ANTHROPOTES

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

PONTIFICIO
ISTITUTO
GIOVANNI PAOLO II
PER STUDI
SU MATRIMONIO
E FAMIGLIA

2001
XVII
N. 2

Pontificia Università Lateranense

ANTHROPOTES

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

Direttore scientifico:
S. E. Mons. ANGELO SCOLA

Direttore editoriale:
LIVIO MELINA

Comitato Scientifico dei Consulenti:
Em.mo Cardinal ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO; S. E. Mons. CARLO CAFFARRA; S. E. Mons. KURT KRENN; S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ; OCTAVIO ACEVEDO; CARL ANDERSON; DOMINGO BASSO; S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES; GEORGES CHANTRAINE; ROBERTO COLOMBO; JOHN FINNIS; LUKE GORMALLY; STANISLAW GRYGIEL; JEAN LAFFITTE; NIKOLAUS LOBKOWICZ; GILFREDO MARENGO; PEDRO MORANDÉ COURT; GERHARD L. MÜLLER; BRUNO OGNIBENI; S. E. Mons. MARC OUELLET; S. E. Mons. EUGENIO ROMERO POSE; DAVID SCHINDLER; TADEUSZ STYCZEN; ANDREJ SZOSTEK; PEDRO JUAN VILADRICH; GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

Segretaria di Redazione:
MARTINA COERS

Redazione:
Prof. Livio Melina, Direttore editoriale. Istituto Giovanni Paolo II
Piazza S. Giovanni in Laterano 4 - 00120 CITTÀ DEL VATICANO
Tel.: ++39 0669886113/0669886401 - Fax: ++39 0669886103
E-mail: anthropotes@pul.it - INTERNET: http://www.pul.it/gpa.htm

Abbonamenti:
Lateran University Press
Ufficio Marketing e Abbonamenti
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano
Tel. 0669895683, fax 0669895501, e-mail: promozioneditoria@pul.it

Quote 2002:
Abbonamento annuo (2 numeri): 37,00 € (estero 57,00 €)
Un fascicolo: 21,00 € (estero 31,00 €)
Annata arretrata: 57,00 € (estero 83,00 €)
Un fascicolo arretrato: 30 € (estero 41 €)

NOTA: La rivista ha periodicità semestrale.
L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.
I pagamenti possono essere eseguiti:
- con c/c postale n. 76563030 intestato alla "PUL/Editoria, Rivista Anthropotes";
- con c/c bancario 4000/95 cab 3206 Abi 5696 intestato alla "PUL/Editoria, Rivista Anthropotes";
Le richieste di abbonamento, le comunicazioni per mutamenti di indirizzo e gli eventuali reclami per mancato ricevimento di fascicolo vanno indirizzati a: Lateran University Press - Ufficio Marketing e Abbonamenti - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Varicano.

SOMMARIO

BEATITUDINI E VITA FAMILIARE

Discorso del Santo Padre p. 185

Editoriale 191

Sommari 197

I. A 20 anni dalla fondazione dell'Istituto

ANGELO SCOLA, *Familiaris consortio e mistero nuziale* 203
CARLO CAFFARRA, *Familiaris consortio - Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia* 207

II. Articoli

FRANCIS MARTIN, *The Paradox of the Beatitudes: Between Eschatology and History* 225
THÉRÈSE NADEAU-LACOUR, *Les Béatitudes, entre Spiritualité et Morale, dans la vie familiale* 239
FRANCESCO BOTTURI, *Dialettica dell'amore e costruzione famigliare* 255
GIANFRANCESO ZUANAZZI, *Promesse e compimenti, conflitti e sofferenze nella vita coniugale* 275
OLIVIER BONNEWIJN, *Beatitudes et théologie morale chez saint Thomas D'Aquin* 295

In rilievo

PASCAL IDE, *Une théologie du don. Les occurrences de* Gaudium et spes, *n. 24, § 3 chez Jean-Paul II (seconde partie)* 313
GABRIEL RICHI ALBERTI, *Bibliografia di S.E. Mons. Angelo Scola* 345

Nota critica
GABRIEL RICHI ALBERTI, *Lógica sacramental y estados de vida* 369

Vita dell'Istituto 379

Indice 2001 389

© Copyright 2001 Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - Città del Vaticano
Proprietà letteraria riservata - *Printed in Italy*

Stampa: Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate (VA)

DISCORSO DEL SANTO PADRE

Ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia

(31 maggio 2001)

Signori Cardinali,
Venerati Fratelli nell'Episcopato,
Carissimi Fratelli e Sorelle!

1. Sono molto lieto di celebrare insieme con voi, docenti, studenti e personale addetto, il ventennale della fondazione del vostro, anzi del "nostro" Istituto per Studi su Matrimonio e Famiglia. Grazie per la vostra gradita presenza. Tutti vi saluto con affetto, riservando un particolare pensiero per il Cardinale Gran Cancelliere Camillo Ruini, per il Presidente del Consiglio Superiore di Istituto Cardinal Alfonso Lopez Trujillo, e per Mons. Carlo Caffarra, Arcivescovo di Ferrara, iniziatore dell'Istituto. Saluto pure Mons. Angelo Scola, Preside dell'Istituto, i docenti e gli alunni, il personale e quanti a vario titolo cooperano alla benemerita attività del Centro accademico.

Questa ricorrenza è un segno eloquente della sollecitudine della Chiesa per il matrimonio e la famiglia, che costituiscono uno dei beni più preziosi dell'umanità, come ebbi a dire nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, di cui pure si celebra quest'anno il ventesimo anniversario di pubblicazione (cfr n. 1).

Dal momento che ormai siete presenti con sezioni in tutti i continenti, l'intuizione originaria, che ha dato avvio all'Istituto, ha mostrato la sua fecondità a contatto con le nuove situazioni e con le sempre più radicali sfide del momento presente.

2. Sviluppando la tematica affrontata in precedenti circostanze, vorrei oggi attirare la vostra attenzione sull'esigenza di elaborare un'***antropologia adeguata*** *che cerca di comprendere e di interpretare l'uomo in ciò che è essenzialmente umano.*

La dimenticanza del *principio* della creazione dell'uomo come maschio e femmina rappresenta, in effetti, uno dei fattori di maggiore

crisi e debolezza della società contemporanea, con preoccupanti ricadute a livello del clima culturale, della sensibilità morale e del contesto giuridico. Dove il *principio* è smarrito, si oscura la percezione della singolare dignità della persona umana e si apre la strada ad una minacciosa "cultura di morte".

Tuttavia l'esperienza dell'amore rettamente inteso rimane una porta di accesso, semplice ed universale, attraverso la quale ogni uomo è chiamato a prendere coscienza dei fattori costitutivi della propria umanità: ragione, affezione, libertà. Dall'interno dell'insopprimibile interrogativo sul significato della sua persona, soprattutto muovendo dal principio del suo *essere creato ad immagine di Dio, maschio e femmina*, il credente può riconoscere il mistero del Volto trinitario di Dio, che lo crea ponendo in lui il sigillo della sua realtà di amore e comunione.

3. Il sacramento del matrimonio e la famiglia che ne deriva rappresentano la via efficace mediante la quale la grazia redentrice di Cristo assicura ai figli della Chiesa una reale partecipazione alla *communio* trinitaria. L'amore sponsale del Risorto per la sua Chiesa, sacramentalmente elargito nel matrimonio cristiano, alimenta, nello stesso tempo, il dono della verginità per il Regno. Questa, a sua volta, indica il destino ultimo dello stesso amore coniugale.

In tal modo, il mistero nuziale ci aiuta a scoprire che la Chiesa stessa è "famiglia di Dio". Per questo l'Istituto, approfondendo la natura del sacramento del matrimonio, offre elementi per il rinnovamento della stessa ecclesiologia.

4. Un aspetto particolarmente attuale e decisivo per il futuro della famiglia e dell'umanità riguarda il rispetto dell'uomo alle sue origini e delle *modalità della sua procreazione*. Sempre più insistentemente si affacciano progetti che pongono gli inizi della vita umana in contesti diversi dall'unione sponsale tra l'uomo e la donna. Sono progetti spesso sostenuti da pretese giustificazioni mediche e scientifiche. Col pretesto, infatti, di assicurare una migliore qualità di esistenza mediante un controllo genetico, oppure di far progredire la ricerca medica e scientifica, vengono proposte sperimentazioni sugli embrioni umani e metodiche per la loro produzione, che aprono la porta a strumentalizzazioni e ad abusi da parte di chi si arroga un potere arbitrario e senza limiti sull'essere umano.

La verità piena sul matrimonio e sulla famiglia, rivelataci in Cristo, è una luce che permette di cogliere le dimensioni costitutive di ciò che è autenticamente umano nella stessa procreazione. Come insegna il Concilio Vaticano II, gli sposi, uniti nel vincolo coniugale, sono chiamati ad esprimere, mediante gli atti onorevoli e degni proprio del matrimonio

(*Gaudium et spes*, 49), la loro mutua donazione e ad accogliere con responsabilità e gratitudine i figli, «preziosissimo dono del matrimonio» (*ibid.*, 50). Essi diventano così, proprio nel loro donarsi corporeo, collaboratori dell'amore di Dio Creatore. Partecipando al dono della vita e dell'amore, ricevono la capacità di corrispondervi e, a loro volta, di trasmetterlo.

Il contesto dell'amore sponsale e la mediazione corporea dell'atto coniugale sono quindi l'unico luogo in cui è pienamente riconosciuto e rispettato il valore singolare del nuovo essere umano, chiamato alla vita. L'uomo, infatti, non è riducibile alle sue componenti genetiche e biologiche, che pure partecipano della sua dignità personale. Ogni uomo che viene nel mondo è da sempre chiamato dal Padre a partecipare in Cristo, per lo Spirito, alla pienezza della vita in Dio. Fin dall'istante misterioso del suo concepimento, pertanto, egli dev'essere accolto e trattato come persona, creata a immagine e somiglianza di Dio stesso (cfr *Gn* 1,26).

5. Un'altra dimensione delle sfide che attendono oggi un'adeguata risposta dalla ricerca e dall'attività dell'Istituto è quella di natura socio-culturale e giuridica.

In alcuni Paesi, talune legislazioni permissive, fondate su concezioni parziali ed erronee della libertà, hanno favorito, nel corso degli ultimi anni, presunti modelli alternativi di famiglia, non fondata più sull'impegno irrevocabile di un uomo e di una donna a formare una "comunità di tutta la vita". I diritti specifici riconosciuti finora alla famiglia, primordiale cellula della società, sono stati estesi a forme di associazione, a unioni di fatto, a patti civili di solidarietà, pensati in riferimento ad esigenze e interessi individuali, a rivendicazioni volte a sanzionare giuridicamente scelte indebitamente presentate come conquiste di libertà. Chi non vede che la promozione artificiosa di simili modelli giuridico-istituzionali tende sempre più a dissolvere il diritto originario della famiglia a venire riconosciuta come un soggetto sociale a pieno titolo?

Vorrei qui ribadire con forza che l'istituto familiare, atto a consentire all'uomo di acquisire in modo adeguato il senso della propria identità, gli offre contestualmente un quadro conforme alla dignità naturale e alla vocazione della persona umana. I legami familiari sono il primo luogo di preparazione alle forme sociali della solidarietà. L'Istituto, promovendo nel rispetto della sua natura accademica una "cultura della famiglia", contribuisce a sviluppare quella "cultura della vita", che più volte ho avuto occasione di auspicare.

6. Vent'anni fa nella *Familiaris consortio* ebbi ad affermare che «l'avvenire dell'umanità passa attraverso la famiglia» (n. 86). Lo ripeto

oggi a voi con profonda convinzione e con accresciuta preoccupazione. Lo ripeto anche con piena fiducia, affidando voi e il vostro lavoro alla Madonna di Fatima, in questi anni Patrona dolce e forte dell'Istituto. A Lei, Regina della famiglia, affido ogni vostro progetto e il cammino che vi attende agli albori di questo terzo millennio.

Nell'assicurarvi che vi seguo nel vostro impegno con la mia preghiera, di cuore vi benedico.

NOMINA

Il 5 gennaio 2002 il Sommo Pontefice ha nominato
PATRIARCA DI VENEZIA,
S.E. Reverendissima

ANGELO SCOLA

Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

L'augurio al nuovo Patriarca di Venezia, a nome di tutta la Pontificia Università Lateranense, è stato espresso dal Gran Cancelliere, il Cardinale Vicario Sua Eminenza Camillo Ruini.

La comunità accademica dell'Istituto e in modo del tutto speciale la redazione di Anthropotes *esprimono la loro più viva gratitudine a Monsignor Scola per il grande impulso dato alla qualità della ricerca e dell'insegnamento, nonché per il suo impegno costante verso la nostra rivista, in quanto Direttore scientifico.*

EDITORIALE

«*Far memoria della data di fondazione* del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia *è impossibile senza riproporre il suo intimo nesso con* la Familiaris Consortio *e quindi con l'Assemblea Sinodale che l'ha preparata. L'Istituto infatti fu pensato proprio come un organico tentativo di accompagnare nella Chiesa quella rinnovata e più pregnante considerazione del matrimonio e della famiglia chiesta con forza dall'assemblea sinodale e, quindi, dalla* Familiaris consortio».

Con queste parole il Preside dell'Istituto, S. E. Mons. Angelo SCOLA iniziava il suo intervento al solenne Atto Accademico a vent'anni dalla fondazione dell'Istituto, il 15 maggio 2001. L'*inesauribile mistero* del matrimonio e della famiglia, secondo l'espressione di *FC* 4, esige che sia approfondito il disegno di Dio sul contenuto della vocazione, del dono e impegno, che gli sposi vivono nella concretezza della loro esistenza quotidiana. Il matrimonio sacramentale, comunità feconda di vita e di amore, esprime in modo singolare il *mistero nuziale* del Cristo Sposo della Chiesa. Per essere vissuto integralmente il mistero nuziale esige che sia rispettata la pienezza dell'amore: attraverso l'esperienza dell'amore, la persona prende coscienza dei fattori costitutivi della propria umanità e scopre nella fede il mistero di comunione e amore trinitario di cui partecipa. Da vent'anni, l'Istituto è chiamato ad approfondire questo disegno divino (*veritas matrimonii ac familiae*) secondo le modalità proprie della riflessione e della ricerca universitaria. Questa missione è stata spesso ribadita dal Santo Padre, anche recentemente nel Discorso ai Docenti e Studenti dell'Istituto pronunciato in occasione dell'udienza concessa il 31 maggio 2001 e che proponiamo all'inizio di questo numero della nostra rivista:

«*Vorrei oggi attirare la vostra attenzione sull'esigenza di elaborare un'antropologia adeguata che cerca di comprendere e di interpretare l'uomo in ciò che è essenzialmente umano. La dimenticanza del principio della creazione*

dell'uomo come maschio e femmina rappresenta, in effetti, uno dei fattori di maggiore crisi e debolezza della società contemporanea, con preoccupanti ricadute a livello del clima culturale, della sensibilità morale e del contesto giuridico. Dove il principio è smarrito, si oscura la percezione della singolare dignità della persona umana e si apre la strada ad una minacciosa cultura di morte».

Si capisce, dunque, come proprio in questo aspetto socio-culturale si trovino le minacce più gravi alla vita e alla famiglia: si sono sviluppati nel corso degli ultimi anni presunti modelli alternativi di famiglia (unioni di fatto, patti civili di solidarietà) per i quali si rivendica l'estensione dei diritti specifici riconosciuti finora alla famiglia, cominciando dal diritto di adozione. La vita di un figlio è riferita solo al progetto parentale e si riduce ad un mezzo di soddisfazione delle attese individuali. Se la vita umana non nasce più dal mutuo donarsi di un uomo e di una donna uniti in una comunione d'amore di tutta la vita, quale potrebbe essere allora la garanzia per il rispetto e la salvaguardia di ogni vita? Molte volte è stata usata nel Magistero recente l'espressione *cultura della vita*; per continuare a promuoverla secondo la natura accademica del suo contributo, l'Istituto si deve impegnare a promuovere un'autentica *cultura della famiglia*. Vent'anni fa, *FC* 86 affermava: «*l'avvenire dell'umanità passa attraverso la famiglia*».

Alla luce di questi richiami vanno letti i due primi contributi di questo numero: *Familiaris consortio e mistero nuziale* del nostro Preside S.E. Mons. ANGELO SCOLA che abbiamo già citato, e *Familiaris consortio-Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia*, di S.E. Mons. CARLO CAFFARRA, Arcivescovo di Ferrara-Comacchio. La riflessione di S.E. Mons. Caffarra si articola attorno a due momenti fondamentali. Il primo è relativo alla visione teologico-antropologica di *FC* da cui si evincono quattro certezze di fondo: -la prima è che il matrimonio e la famiglia sono realtà profondamente radicate nella natura stessa della persona umana, essendo l'amore la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano (*FC* 11,2). Con ciò s'intende esprimere che matrimonio e famiglia sono in grado di tradurre l'intimo orientamento al dono di sé, da cui è definita; -la seconda certezza di fondo è che matrimonio e famiglia sono una realtà dell'economia della salvezza: abbiamo una vera partecipazione della coniugalità al mistero dell'Alleanza; la terza unisce le prime due: il mistero nuziale di Cristo-Chiesa esprime la verità della persona umana e la partecipazione a questo mistero è realizzazione perfetta dell'umanità, in quanto maschile-femminile (affermazione ontologica); va poi trascritta sul registro etico: *l'amore inteso come dono di sé a cui la persona è finalizzata, quando assume la forma della coniugalità non è*

perfetto fino a quando non è elevato a carità coniugale; la quarta è il rapporto intrinsecamente reciproco (l'autore parla di una *intrinseca pericoresi*) fra coniugalità e dono della vita. Il secondo momento analizza l'attuale situazione del matrimonio e della famiglia e in questa prospettiva mostra quanto profetica sia stata la visione dell'esortazione apostolica. L'autore costata oggi una *demolizione della soggettività* che rende l'uomo incapace di agire; in modo particolare questa situazione implica l'impossibilità di pensare e di praticare il matrimonio; altro segno della demolizione della soggettività: le rotture introdotte fra coniugalità e paternità/maternità; fra *communio personarum* e il dimorfismo sessuale (l'essere uomo - l'essere donna) con la consequenza dell'equiparazione etica della convivenza omosessuale e della convivenza eterosessuale. Per questi motivi, l'esigenza della riflessione antropologica oggi appare urgentemente drammatica.

Di fronte a queste attuali difficoltà ci sembra opportuno approfondire la relazione che unisce la vita familiare alle beatitudini. Esse offrono il paradosso che segna la vita degli sposi chiamati a vivere il mistero del amore che li unisce secondo la loro vera natura e la loro vocazione soprannaturale ad essere segno dell'Alleanza di Cristo con gli uomini. FRANCIS MARTIN propone una rilettura delle fonti bibliche in Matteo e in Luca per mostrarne la comune tradizione; esamina poi il messaggio delle beatitudini attraverso lo studio accurato di parole-chiavi (*blessed*, the *poor*, the *Kingdom of Heaven*), per poter identificare il loro paradosso: qualcosa del tempo dimora nell'eternità e tuttavia viene tasformato.

THÉRÈSE NADEAU-LACOUR parte dalla vita familiare, luogo in cui convergono i due rami spirituali ed etici che strutturano la vita personale. La famiglia nasce dall'atto vitale del consenso. Il consenso che unisce gli sposi cristiani non si distingue per il fatto di essere un impegno più esigente di un altro: è costituito da un sì a Colui che ha un disegno d'amore per ognuno; si tratta quindi del consenso al disegno sapientissimo di Dio sulla loro unione personale. L'autore si chiede in che modo le parole di Gesù nel Discorso della montagna aiutano a rileggere la vita coniugale e familiare secondo l'articolazione delle due dimensioni spirituale ed etica della persona. La famiglia alla luce delle beatitudini diventa segno profetico del Regno.

FRANCESCO BOTTURI, Professore di Filosofia all'Università Cattolica di Milano riflette sul processo di costruzione famigliare. La famiglia nasce certamente dall'amore, ma questo termine viene usato in modo ambiguo nelle società moderne, in cui viene confuso con il suo primo momento : l'innamoramento. L'amore necessita un lavoro di giudizio; la relazione fra innamoramento e amore è una dialettica che si svolge, secondo l'autore, in questo modo: *l'innamoramento introduce un'intuizio-*

ne globale "felicitante", che l'amore coltiva e mette a dura prova nella sua capacità di portare beneficio concreto ai soggetti coinvolti nella relazione. La famiglia viene mostrata in questa prospettiva come il tempo dell'amore: è proprio nella sua capacità di fare storia che l'amore famigliare fa esperienza di una gioia peculiare, speranza di una felicità completa.

