia moralis*», e «*prudentia*». *Linee di riflessione sistematica sul Commento di Tommaso d'Aquino all'Etica Nicomachea di Aristotele.*

AGOSTINO NGUYEN VAN DU, *Matrimonio e Famiglia nella cultura vietnamita in rapporto alla dottrina del Magistero nella Familiaris consortio (prospettiva dell'inculturazione).*

CARLO PANZERI, *Identità dell'amore coniugale. Approccio antropologico e psicologico.*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA*Anno accademico 1984-1985*PETER FERNANDES, *The Family, domestic Church.*CELESTINO MONTEIRO PFOPO, *O matrimonio e a Família no pensamiento de Jean Jacques Rousseau.*SEMAAN ABOU ABDOU, *Le mariage et la famille dans la pensée de Maurice Blondel.*AURELIO MARTINI, *Il ministero coniugale. Alcuni riferimenti per una teologia pastorale.***DIPLOMA IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA**LEDA MANTELLA, *La donna e il lavoro nel Magistero di Pio XII.***C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE****SEMINARI DI STUDIO PROMOSSI DALL'ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II****1) «The Prolongation of Life and the Parameters Fixing the Instant of Death»**

Seminario di studio, tenutosi il 22 Ottobre 1985, al quale hanno partecipato 200 persone, fra medici, professori di varie Università, sacerdoti e studenti dell'Istituto.

Relazioni:

«The prolongation of Life and the Parameters Fixing the Instant of Death» -
Prof. ROBERT WHITE.

2) Corso di Bioetica

Corso offerto ai laureati in Medicina e Chirurgia, in Biologia, in Farmacia, agli studenti degli ultimi due anni delle corrispondenti Facoltà, agli allievi delle Scuole infermieri, alle allieve delle Scuole di Ostetricia. Si è svolto nei giorni 31 Gennaio-1 e 2 Febbraio 1986. Ad esso hanno partecipato 70 corsisti provenienti da diverse regioni italiane.

Relazioni:

- «Antropologia, etica e scienza» - Prof. Don ANGELO SCOLA.
«Il valore della persona umana, fondamento dell'etica» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.
«La norma morale» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.
«Etica medica: principi generali» - Prof. Don LINO CICCONE.
«La procreazione responsabile: aspetti etici» - Prof. Don LINO CICCONE.
«I metodi naturali: situazione della ricerca scientifica» - Dr.ssa VALERIA NAVARRETTA.
«La procreazione artificiale: aspetto tecnico» - Prof. NICOLA GARCEA.
«La procreazione artificiale: problemi etici» - Prof. ANGEL RODRIGUEZ LUÑO.
«La procreazione artificiale: la situazione negli Stati» - Prof. GIOVANNI SERLUPI CRESCENZI.

DOSSIER SULLA FAMIGLIA

a cura di Giorgio Campanini

contributi di:

F. Masellis - A. Riva - G. Agostinucci Campanini - G. Dalla Torre - G. Giavini - G. Gatti - D. Tettamanzi - P. Scabini - M. e P. Quartana

La «crisi di valori» che investe la società mette in discussione anche strutture, come matrimonio e famiglia, che sembravano saldamente radicate nella tradizione civile e religiosa dell'Italia. Questo libro si interroga appunto sugli aspetti antropologici e teologici del matrimonio e della famiglia: sessualità della coppia, dialogo nella coppia, matrimonio come struttura educativa, aspetti giuridici dell'istituto matrimonia; e inoltre, il matrimonio alla luce della Parola di Dio, il ministero culturale della coppia cristiana e la vita cristiana nel matrimonio, nonché il rapporto tra la realtà familiare e la comunità ecclesiale. Chiude il volume un contributo-testimonianza dei coniugi Quartana, che offrono il momento di verifica della vita familiare nella esperienza concreta del quotidiano.