GIANFRANCESCO ZUANAZZI, Professore emerito del nostro Istituto, propone un discorso sull'intenzionalità del patto coniugale, a partire da una cultura in cui si fa strada l'idea che il matrimonio sia un'istituzione ormai superata. Ribadire che l'essere con l'altro è costitutivo della persona e della sua dignità diventa allora valido argomento per parlare di reciprocità tra matrimonio e amore. Essere coppia vuol dire: essere insieme ed è questo che attua un'autentica comunicazione, affermando la dualità delle persone che esige un impegno nei confronti dell'altro. Si tratta di un vicendevole perfezionamento attraverso l'adattamento reciproco che diventa compito di tutta una vita. In questa prospettiva, il sacramento del matrimonio, che inserisce la coppia nel mistero di Alleanza tra Dio e l'uomo, in un progetto esistenziale, diventa condivisione, nell'amore, di conflitti e sofferenze, ma anche della gioia della vita coniugale.

Nell'articolo successivo, il Professore OLIVIER BONNEWIJN, dell'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles, mette in rilievo la profonda originalità della lettura delle beatitudini che fa San Tommaso d'Aquino. Il Dottore Angelico riprende dalla tradizione dei Padri latini (Ambrogio, Agostino) l'idea secondo cui il Discorso della montagna esprime la perfezione dell'agire umano. La novità introdotta da San Tommaso sta nella sua interpretazione delle beatitudini come atti della persona. I diversi atti (di giustizia, di misericordia, di purezza di cuore...) conducono alla beatitudine. L'essere umano non solo si dispone alla beatitudine eterna, ma vi partecipa già realmente. L'etica tommasiana delle beatitudine è per l'autore una etica della speranza.

Pubblichiamo in rilievo la seconda parte dell'articolo *Une Théologie du Don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n. 24, §3 chez Jean-Paul II*, di PASCAL IDE. L'autore conclude la sua riflessione con l'approfondimento del triplice fondamento del dono: nel mistero della Creazione, nel mistero dell'Incarnazione redentrice, nel mistero della Santa Trinità. Quindi, percorre le diverse applicazioni della logica del dono in alcuni settori dell'esistenza dell'uomo quali: la vita umana, il corpo, il lavoro, gli stati di vita.

In onore del 60° compleanno del nostro Preside, è per noi una gioia particolare poter offrire al lettore una bibliografia completa della produzione teologica di S.E. Mons. Angelo Scola, bibliografia redatta dal Professore GABRIEL RICHI ALBERTI. È questa per noi l'occasione di espri-

mere gratitudine e affetto a chi durante i vent'anni di esistenza dell'Istituto ha posto a servizio dei numerosi studenti, provenienti da varie parti del mondo, la propria scienza e disponibilità, tanto nell'ambito dell'insegnamento, quanto del governo.

Jean Laffitte

SOMMARI*

(italiano, inglese, francese)

CARLO CAFFARRA, *Familiaris consortio - Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia*

The Apostolic Letter *Familiaris consortio,* which stood at the basis of the first twenty years of research, teaching, and studies at the John Paul II Institute, teaches a theological and anthropological vision that has shown itself to be prophetic with regards to the situation of marriage and the family today. The reflection of the present article develops in three fundamental moments: First, it explores the essential call of the theological and anthropological vision of *FC;* second, it examines the conditions in which marriage and the family currently find themselves; third, it concludes by explaining the prophetic significance of *FC.*

La vision théologique et anthropologique enseignée par l'exhortation apostolique Familiaris consortio, *qui a été la base des premiers vingt ans de recherche, d'enseignement et d'études de l'Institut Jean Paul II, s'est révélée prophétique si on considère, ce qui est en train de se dérouler de nos jours au sujet du mariage et de la famille. Cette réflexion de l'auteur se développe en deux points fondamentaux: rappel essentiel de la vision théologique et anthropologique de FC et condition dans laquelle se trouvent actuellement mariage et famille. Un troisième point sert de conclusion en expliquant la signification prophétique qui a été attribuée à FC.*

* Hanno collaborato al presente numero: Francesca Laganà, Stephan Kampowski, Paolo Taraglio.

FRANCIS MARTIN, *The Paradox of the Beatitudes: Between Eschatology and History*

Le beatitudini segnano il confine fra storia ed escatologia. Esse sono la descrizione e la promessa di Gesù di quel capovolgimento fra ciò che realmente è e sarà, come fra ciò che appare buono secondo la nostra opaca visione della realtà e ciò che buono è già ora e sarà eternamente. In questo studio l'autore desidera riflettere sulle beatitudini in quanto esprimono la vita cristiana in tutta la sua paradossale praticabilità. Dopo un breve accenno sul paradosso, egli considera il testo delle quattro beatitudini condiviso da Matteo e Luca. Analizza quindi la teologia di queste beatitudini e conclude con qualche osservazione sulla loro natura paradossale.

Les Béatitudes expriment la démarcation entre histoire et escatologie. Elles mettent en évidence la vision biblique du "revirement". elles sont la description et la promesse de Jésus de ce revirement entre ce qui paraît et ce qui réellement est et sera, comme parmi ce qui semble bon selon notre vision opaque de la vie chrétienne en toute sa paradoxale praticabilité. Après une brève allusion au paradoxe, il prendra d'abord en examen le texte des quatre béatitudes partagé par Mathieu et Luc. Ensuite il examinera la théologie de ces béatitudes et concluera avec queslques observations sur leur nature paradoxale.

THERESE NADEAU-LACOUR, *Les Béatitudes, entre spiritualité et morale, dans la vie familiale*

Partendo dalla vita familiare come luogo privilegiato di personalizzazione, vorremmo chiederci in che modo la rivelazione di Gesù nel Sermone sulla montagna apre le porte all'avvento di ciò che si potrebbe denominare la *nuova* famiglia, la famiglia secondo il disegno di Dio, una famiglia aperta e profetica. Il Sermone sulla montagna, in merito a l'esegesi spirituale fatta da Gesù sui precetti del decalogo, permette di riconsiderare le realtà coniugali e familiari secondo l'articolazione delle dimensioni spirituale e morale dell'essere umano. L'asse etico-spirituale che funge da colonna vertebrale della vita cristiana permette, reciprocamente, di riscoprire le Beatitudini in una prospettiva che non sia solo escatologica.

This article takes its point of departure from a consideration of family life as the privileged place in which the human being matures to per-

sonhood. The author explores how Christ's revelation in the Sermon on the Mount opens the door to the emergence of what could be called the new family, a family according to the plan of God, open and prophetic. Given Christ's spiritual exegesis of the precepts of the Decalogue, the Sermon on the Mount allows us to consider the reality of conjugal and family life in terms of the spiritual and moral dimensions of the human person. At the same time, this spiritual and moral axis, which is the very backbone of the Christian life, permits us to rediscover the Beatitudes in a perspective that is not exclusively eschatological.

FRANCESCO BOTTURI, *Dialettica dell'amore e costruzione familiare*

In the modern understanding of love, the movements of the affection tend to be separated form the judgements of reason. The autor argues that with this separation, we will inevitably lose sight of the concept of love's finality and order. To avoid such pitfall, he deems essential that reason examines the spontaneous movements of the emotions, i.e., any kind of "falling in love", shedding light on their significance in the concrete case. Thus, our affections can be transformed into love, which is the only way the promise of happiness and fulfillment standing at their origin can be fulfilled.

La conception moderne de l'amour sépare le monde des sentiments du monde de l'évalutation rationelle, perdant ainsi l'idée même de but et de gradualité de l'amour. Par contre, l'auteur condieère essentiel que le mouvement spontané de l'affaction soit assumé par un jugement de la raison sur son sens, pour pouvoir se transformer en amour et réaliser seulement ainsi l'intutition de bonheur et d'accomplissement qui est à son origine.

GIANFRANCESCO ZUANAZZI, *Promesse e compimenti, conflitti e sofferenze nella vita coniugale*

The autor begins his article by outlining the nature and meaning of conjugal love, which alone is the proper basis of spousale union. He then illustrates both the potentialities for the ongoing growth of the couple in the pursuit of a common existenial poject and the difficulties that such a project is bound to entail. The inevitable crisis of conjugal life have a dynamic character, allowing for a further maturation of the spouses as long as the crisis are handled in a constructive way.

Après un aperçu de la nature et du sens de l'amour conjugal, unique fondement de l'union des époux, l'auteur illustre les potentialités évolutives du couple dans la réalisation d'un projet commun d'existence et les difficultés éventuellement rencontrées. Au sujet des inévitables crises, il en souligne le caractère dynamique qui, affronté de façon constructive, permet un ultérieur épanouissement des époux.

OLIVIER BONNEWIJN, *Beatitudes et theologie morale chez saint Thomas D'Aquin*

Benché facciano al giorno d'oggi una timida riapparizione, le Beatitudini hanno disertato da svariati secoli il campo delle ricerche etiche dominate dalla dialettica della legge e della coscienza (A).

Nel presente articolo, osserviamo come San Tommaso d'Aquino fonda la sua teologia morale su un'esegesi originale delle beatitudini (B). Interpretate in termini di atto, le beatitudini anticipano in terra la beatitudine eterna. Ne sono le premesse, il pegno e la promessa (C). Sviluppano in questo modo l'etica tomista in seno ad una dinamica della speranza (D), della mancanza, della sovrabbondanza e della misericordia (E).

Even though at present they are slowly drawing attention again, the beatitudes have been banished from the field of ethical research many centuries ago, leaving it under the dominion of the dialectics of law and conscience (A).

The present article discusses how St. Thomas Aquinas bases his moral theology on an original exegesis of the beatitudes (B). The Angelic Doctor interprets them in terms of acts that anticipate on earth the beatitude of heaven, of which they are the premises, the pledge, and the promise (C). In this way the Thomistic ethics of the beatitudes unfolds in the context of the dynamics of hope (D), of lack and superabundance, and of mercy (E).

A 20 ANNI DALLA FONDAZIONE

FAMILIARIS CONSORTIO E MISTERO NUZIALE*

S.E. Angelo Scola

1. «*Il mistero nuziale del Cristo Sposo della Chiesa, infatti, si esprime in modo singolare attraverso il matrimonio sacramentale, comunità feconda di vita e di amore. In questo modo, la teologia del matrimonio e della famiglia - ecco il terzo spunto che desidero offrirvi - si inscrive nella contemplazione del mistero dell'Unitrino che invita tutti gli uomini alle nozze dell'Agnello compiute nella Pasqua e perennemente offerte all'umana libertà nella realtà sacramentale della Chiesa*»[1]. Così Sua Santità Giovanni Paolo II, nel memorabile incontro del 27 agosto 1999 in occasione della Settimana Internazionale di Studio dell'Istituto, indicava alcune dimensioni che tutti noi, docenti, studenti, ex-alunni ed amici del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, sentiamo di dover in modo speciale approfondire, ciascuno obbedendo al proprio compito vocazionale.

Il Santo Padre, nel suo invito, metteva in relazione il mistero nuziale con la *Familiaris consortio*. In tal modo, a mio giudizio, venivano posti i termini oggettivi cui deve rifarsi anche questo nostro solenne Atto accademico che non intende indulgere ad alcuna retorica, né ha la presunzione di fare bilanci. Far memoria della data di fondazione del *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia* è impossibile senza riproporre il suo intimo nesso con la *Familiaris consortio* e quindi con l'Assemblea Sinodale che l'ha preparata. L'Istituto infatti fu pensato proprio come un organico tentativo di accompagnare nella Chiesa quella rinnovata e più pregnante considerazione del matrimonio e della famiglia chiesta con forza dall'assemblea sinodale e, quindi, dalla *Familiaris consortio*.

Sua Eccellenza Mons. Carlo Caffarra - al quale voglio esprimere uno speciale ringraziamento a nome mio personale e di tutte le compo-

---

* Intervento del Preside al solenne Atto Accademico a vent'anni dalla fondazione dell'Istituto, Roma 15 maggio 2001.

[1] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Incontro promosso dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (27 agosto 1999)* n. 5, in "L'Osservatore Romano" 28 agosto 1999.

nenti dell'Istituto per aver voluto essere presente oggi tra di noi - svilupperà il tema che può essere così enunciato: matrimonio e famiglia non sono un settore, un oggetto regionale della pastorale, ma costituiscono una dimensione essenziale della stessa evangelizzazione, di cui tutti i cristiani - proprio anche in quanto sposi, genitori e figli - sono i soggetti.

2. Una lettura attenta della *Familiaris consortio* ci fa percepire immediatamente un dato significativo: a più riprese il testo magisteriale ricorre al termine *mistero*. Il mistero di comunione personale d'amore che è l'Unitrino (cfr. *FC* 11) si comunica gratuitamente e liberamente agli uomini nel mistero dell'Incarnazione, pienezza dell'Alleanza (cfr. *FC* 13, 16), per costituire la Chiesa come Sposa del Verbo Incarnato (cfr. *FC* 51). Questo trova così la sua "rappresentazione" - uso la parola in tutto il suo "spessore" teologico - nel sacramento del matrimonio (cfr. *FC* 13) e nei compiti procreativi (cfr. *FC* 28-29) ed educativi della famiglia (cfr. *FC* 39). Alla luce della prospettiva indicata si comprende perché il Santo Padre descriva le stesse realtà del matrimonio e della famiglia come "*inesauribile mistero*" (*FC* 4) che la Chiesa è chiamata ad approfondire lungo il suo pellegrinare in questo mondo.

Qualificare poi il mistero come *mistero nuziale* - come ha fatto il Santo Padre nell'incontro già richiamato dell'agosto del 1999 - permette all'*intellectus fidei* di pensare fino in fondo quell'intreccio indissolubile di sessualità, dono di sé e fecondità che l'esortazione *Familiaris consortio* riprende e sviluppa a partire dall'insegnamento di *Humanae Vitae*.

Affermare che matrimonio e famiglia sono una dimensione essenziale dell'evangelizzazione significa in concreto mostrare come il mistero nuziale racchiuso nell'esperienza elementare, propria di ciascuno e comune a tutti, consenta la piena realizzazione del bisogno-desiderio costitutivo del cuore di ogni uomo. Cioè dell'insopprimibile anelito a *durare per sempre* che sgorga in noi dalla meraviglia che l'*essere* sia. Nel tentativo di decifrarlo i greci lo avevano chiamato immortalità dell'anima, noi cristiani - educati dalle nozze pasquali dell'Agnello (cfr. *Ap* 19,17), crocifisso e risorto - abbiamo imparato a riconoscerne l'unico nome adeguato: si chiama "resurrezione della carne", la vita (eterna) donata a ciascuno di noi nel suo vero corpo. La resurrezione della carne è quindi il contenuto del bisogno-desiderio che ci costituisce e muove ogni giorno. Ma come, concretamente, lo fa? Per scoprirlo basta considerare, ancora una volta, l'esperienza umana elementare. Ogni singolo atto della nostra libertà è, di fatto, attraversato da un'urgenza profonda che potremmo sinteticamente definire come la domanda di essere amati. E l'espressione dell'amore è tale solo se è per sempre.

L'amore, pertanto, è la strada che ognuno di noi percorre fin dal primo vagito, nella trama decisiva dei rapporti familiari, per imparare il reale e, in tal modo, conoscere se stesso.

Ogni uomo, in quella singolare unità di anima e di corpo, di uomo e di donna, di individuo e comunità, che costituisce la sua identità, fa l'esperienza dell'insopprimibile bisogno-desiderio di aprirsi all'essere dell'altro. Realtà (tutto ciò che esiste: dalle cose al più tenero sentimento, dal manufatto al più rigoroso giudizio), corpo, linguaggio sono le condizioni oggettive mediante le quali si attesta la sua specifica identità, che lo "*porta*" (*dif-ferre*) verso l'altro.

Il mistero nuziale descrive allora in concreto l'amore mediante il quale il Dio trinitario raggiunge ognuno di noi attraverso la Chiesa di Cristo e lo coinvolge per sempre nella Sua stessa vita.

Così, chiedendoci di vivere con serietà ed integralità il mistero nuziale, la Chiesa non fa altro che accompagnarci lungo la strada della pienezza dell'amore. L'amore casto, prima e dopo il matrimonio, la verginità consacrata, l'atto coniugale come espressione spirituale-corporea dell'amore sempre aperto alla vita e come unica forma proporzionata per il concepimento di un uomo, il rispetto della vita dal concepimento alla morte sono le forme dell'esperienza concreta del mistero nuziale. Lungi dall'essere insopportabili gioghi di schiavitù imposti agli uomini da un autoritarismo gretto, esse rappresentano, anche e proprio per la strana necessità del sacrificio che implicano, l'esaltante via al compimento.

3. Per approfondire in modo preciso ed articolato questo grande mistero è nato, vent'anni or sono, il *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*. Alle nuove e spesso drammatiche sfide che il nostro tempo ha lanciato su questi temi esso intende rispondere positivamente, proponendo cioè il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia, secondo le modalità esigite dalla natura propria di un'accademia universitaria. Il nostro lavoro, pertanto, è al servizio dell'approfondimento, in termini rigorosi, di tale disegno. Tuttavia questi venti anni di vita ci consentono di affermare con umiltà che, proprio attraverso la serietà scientifica del nostro lavoro, abbiamo in parte contribuito ad un reale cambiamento nella pastorale della Chiesa. Oggi, infatti - grazie al magistero di Giovanni Paolo II e alla sua volontà di fondare l'Istituto - matrimonio e famiglia incominciano ad essere, come abbiamo già ricordato, una dimensione dell'evangelizzazione della Chiesa e non più un semplice oggetto della pastorale.

Voglio pertanto concludere con qualche ringraziamento. Il primo grazie va al Santo Padre. Lo porgeremo direttamente a Sua Santità nella

speciale udienza che egli ha avuto la bontà di concederci. Tuttavia non posso non richiamare qui ed ora un dato imprescindibile per ogni membro dell'Istituto, docente, studente, impiegato, in ogni sezione. Come ha ricordato S. E. Mons. Stanislao Dziwisz domenica 13 maggio u.s. nel discorso pronunciato a Lublino in occasione del conferimento del Dottorato *honoris causa*, il 13 maggio 1981 il Santo Padre doveva annunziare la creazione del nostro Istituto. Quella è la data storica della nostra nascita. È una data segnata dal sangue versato dal successore di Pietro. Per ognuno di noi, lo ripeto, si tratta di un richiamo permanente. A che cosa? Alla testimonianza. Pagare di persona è una condizione essenziale alla vocazione e alla missione del cristiano. La "*participatio cum Christo in fide*" è la condizione per la "*scientia fidei*", come ci ha ricordato Giovanni Paolo II in un'altra occasione. Se non ci testimoniamo a vicenda, nella ricerca, nell'insegnamento e nello studio, quest'appartenenza alla Persona di Cristo e alla Sua Chiesa, ogni talento e ogni impegno di intelligenza risultano vani. La testimonianza è il terreno su cui fiorisce il giudizio proprio dell'intelligenza della fede. Spesso ci affanniamo a cercare il nesso tra studio, spiritualità e pastorale. Ebbene, il nome proprio di tale nesso è testimonianza.

Ringrazio, inoltre, i 2800 ex-alunni, i 214 docenti ed i 1200 studenti di tutte le sezioni dell'Istituto. L'augurio è che possa durare, anche per il futuro, la preziosa esperienza che di norma finora si è realizzata per ognuno di noi. Ogni alunno e professore, all'Istituto, cambia. Non nel senso banale secondo il quale tutti gli uomini cambiano col passare del tempo: mi riferisco a quel cambiamento esaltante (esaltante non equivale a clamoroso!) che si produce in noi quando la grazia di un incontro segna in modo irreversibile la nostra vita.

FAMILIARIS CONSORTIO - ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II

e attuale situazione del matrimonio e della famiglia*

S.E. Mons. Carlo Caffarra[1]

Formulo subito la tesi che costituirà il contenuto di tutta la mia riflessione seguente: la visione teologico-antropologica insegnata dalla Es. ap. *Familiaris consortio* e che è stata la base dei primi venti anni di ricerca, di insegnamento e di studi dell'Istituto Giovanni Paolo II, si è dimostrata profetica nei confronti di quanto oggi sta accadendo al matrimonio e alla famiglia.

La formulazione della tesi orienta la distribuzione della materia della mia riflessione in due momenti fondamentali: richiamo essenziale alla visione teologico-antropologica della *FC*; condizione in cui attualmente versano matrimonio e famiglia. Concluderò con un terzo momento, spiegando il significato profetico che ho attribuito a *FC*.

1. Visione teologico-antropologica di FC

Leggendo attentamente la parte teologico-antropologica di *FC* (cfr. *parte seconda*, 11-16), possiamo individuare nel testo pontificio alcune certezze di fondo. E' dal loro insieme armonico che si evince la visione teologico-antropologica di *FC*.

1.1. La prima certezza di fondo: il matrimonio e la famiglia sono realtà "naturali". Essi si radicano profondamente nella natura stessa della persona umana. Togliamo subito un equivoco che può insidiare questa formulazione. Essa non va intesa nel senso di derivare da essa la conseguenza che la persona umana *debba* sposarsi per realizzarsi. Quale è il senso

---

* Intervento al Solenne Atto Accademico a vent'anni dalla fondazione dell'Istituto: Roma 15 maggio 2001.

[1] Arcivescovo di Ferrara-Comacchio e preside dell'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia dalla fondazione fino al 1995.

preciso di questa affermazione? Esso dipende dal senso che ha nella *FC* "natura della persona umana".

> «Noi conosciamo pienamente ciò che qualcosa è, solamente quando conosciamo ciò che è nella sua realizzazione finale. Ciò è vero anche per l'essere umano. Noi conosciamo ciò che un essere umano è, solamente quando sappiamo ciò che è chiamato ad essere. Questo assioma è diametralmente opposto all'assioma che domina la nostra cultura scientifica e che dice: ciò che qualcosa è, e quindi ciò che è anche un essere umano, lo so quando conosco di che cosa è fatto e come è giunto all'esistenza. Già Platone nel Fedone discute la differenza fra questi due approcci e dimostra il primato dell'approccio teleologico su quello genetico»[2].

Interrogarsi sulla natura della persona umana, costruire la risposta alla domanda sull'uomo significa porre la domanda e cercare di costruire la risposta *sul destino* dell'uomo: sulla direzione e sul senso del suo esserci. Ascoltiamo *l'incipit* della parte seconda di *FC*: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza *per amore*, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore». La natura della persona umana è costituita dal suo essere "ad immagine e somiglianza" di Dio. Quando Tommaso scrive: «*praepositio ... "ad" accessum quemdam significat, qui competit rei distanti*» [I, q.92, a.1c], esprime un'idea comune ai Padri greci. La natura della persona umana è "tendenziale in riferimento a ...". Ciò che fa di essa un "unicum" nell'universo creato visibile è che il termine di questo essere-tendenza è Dio stesso. Ma *FC* non dice questo solamente. Essa afferma che l'intera natura della persona umana è definita dalla sua "vocazione all'amore". Dice il testo:

> «Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale di amore. Creandola a sua immagine (...) Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano» [11,2].

L'uomo è costituito in ordine all'amore: la sua natura è orientata all'amore. Ne deriva che, come ha scritto Giovanni Paolo II nell'Enc. *Redemptor hominis*,

> «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'a-

[2] R. SPAEMANN, "On the Anthropology of the Encyclical Evangelium vitae", in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Evangelium vitae. Five Years of Confrontation with the Society*, LEV 2001, 437.

> more, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» [10,1; EE 8/28].

E' necessaria a questo punto una rigorizzazione concettuale. La definizione di uomo che stiamo elaborando non deve essere intesa nella luce di un'affermazione del primato dell'etica sull'ontologia. L'uomo non è definito da una esigenza, da un dovere, da una vocazione neppure: esso è definito dall'*essere* egli fatto in modo tale che l'amore ne indica la perfezione, il bene ultimo. E' dentro a questa rigorizzazione concettuale che si comprende l'affermazione forse più profonda fatta dal Concilio Vaticano II sull'uomo:

> «Questa similitudine [= una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore] manifesta che l'uomo ... non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» [Cost. Past. *Gaudium et Spes* 24,4].

L'uomo può perdere il proprio "se stesso": può cioè dilapidare la sua umanità e quindi compiere una pseudo-autorealizzazione. Questo sperpero accade quando non realizza se stesso nel dono di sé.

Siamo ora in grado di cogliere il significato preciso e pieno del primo insegnamento fondamentale di *FC*. Matrimonio e famiglia sono radicati nella natura della persona umana perché sono in grado di esprimere l'intimo orientamento al dono di sé che la definisce. Matrimonio e famiglia non sono "estranei" alla natura della persona umana, ma consentanei alla sua struttura intima.

Prima di procedere oltre, vorrei dedurre subito alcuni corollari che ci saranno di grande utilità ermeneutica nella seconda parte della riflessione.

Il primo corollario è che l'alternativa fondamentale, il dramma ultimo dell'uomo è costituito dall'amare o non amare e che quindi ciò di cui l'uomo ha più bisogno è di sapere la verità sull'amore: "chi odia il suo fratello cammina nelle tenebre".

Il secondo corollario è che, d'altra parte, la verità sull'amore diventa irraggiungibile se prima non si penetra nell'essere stesso e nel valore, che è costitutivo di ciascuna persona. «Le categorie *communio, persona, dono*, possiedono tutte una loro propria grandezza ed un loro proprio peso specifico, senza il quale il loro funzionamento nel mondo del pensiero sarebbe necessariamente difettoso»[3]. Esiste una connessione fra antropo-

[3] K. WOITYLA, cit. da T. STYCZEN, "L'antropologia della Familiaris consortio", in *Anthropotes* 9/1 (1993) 9, nota 3.

logia ed etica (*ens et bonum convertuntur*) con un primato della prima nei confronti della seconda.

1.2. La seconda certezza di fondo di *FC* è che matrimonio e famiglia entrano nella storia della salvezza, sono una realtà dell'economia della salvezza. Questa collocazione è decisiva per capire la visione teologico-antropologica di *FC*. Essa viene descritta nel mondo seguente:

> «La comunione d'amore tra Dio e gli uomini, contenuto fondamentale della Rivelazione e dell'esperienza di fede di Israele, trova una sua significativa espressione nell'alleanza sponsale, che si instaura fra l'uomo e la donna. E' per questo che la parola centrale della Rivelazione, "Dio ama il suo popolo" viene pronunciata anche attraverso le parole vive e concrete con cui l'uomo e la donna si dicono il loro amore coniugale. Il loro vincolo diventa l'immagine e il simbolo dell'Alleanza che unisce Dio e il suo popolo» [12,1-2].

Per comprendere esattamente la collocazione del matrimonio e della famiglia dentro all'economia della salvezza sono necessarie alcune precisazioni.

Trattasi di una collocazione che sembra fondarsi sopra la "similitudine": l'esperienza coniugale entra nell'economia della salvezza in quanto mezzo espressivo della stessa, come linguaggio umanamente comprensivo del mistero dell'Alleanza. In realtà non è questo il modo giusto di capire. Si tratta di una vera e propria *partecipazione* di cui la coniugalità è dotata nei confronti del mistero dell'Alleanza. E' questa l'essenza della sacramentalità propria del matrimonio di due battezzati. Dalla partecipazione deriva la similitudine, non viceversa: la partecipazione definisce *l'ontologia* del sacramento, la similitudine *l'etica*. Questo ordine va accuratamente custodito.

Ogni partecipazione consiste nel possedere in parte una perfezione che in se stessa è più ampia. La perfezione cui si riferisce il testo di *FC* è di volta in volta indicato con *l'amore* di Dio verso il suo popolo [12,2], Alleanza che *unisce* Dio e il suo popolo [*ib.*], lo Sposo (Cristo) che ama e si dona [13,1] sulla Croce. La perfezione è quella insita nel dono che di sé ha fatto Cristo sulla Croce: «li amò *eis télos*» [*Gv* 13,1]. Dono "*de quo magis cogitari nequit*". La limitazione di questa perfezione negli sposi che pure ne partecipano realmente, è dovuta al fatto ovvio della loro creaturalità ed imperfezione morale, oppure alla forma della coniugalità che essa assume negli sposi? La domanda verte sulla coniugalità come limitazione della partecipazione all'amore che ha mosso Cristo a donare Se stesso sulla Croce. La questione, come si capirà subito, non è di dettaglio.

La mia idea è che la coniugalità è limitativa, ma non nel senso che essa sia estranea, estrinseca all'amore di Cristo, ma nel senso che è in grado di esprimerne solo una dimensione [cfr. 16,1]. Tutti i colori dell'iride sono presenti nella luce, ma è necessario lo spettro per vederli. Tutte le forme dell'amore, del dono di Sé, sono presenti nell'auto-donazione di Cristo sulla Croce. Ma la ricchezza del tutto ha bisogno del frammento per farsi conoscere. Nello stesso tempo però il frammento rimanda sempre al tutto: l'amore coniugale rimanda per sua natura *oltre se stesso*, verso una pienezza d'essere che esso non è capace né di promettere né di realizzare [cfr. 1*Cor* 7,29].

Ci eravamo proposti di vedere come la *FC* pensa la presenza, la collocazione del matrimonio dentro all'economia della salvezza. Questa è vista nelle tre dimensioni che sono proprie del sacramento. E' collocato nella storia della salvezza perché il matrimonio è *memoriale* dell'avvenimento centrale dell'economia salvifica, la morte-risurrezione del Signore; perché è *attualizzazione* dello stesso nel senso che l'effetto primo ed immediato della celebrazione sacramentale è il vincolo coniugale, partecipazione reale all'appartenenza reciproca di amore di Cristo colla Chiesa; perché è *prolessi* del compimento definitivo, quando Cristo sarà tutto in tutti (cfr. 13,7-8).

1.3. La terza convinzione di fondo riguarda la relazione esistente fra la natura della persona umana e del matrimonio [prima convinzione] e il matrimonio-sacramento [seconda convinzione].

A dire il vero questo punto della visione teologico-antropologica di *FC* è in alcuni passaggi più accennato che sviluppato. Penso che sia stato uno dei meriti più importanti dell'Istituto di aver dato notevole sviluppo a questa tematica durante questi vent'anni.

Parto da due testi di *FC*: «In questo sacrificio [= quello di Cristo sulla Croce] si svela interamente quel disegno che Dio ha impresso nell'umanità dell'uomo e della donna, fin dalla loro creazione» [13,2: in nota si cita *Ef* 5,32]. E poco più sotto: «L'amore coniugale raggiunge quella pienezza a cui è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è il modo proprio e specifico con cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità stessa di Cristo che si dona sulla Croce» [*ib.*].

Le due affermazioni si articolano e si connettono in quanto la prima è *ontologica*: parla dell'*essere* dell'uomo e della donna definito come disegno del creatore; la seconda è *etica*: parla della pienezza, della perfezione della coniugalità definita come amore. Teoreticamente la più importante è la prima. Tenendo conto di quanto ho detto all'inizio della mia riflessione, primato dell'approccio teleologico per capire una realtà,

noi constatiamo che il "télos" verso cui guardava Dio creatore nell'atto stesso in cui creava la persona umana, era "il sacrificio che Gesù Cristo fa di se stesso sulla Croce per la sua Sposa". E' questo avvenimento la "entelecheia" della persona umana. Si noti bene che il testo non parla di persona umana in generale, ma di "umanità dell'uomo e della donna". Si è qui aperta una pista di riflessione tesa a mostrare come mascolinità-femminilità trovano nel mistero di Cristo la loro unità che salvaguarda la diversità, oltre una visione sia di contrapposizione insuperabile sia di insignificanza ed irrilevanza ultima della divaricazione sessuale. Cioè: il mistero nuziale di Cristo-Chiesa esprime la verità della persona umana e la partecipazione a questo mistero nuziale è realizzazione perfetta della umanità in quanto maschile-femminile.

La trascrizione sul registro etico di quest'affermazione ontologica significa che l'amore coniugale, nel senso della sua naturalità di cui ho parlato al § 1.1. è orientato a realizzarsi come *carità* coniugale. Ciò non significa *più grande obbligo*: il matrimonio sacramento è più indissolubile che il matrimonio non sacramento. Significa che l'amore, inteso come dono di sé a cui la persona è finalizzata, quando assume la forma della coniugalità non è perfetto fino a quando non è elevato a carità coniugale. Il tempo affidatomi non mi consente di procedere oltre. Vorrei però dedurre alcuni corollari da questo modo di vedere il rapporto fra matrimonio naturale e matrimonio sacramentale.

Il primo corollario è una tesi classica nella dogmatica cattolica. La realtà che costituisce l'uno [la sua "materia" e la sua "forma"] è identica alla realtà che costituisce l'altro. Che cosa opera l'elevazione dell'uno nell'altro nel caso concreto? l'indistruttibile inserimento nell'Alleanza sponsale di Cristo colla Chiesa operata nella persona umana dal Battesimo.

Il secondo corollario è un'esplicitazione del primo. Si ha qui quella "*inclusio*" di ogni realtà nel mistero del Cristo, sulla quale amavano tanto riflettere i Padri greci. Lo sposarsi, il matrimonio è già incluso in qualche modo in Cristo: intendo parlare del matrimonio naturale. In qualche modo, nel senso che esso è già orientato verso Cristo e potenzialmente capace di essere da Lui elevato. E' per questa ragione che la Chiesa tratta con grande rispetto ogni vero matrimonio, anche quello non sacramentale.

1.4. La quarta convinzione di fondo riguarda il rapporto coniugalità-dono della vita [cfr. n° 32]. Penso che anche al riguardo l'apporto dato dall'Istituto in questi vent'anni sia stato notevole. In sostanza, *FC* ed il successivo sviluppo della riflessione ha mostrato l'intrinseca "*pericoresi*" di coniugalità/dono della vita: la coniugalità implica nella sua stessa essenza di *communio personarum* l'orientamento al dono della vita, e reci-

procamente il dare origine ad una nuova persona umana deve accadere solo attraverso quell'atto nel quale i due coniugi diventano *una caro*, ed è quindi espressione eminente della *communio personarum*.

Questa visione dimostra la falsità di due tesi opposte. Quella che configura la coniugalità come "mezzo" per la procreazione, e quella che pone un rapporto estrinseco o solo di fatto fra coniugalità e dono della vita.

Concludo la prima parte della mia riflessione. Essa si proponeva una presentazione sintetica della visione teologico-antropologica che *FC* ha del matrimonio e della famiglia. Essa (visione) si sostiene su quattro affermazioni fondamentali. Nel loro insieme esse dicono che matrimonio e famiglia secondo *FC* sono una realizzazione del "*télos*" della persona, che la inserisce dentro alla economia della salvezza, in forza della creazione dell'uomo e della donna in Cristo, in vista del dono della vita.

2. *L'attuale situazione del matrimonio/famiglia.*

Che cosa è accaduto durante questi venti anni nei quali la visione teologico-antropologica di *FC* ha dato origine al lavoro di ricerca e di insegnamento di questo Istituto? La mia risposta è la seguente: è arrivato al termine quel processo di de-costruzione dell'istituzione matrimoniale e familiare, così che ora ci troviamo nelle mani tutti i pezzi dell'edificio, ma essi non hanno più quel significato loro proprio che derivava dall'intero.

Nello spiegare analiticamente la mia risposta, procederò coll'ordine seguente. Dapprima descriverò ciò che a mio giudizio è alla radice della decostruzione: la demolizione operata nella modernità della soggettività umana (2.1); l'impensabilità e l'impraticabilità del matrimonio (2.2); i pezzi che ci troviamo tra le mani (2.3).

2.1. *La demolizione della soggettività*

Vorrei descrivere questo processo brevemente, iniziando col chiarire che cosa io intenda per "soggettività". Una consistente tradizione teologica [Gregorio di Nissa, per l'oriente; Tommaso d'Aquino, per l'occidente] pone nella *libertà* il segno più inequivocabile della somiglianza dell'uomo a Dio. L'atto libero è il punto in cui convergono le due fondamentali energie dello spirito, la ragione e la volontà. Ma non una qualsiasi ragionevolezza è capace di generare un atto libero: solo una ragione che non ponga limiti alla sua capacità di interrogare. Non una qualsiasi forza volitiva è capace di scegliere liberamente: solo una volontà che si muove

[= *voluntas ut ratio*] verso quella pienezza di bene a cui è naturalmente orientata [= *voluntas ut natura*]. E' in sostanza l'insuperabile "scarto" vigente fra il desiderio umano e ciò che l'universo (creato) mette a disposizione dell'uomo, che rende l'uomo grande nella sua povertà: lo rende libero. Una libertà, quella umana, che al contempo significa *e* la ricchezza della persona *e* la sua povertà. La sua ricchezza: essa trascende ogni realtà creata; è "più che" ogni altra realtà creata. La sua povertà: essa è un infinito "*in votis*" cioè un vuoto immenso alla ricerca di un bene che sia corrispondente alla sua fame.

Agostino (cfr. *Confessioni* IV,9), non ancora cristiano, aveva ben visto, a causa della morte di un amico [e non a caso!], che per questa precisa costituzione l'uomo è a se stesso "*magna quaestio*": essere "*magna quaestio*" significa essere ricondotti dalla *verità* e dalla *bontà* del proprio esserci che è destinato a sparire, alla Verità e al Bene che in esso (esserci) si riflettono e che da esso sono invocati. E' questa in fondo la tristezza propria del pagano vero, ben diversa dalla tristezza che sta devastando il cuore dei giovani oggi.

Ora posso spiegare che cosa intendo dire, quando dico che l'uomo occidentale ha perduto *se stesso*, demolendo progressivamente la propria soggettività.

E' accaduto come una sorta di "collasso spirituale", di "caduta a picco" della (in-)tensione [*intentio*] spirituale nell'uomo. In breve: nell'intimo dell'uomo il legame della libertà colla verità è stato spezzato, perché la ragione ha spezzato il suo legame alla *Verità* e la volontà al *Bene*.

La ragione ha subito un collasso di tensione, poiché si è giudicata incapace di conoscere una verità sul bene che valga in sé e per sé, di conoscere un bene che non sia quello della propria *utilità* individuale. La non esistenza di "ragioni per agire" che siano vere e valide per ogni persona, è una necessaria conseguenza ed è il dogma centrale di ogni utilitarismo etico: dottrina oggi di fatto largamente vincente nelle nostre società occidentali.

La volontà ha subito un collasso di tensione, poiché radicata in una ragione solo utilitaria, essa si toglie ogni capacità di tendere ad un Bene che non è tale per me solamente: ad un Bene che semplicemente merita di essere voluto per se stesso, cioè amato.

Nulla è più capace di difendere l'uomo dalla verità costruita dalla ragione e dagli interessi considerati validi dalla volontà a seconda delle varie situazioni.

Perché una tale demolizione della soggettività perde l'uomo? Perché semplicemente gli toglie la possibilità di essere libero, cioè "*causa sui*". Egli non è più capace di *agire*; è solo in grado di *re-agire*. E la rea-

zione può essere duplice: o l'omologazione o la ribellione. Reazioni che sono proprie dello schiavo. La persona libera né si omologa né si ribella.

Molti sono i segni di questa condizione spirituale dell'uomo occidentale. Mi limito a richiamarne brevemente tre, perché mi sembrano particolarmente significativi per la nostra riflessione.

Il primo è costituito dal prevalere dell'"impersonale" sul "personale". Intendo parlare di quella progressiva riduzione della persona alla sua funzione; della progressiva ed implacabile burocratizzazione della vita associata.

Il secondo è costituito dalla riduzione dell'amore all'eros e quindi la riduzione del diritto, inteso come facoltà morale, al desiderio: ciò che desidero è mio diritto averlo.

Il terzo è costituito dalla necessità di eliminare l'imprevedibile, il *novum*, sottomettendoci al previsto e al calcolato. Per dirla col vocabolario heideggeriano: non è più il pensiero che pensa, ma la ragione che calcola.

Ma non voglio andare oltre alla semplice enunciazione di questi tre segnali di un grave evento culturale, poiché mi interessa maggiormente riflettere sulla caratteristica fondamentale di quell'evento stesso.

Ho parlato poc'anzi della tristezza propria del paganesimo, diciamo, naturale. In fondo, era la nostalgia di una patria che non si sapeva con certezza se esistesse oppure anche se certi dell'esistenza, la si giudicava irraggiungibile. Pertanto, anche quando il pagano accorciava la misura del suo desiderio [*spem longam reseces*: Orazio], era consapevole di rinunciare ad una parte di se stesso.

Il collasso spirituale di cui ho parlato avviene invece senza alcun dramma né tragedia: è semplicemente vissuto. Un grande pensatore italiano cristiano ha parlato di "gaio nichilismo contemporaneo". Gaio in un duplice senso. Nel senso che la nobilitazione dell'omosessualità non è casuale: è la celebrazione della alleanza colla morte. Nel senso che si accetta di navigare sempre a vista, senza orientarsi a nessun porto, con noiosa tranquillità. "Non so chi mi abbia gettato nell'essere, non so che cosa mi aspetta dopo la morte: ma non è neppure necessario saperlo": è la formula del gaio nichilismo occidentale.

2.2. *L'impensabile ed impraticabile matrimonio*

Siamo ora giunti al secondo punto della seconda parte della nostra riflessione. Punto che posso riassumere nel modo seguente: una soggettività così demolita *non può pensare* e *non può praticare* il matrimonio. Abbiamo qui la spiegazione più profonda ed ultima del fatto che oggi i giovani si sposano sempre di meno, che preferiscono sempre più le "libere convivenze".