Collana «Opere varie» - pp. 296 - L. 12.000

Città Nuova Editrice

*Angel Rodríguez Luño
Ramón López Mondéjar*

LA FECONDAZIONE «IN VITRO»

aspetti medici e morali

Sono ormai alla ribalta della cronaca la fecondazione in vitro e l'embryo-transfer (FIVET): l'ampio spazio che vi dedicano le riviste e i quotidiani ne hanno fatto un argomento di dibattito talvolta vivace. Eppure gran parte dell'opinione pubblica è lasciata all'oscuro riguardo ai suoi risvolti scientifici, alle implicazioni etiche o semplicemente umane. Questo libro, frutto del lavoro interdisciplinare di un medico e di un filosofo, vuol colmare questo vuoto ed offrire un'esauriente informazione scientifica corredata da una ragionata valutazione etica. Alla luce della differenza essenziale che intercorre tra le persone e le cose, gli autori conducono un attento esame delle diverse fasi della FIVET e dei problemi ad essa connessi.

collana Studi sulla persona e la famiglia - pp. 144 - L. 12.000

Città Nuova Editrice

Lia Carini Alimandi

PRESENZE DI DONNA

femminilità e maternità
nella letteratura di ieri e di oggi

Questo libro-strenna vuole essere innanzi tutto un omaggio alla donna come tale, un tributo alla sua femminilità così come è stata colta e sublimata in pagine letterarie e poetiche in tempi e luoghi diversi, dall'Egitto a Babilonia, dalla Bibbia ai lirici greci, alla romanità classica, al pensiero cristiano, poi su su risalendo i secoli, alla Rinascenza e fino a noi, passando per le trame poetiche del Barocco, dell'Arcadia, fino all'Illuminismo, al Romanticismo e ai nostri giorni. In questo itinerario non poteva mancare l'altro aspetto peculiare della donna e sua prerogativa esclusiva: la maternità. I due filoni, in effetti, si intrecciano e si completano in quadretti stupendi, di volta in volta adecenti allo spirito e alla cultura del popolo dal quale essi provengono. E proprio per raggiungere la maggiore varietà di sfaccettature nel discorso donna, si è allargata la ricerca a letterature che taluni potrebbero definire insolite. Il volume, rilegato, contiene 32 foto a colori che conferiscono al testo una notevole efficacia «visiva», tracciando a loro volta un profilo di donna nell'arte figurativa, ad opera di maestri greci, romani, mesopotamici, fino alla pittura dei nostri giorni.

collana «Le Strenne» - pp. 176 - 32 foto f.t., rilegato - L. 25.000

Città Nuova Editrice

nuova umanità

*rivista bimestrale di cultura
diretta da Giuseppe Maria Zanghí*

Giunta al suo 8° anno di vita con 5.000 abbonati, la rivista affonda le sue radici nell'humus del messaggio cristiano: un contributo al dibattito culturale contemporaneo per superare le secche del conformismo e dell'ideologia e per alimentare e far emergere un nuovo modo di pensare e di agire rispettoso del valore individuale e sociale delle realtà umane.

SOMMARIO del n. 45 (maggio-giugno 1986)

Editoriale

Pellegrino dell'Assoluto

Gérard Rossé

Funzione cosmica del Cristo secondo il Nuovo Testamento

Philippe Ausset

Uno sguardo nuovo sull'impresa

Marcello Zago

Magistero sul dialogo islamo-cristiano

Pasquale Ionata

Tolstoj: Dalla inibizione alla nostalgia

Gino Collenea Isernia

Crisi dei valori o crisi di fede nei valori?

Una copia L. 3.300 - Abbonamento annuo L. 16.500 (estero L. 20.000)
Uff. Abbonamenti: Via degli Scipioni, 265 - 00192 Roma - c.c.p. 34452003

Città Nuova Editrice

Finito di stampare nel mese
di giugno 1986
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia, 17
00165 Roma tel. 5813475/82