La cosa, a questo punto, non è poi così difficile da capire. Facciamoci due domande: *quale ragionevolezza* implica la decisione di sposarsi? *quale volontà* è capace di decidersi al matrimonio?

Prima di cominciare a rispondere faccio due necessarie precisazioni. La prima è che quando dico "sposarsi-matrimonio" intendo quel matrimonio di cui ho parlato nel § 1,1 e che era quello sostanzialmente pensato e vissuto nella cultura occidentale. La seconda è che le due domande solo in parte coincidono con il problema, sempre presente nella disciplina e nella giurisprudenza canonica, risolto dai Cann. 1095-1096 del C.J.C.

Quale ragionevolezza implica la decisione di sposarsi? una ragione che sia capace di conoscere la verità del dono della persona, la verità della "*communio personarum*". Mi spiego.

La verità del dono e la verità della "*communio personarum*" sono strettamente connesse. Se, infatti, non è possibile una vera e propria comunione inter-personale se non attraverso l'autodonazione reciproca, l'incapacità di capire se stessi come soggetti chiamati al dono di sé comporta inevitabilmente l'incapacità di capire un evento come la comunione interpersonale.

La verità della persona è scoperta da chi è capace di andare oltre ai fenomeni in cui si manifesta la persona, per raggiungere quella sostanza spirituale in cui ciascuno di noi sussiste. E' quel processo di interiorizzazione e di distacco dall'esteriorità che occupa un posto tanto importante nella visione agostiniana.

A questo tipo di ragionevolezza oggi si oppongono una cultura, un modo comune di pensare e stili di vita che inducono la persona ad agire in modi sempre più "esteriori", sempre meno coinvolgenti la propria soggettività.

L'estenuazione in tanti giovani di oggi della loro ragionevolezza, della loro capacità umana innata di porsi la domanda ultima su di sé "*chi sono io*?", li ha portati ad una incapacità strutturale a capire la verità della "*communio personarum*" (Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie* 13,4-6).

Quale volontà è capace di decidersi a sposarsi? quella che è capace di volere il bene in sé e per sé: di riconoscere la persona dell'altro nella sua dignità propria. In una parola di *amare*. E' la volontà che è capace di accettare e realizzare radicalmente la verità dell'uomo come persona che si ritrova attraverso il dono di sé.

Ad una ragionevolezza estenuata corrisponde una volontà, più concretamente l'esercizio di una libertà che non è orientata se non al proprio utile/piacere. Alla comunione del dono si sostituisce la contrattazione degli utili.

Se voi ora confrontate quanto appena detto con ciò che dicevo sulla demolizione della soggettività della persona, vi potere rendere conto subito che a causa di quella demolizione della soggettività di cui ho parlato nel § 2.1. la persona oggi è *incapace* di sposarsi.

Penso che questo sia il vero, fondamentale problema teoretico e pastorale del matrimonio e della famiglia: un uomo demolito nella sua soggettività non può costruire una vera e propria coniugalità. La demolizione della soggettività della persona ha demolito l'istituzione matrimoniale, rendendola impensabile ed impraticabile.

2.3. Le macerie dopo la demolizione

Vorrei ora mostrarvi che ci troviamo nelle mani ancora tutti i pezzi di cui si componeva l'istituzione matrimoniale e familiare, ma che essi non hanno più gli stessi significati di prima.

Quali sono, prima di tutto, questi "pezzi"? Richiamo brevemente le affermazioni fondamentali fatte al primo paragrafo della prima parte della mia riflessione.

La prima: il matrimonio, inteso come comunione fondata sull'autodonazione reciprocamente fatta ed accettata di un uomo e di una donna, è radicato nella struttura stessa della persona. *La seconda*: la paternità-maternità trova la sua origine nella coniugalità e ne è l'espressione compiuta.

Come potete vedere, i "pezzi" di cui si compone questo "intero" sono: la persona, il suo dimorfismo sessuale [uomo-donna], la "*communio personarum*", la paternità-maternità. Essi sono intimamente connessi fra loro. "Intimamente" non significa "soggettivamente". Significa piuttosto che la coesione delle varie parti è esigita dalla natura stessa della persona.

A causa di quel processo di demolizione della soggettività di cui parlavo, ora ognuno di quei pezzi è stato staccato dagli altri: ed ha mutato sostanzialmente il significato. Brevemente verifichiamo come ciò è accaduto.

2.3.1. Prima rottura: coniugalità-paternità/maternità

Il 25 luglio 1968 Paolo VI pubblica l'Enc. *Humanae Vitae* nella quale egli insegna come verità non solo per i credenti ma anche per ogni uomo, che la contraccezione è obiettivamente ingiusta. Atto contraccettivo ha un significato molto preciso nel Magistero della Chiesa: è l'atto di privare la sessualità umana della sua fecondità in vista, durante, o immediatamente dopo un atto coniugale, al fine di evitare il concepimento di una nuova persona.

L'Enciclica rispondeva alla tendenza ormai chiara di ritenere come dotata di un significato obiettivo etico la separazione dell'esercizio della sessualità coniugale dalla fertilità in essa eventualmente presente. Era la prima separazione, sconnessione della coniugalità dalla paternità/maternità. La seconda avviene esattamente dieci anni dopo.

Nel luglio del 1978 viene al mondo la prima persona umana concepita non mediante un rapporto sessuale, ma mediante un procedimento tecnico di fecondazione *in vitro*. Dimostrando possibile il concepimento umano senza alcuna relazione sessuale, la fecondazione *in vitro* separava per ciò stesso *in linea di principio* almeno, la paternità/maternità dalla sponsalità/coniugalità. In un duplice senso. Nel senso che l'attività responsabile del concepimento non è più un rapporto inter-personale carico di per sé di un significato di amore e di dono, appunto *coniugale*, ma è un'attività produttiva-tecnica. E nel senso che le cellule germinali non necessariamente provengono dal corpo dei due sposi: come poi di fatto si cominciò a fare. E qui il primo pezzo della costruzione è stato smontato: la paternità/maternità non implica di per sé una relazione *biologicamente* fondata. Per essere padre/madre non è necessario esserlo anche biologicamente.

E' vero che la dipendenza biologica del figlio dalla madre è ben più consistente di quella dal padre: la gestazione è della madre. Tuttavia, una volta posto il principio della non essenzialità della dimensione biologica, si può di fatto anche chiedere ad un'altra donna di compiere la gestazione: una sorta di presta-utero, che, se ricompensata, acquista il carattere di un vero e proprio "affitto di utero". Ciò che è puntualmente accaduto, introducendo un'ulteriore precisazione: non solo maternità non implica necessariamente discendenza biologica, ma neppure gestazione. Pertanto, madre non è necessariamente né chi ti ha generato, né chi ti ha portato in utero.

2.3.2. *Seconda rottura: communio personarum- uomo/donna*

Qui ci troviamo di fronte ad un fatto spirituale fra i più gravi che siano avvenuti in questi decenni, nei paesi occidentali. Non abbiamo purtroppo tempo di fermarci su di esso come meriterebbe. Esso consiste nella progressiva equiparazione etica, di valore cioè, fra comunità coniugale [etero-sessuale] e convivenza omosessuale. Alla base di questa progressiva equiparazione si ha un avvenimento spirituale assai grave.

Si tratta della interpretazione della sessualità umana come non avente *in sé* e *per sé* un suo proprio significato. Sono costretto a presentare un fenomeno culturale assai complesso in tempo breve, e quindi in modo assai scarno. Il dimorfismo sessuale, l'essere uomo - l'essere donna, non è più interpretato in termini di *reciprocità*.

Nel momento in cui questa interpretazione del dimorfismo sessuale umano cessa, la sessualità umana perde il suo significato proprio: viene cioè negato che ne possegga qualcuno originario. Ha quel significato che la persona vuole attribuirgli. E pertanto, la convivenza omosessuale è della stessa natura (si fa per dire) della convivenza eterosessuale. Si giunge cioè alla equiparazione *etica* dei due modelli di comportamento sessuale.

In che senso questa equiparazione influisce sul processo di smontatura del concetto di paternità/maternità e del concetto di matrimonio? Nel senso che non si vede più perché non si debba dare un figlio anche alle coppie omosessuali da una parte, e dall'altra il concetto di maternità non è più correlativo a quello di paternità e viceversa. E' da ritenersi pienamente legittimato che una persona abbia "socialmente" due madri senza un padre o due padri senza una madre.

Ci troviamo dunque in una situazione che può essere descritta con tre affermazioni fondamentali. *La prima*: il matrimonio è un fatto puramente convenzionale, la cui struttura istituzionale ed antropologica è completamente a disposizione di chi si sposa. *La seconda*: la coniugalità non dice ordine alla paternità/maternità né reciprocamente; la coniugalità non dice ordine all'etero-sessualità né reciprocamente: pertanto "coniugalità", "*communio personarum*", "paternità/maternità" sono ormai macerie di un edificio che come tale è crollato. Sono parole che oggi veicolano significati contrari. *La terza*: l'architettura dell'edificio costruito sulla composizione dei singoli "pezzi" era l'architettura del bene in sé e per sé; l'architettura che cerca ora di comporre quelle macerie è l'architettura del desiderio della propria felicità individuale.

3. Profezia di una visione

In questo ultimo punto della mia riflessione vorrei spiegare in che senso ho parlato di profetismo della *FC*. Vorrei cioè contestualizzare la visione teologico-antropologica di *FC*.

Ancora nel 1974 K. Wojtyla scriveva:

> «Il principio *fides quaerens intellectum* trova oggi un ambito di applicazione assai vasto. Una onesta comprensione della realtà del matrimonio e della famiglia sulla base della fede richiede un approfondimento dell'antropologia della persona e del dono ed anche un approfondimento del criterio della comunità delle persone ("*communio personarum*")»[4].

[4] STYCZEN, *op. cit.*, 8, nota 1.

L'esigenza della riflessione antropologica, sulla quale *FC* tanto insiste, oggi appare di una urgenza drammatica. Da un duplice punto di vista. Dal punto di vista della prassi pastorale. Il matrimonio diventa sempre più impraticabile, dal momento che la persona è divenuta incapace del dono. L'impraticabilità dell'auto-donazione genera l'impraticabilità del matrimonio (e della verginità consacrata). Ma non è questo il luogo ed il momento per approfondire questa tematica.

L'esigenza della riflessione antropologica assume grave urgenza anche e prima di tutto dal punto di vista teoretico. Ciò che ci è chiesto è la ricostruzione di una visione dell'uomo, che generata dalla *fides quaerens intellectum*, incontra veramente le domande dell'uomo su se stesso e sul suo destino.

Ma perché questa ricostruzione possa avvenire, il pensiero cristiano deve affrontare e vincere le tre sfide fondamentali che la contemporaneità gli sta lanciando: la sfida del nichilismo metafisico, la sfida del cinismo morale, la sfida dell'individualismo asociale.

La sfida del nichilismo: essa consiste nella negazione di un originario rapporto della nostra ragione colla realtà. Negazione che comporta una considerazione della realtà medesima alla stregua di un'illusione o di un gioco le cui regole sono frutto di pura convenzione. E' la sfida al realismo della fede, perché nasce dalla negazione della ragione. Se il pensiero cristiano non vincerà questa sfida, non usciremo dal costruttivismo convenzionalista in cui è caduta la dottrina civile del matrimonio.

La sfida del cinismo: negata ogni consistenza alla realtà, scompare il senso della divaricazione essenziale fra bene/male, e con ciò il gusto della scelta libera. Ogni scelta ha lo stesso significato, e pertanto nessuna scelta ha significato. L'etica, intesa come passione per la custodia dell'uomo, è estinta. E' la sfida al realismo della speranza, perché nasce dalla negazione di un fine ultimo della vita. Se il pensiero cristiano non vincerà questa sfida, non usciremo dall'incapacità di mostrare l'incomparabilità del bene della *communio personarum* con quel vago e asettico senso di amore che non sa più definirsi. Equiparazione assiologica di ogni convivenza.

La sfida dell'individualismo: è il risultato delle due sfide precedenti. La convivenza umana è pensata come coesistenza regolamentata di egoismi opposti. E' la sfida alla carità cristiana, perché nasce dalla negazione pura e semplice della categoria antropologico-etica della prossimità. Se il pensiero cristiano non vincerà questa sfida, verrà meno la possibilità stessa di parlare in modo sensato e comprensibile del matrimonio cristiano.

E' possibile raccogliere questa triplice sfida sotto una sola "cifra"? forse sì. E' la cifra della libertà, misura della dignità e della grandezza

dell'uomo: promessa mancata della modernità, promessa mantenuta da Cristo. Ci è chiesto di costruire una riflessione integrale sulla libertà in quanto capacità, donata dalla grazia, di auto-donazione.

Conclusione

Il matrimonio e la famiglia sono uno dei luoghi obbligati per avere un'intelligenza teologica e filosofica della verità dell'uomo, e dove è inevitabile cogliere questa triplice sfida.

Sta in questo il significato ultimo dell'*incipit* costituito da *FC* e di questo Istituto: perché all'uomo sia dato ancora il "*gaudium de veritate*".

ARTICOLI

THE PARADOX OF THE BEATITUDES: BETWEEN ESCHATOLOGY AND HISTORY

*Francis Martin**

The Beatitudes mark the frontier between history and eschatology. They accent the biblical vision of *peripateia* or "reversal". They are Jesus' description and promise of that reversal between what seems to be and what really is and will be, thus between what seems to be good in our blunted vision of reality and what is good now already and will be eternally: «Indeed, each of the Beatitudes promises, from a particular viewpoint, that very 'good' which opens man up to eternal life, and indeed is eternal life» (*Veritatis Splendor* # 16). In this brief study I wish to reflect on the beatitudes as expressing the Christian life in all its paradoxical practicality. After a few brief words on paradox, I will first consider the text of the four beatitudes held in common by Matthew and Luke. Then, I will consider the theology of these beatitudes and conclude with some remarks on their paradoxical nature.

Henri de Lubac once wrote: «Paradox is the reverse of what, properly perceived, would be synthesis... Paradox is the search or wait for synthesis»[1]. The Greek word *paradoxos* can evoke the notion of something strange, wonderful or remarkable (*ex. gr.* Lk 5:26). One dictionary gives the following definitions: «A statement contrary to common belief. A statement that seems contradictory unbelievable or absurd but that may actually be true in fact. Something inconsistent with common experience or having contradictory qualities»[2]. To call the beatitudes paradoxical is to say that they are strange and wonderful, that they seem unbelievable or absurd, even contradictory, but are actually true. They invite us to rise to a plane of life and understanding where we can experience their synthesis.

* Professor of Sacred Scripture, John Paul II Institute, Washington, D.C.

[1] H. DE LUBAC, *Paradoxes of Faith*, trans. Sadie Kreilkamp, Paul Simon, Ernest Beaumont, 2nd ed. (San Francisco: Ignatius Press, 1987 reprint).

[2] *Webster's New Universal Unabridged Dictionary* (New York: Simon and Schuster, 1983).

In this brief essay I will present the historical and literary evidence for the position that the four beatitudes common to Matthew and Luke represent a tradition common to them both, one that has its origins in Jesus himself. I will prescind from the question of how that common tradition reached them, that is, I will not enter into the discussion of hypothetical Q, its proposed variations in Q^{mt} and Q^{lk} and will content myself with the common core of material that can be studied both in its own right and within the canonical contexts of the two Gospels[3]. After this preliminary work, I will look at the vocabulary in the beatitudes, its origins in Second Isaiah and elsewhere, and its meaning in the preaching of Jesus. Finally, I will consider this teaching in its paradoxical reality as it sustains and guides the Church through its pilgrimage to the place where the paradox is fulfilled without being destroyed.

Part One: The Text of the Beatitudes

The phrases that have merited the title "the beatitudes" are found in two accounts of a discourse given by Jesus. In *Matthew* 5:1-12 they form the overture to a large tightly structured collection of Jesus' teaching which he is reported to have delivered after having ascended "the" mountain: thus, "The Sermon on the Mount". In Luke the beatitudes and woes are the opening phrases of a shorter discourse delivered by Jesus after choosing the apostles and coming down to a level place: thus "The Sermon on the Plain". The following schema presents the two texts in a linear synopsis. In this very literal translation the matthean text is kept in upper case when it parallels Luke and is in smaller print when it is unique to itself. The lukan text is in ordinary type for the parallels with Matthew and in smaller print when it is unique. The four beatitudes that are common to both Gospels are numbered.

The Beatitudes in Matthew 5:2-12 and Luke 6:20-26

1. M. BLESSED THE POOR IN SPIRIT / FOR THEIRS IS THE KINGDOM OF THE HEAVENS.

L. Blessed the poor / for yours is the kingdom of God.

---

[3] For a good assessment of the career of "Q" and other synoptic problems I refer the reader to D. LAIRD DUNGAN, *A History of the Synoptic Problem. The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*, The Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1999).

2. **M.** BLESSED THOSE MOURNING / FOR THEY SHALL BE CONSOLED.

   L. Blessed those weeping now / for you will laugh.

   M. Blessed the meek / for they will inherit the land.

3. **M.** BLESSED THOSE HUNGERING AND THIRSTING FOR RIGHTEOUSNESS

   L. Blessed those hungering now

   M. FOR THEY SHALL BE SATISFIED.

   L. for you will be satisfied.

   M. Blessed the merciful, for they will find mercy

   M. Blessed the pure of heart, for they will see God

   M. Blessed the peacemakers, for they will be called sons of God

   M. Blessed those persecuted for the sake of righteousness, for theirs is the kingdom of heaven.

4. **M.** BLESSED ARE YOU WHEN THEY REVILE YOU

   L. Blessed are you when men hate you and exclude you and revile

   M. AND PERSECUTE AND SPEAK ALL EVIL AGAINST YOU BECAUSE OF ME.

   L. and cast out your name as evil because of the Son of Man.

   M. REJOICE AND BE GLAD BECAUSE YOUR REWARD IS GREAT IN HEAVEN

   L. Rejoice on that day and leap for joy for behold, your reward is great in heaven

   M. FOR THUS DID THEY PERSECUTE THE PROPHETS BEFORE YOU.

   L. for in the same way their fathers treated the prophets.

   L. But woe to you the rich, for you have received your consolation

   L. Woe to you who are filled now, for you will be hungry

   L. Woe to those laughing now, for you will mourn and weep

> L. Woe when all men speak well of you, for in the same way their fathers treated the false prophets.

Certain features of the above text meet the eye immediately. Both Matthew and Luke have material that is not in the other Gospel. In Luke, there are some verbal variations in the four beatitudes held in common, but the most notable difference is the presence of four "woes" corresponding to the four beatitudes. In Matthew, on the other hand, there are five beatitudes not found in Luke at this point. The best explanation for this is most probably that they are additions to a shorter text. Matthew or his predecessor added them based on the teaching of Jesus expressed in the form of beatitudes or in some other form. This can be seen for instance in the case of the beatitude concerning the "meek" (*praeis*) the second part of whose wording is identical to LXX *Psalm* 36:11 ("The meek shall inherit the land"), while the adjective *praus* is found only three other times in the New Testament, twice in Matthew with regard to Jesus (*Mt* 11:29; 21:5) and in 1*Peter* 3:4. The actual word "merciful" (*eleemon*) occurs only in Matthew's beatitude and in *Hebrews* 2:17, but the notion, often connected with Jesus' teaching, is attested abundantly[4]. "Purity of heart" is an Old Testament ideal frequently expressed in the Psalms (LXX *Ps* 23:3-6[5]; 50:20; 72:1,13; see also *Jer* 24:7; Ez 36:25-27; *Prov* 22:11). It is found equivalently in Jesus' teaching about complete interior integrity, especially in Matthew (*Mt* 5:28; 15:18-20; 23:25-28). The ideal of "peacemaker", while having some Old Testament roots (*Prov* 10:10) reflects an early rabbinic ideal of one who actively risks in order to bring peace to a situation of conflict[6]. Finally, the term "persecution" in Matthew's eighth beatitude is present in the last common beatitude as well. Matthew probably added this beatitude and linked it to "justice" in order to conclude a second block of four beatitudes in a way that echoed the concluding phrase in the first block

---

[4] See M. DUMAIS, "Sermon sur la Montagne," in *Dictionnaire de la Bible Supplément*. Tome XII, ed. Édouard Cothenet Jacques Briend (Paris: Letouzey & Ané, 1996). For a discussion of this matter see pp. 808-09.

[5] This passage is probably the immediate background for the wording of *Mt* 5:8 since the psalm is responding to the question "who can ascend the mountain of the Lord?" - a formula quite close to the liturgical notion of "seeing God," while v. 6 speaks of those who are "seeking the face of the God of Jacob".

[6] For a treatment of this notion see J. DUPONT, *Les Béatitudes. Tome III, Les Évangélistes*, vol. III, Études Bibliques (Paris: Gabalda, 1973) 640-64. The promise that they will be called "sons of God" refers to the fact of their future adoption by God because they were willing to risk out of love in order to bring the good of peace to others. This is close to the theme of "paradox" or "reversal" characteristic of the beatitudes common to Mt and Lk.

("hunger and thirst for justice"). The promise of inheriting the kingdom of heaven then forms an inclusion with the first beatitude.

The additional material in Luke consists of the four "woes" as can be seen above.

The interjection *ouai* is found 45 times in the New Testament where it signifies, particularly in the mouth of Jesus (29 times), an exclamation of grief over a lamentable situation. Nearly all commentators attribute the presence of these four statements to the activity of Luke or a predecessor in the line of the tradition which he inherited.

The Text of the Four Beatitudes Common to Matthew and Luke

In beatitude "1" above, there are three differences between Matthew and Luke: Matthew has "in spirit" as a qualifier to those called blessed; his address is in the third person as opposed to Luke's second person; and the kingdom is designated as "of the heavens" (Mt) or "of God" (Lk). The third of these differences is stylistic and will characterize numbers "2" and "3", the second probably represents a reworking by Luke or his source while the first is an important theological modification on the part of Matthew which I will treat in Part Two. In number "2" above there are four differences: the address; those blessed are differently described (mourning/weeping), Luke adds "now", while the blessed will "laugh" in the future (Lk) or "be consoled" (Mt). In regard to number "3", we may note the same difference of address and the presence in Matthew of the words "and thirsting for righteousness" not found in Luke.

Number "4" above is first of all very different from the other three with their aphoristic style. This blessing is long and detailed and while both Evangelists agree to put the address in the second person, there are many differences in vocabulary between them. Given the fact that the Gospels are at the end of a line of oral and written transmission that has already developed different interpretative traditions in handing on the words and deeds of Jesus, it is not possible to reconstruct an "original" text[7]. We may however, be attentive to the stylistic characteristics of the Evangelists and return tentatively to an earlier stage of the transmission. While not sharing

[7] For a good account of the influence of oral tradition see P. ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity," *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 3-27. The result of many years of historical work in the origin of the Gospels is well summed up in *Dei Verbum* #19 and expressed again in the *Catechism* #126 which describes the three stages in the formation of the Gospels: "The life and teaching of Jesus," "the oral tradition," "the written Gospels."

Jacques Dupont's optimism about the accuracy of his reconstruction or his confidence in "Q", we may offer the following as a valid approximation of what underlay the material available to Matthew and Luke when they came to compose their Gospels: «Blessed will you be when men hate you and exclude you and bring out an evil name against [="accuse"] you because of the Son of Man. Rejoice and be glad because your reward is great in heaven; for thus did they persecute the prophets before you»[8].

One final word about the two texts before examining the paradoxical theology of the four common beatitudes. In the first three beatitudes (the poor, the mourning, the hungering) Matthew has retained more explicit allusions to the Septuagint wording of passages in Second Isaiah which promise consolation to those suffering in exile[9]:

> The Spirit of the Lord is upon me, for this reason he has anointed me. He has sent me to preach the good news to the poor (*ptochois*)... to console all the mourning (*parakalesai pantas tous penthountes*)... You shall be called priests of the Lord, ministers of God, you shall eat the wealth of the nations (*Is* 61:1-2,6)[10].
> They will not hunger or thirst (*ou peinasousin oude dipsousin*)... but he who has mercy on them will console (*parakalesei*) them. (*Is* 49:10; see also 55:1-3; 65:13).

Despite the fact that we cannot be sure of Jesus' exact words, it is most likely that he too alluded to Second Isaiah in pronouncing these beatitudes. The fourth beatitude, that concerning the persecuted, was probably uttered at another time, perhaps later in his ministry, when he began to prepare his disciples to be the successors to Israel's prophets.

Part Two: The Message of the Core Beatitudes

Blessed are the poor (in spirit), for theirs (yours) is the kingdom of heaven (God).

The three key words, "blessed", "poor", and "kingdom" make of this beatitude «the first in order and as it were the parent and generation of

---

[8] Dupont, *Les Béatitudes. Tome I. Le problème littéraire - Les deux versions de Sermon sur la montagne et les Béatitudes* (Louvain: Nauwelaerts, 1958).

[9] For a complete discussion of "the message of consolation" including the theme at Qumran see Dupont, *Les Béatitudes. Tome II. La Bonne Nouvelle*, 2nd ed. (Paris: Gabalda, 1969) 92-99.

[10] Luke, as is well known, uses this passage in his programmatic scene in *Lk* 4:16-30.

the virtues»[11]. We will dedicate the largest portion of our consideration to this beatitude since the questions raised and answered here will apply to the other beatitudes, especially those concerning the mourning/ weeping, and the hungry.

Blessed

A culture reveals much of itself in what it calls "blessed" or "happy". *Makarios* is a Greek word that reflects both its native context within ancient Greek and more recent Hellenistic culture, and its transposed context within Hellenistic Judaism whose own roots are in the religious tradition and sacred literature of Israel. As is the case with so many words in the New Testament we must attend carefully to the manner in which cultural insights and ideals of the Greek world have been subtly or overtly transformed within the biblical tradition that preceded the New Testament, and then transposed again in the light of the incarnation and the resurrection.

In the Greek tradition the words *makarios* and *olbios* are often synonymous and the earliest instances of them speak of the happiness of those who have been initiated into the divine mysteries and are thus prepared to join the gods after death[12]. The word became more common and more ordinary by the time of Aristotle, being employed less by poets than by philosophers as they praised the simple unencumbered life often in the form of an aphoristic phrase followed by a reason, a literary form probably inherited from Egypt. Thus, the poverty of Socrates is described and praised by Plato and Xenophon and the blessing of poverty is the subject of a prayer at the end of the *Phaedrus*[13]. It should be noted, however, that the blessedness of a poor life consists in the fact that the philosopher, like the gods, is without needs.

In the Septuagint nearly all the instances of *makarios* represent the root *'šr*, a term which appears late in Jewish literature and is most often found in the "philosophical" tradition of the wisdom literature[14]. Here too the influence of Egyptian literature is apparent both in form and in content

---

[11] AMBROSE, *On Luke* 5,51 cited in H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, ed. Harold W. Attridge et al. Helmut Koester, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1995). 111, n.134

[12] For a complete discussion of this point with copious examples see BETZ, *op. cit.*, 93-119. I fault Betz, however, for not appreciating the enormous change that takes place within a monotheistic and ethical culture in the consideration of what makes for blessedness or happiness.

[13] Texts in BETZ, ibid. 116-117.

[14] For a study of this word see H. CAZELLES, "'ashré," in *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).

yet, as with all wisdom borrowing from Egypt, what is seemingly a simple borrowing is really a "sublation" of the material into the context of the covenant[15]. To understand the real intent of the interjection *'ašrê* we should realize that the accent is more on the notion of "congratulations" rather than that of "blessing". The felicitation can be directed in two ways. They are congratulated who have received some blessing from the Lord: «Blessed the man whose sin is forgiven» (*Ps* 32:1); «Blessed the people to whom such blessings fall! Blessed the people whose God is Yhwh!» (*Ps* 144:15); «Blessed is he whose help is the God of Jacob» (*Ps* 146:5).

On the other hand, and these blessings constitute the majority of the sayings, congratulations are offered to those who pursue a course of action that is in keeping with the will of God since this constitutes both a present and future blessing: «Blessed is the man who does not walk in the counsel of the wicked... the way of the wicked will perish» (*Ps* 1:1,6); «Blessed is the man who fears the Lord always; but he who hardens his heart will fall into calamity» (*Prov* 28:14); «Blessed is he who considers the poor! The Lord delivers him in the day of trouble, the Lord protects him and keeps him alive; he is called blessed in the land; you do not give him up to the will of his enemies» (*Ps* 41:1-2; note the "reason" given for the blessedness as in the Gospel beatitudes). Finally, there are a number of beatitudes pronounced on those who trust in God: «Blessed are all who take refuge in him» (*Ps* 2:12); «Blessed are the men whose strength is in you, in whose heart are the highways to Zion... O Lord of hosts, blessed is the man who trusts in you!» (*Ps* 84:6,13); «He who gives heed to the word will prosper, and blessed is he who trusts in the Lord» (*Prov* 16:20).

The poor

If we ask ourselves, who are the poor who are pronounced "blessed" we see that, in a way, neither of the above Old Testament categories is adequate. The blessing is given to the poor as a grace, while at the same time, some action on the part of the poor is implied, since the fundamental allusion is to those poor who were suffering in the exile because of their fidelity to Yhwh and to whom the anointed messenger is promised. Deep fidelity to God has sociological consequences especially in a situation of persecution and oppression.

---

[15] The process I am referring to is aptly portrayed in this description of sublation given by Bernard Lonergan: «What sublates goes beyond what is sublated, introduces something new and distinct, yet so far from interfering with the sublated or destroying it, on the contrary needs it, includes it, preserves all its proper features and properties, and carries them forward to a fuller realization within a richer context». B. LONERGAN, *Method in Theology* (New York: Herder & Herder, 1972), 241.

We may see the same principle at work in regard to another class of people who are classified as those "who tremble at the word of Yhwh". In the same Second Isaiah we read: Thus says the Lord:

> «Heaven is my throne and the earth is my footstool; what is the house which you would build for me, and what is the place of my rest? All these things my hand has made, and so all these things are mine, says the Lord. But this is the man to whom I will look, he that is humble and contrite in spirit, and trembles at my word» (*Is* 66:1-2; see 66:5).

This oracle is addressed to those who wanted a temple to Yhwh more as a statement of their own restoration rather than as a gesture of gratitude for return from the exile. They are reminded of those who, because of their unswerving fidelity to Yhwh, are "humble and contrite in spirit" and not among the powerful and influential. We see this same group referred to in the Book of Ezra: «Then all who trembled at the words of the God of Israel, because of the faithlessness of the returned exiles, gathered round me while I sat appalled until the evening sacrifice» (*Ezra* 9:4; see also 10:3)[16].

In the same way being poor is a sociological reality. Those who eschew the unjust exercise of power and who do not compromise the will of God are not likely to be among the rich and powerful. This is all the more true in times of persecution as can be seen in any modern country which makes life difficult for Christians. In proclaiming the poor blessed, Jesus at one and the same time made a messianic claim for himself - he is the anointed servant sent to the poor foretold in *Isaiah* 61 - and he asserts that the underprivileged are now the privileged. Luke, by simply mentioning the "poor" accents the sociological condition of those so addressed, making no distinction between those whose lot is to be poor and those whose faith decisions have made them poor. God, in sending Jesus, has made a preferential option for the poor, but they are free to accept or reject his offer. Matthew places the accent on the internalizing of what makes the poor privileged, namely a broken heart. The expression "poor in spirit" (*'anwê ruah*) is found twice at Qumran, though in both cases the text is isolated by lacunae[17]. Ulrich Luz sees in these texts, especially

---

[16] «'All who trembled at the words of the God of Israel' is shown to be by 10:3, *Isa* 66:2 and 5 to be a stereotyped expression in the post-exilic community for strict observers of the law». H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah*, ed. John D.W. Watts - David Hubbard, vol. 16, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1985). 133.

[17] The first text is in the Hymn Scroll (1QH 14.3), and the second is in the War Scroll (1QM 14.7).

the second, a combination of nuances, "despairing, without help" and "humble"[18]. In any case, just as Luke implies some openness on the part of the poor to receive the blessing, so Matthew does not so internalize physical poverty as to ignore the fact that humility and being without resources can exercise a mutual and sociological causality.

The Kingdom of Heaven/God

Just as "poor" contains within itself the notions of "mourning" and "hungry" so too does "the kingdom of God" contain within itself all the other promises[19]. Without a doubt the proclamation of the breaking into history of the Kingdom and Reign of God, its presence and its future consummation is the very core of Jesus' preaching as it is recorded for us in the Synoptics.

> As announced by Jesus, the reign of God is not an awareness of God's sovereign power over the universe or of God's kingship over Israel, long established and still enduring, though both these concepts are presupposed. It is the announcement of God's kingship in its full realization, fully active, eschatologically irrevocable[20].

God has begun, in the preaching, life, death and resurrection of his Son, Jesus Christ to inaugurate his kingdom. This kingdom is the realm where all that God ever promised his people is transcendentally fulfilled. The poor are those who know the truth of the kingdom in "icon", that is, they experience the kingdom but in a mode of existence not proper to the kingdom itself. Just as the Eucharist is the heavenly banquet of the kingdom present in icon, so the limitations and suffering of the poor who receive the kingdom are the sacrament of its power and the promise of its fulfillment. Blessedness, congratulations, are pronounced by Jesus upon those who perpetuate the interior and exterior state of the poor, mourning, and hungry exiles who awaited the good news to be proclaimed by the messenger, «Your God has begun to reign!» (*Is* 52:7). They are now blessed because the one anointed to bring good news to the poor is here, present, still in our midst, and it has not yet appeared what they shall be.

---

[18] U. LUZ, *Matthew 1-7. A Commentary*, trans. Wilhem C. Linss (Minneapolis: Augsburg, 1989). 233.

[19] That for Matthew the expression "the kingdom of the heavens" is a circumlocution for and the equivalent of "the kingdom of God" can be seen in *Mt* 19:2324 where the two expressions are in parallel. See also *Mt* 13:28; 21:31,43.

[20] R. SCHNACKENBURG, *God's Rule and Kingdom*, trans. John Murray (Freiburg: Herder, 1963) 82.

Blessed those mourning (weeping now), for they shall be consoled/ you will laugh.

As we have seen, the consolation of the mourners is already part of the mission of the servant to come. In this sense the beatitude simply transposes into another key the message of the first beatitude and proclaims once again the fulfillment of that prophecy. Luke, who retains the term "mourn" in his woes, changes it here to accent once again that the weeping now will be turned into laughter then. Just as, at the initial fulfillment of the prophecy of restoration from exile, «Our mouth was filled with laughter, and our tongue with rejoicing» (*Ps* 126:2), so at the eschatological fulfillment of the promise there will be laughter and song. This is a striking expression of the paradox of Jesus' proclamation.

Why do the blessed ones mourn? It is already stated in the Isaiah text that the servant will bring to those who are experiencing the reality of sin in their solidarity with a sinful people now suffering from the unjust oppression of others, «a diadem in place of ashes, oil of gladness in place of mourning» (*Is* 61:3). Mourning is the reaction to sin, our sin which is a part of the sin of the world. Just as Jesus mourned over Jerusalem, in mysterious solidarity with his sinful people, just as Jeremiah, identified with God, expresses his desire that «my head were a spring of water, my eyes a fountain of tears, that I might weep day and night over the slain of the daughter of my people» (*Jer* 8:23), so too those in the kingdom still mourn for the state in which they find themselves as part of God's people[21]. But they already know consolation and are sure of what awaits them when God will wipe away every tear from their eyes (*Rev* 7:17).

Blessed those hungering (now) (and thirsting for righteousness), for they (you) will be satisfied.

If a just man is hungry, his very hunger pains are the sacrament of his desire for justice, and if a man hungers and thirsts for the justice of God, he will know physical hunger in solidarity with his brother. For a hungry man experiences in his body the inequities and sin of the world, and a man who desires that the justice of God be realized in this world, must finally feel in himself the deprivation caused by injustice[22]. Once

---

[21] For a profound study of the notion of "mourning" in Christian spirituality see I. HAUSHERR, *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East*, trans. Anselm Hufstader, Cistercian Studies, 53 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1982).

[22] For an eloquent treatise on hunger and justice see P. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Herder and Herder, 1970).

again we see Luke accenting the sociological reality and Matthew interiorizing it without "evaporating" it.

It is legitimate to ask what the nature of the *dikaiosune* for which the blessed ones long. The early Church understood it to be a striving for rectitude or righteousness, while the Reformers took it to mean a desire for *justitia imputata*. Ulrich Luz comes down firmly in favor of the early understanding and excludes any attempt to see both an "active" and a "passive" relation to *dikaiosune* [23]. Righteousness, however, particularly in the Matthean understanding, includes giving food to the hungry, drink to the thirsty, welcome to the stranger, clothing to the naked, companionship to the sick and imprisoned. Those who do not do this «will go off to eternal punishment, but the *righteous* to eternal life» (*Mt* 25:46). Surely then, human striving for justice or righteousness means that, by human God-enabled activity, the order willed by God takes on a historical and human dimension. It is interesting in this regard to observe that, while in Greece prophetic figures appealed to God to secure justice for the poor and hungry, in Israel it is God himself who is pleading on their behalf[24].

Blessed are you when they (men hate you and exclude) and revile you... Rejoice (on that day) and be glad (leap for joy) for (behold) your reward is great in heaven. For thus did they persecute (their fathers treated) the prophets (before you).

It is probable, as I have stated above, that this felicitation was pronounced by Jesus toward the end of his life. It was included along with those that drew on *Isaiah* 61 because this beatitude has in common with the preceding three the theme of future manifestation of the whole of the paradox: «he has exalted the lowly, the hungry he has filled with good things» (*Lk* 1:52-53). By this very fact the three former beatitudes take on an added note. They are not only a declaration of the blessed state of the poor, mourning, and hungry, they are a description of what is expected of disciples and what they can expect. It is probably for this reason that this beatitude is echoed in other places in the New Testament[25]. They are, to

---

[23] LUZ, *op. cit.*, 237. This is also the opinion of W.D. DAVIES and DALE C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, Volume 1, vol. 1, International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988) 327

[24] For a development of this theme see A. NEHER, *L'Essence du Prophétisme*, ed. Jean Huppolite, Épiméthée. Essais philosophiques (Paris: Presses Universitaires de France, 1955).

[25] «But if you do suffer because of righteousness, (you are) blessed» (1*Pet* 3:14); «If you are reviled for the name of Christ, blessed are you, for the Spirit of glory and of God rests upon you» (1*Pet* 4:14. Note the two part aphorism, with an explanation preceded by *oti*). «Blessed is the man who

respond to Robert Guelich's question, both entrance requirements and eschatological blessings; they describe the paradox that is the inevitable consequence of discipleship[26]. Having said this, we should proceed to discuss the paradoxical nature of these beatitudes.

PART THREE: THE PARADOX

Jesus of Nazareth is the living revelation of the paradox, both as history and as eschatology. He was poor, he mourned, he was hungry and persecuted. He is in the kingdom, in fact he is the kingdom, and he is consoled, satisfied and rejoicing. We may trace out here two levels of the paradox. There is the paradox of reversal, and, mysteriously, there is the paradox of abiding. The first begins now and continues in the fulfilled kingdom, the second is only apparent in fulfillment.

In the same essay referred to above, de Lubac goes on to say: «Paradoxes: the word specifies, above all, then, things themselves, not the way of saying them»[27]. The paradox we are speaking about here is a change of state, it pertains to "things themselves", and it is due to the same "law of reversal" we find in the Old Testament, in places such as *Psalm* 107:33-43, the Song of Hannah (1*Sam* 2:1-10) etc. However, now the reversal is foreseen, not for some future "day" when God will change history as we know it, but at a moment when, literally, there will be a new heaven and a new earth. In brief, the reversal is now seen in the light of the resurrection of Jesus and the hope that means for all who are joined to him. Thus, the full meaning of "kingdom", "consoled", "be satisfied" cannot be known except by extrapolating from the icon experience available even now and by gazing on Jesus.

Then there is the level of abiding paradox. At one level the resurrection of Jesus and that awaited by all believers only increases the paradox because, along with the reversal of state there is the perdurance of the former state. The "poor" are still "poor", just as Jesus is still the Lamb who was slain but is now "standing in the midst of the throne and the four living creatures and the elders" (*Rev* 5:6). The poor are still poor in spirit: this can be seen for instance in the case of Mary, the Mother of

---

perseveres in trial, for when he has been proven he will receive the crown of life that he promised to those who love him» (*Jas* 1:2. Again note the aphoristic style and the explanation).

[26] R. A. GUELICH, "The Matthean Beatitudes: 'Entrance Requirements' or Eschatological Blessings?" *Journal of Biblical Literature* 95 (1976): 415-34.

[27] DE LUBAC, *op. cit.*, 10.

God. Having lived her life on the border between history and eschatology she illustrates perfectly that human history is not obliterated by the reversal but revealed for what it is: transformation is not absorption. In regard to human life, an existence in time, what is, always is, but its true nature is only revealed at the eschaton. The angel asked John if he could say who those were who were standing in white robes around the throne of God. He could not, so the angel replied:

> These are they who have come out of the great tribulation; they have washed their robes and made them white in the blood of the Lamb. Therefore are they before the throne of God, and serve him day and night within his temple; and he who sits upon the throne will shelter them with his presence. They shall hunger no more, neither thirst any more; the sun shall not strike them, nor any scorching heat. For the Lamb in the midst of the throne will be their shepherd, and he will guide them to springs of living water; and God will wipe away every tear from their eyes (*Rev* 7:14-17).

The paradox is this: something of time perdures in eternity, yet it is changed. What perdures is a participation in Christ. Whatever of time shares in Christ becomes eternal, while whatever does not share in Christ is, literally, wasted time. In that sense many poor people will be as surprised to hear the invitation to the kingdom, as will be those who fed and clothed and visited them.

We see now that the reason, therefore, that the core beatitudes are in a broader context in the present Gospel text. This broader context either laments the outcome of those who are not poor, sad, hungry or persecuted (Luke), or shows the wider dimension of what makes a heart genuinely poor: single heartedness, mercy, peacemaker, meek (Matthew). We who have heard these words are not destined to be surprised on that day. We are rather meant to re-cognize, in its paradoxical perdurance, the poverty, hunger, mourning and persecution that have been reversed but not destroyed. This is the heart of Jesus' words of congratulation to those who share his life on earth. Yes, the Father "will make all things new", not by starting again but by raising to new life. He promises, "To the thirsty, I will give a gift from the spring of life-giving water". There is a thirst that perdures and even a poverty and a mourning, but these are now the basis for a satisfaction that paradoxically means, «there will be no more death or mourning or weeping or pain» (see *Rev* 21:4-7).

LES BÉATITUDES, ENTRE SPIRITUALITÉ ET MORALE, DANS LA VIE FAMILIALE

*Thérèse Nadeau-Lacour**

1. Un axe éthico-spirituel

a) Perspectives anthropologiques

Parmi les tâches qui incombent à notre *métier d'homme*[1], la réalisation de soi-même qui, d'une certaine manière, rassemble toutes ces tâches, est certainement la plus difficile mais aussi la plus exaltante. La réalisation de soi est un processus dynamique; elle convoque toutes les composantes de l'être humain dans chacun des actes qui, quotidiennement, contribuent à sa mise en œuvre[2]. Du seul fait que l'être humain qui se construit est, malgré sa complexité, un sujet un et unique, un axe unificateur, propre à inspirer, orienter et déterminer la manière de vivre, est nécessaire au cœur de ce processus. Axe du développement intégral de la personne, axe identitaire et structurant du sujet, il articule entre elles les dimensions spirituelles et morales, pôles spécifiques de la réalité humaine.

Cette dynamique dialogale entre un *Je crois*[3] et un *Je veux* caractérise le projet d'existence du sujet et, par là, donne un sens proprement

* Professeur de théologie morale et de spiritualité, Université à Trois-Rivières et Université Laval de Québec (Canada).

[1] Cette expression est empruntée à J.-L. Brugues, lorsque le théologien moraliste distingue deux types de morale: la morale du code et la morale de la construction de soi. Il écrit par exemple: «*définissons la morale (ou l'éthique) comme la mise en œuvre des exigences du métier d'homme (...) La morale implique une prise en charge de la personne par elle-même*». J.-L. BRUGUES, *Précis de théologie morale générale,* (Cahiers de l'École Cathédrale) Mame, Paris 1994, 20.

[2] Ce thème a été particulièrement développé par le courant des philosophes personnalistes au XX[ème] siècle. On peut penser, par exemple à E. MOUNIER qui écrivait dans son essai sur le Personnalisme: «*La personne n'est pas le plus merveilleux objet du monde, un objet que nous connaîtrions du dehors, comme les autres. Elle est la seule réalité que nous connaissions et que nous fassions en même temps du dedans (...). Elle est une activité vécue d'auto-création et d'adhésion qui se saisit et se connaît dans son acte comme mouvement de personnalisation.*» (texte cité dans A. VERGEZ & D. HUISMAN, *Histoire des philosophes illustrée par les textes,* Nathan, Paris 1966) 413-414.

[3] Par *Je crois,* on désigne, dans une acception très large, l'acte spirituel par lequel un être humain donne son assentiment à des réalités qu'il reconnaît comme des absolus propres à donner sens à son existence.

personnel à chaque acte qu'il inspire et détermine. Sans un lien vivant entre, d'une part, les vérités et les biens spirituels auxquels le sujet donne son assentiment et, d'autre part, les décisions libres[4] de ce même sujet, l'être humain entrerait dans un lent processus de dissolution de sa réalité de sujet; à la limite, le pronom personnel *je* serait vidé de toute signification. Et il ne s'agit pas ici d'une simple question de cohérence logique; ce qui est en jeu est l'identité vivante de la personne, comme être un et unique. Séparer dans une existence la vie morale de la vie spirituelle revient, à la lettre, à un suicide[5].

Par ailleurs, l'être humain est aussi - et peut-être d'abord -, un être relationnel. Le cadre social dans lequel il se construit comme personne, c'est-à-dire comme sujet un et unique mais aussi comme être-pour-autrui, revêt donc une importance majeure. La constitution de l'axe éthico-spirituel, sorte de colonne vertébrale du sujet, est pour une large part dépendante de la qualité des relations intersubjectives qu'il est amené à vivre, en premier lieu, au sein de la communauté privilégiée qu'est le milieu familial. En tant que communauté de personnes, première cellule de la société et terreau de personnalisation, la famille demeure «*le lieu d'enjeux sociaux, éthiques et spirituels considérables*»[6], comme l'affirme Xavier Lacroix.

Une réflexion sur ce qui texture en profondeur la réalité familiale s'avère donc incontournable pour le moraliste dans la mesure où elle représente le lieu privilégié où s'inaugure, se prépare et se met en œuvre la réalisation de notre *métier d'homme*. On comprendra qu'une attention particulière devrait être portée à l'articulation entre les dimensions morales et spirituelles qui anime et structure la vie familiale puisque c'est elle qui donne sens à la vie de ses membres et leur permet de se réaliser comme personnes.

---

[4] Les décisions du sujet seront d'autant plus libres qu'elles s'enracineront dans d'authentiques vérités ou réalités spirituelles.

[5] Plusieurs textes littéraires, poétiques ou théâtraux, du XX^{ième} siècle ont symbolisé la situation d'êtres ou de groupes humains dont les actions étaient coupées de toute source d'inspiration spirituelle; on pense par exemple au héros de la pièce de Montherlant *La Reine* morte, le roi Férante, qui finit par devenir fou de ne pouvoir justifier à ses propres yeux l'ordre criminel qu'il vient de donner; ou encore au long poème de T. S. Eliot, *Le Roc,* qui a servi de fil conducteur à l'analyse que L. GIUSSANI consacre à *La conscience religieuse de l'homme moderne* (traduction française Le Cerf, Paris 1999). À l'échelle des sociétés, on peut comprendre alors le drame que représente dans nos cultures occidentales, l'élaboration d'éthiques et la mise en place de pratiques qui revendiquent une absolue autonomie par rapport aux valeurs spirituelles et qui ne peuvent produire que des codes ou ensemble d'obligations nécessairement imposées de l'extérieur.

[6] X. LACROIX, *Présentation de La lettre aux Familles de Jean-Paul II,* Le Centurion, Paris 1994, 5.

b) Perspectives théologiques

Le lien entre vie spirituelle et vie morale qui allait de soi dans les premiers textes de la littérature chrétienne, comme chez les Pères de l'Église et jusqu'aux premiers temps de la scolastique, avait été rompu à la fin du Moyen-Âge au moment où la morale chrétienne prenait le tournant casuistique qui aboutit lentement à la présentation de la morale catholique comme un ensemble de devoirs et d'obligations pesant de l'extérieur sur une liberté isolée de son enracinement dans les vérités de foi.

À la suite de S. Pinckaers, J.-L. Brugues déplore «*l'effet ruineux de la séparation qui s'est imposée à l'orée de la période moderne entre la morale et la spiritualité*». Pour lui, en effet, «*sans la spiritualité, la morale chrétienne reste proprement impraticable*»[7] d'autant que «*la spiritualité ne recouvre pas une matière différente de celle de la morale; l'une et l'autre qualifient l'agir humain*»[8].

Une redécouverte de ce lien comme vital s'est nettement amorcée depuis Vatican II. Aussi bien à travers les textes du Magistère que chez plusieurs théologiens, la réflexion en théologique morale de la période post conciliaire accorde une place de plus en plus déterminante à la vie spirituelle. Nombreux sont les textes qui, depuis *Lumen Gentium*[9], rappellent que la vocation à la sainteté n'est pas réservée aux seuls géants de la vie spirituelle et que, pour les chrétiens, la perfection n'est pas une option. Dans cette logique, la théologie morale retrouve le désir de bonheur comme prémisse anthropologique de sa réflexion. La morale chrétienne peut à nouveau s'élaborer comme *morale de la construction de soi*. L'articulation entre les dimensions spirituelle et morale dans la vie du chrétien devient l'horizon de sa démarche.

Le recours au Sermon sur la Montagne, et particulièrement aux Béatitudes, comme source privilégiée de la réflexion en théologie morale permet de redonner à la perspective spirituelle une juste place dans la structuration de la vie chrétienne.

On peut comprendre alors comment le renouveau de la théologie morale et ses retrouvailles récentes avec la théologie spirituelle permettent d'élaborer une réflexion en théologie morale qui rejoint directement les données anthropologiques que nous rappelions au début de la réflexion.

---

[7] BRUGUES, *op. cit.*, 100.

[8] ID., *Dictionnaire de morale catholique*, C.L.D., Chambray 1996 (2ième édition), 429.

[9] «*L'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur rang et leur état*» (*LG* 40).

Ce qui est vrai pour tout être humain du fait même de son humanité, l'est à plus forte raison pour tout baptisé qui veut être disciple du Christ, pour qui suivre le Christ est la seule voie par laquelle l'être humain peut se réaliser pleinement. Comment celui qui a choisi de suivre le Christ pourrait-il concevoir sa manière de vivre indépendamment de cet échange vital entre Dieu et sa créature raisonnable qui est proprement la vie spirituelle chrétienne? Sa relation à la personne de Jésus, nouvel Adam, reconnue comme Fils de Dieu et sauveur, est au cœur même de son existence à laquelle elle donne sens. En particulier, c'est à sa lumière que sa vocation au bonheur est interprétée et mise en œuvre.

Ainsi, des approches anthropologiques et théologiques se rejoignent aujourd'hui pour articuler leur réflexion sur l'agir humain à partir de la double dimension éthique et spirituelle de la personne.

À partir du lieu privilégié de personnalisation qu'est la vie familiale, nous voudrions nous demander comment la révélation de Jésus dans le Sermon sur la montagne, grâce justement à sa double dimension, spirituelle et morale, ouvre les voies de l'avènement de la famille *nouvelle*, la famille selon le dessein de Dieu, une famille ouverte et prophétique.

2. Au commencement était le consentement

L'axe éthico-spirituel qui structure et anime la vie familiale commence par l'acte vital[10] qui fait être la famille: le consentement[11]. Consentir signifie, étymologiquement, *tenir pour bon.* Acte libre, le consentement engage la personne toute entière de chacun des époux, non seulement l'un envers l'autre, mais aussi l'un et l'autre envers ce *qu'ils tiennent ensemble pour bon.*

À quoi ou à qui les nouveaux époux consentent-ils? Que tiennent-ils ensemble pour *bon?* Ce qui est en jeu à travers ces questions est considérable. Ce bien commun est le fondement même de leur alliance, de leur famille, le gage de la pérennité de leur union, la possibilité de réaliser, dans cette nouvelle famille, la vocation du couple à la communion. De ce qu'ils tiennent pour bon dépendra non seulement la qualité morale de leur mode de vie mais aussi le développement de leur vie spirituelle.

---

[10] L'expression est de S. PINCKAERS, *La morale Catholique*, Cerf-fides, Paris-Montreal 1991, 94. Le théologien définit ainsi la foi comme engagement d'une personne envers une autre pour toujours.

[11] Telle est l'affirmation même du canon 1057 (1). Dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, on peut lire (article 1626): «*L'Église considère l'échange des consentements entre les époux comme l'élément indispensable* 'qui fait le mariage'. *Si le consentement manque, il n'y a pas de mariage.*»

Dans le rituel du mariage chrétien, l'objet du consentement est clairement exprimé: un engagement à la communion des personnes dans l'amour et pour la vie, *Je te prends pour épouse,- pour époux- et je promets de te rester fidèle dans le bonheur et dans l'épreuve, dans la maladie et la bonne santé, pour t'aimer et te respecter tous les jours de ma vie*[12]. Si on tente de mesurer un tel engagement à l'aune des limites humaines, il apparaît vite comme une folie tant il est disproportionné en comparaison, non du désir des époux mais de leur faiblesse d'êtres humains[13]. D'ailleurs, on invoque souvent aujourd'hui cette impossibilité pour différer ou refuser un tel engagement.

C'est mal comprendre ce que représente le consentement des époux chrétiens. Leur consentement n'est pas seulement un engagement plus exigeant que d'autres, pratiquement impossible à tenir. Il n'est pas davantage un *oui* prononcé de manière inconsidérée dans l'exaltation de la passion et des émotions; s'il en était ainsi, serait-il un consentement libre?

Dans leur démarche, les futurs époux ne sont pas seuls. Il peuvent être lucides non seulement sur la vérité de leur amour mais aussi sur la vulnérabilité humaine, et cependant concevoir leur engagement comme un acte vraiment libre et objectivement raisonnable. Si, en accomplissant cet acte vital, les époux chrétiens sont conscients de répondre à un appel dont la source n'est pas eux, alors, c'est en consentant ensemble à cet appel qu'ils peuvent fonder leurs engagements réciproques. Si leur consentement est d'abord consentement à l'appel de Celui qui *seul est Bon*, c'est-à-dire au dessein de Dieu sur chacun d'eux et sur leur couple, il serait déraisonnable de douter de la sagesse d'un tel consentement. Un tel engagement n'est plus leur seul engagement; il est aussi l'engagement de Celui au dessein d'amour duquel il consente. Il est juste de dire avec l'apôtre que le mariage chrétien est un *grand mystère.*

On comprend qu'un tel acte s'intègre dans un processus de conversion sans lequel il serait impossible: conversion de chacun dans une ouverture inconditionnelle à l'autre qui relève du don[14]; conversion du couple dans une ouverture inconditionnelle à l'Autre et aux exigences de son Amour.

En fait le consentement chrétien, acte de naissance de la famille, est tissé d'un double fil: spirituel et éthique. Fil spirituel dans la mesure

[12] Rituel romain, n. 62 (édition de 1991).

[13] À propos de la vulnérabilité de l'amour humain, voir par exemple les réflexions de Jean Laffitte dans J. LAFFITTE et L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté,* Éditions de l'Emmanuel, Paray-le-Monial 2001, 44 ss.

[14] LAFFITTE, *op. cit.,* 39-55.

où les époux enracinent leur consentement dans une consentement fondateur: leur foi personnelle et commune en un Dieu fidèle qui les appelle à partager sa vie d'amour; en ce sens le consentement nuptial est un "nous voici", acte d'humilité et acte d'abandon spirituel qui participe d'une spiritualité de l'enfance; acte qui place la famille chrétienne dans l'ordre théologal. La nouvelle famille s'inscrit ainsi dans la longue et sainte histoire de l'alliance de Dieu avec l'humanité.

Le consentement est également tissé d'un fil moral puisque le consentement est un acte libre. Requis par l'acte spirituel du "nous voici", il enracine en lui les décisions à venir comme déploiement de ce premier acte. Ainsi, l'échange libre des consentements engage non seulement la responsabilité des époux l'un envers l'autre, mais aussi leur responsabilité de couple devant la communauté chrétienne et devant la société civile, témoins du *oui* des époux. D'une certaine manière dans cette texture vivante, chaque fil appelle l'autre par les exigences qui lui sont propres; ainsi peut se créer dans la famille une dynamique de vie et de croissance à la fois morales et spirituelles qui est processus de personnalisation et chemin de perfection.

D'une point de vue anthropologique, le consentement suppose non seulement l'adhésion libre de chacun des époux à ce bien commun, mais aussi la reconnaissance que ce bien commun n'est la propriété d'aucun d'entre eux, ni même du couple; que ce bien commun n'est pas de l'ordre de la propriété, de l'avoir; en un mot, que ce bien commun est de l'ordre du don. Ainsi, la nouvelle famille, issue du consentement de deux êtres libres à un même bien commun qui les transcende, est marquée du sceau de la gratuité. Ce qui permet à chacun de se donner à l'autre et de recevoir l'autre comme époux est, au cœur même de chacun, cette capacité à être-pour-autrui comme être-pour-aimer, comme être-pour-donner[15]. C'est cette même disposition intérieure et sa réalisation dans les décisions quotidiennes de la vie, qui feront des époux - qui font déjà d'eux dès le consentement -, un couple ouvert au don le plus originel, celui de la vie.

Ainsi, l'axe qui sera la dynamique même de la nouvelle famille chrétienne naît non seulement de l'échange des consentements mais aussi du consentement fondateur de chacune des personnes au dessein de Dieu sur elle. Cet axe fait dialoguer entre elles les réalités spirituelles auxquelles ils adhérent et les nécessités de l'action. Il crée une dynamique dialogale qui fait cheminer le couple vers une réalisation progressive du dessein de Dieu sur eux qui est la vérité même de leur être personnel et

[15] À propos de l'anthropologie et de la théologie du don, voir MELINA, *op.cit.*, 73-93.

familial. Ce dessein est certes personnel, propre à chaque couple et à chaque chrétien aussi dans le couple; mais il peut être découvert et reçu à la lumière de l'histoire de l'alliance divino-humaine dans laquelle il est progressivement révélé. Cette révélation du dessein de Dieu trouve son accomplissement dans les paroles de Jésus, tout particulièrement celles qui sont rassemblées dans le premier discours de l'évangile de Matthieu, le Sermon sur la montagne.

3. Une famille selon le dessein de Dieu

Dans le Sermon sur la montagne, Jésus, éclaire toute réalité par le haut. Les réalités conjugale et familiale n'échappent pas à cette pédagogie divine. Tout y est révélé dans ses exigences originelles qui sont des exigences libératrices. Alpha et Oméga, Verbe incarné et Fils de Dieu sauveur, Jésus place les réalités humaines sous le double éclairage des commencements (parole de la Sagesse éternelle *par qui tout a été fait*) et de la fin (béatitude éternelle). L'entre-deux historique est appelé par Lui à entrer dans l'économie du Royaume, comme propédeutique et anticipation.

Nouvel Adam, Jésus enseigne ce que lui-même accomplira. Ainsi les Béatitudes manifestent-elles le visage du Christ[16]. Les Béatitudes ne peuvent être séparées de l'ensemble du Sermon sur la montagne dont elles sont à la fois l'ouverture et la synthèse. À son tour, le Sermon sur la montagne ne peut être dissocié de la Loi que Jésus n'est pas venue abolir mais éclairer à la lumière de la création nouvelle qui en est le véritable esprit.

a) Dès l'origine, il n'en fut pas ainsi[17]

La deuxième partie du Sermon sur la montagne décrit la morale selon le Christ. Reprenant cinq préceptes de la loi de Moïse, il explicite, sous forme apparemment antithétique, ce que représente le véritable accomplissement de cette loi et, par là même, la conversion à laquelle invitaient les Béatitudes. C'est ainsi que Jésus reprend l'impératif du décalogue qui servait de règle pour la vie conjugale: *«vous avez entendu qu'il a été dit:* tu ne commettras pas d'adultère. *Eh bien! moi, je vous dis: quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle»*[18].

---

[16] *Catéchisme de l'Église catholique (CEC)*, n. 1717

[17] *Mt* 19,8

[18] *Mt* 5,27-28

Lorsqu'au chapitre 19 du même évangile, Jésus rappelle quelle parole de Dieu doit inspirer la morale conjugale, il ne se réfère plus à la loi de Moïse ni aux prescriptions de la loi juive sur lesquelles les pharisiens l'interrogent, mais au premier chapitre de la Genèse: *«N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine*, les fit homme et femme *et qu'il a dit:* Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. *Ainsi ils ne sont plus deux mais une seule chair. Eh bien! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer»*. Et à la prescription de la loi mosaïque que les pharisiens invoquent alors pour justifier une répudiation, Jésus donne cette réponse définitive: *«C'est en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi»*.

En rapprochant ces deux textes plusieurs remarques s'imposent.

Jésus parle d'autorité. Dans les textes de la Loi juive, il distingue ce qui relève du dessein de Dieu, tel qu'il s'exprime dans le récit de la Genèse, et ce qui tient aux interprétations complaisantes ou circonstanciées des hommes. Sans rien changer à la Loi, l'enseignement de Jésus l'inscrit d'une part dans la logique de la création qui demeure la norme (*Mt* 19,3-9) et, d'autre part, dans l'annonce du Royaume qui en révèle définitivement l'esprit (*Mt* 27-28).

Ainsi, le dessein de Dieu sur l'humanité ne change pas. Dès la création, l'humanité est familiale[19]: la différence sexuelle y est invitation à l'union voulue par le Créateur, une union exclusive, définitive et féconde qui engendre un autre être humain à l'image et ressemblance de Dieu, reçu comme un don de Dieu[20]. Dans ce que P. Toinet appelle *la grâce des commencements*, le couple humain était alors comme divinement harmonisé à l'autorité aimante de Dieu[21]. Même après la première faute, cette harmonie demeure l'horizon de l'alliance entre Dieu et l'humanité. En rappelant l'autorité du récit des origines, Jésus replace la Loi dans un horizon d'attente, celle du Messie qui doit restaurer l'Alliance avec Dieu et, par là, l'harmonie première. Or en annonçant le Royaume, Jésus ne se contente pas de restaurer l'Alliance scellée dans la Loi mosaïque. Dans le Royaume qu'Il annonce le dessein de Dieu sera véritablement accompli, et Jésus accomplit en sa chair la loi nouvelle. Il devient la Loi. Mais ce

[19] Voir les commentaires remarquables de P. Toinet à cet égard dans P. TOINET, *Au commencement la famille*, Fac, Paris 1985, l'ensemble du chapitre 1.

[20] *«J'ai acquis un homme de par Yahvé»*, s'exclame Ève à la naissance de son premier fils (*Genèse* 4,1). La théologie morale a largement approfondi ces textes sur lesquels ont reposé pendant des siècles les préceptes de la morale conjugale et familiale

[21] TOINET, *op. cit.*, 63-65.

qui apparaît d'abord de cette bonne nouvelle ce sont les exigences nouvelles et pratiquement impossibles à réaliser.

b) Une création nouvelle

Si le dessein de Dieu est toujours le même, rappelé par le Verbe de Dieu par qui ce commencement a été fait, le cœur de l'homme, par contre, n'est plus capable de le recevoir, de le comprendre et de le réaliser; et c'est à une véritable conversion du cœur que Jésus appelle d'abord ceux qui écoutent ses premiers enseignements. Appeler à la conversion du cœur, c'est demander à l'être humain un changement radical, un retournement de tout son être, comme Jésus y invitera le jeune homme riche. Faire du *cœur* le lieu à partir duquel cette morale nouvelle est possible, revient à placer la loi morale dans ce lieu symbolique qui est la vie intérieure de l'homme, où se concentre toute sa personne et où se scelle son alliance avec Dieu; c'est donner à la morale une dimension spirituelle sans laquelle elle ne peut être réalisation de la volonté de Dieu. Le *cœur endurci* qui n'est plus capable d'entendre la parole de Dieu est non seulement le cœur vérouillé de l'intérieur dans son égoïsme et son autosuffisance, mais aussi un cœur vérouillé de l'extérieur, auquel le sujet lui-même n'a plus accès. Un cœur qui se sclérose de n'être pas visité. Or le cœur est le lieu de la rencontre avec Dieu et de toute rencontre authentique entre deux personnes: c'est en entrant en lui-même que le fils prodigue se redécouvrira fils d'un Père juste et aimant. Sans vie intérieure, il n'y a pas de morale possible, parce que la parole de Dieu ne peut être écoutée et mise en pratique qu'à partir du cœur.

À ce cœur converti, à ce cœur *circoncis*, dira l'apôtre Paul[22], est proposé un autre commencement, une création nouvelle propre à accomplir le dessein d'un Dieu qui révèle en Jésus ce qu'est véritablement son image et sa ressemblance. Les Béatitudes et tout le Sermon sur la montagne disent cette ressemblance qui culmine dans le commandement nouveau qui assume et transfigure la Loi et les prophètes. Ces textes manifestent le visage du Christ Jésus et donc celui de l'humanité nouvelle. La vérité de l'humanité restaurée resplendit dans la personne de Jésus.

C'est donc à la lumière de la loi nouvelle qu'est le Christ que les récits de la Genèse trouvent la plénitude de leur signification. La Genèse, la Loi et les prophètes sont redonnés mais dans une perspective nouvelle, celle du Royaume.

---

[22] *Rm* 2,28-29.

On a pu dire que ces textes, de nature eschatologique, ne concernaient pas directement la réalité de notre monde, qu'ils étaient l'annonce d'un monde à venir auquel le disciple peut espérer appartenir à la fin des temps. En ce sens, ils ne sauraient éclairer les réalités conjugales et familiales propres à notre monde. Ou encore, que la morale issue du Sermon sur la montagne était impraticable[23]. Ce dernier jugement repose en fait sur une conception qui fait de la morale un ensemble d'obligations, d'impératifs imposés de l'extérieur à une nature humaine dont on expérimente chaque jour les limites. Or la Loi nouvelle est aussi nouvelle dans la mesure où elle s'inscrit dans une alliance avec Dieu qui n'induit pas une relation de maître à serviteur mais de Père à enfant ou d'ami à ami. Une telle morale s'adresse à la liberté de l'homme dans une dynamique de participation. Elle est invitation ou exhortation à choisir la voie d'une liberté de qualité, une liberté d'abord intérieure, la voie de la conversion du cœur, comme condition de sa réalisation[24].

Les Béatitudes indiquent cette voie, tout particulièrement la première, adressée au présent, voie royale d'une conversion pour ceux qui, dans ce monde, sont appelés à être *sel* et *lumière:* «*Heureux ceux qui ont une âme de pauvre car le Royaume des cieux est à eux*».

Ainsi, en rappelant et développant les exigences de la morale conjugale qui s'inscrivent dans cette annonce du Royaume, Jésus donne en même temps une des conditions essentielles de sa possibilité: la conversion du cœur. La vocation à la communion, vocation propre des époux, ne peut pas se réaliser concrètement sans une volonté d'union avec le Dieu qui est communion d'amour. Or cette volonté d'union est la respiration même de toute vie spirituelle[25]. Elle est comme le battement de ce cœur nouveau. C'est la qualité de leur vie spirituelle qui donne aux époux de pouvoir réaliser dans la vie familiale l'image et ressemblance avec le Dieu créateur, Dieu-communion révélé comme Dieu trinitaire par Jésus[26]. Cette image et ressemblance au Dieu trinitaire se manifeste à travers la réalisation de leur vocation d'époux à la communion dans l'intégralité de leurs personnes[27]. Aussi Jean-Paul II peut il souligner avec insistance, dans *La lettre aux familles*, que la clef de la réalité familiale est le

---

[23] PINCKAERS, *op. cit.*, 15. L'auteur évoque cette objection à laquelle il répond.

[24] Voir, à ce sujet, les commentaires de S. PINCKAERS dans *La morale catholique*, cit., 98 ss.

[25] «*Le progrès spirituel tend à l'union toujours plus intime avec le Christ*», *CEC*, n. 2014

[26] P. Toinet parlera même du *fondement trinitaire de la famille,* TOINET, *op. cit.*, 45 ss.

[27] Ces réflexions théologiques rejoignent certains résultats des sciences humaines; c'est le cas lorsque T. Anatrella dans une phrase remarquable de concision affirme: «*Les personnes humaines se définissant et se réalisent à travers leurs relations car elles sont à l'image des personnes divines*»; T. ANATRELLA, *L'Église et le préservatif*, Flammarion, Paris 1995, 75.

principe de l'image et de la ressemblance; il affirme par exemple que «*le 'Nous' divin constitue le modèle éternel du 'nous' humain*»[28]. On peut lire encore dans le *Catéchisme de l'Église catholique* que «*l'image de Dieu resplendit dans la communion des personnes*»[29].

Ainsi, dans les textes qui annoncent la création nouvelle, non seulement le dessein créateur de Dieu est rappelé avec toute l'autorité du Verbe incarné en Jésus, mais il est magnifié dans la personne du Fils. Jésus manifeste le dessein de Dieu comme dessein d'un Père aimant pour des enfants appelés à vivre de sa vie. Mais Jésus conduit ses disciples plus loin encore. Dans la création nouvelle, le Dieu Créateur n'est pas seulement le Dieu qui donne la vie; Il est celui qui a vaincu définitivement l'ennemi de la vie. Au matin de Pâques, la vie nouvelle que Dieu donne en son Fils à l'humanité toute entière est le gage d'une vie éternelle. Désormais chaque homme est appelé à vivre dans le présent le déjà-là de la béatitude éternelle qui est la joie d'être sauvé.

4. La famille nouvelle, selon le Royaume

> *«C'est la création restaurée par le Christ*
> *qui fait le bonheur des croyants»*[30].

a) Une nouvelle ordonnance

À la lumière des exigences de la parole de Jésus qui replace le couple chrétien dans la double perspective des commencements et de la fin, la vie familiale est appelée à entrer dans la dynamique d'une loi nouvelle, enracinée dans le cœur des personnes et dans le cœur *du 'nous humain'* qui a été scellé par le consentement des époux. Cette dynamique de vie est essentiellement christocentrique. Aussi trouve-t-elle son modèle dans le Sermon sur la montagne et dans les Béatitudes qui sont comme la trame spirituelle et morale de la vie du Christ-Jésus. Et c'est l'Évangile tout entier qui, en dernière instance, permet de comprendre la double portée morale et spirituelle des Béatitudes.

En Jésus, Dieu est essentiellement manifesté comme don. Jésus, Fils de Dieu est le don fait par le Père à l'humanité pour renouveler son alliance; Jésus, sur la croix, donne sa vie et, par là, donne la vie à l'huma-

---

[28] *Lettre aux familles*, n. 6

[29] *CEC*, n. 1072.

[30] M. Zundel cité dans *Bible chrétienne II*, Éditions Anne Sigier, Sainte-Foy 1990, 216.

nité au matin de Pâques. Jésus ressuscité fait don de l'Esprit d'amour qui l'unit à son Père afin que l'Église, communauté des disciples, soit, à son tour, signe d'un Dieu qui se donne.

En ce sens, la famille chrétienne, consciente que la foi, l'espérance et l'amour qui unissent ses membres sont des dons de Dieu, est, une "*réalisation spécifique de la communion ecclésiale*", ou, selon l'expression des Pères reprise dans *Lumen Gentium, «comme une Église domestique»*[31]. Par la grâce du sacrement, il a été donné aux époux chrétiens de fonder une communauté de personnes qui soit signe visible de l'amour de Dieu et de l'amour du Christ pour son Église. Et c'est par la grâce des sacrements, tout particulièrement celui de l'Eucharistie, «*sacrement des sacrements (...) source et sommet de la vie chrétienne*»[32], qu'il sera donné à la famille de réaliser sa vocation à être elle-même sacrement de l'amour créateur de Dieu et de l'amour du Christ pour son Église.

Ordonnée à la charité du Christ qui a donnée sa vie pour l'humanité, la famille nouvelle est théologalement ordonnée au don: don de soi à l'autre dans la vie conjugale, don de la vie à un être à qui on donne d'abord d'être donné; don aux enfants de la vie physique mais aussi affective, intellectuelle, spirituelle: l'éducation comme acte de donner l'autre à lui-même; don du pardon dans l'expérience douloureuse de la faiblesse humaine; et même abandon à Dieu, acte limite d'une liberté qui ne peut offrir que sa pauvreté, lorsque l'épreuve est trop lourde et que le souffle se fait court sur le chemin de perfection.

Parce qu'on y a vu une source d'inspiration plus qu'une invitation à les réaliser, on a sous-estimé, la puissance de régénération de la simple écoute des Béatitudes comme parole de la vie éternelle. L'écoute de cette parole de vie réalise ce qu'elle dit dans les cœurs qui l'accueillent, la méditent ou la proclament, en les comblant des fruits de l'Esprit. On peut évoquer ici la figure trop peu connue du philosophe Aimé Forest, dans la méditation qu'il fait sur la mort de ces enfants.

Marié à Jeanne et père de cinq enfants, Aimé Forest a été professeur de philosophie à la faculté de philosophie de Montpellier (France). En juin 1944, la famille était en vacances chez le grand père maternel à Oradour-sur-Glane. Le 10 juin 1944, les Forest doivent se rendre à Limoges pour la journée. Leur Fils aîné Michel (19 ans) et le plus jeune, Dominique (6ans) décident de rester. À leur retour, les Forest découvrent le drame qui fit d'Oradour-sur-Glane un village martyr tristement célèbre: des allemands avaient détruit le village après avoir tué les hommes

[31] *CEC*, n. 2204.

[32] *Ibid.*, n. 1211 & 1324.

valides et incendié l'église dans laquelle ils avaient rassemblé les femmes, les vieillards et les enfants. Plus de trente ans plus tard, après le décès de son épouse, A. Forest écrit des pages bouleversantes de ferveur contenue, d'humilité et d'espérance tremblée. De ces pages dont il avait acceptée la publication après sa mort, voici quelques extraits d'un chapitre consacré à Michel:

> «*Les épreuves de notre vie ont été grandes, elles étaient enfin enveloppées dans la certitude vers laquelle nous avons voulu marcher.(...) La détresse d'Oradour est comprise dans cette vérité plus haute que tout ce qu'elle nous laisse d'une certaine manière reconnaître. L'amour est premier. Je ne vois pas ce que nous pourrions mettre au-delà de lui sans une sorte de défaillance que nous ne pouvons pas accepter sans nous renier nous-mêmes (...). Je ne veux suivre d'autre cheminement que celui où se marquent les traces qui me sont mystérieuses et se proposent à nous, celles qui me conduisent, selon le mot de Saint Anselme, vers* ce que croit et aime mon cœur.»

Et il termine ainsi ces pages: «*Me voici au soir de ma vie. Je sais que j'ai vécu dans l'amour de Jeanne, de Michel et de Dominique. Je redis pour chacun d'eux ces paroles divines qui sont la même louange:* Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le Royaume des Cieux est à eux»[33].

Parole d'espérance qui apporte, dans le présent, la paix de l'Esprit.

b) Une famille pour Jésus

> «*Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais...*»[34].

Quand l'Église domestique respire selon le rythme de l'Esprit, ses membres ont cet air de famille auquel on reconnaissait les premiers chrétiens. Alors, l'Esprit fait battre le cœur du *'nous humain'* et imprime à la vie familiale son propre *tempo* qui est toujours *accueil, transformation et don.*

Il est le *tempo* qui rythme la marche sur le chemin de la sainteté. Les Béatitudes en indiquent la trace laissée par les pas de Jésus. Plus que les autres, la première et la huitième, exprimées au présent, disent le déjà-là du Royaume. Ces béatitudes indiquent deux voies de sainteté qui culminent dans la mystique et dans le martyre. Ces voies royales chantent

---

[33] A. FOREST, *Nos promesses encloses,* Beauchesne, Paris 1985, 172 et 208. L'ouvrage se termine pas deux articles philosophiques qu'il venait d'achever à sa mort; ils portent sur *la philosophie du discernement et sur l'expérience intérieure.*

[34] *Épitre à Diognète,* cité par B. DESCOULEURS, *La foi des Pères, naissance de l'Église,* Mame, Paris 1989, 26.

toutes deux le bonheur pour l'homme d'être uni à Dieu par tout son être, corps, intelligence et cœur. Toutes deux réalisent dès ici bas le mystère d'alliance dont l'Eucharistie fait mémoire. Il est possible de comprendre alors comment la pauvreté du cœur, comme le don total de soi, soient non seulement éclairantes mais structurantes pour la vie familiale chrétienne dont la vocation première est d'être réalisation privilégiée de l'alliance avec Dieu dans la communion des personnes. Aussi, l'accueil de cette parole dans un cœur dépouillé de l'inessentiel transforme l'intelligence et la volonté et les rend capables d'aimer jusqu'à donner sa vie.

Ces deux paroles font écho à cette autre béatitude que l'on trouve dans l'évangile de Luc: «*Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent*» (*Lc* 11,28). Ces termes avaient déjà servi à Jésus pour désigner sa vraie famille: «*Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique*» (*Lc* 8,21).

On y retrouve la double articulation spirituelle et morale et le rythme de l'Esprit, car si le cœur qui écoute la parole ne l'accueille pas au point d'en être transformé, l'observance lui est impossible. On pourrait dire que la famille chrétienne sera famille nouvelle, famille selon le Royaume, dans la mesure où elle tendra à se réaliser comme *vraie famille* de Jésus, telle que Jésus lui-même l'a décrite.

En ce sens, la famille de Nazareth est doublement la famille de Jésus; elle est dès l'Annonciation le lieu de l'écoute et de la parole de Dieu et de sa pratique. Pensons seulement à la conversion que la parole de l'ange effectua dans le cœur de Joseph! Elle est la première famille nouvelle, et c'est à ce titre aussi qu'elle peut être donnée comme modèle. Dans sa vie simple et ordonnée à Dieu, elle réalise par anticipation les invitations du Sermon sur la montagne. «*La famille de Nazareth évangélise ainsi la Famille ecclésiale universelle, et, en celle-ci, très discrètement la famille chrétienne*»[35].

c) Mystérium lunae[36], *la famille, signe prophétique*

Hôte intérieur de la vie familiale chrétienne, Jésus Seigneur fait d'elle un signe concret de la loi d'amour, de grâce et de liberté qu'il proclame dans le Sermon sur la montagne. Ainsi, à travers les gestes de la vie quotidienne et au cœur d'une culture qui peut trouver cette famille aussi

[35] TOINET, *op. cit.*, 99.

[36] JEAN-PAUL II, *Le Nouveau Millénaire,* Médiaspaul, Montréal 2001, 71 (n. 54): «*Un nouveau siècle, un nouveau millénaire s'ouvrent dans la lumière du Christ. Mais tous ne voient pas cette lumière. Nous avons la mission admirable et exigeante d'en être* le reflet. *C'est le* mysterium lunae *si cher à la contemplation des Pères...*».

étrange que les premières familles chrétiennes l'étaient pour le correspondant de Diognète, la famille nouvelle réalise une mission prophétique. Servais Pinckaers n'hésite pas à écrire: «*Le mariage s'enracine dans un acte de foi des époux lié à leur amour et comportant une certaine perception de leur avenir commun qui est, en un sens, prophétique*»[37]. On peut dire par exemple que les époux chrétiens témoignent d'une confiance en un Dieu qui leur permet de dépasser la peur de la loi inexorable du temps qui abolit toute chose, loi que la culture contemporaine a fait pleinement sienne.

Ils savent que les limites et les faiblesses de la condition humaine pourraient transformer cet engagement en contre témoignage; mais ils croient aussi dans la fidélité d'un Dieu qui a toujours tenu ses promesses et qui convertit les cœurs de ceux qui font alliance avec Lui. Ils savent que «*l'amour ne peut être approfondi et préservé que par l'Amour*»[38], que cet Amour est l'Esprit de Dieu en eux. Ils savent, d'une certitude de foi, que leur docilité à l'œuvre de l'Esprit produira en eux des fruits, impensables dans l'ordre des limites humaines, mais propres à réaliser en eux leur vocation au bonheur. Ces fruits que L'Esprit accorde à ceux qui marchent selon lui, sont en fait les exigences des Béatitudes: la paix, la douceur, la pureté du cœur et l'esprit de service et, par-dessus tout, l'amour qui ne passera pas et qui est le déjà-là du Royaume.

Tout se passe alors comme si la grâce de l'Esprit produisait au cœur même du *nous humain* les dispositions qui décrivent le bonheur des fils du Royaume.

Alors, la famille chrétienne peut être *lumière du monde*[39] mais à la manière mystérieuse de la lune qui, de façon imparfaite mais vraie, reflète le soleil sous la lumière duquel elle s'est placée. Mission humble mais irremplaçable. Dieu a voulu avoir besoin des familles humaines pour se faire connaître comme un Dieu fidèle, aimant, miséricordieux, ami des plus petits qu'Il fait participer à sa Vie.

Ainsi, loin d'être un idéal inaccessible, les exigences du Royaume pointent vers ce qui, dans l'être humain, lui permet de réaliser véritablement son métier d'homme qui est aussi sa vocation au bonheur. C'est ici que la loi nouvelle, loi spirituelle et intérieure rejoint et accomplit la loi naturelle déjà inscrite dans le cœur de l'homme. Alors apparaît le véritable visage de l'être humain. La structure fondamentale et fondatrice de la personne est d'être un être-pour-le-don. Fait à l'image et comme à la res-

---

[37] PINCKAERS, *op. cit.*, 94.

[38] *Lettre aux familles*, n.7

[39] *Mt* 5,14.

semblance de Dieu, l'être humain est fait pour aimer et être aimé; il ne peut être heureux et libre que dans cette perspective.

Il ne s'agissait pas ici d'induire une méthode théologique qui déduirait la théologie morale de la théologie spirituelle; mais de montrer la connivence de ces deux dimensions qui se rejoignent dans un dépassement non dialectique mais dialogal: l'acte d'aimer.

DIALETTICA DELL'AMORE E COSTRUZIONE FAMIGLIARE

*Francesco Botturi**

Mondo degli affetti e società moderna

Il nostro punto di partenza non può essere che descrittivo, osservando che l'esperienza affettiva nel mondo contemporaneo occidentalizzato è fragile e precaria. Colpisce la crescente difficoltà all'esistenza di "storie d'amore": secondo l'accezione comune (impropria) la loro frequenza è massima; ma secondo l'accezione propria dell'espressione le cose non stanno così, perché ciò di cui l'amore oggi sempre più raramente capace è proprio di "avere storia", di durare nel tempo, di farsi costruzione e quindi dimora per gli uomini.

È facile sorprendere alcune costanti che caratterizzano il mondo degli affetti all'interno di una società tecnologica come quell'occidentale contemporanea. Anzitutto essa libera da coercizioni di costume tradizionali, non più necessarie alla coesione sociale, perché non più funzionali alla produzione/distribuzione della ricchezza e alla costituzione e salvaguardia dei ruoli sociali. La tecnologizzazione della società ha un oggettivo effetto di liberalizzazione dell'esperienza affettiva e del costume.

In secondo luogo, però, la liberalizzazione si distribuisce su due livelli di segno contrario. Da una parte, infatti, la caduta dei tabù incentiva la spettacolarizzazione dell'affettività e favorisce il corollario della sua commercializzazione: stampa e spettacolo frugano in continuazione nelle vicende biografiche reali o fittizie dei nostri contemporanei; lettori, radioascoltatori e teleascolatatori amano mettere in scena i loro casi affettivi; l'industria culturale offre vicende amorose ad ogni angolo comunicativo; stampa e spettacoli erotici sono alla portata di tutti attraverso una pubblicità coerentemente senza pudori, ecc. D'altra parte, però, tutto ciò che degli affetti non può essere messo in scena e commercializzato si trova drasticamente privatizzato; soprattutto il suo senso per l'umana esistenza

* Ordinario di Antropologia filosofica, Università Cattolica di Milano.

«ANTHROPOTES» 17/2 (2001) 255-273

non è oggetto di nessun dialogo culturale e sociale, ma è affidato (ma meglio sarebbe dire rinchiuso) nei confini di un'individualità solitaria.

In tal modo l'affettività liberalizzata è ad un tempo anche privatizzata, nella sua capacità di veicolare un senso socialmente condivisibile. Per un verso si lancia l'imperativo nevrotizzante: "siate (affettivamente/sessualmente) felici", per l'altro si veicola il messaggio: "ma la cosa non ci riguarda; la tua felicità non ha alcun senso condivisibile". In questo contesto è ancora valida la diagnosi di H. Marcuse sulla "desublimazione repressiva" che caratterizzerebbe la società occidentale tecnologicamente avanzata[1]. Si pensi, per contrasto, alla cultura barocca, così carnale, così emotiva ed emozionante, così sensualmente attiva, ma anche sempre così pubblicamente impegnata nel giudizio e nel conflitto sul mondo degli affetti.

Sotto questi condizionamenti sociali del costume, ancora vigoreggiano alcune idee tipicamente moderne dell'amore umano, che in diverso grado occupano il subconscio culturale del nostro tempo.

Nella modernità due sono le idee erotiche prevalenti. La prima interpreta l'amore come una forza irrazionale egoistica che separa gli uomini. È la posizione di Hobbes e di Nicole, secondo cui gli uomini sono preda di un "amor proprio" separante e concorrenziale con l'altro, che pone la ragione al suo servizio, come strumento di calcolo delle convenienze e rimedio degli inconvenienti del conflitto inevitabile. Kant riscatta la ragione da questa subordinazione all'amor proprio, ma tiene ferma l'idea che l'affettività è forza esterna ed estranea all'ordine razionale.

La seconda idea direttrice è quella romantica, che afferma invece la potenza unitiva dell'amore, intesa come forza arazionale capace di fondare le esistenze in un'unità superiore e felicitante. È la risorgenza del mito platonico dell'androgino originario, secondo cui all'inizio non è la dualità distinta dell'uomo e della donna - secondo il racconto del Genesi -, ma l'unità indistinta di un essere totipotente e terribile, che nella condizione della separazione (decretata da Zeus per punire la sua arroganza) va spasmodicamente ricercando il suo ricongiungimento[2].

Nelle idee moderne dell'amore qualcosa dell'antica sapienza va irrimediabilmente perduto[3]. Tre sono i criteri, che abbandonati determi-

---

[1] Cfr. H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, tr. it. Einaudi, Torino 1968.

[2] Cfr. *Gn* 1,27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò»; PLATONE, *Simposio*, 189e: «L'androgino era una unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nelle forme e del nome (...)» e 190d: «Dunque, da così tanto tempo è connaturato negli uomini il reciproco amore gli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno e di risanare l'umana natura».

[3] Per un ampio inquadramento del tema cfr. sotto un profilo più sociologico N. LUHMANN, *Amore come passione*, Laterza, Bari 1985; e sotto un profilo più filosofico e attento al paradigma classico A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999.

nano una variazione profonda d'orientamento nell'esperienza e nella concezione dell'amore. Anzitutto, - come manifesta il carattere comune alle due idee moderne citate - l'eliminazione della sinergia di desiderio e conoscenza, di tendenza e ragione, di volontà e intelletto, e quindi la separazione del mondo degli affetti dal mondo della valutazione razionale. Al contrario, in Aristotele la dottrina delle "parti dell'anima" permette di pensare, tra l'irrazionale e il razionale, il luogo "misto" della loro sinergia, della loro reciproca causalità, in cui la tendenza muove la ragione e la ragione illumina la tendenza; così che la figura concreta sarà quella dell'"intelligenza desiderante" e del "desiderio raziocinante". Si comprende come da questa cancellazione derivino altre due perdite irrimediabili: la perdita del fine e quella della gradualità. Se, infatti, la tendenza non è intrisa di intelligibilità, neppure ha un fine intelligibile, cioè un suo bene perfettivo comprensibile, in cui essa trovi la sua realizzazione; ma sarà necessariamente concepita come un'energia cieca, senza scopo e senza spazio per una libera decisione, ineluttabile. Non solo, ma se non vi è un logos degli affetti, allora l'energia della tendenza non avrà che un'unica direzione, non potrà distribuirsi analogicamente secondo gradi diversi di realizzazione; non potrà darsi una ragione unitaria degli affetti che abbia differenti figure e momenti (amore sessuale, amore parentale, amore d'amicizia, amore civile, ecc.). La tendenza avrà sempre un unico e costante significato, come un'energia meccanica graduata solo dalla sua intensità.

I momenti dell'amore

Comunemente l'amore nasce dall'innamoramento. La prima esperienza dell'amare ha il carattere dell'evento subitaneo, spontaneo ed estatico. È un accadimento che improvvisamente sorprende, all'insaputa dello stesso interessato, che si trova coinvolto in una situazione nuova, in cui gioca un ruolo primario la spontaneità attraente del rapporto. Nella prospettiva dell'innamoramento l'amare appare come una fascinazione che crea attrazione e tensione volta alla soddisfazione. La sanità dell'innamoramento stesso dipende per questo dall'unità dinamica di questi momenti; la loro separazione, infatti, dà luogo a forme unilaterali e tendenzialmente patologiche. L'innamoramento limitato alla fascinazione decade a estetismo, l'attrazione ad emotivismo e la (attesa di) soddisfazione a edonismo. In tal modo l'innamoramento si raccorcia in forme di narcisismo, che gli impediscono di evolvere - come vedremo - nella pienezza dell'amore. L'innamoramento si rinchiude in se stesso, si nega alla sua esigita evoluzione e diventa sempre in qualche modo e misura distruttivo.

Estasi e movimento insieme caratterizzano l'innamoramento, che è già esperienza dell'intenzionalità centrifuga dell'amore, che si porta sull'essere dell'altro, benché nell'innamoramento sia tipico anche il fatto che tale movimento verso l'altro sia fortemente compensato e limitato dall'attesa di corrispondenza: l'altro affascina con spontaneità e con altrettanta spontaneità è attesa la soddisfazione, cioè il piacere della relazione corrisposta.

La spontaneità non ha nulla in sé di negativo. Al contrario, essa è profezia del senso più alto e globale di tutto il fenomeno amoroso come tale. L'attrazione che l'uomo prova per la spontaneità è infatti indice del radicale desiderio di una condizione trasfigurata dell'esistenza, in cui il rapporto del soggetto con sé, con altri e con le cose sia senza resistenza e senza fatica, ma di plastica armonia e di piena comunione[4]. Proprio perché l'intensità del piacere della spontaneità è tanto forte, esso è facile fonte di seduzione: la relazione ad altri viene commisurata all'aspettativa della spontaneità e dunque all'attesa della sua facile corrispondenza e della sua immediata piacevolezza. Se non si innesta un movimento qualitativamente diverso, a livello dell'innamoramento l'apertura all'altro resta inevitabilmente limitata all'aspettativa della sua immaginata soddisfazione.

La concezione romantica dell'amore è la teorizzazione e la glorificazione della spontaneità come contrassegno e garanzia dell'amore; contro l'evidenza universale che in realtà nulla nell'esistenza umana è produttivo e fruttuoso senza un'elaborazione che, trasformando il dato iniziale, lo conserva e lo accresce. Il lavoro, e non la spontaneità, è la condizione universale della valorizzazione dei beni. Nulla dà frutto senza coltivazione. L'errore dell'innamoramento concluso in se stesso è paragonabile a quello di colui che, trovatosi in un luogo di campagna ameno e accogliente, pensasse di poterlo abitare stabilmente senza fare nulla, senza edificazione e senza coltivazione, nell'illusione che quella situazione graziosa e gratificante possa in qualche modo permanere tale essendo solo fruita e non debba arrivare mai il buio della notte o il freddo dell'inverno.

Non è senza significato che la dimora di Adamo nel giardino primordiale, ove tutto era già favorevole e felicitante, fosse all'insegna del lavoro: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse". Anche l'episodio della trasfigurazione di Gesù, così com'è raccontata da Luca, è carico d'insegnamento al nostro proposito. Nella trasfigurazione del loro maestro gli apostoli pre-

[4] Per una più ampia considerazione dell'argomento cfr. F. BOTTURI, "L'intrinseca dimensione religiosa dell'essere umano", in AA.VV. (a cura di C. Bresciani), *Fondamenti antropologici dell'insegnamento della religione cattolica*, La Scuola, Brescia 2000, 9-34.

diletti hanno una straordinaria esperienza estatica, che Pietro, come sempre il più intraprendente, vorrebbe fissare. «Pietro disse a Gesù: "Maestro, è bello per noi stare qui. Facciamo tre tende, una per te, una per Mosé e una per Elia»; ma, osserva - con una certa ironia - l'evangelista, «egli non sapeva quel che diceva»[5]. Gesù infatti riconduce i suoi in pianura, dove li attende un grande lavoro tra la gente, dove solamente la trasfigurazione di Gesù acquista tutto il suo senso di anticipazione della gloria che sarà raggiunta attraverso il travaglio della passione e lo spogliamento della morte.

L'esperienza dell'innamoramento è per sua natura solo introduttoria a quella più grande dell'amore. Questo è reso manifesto dal problema del tempo, vale a dire dall'interrogativo sulla durata dell'affezione. L'innamoramento, che già si gratifica dell'esperienza dell'attrattiva, della spontaneità dello slancio e forse dell'iniziale corrispondenza, è però un accadimento che non ha in se stesso il suo senso. L'innamoramento è uno stato inaugurale ed una condizione aurorale, che porta in sé l'interrogativo sulla sua durata, e perciò l'ansia della sua continuazione. Ma a questa sua urgenza l'innamoramento - con le sue sole risorse - non può rispondere che in due modi, tipici della mentalità contemporanea: la sua indefinita iterazione (è il criterio del don Giovanni), attraverso cui l'innamoramento cerca di perpetuare se stesso riproducendo continuamente la felice situazione di "statu nascenti"[6]; oppure (o insieme) la sua consumazione attraverso un'unione che immediatamente accompagni l'innamoramento stesso (è il caso sempre più spettacolarizzato della coincidenza di innamoramento e unione sessuale), quasi a volersi convincere che il punto di partenza è già subito anche il punto di arrivo e che quindi l'innamoramento è sufficiente a se stesso. In realtà, quello che si consuma è un errore di prospettiva, di cui più avanti potremo apprezzare tutta la gravità antropologica.

«L'essenza dell'amore è 'lavorare per qualcosa', 'far crescere qualcosa', [...] amore e lavoro sono inseparabili. Si ama ciò per cui si lavora, e si lavora per ciò che si ama»[7]. Con queste parole di E. Fromm ritrovia-

[5] *Gn* 2,15 e *Lc* 9,33.

[6] Cfr. F. ALBERONI, *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1990. L'autore riconosce in pagine suggestive che l'esperienza umana è strutturata secondo la polarità dell'innamoramento (che corrisponde alla condizione 'rivoluzionaria' dello *statu nascenti*) e dell'amore (che corrisponde all'istituzione) e giustamente osserva che l'istituzione ha bisogno della vitalità dello stato sorgivo - direi della sua utopia -; ma poi non rintraccia nessuna novità qualitativa nell'amore, se non quella della permanenza e della stabilità, che però hanno solo nell'innamoramento la loro "verità" (p. 79). L'innamoramento risulta in definitiva il criterio d'autenticità dell'amore.

[7] E. FROMM, *L'arte di amare*, CIL, Milano 1963, 42 (corsivo mio).

mo la prospettiva costruttiva sull'amore, di cui già si diceva. L'innamoramento è un'assegnazione, meglio un trovarsi assegnati a un ideale di felicità. L'amore, invece, non è un accadimento involontario, ma è il frutto di un lavoro, con tutto ciò che questo termine significa. Un lavoro, infatti, implica consapevole investimento di risorse e trasformazione produttiva del dato di partenza. Il lavoro è impiego di risorse nella cui produttività si confida per raggiungere nuova e maggiore ricchezza attraverso elaborazione e collaborazione. Nel caso dell'amore esso significa che il dato spontaneo di partenza diventa oggetto di una trasformazione collaborativa, sulla base della premessa che anche l'altro sia portatore di una ricchezza che può essere messa in comune; per questo l'amore è come l'istituzione di una 'impresa cooperativa' o di una 'società per azioni', fortemente interessate al fatto che la sinergia dia luogo ad un arricchimento comune.

Con l'amore si esce così dalla situazione della tensione estatica e si entra in quella dell'azione comune; in altri termini con l'amore si esce dal regime della dualità unificata e si entra in quello dell'unità duale. Preso in se stesso, infatti, l'innamoramento è rappresentabile come un cerchio che mantiene il suo centro, ma che, attratto da un altro punto del piano a lui esterno, si allarga (o si trova dilatato) fino ad includerlo come un ospite stranamente fascinoso. L'amore, invece, è come l'ellisse a due fuochi, in cui l'altro non è incluso nel cerchio altrui, ma è per così dire centro comprimario, anch'egli condizione di possibilità della figura stessa. Con altra immagine potremmo dire che se l'innamoramento è assimilabile alla concezione e alla gestazione dell'altro dentro di sé, l'amore rassomiglia invece alla nascita in cui l'altro è posto/si pone in relazione sulla base della sua irriducibile e manifesta identità. E, come fa intendere la figura dinamica del concepimento/nascimento, l'innamoramento è per sua natura a termine che, se non si trasforma, da situazione vitale diventa circostanza mortale, mentre l'amore ha la natura intima della perpetuità. L'innamoramento porta in sé il germe dell'amore, ma questo può crescere e maturare solo se l'innamoramento accetta la sua legge evolutiva e non pretende una perpetuità che non può avere. Infatti, il solo modo che esso ha di perpetuarsi è di innamorarsi di se stesso, diventando così pericoloso per sé e per l'altro (come la cronaca nera di tutti i tempi dimostra).

Certo il binomio di spontaneità e di lavoro può apparire antitetico, e così anzi appare 'spontaneamente'; nel senso che da un lato sembra stare l'immediatezza della corrispondenza e della soddisfazione, mentre dall'altro sembra imporsi un processo di scambio e di impegno che significa anche resistenza, fatica, rischio. Se le cose stessero veramente così, si dovrebbe concludere che è preferibile la piacevolezza spontanea dell'in-

namoramento, seppur fragile e breve, alla durata laboriosa (e quindi in fondo penosa) dell'amore. È difficile negare che questo sia un pensiero comune molto diffuso, come si riscontra nel detto secondo cui "il matrimonio è la tomba dell'amore". Ma dal nostro punto di vista il detto è vero solo se per amore si intende quello "romantico"; così come è vero il suo simmetrico, secondo cui si potrebbe dire che l'amore romantico è la tomba del matrimonio. L'equivoco fondamentale cade sull'idea di lavoro, di cui non si apprezza l'essere fonte straordinariamente ricca di legame e di soddisfazione, anzi l'unica fonte di soddisfazione vera e propria, rispetto a quella piuttosto solo intuita nell'innamoramento. Il lavoro non è perciò il momento penoso che succede all'entusiasmo iniziale, ma ne è piuttosto la ripresa che lo può far fruttificare: è avviato dalla fiducia nel possibile frutto ed è sostenuto dal gusto e dal piacere della sua stessa costruttività. Il lavoro è infatti sempre lavoro della libertà nel tempo, che assumendo responsabilmente il rapporto, è già di per sé esercizio e crescita gratificante della libertà stessa, in grado di gioire per i benefici che riceve e che sa procurare.

Dobbiamo allora ribadire il carattere originario della bipolarità di innamoramento ed amore. Questa è probabilmente la struttura del mondo affettivo come tale; cioè del mondo delle relazioni umane, che sono sempre relazioni d'amore. Tale struttura è più evidente nella relazione sessualmente rilevante del maschile-femminile, ma vale in modo analogico ai diversi livelli e ambiti dell'esperienza. Sempre l'attrattiva affettiva nasce spontanea e sempre questa nuova situazione di per sé introduce la mozione di una messa a frutto del bene incontrato. In tal modo innamoramento e amore restano momenti distinti e irriducibili, ma anche correlati. L'uno non abolisce l'altro, né gli si può sostituire, ma neppure l'uno deriva dall'altro, quasi il primo fosse la premessa e il secondo ne fosse la conseguenza. Piuttosto bisogna pensare, quasi a rovescio, che l'innamoramento introduce un'intuizione globale felicitante che l'amore coltiva e mette a prova nella sua capacità di portare beneficio concreto per i soggetti coinvolti nella relazione. Così, se l'innamoramento ha un carattere prevalentemente estetico, l'amore ne ha uno principalmente agonico.

Giudizio e identità

Ancora però non si è detto quale sia l'energia di trasformazione che agisce nel lavoro dell'amore. Perché si dia elaborazione di una materia in un processo lavorativo è necessario che a questa sia applicata una forza capace di produrre una trasformazione conveniente. Nel nostro

caso la materia è la relazione innamorata, ma l'energia è il giudizio. Qui si evidenzia l'importanza - già sottolineata - di non separare desiderio e conoscenza e quindi il mondo degli affetti dalla valutazione. La metamorfosi dell'innamoramento, infatti, avviene via via che esso si lascia illuminare e soppesare dal giudizio della ragione, avvertita non come tribunale esterno e misura estrinseca dei sentimenti, ma come interprete autorizzato del senso degli affetti. Infatti, mentre il sentimento registra la reazione soggettiva dell'affezione, né potrebbe fare altrimenti, è la ragione che è in grado di leggervi una finalità e quindi di suggerire un cammino.

Ma qual è il fine che la ragione coglie nel sorgere di un'affezione? Poiché questa - come si diceva - è un tendere a/portarsi su l'essere dell'altro, ciò che la ragione vede, giudicando, è il senso della relazione affettiva, non solo come attesa della propria soddisfazione, ma anche e prevalentemente come affermazione dell'essere dell'altro. La meraviglia dell'amore sta proprio nel fatto che accada l'unità dei due, cioè la loro co-affermazione e la co-interessenza della loro sinergia. L'energia del lavoro relazionale è dunque un giudizio che la ragione formula, interpretando ciò che è in gioco nell'interazione. Tale giudizio potrebbe essere espresso così: "io gioisco perché tu sei". Questa formula esprime il fondamento dell'amore e dunque il criterio direttivo del suo operare, perché evidenzia il termine autentico della relazione, appunto l'essere dell'altro, senza giungere al quale ancora non c'è amore nella sua piena e benefica realtà.

Ciò che la ragione - ed essa sola - comprende è, infatti, che già l'innamoramento è portatore di un'intenzionalità ontologica, che inaugura la possibilità dell'amore e ne indica tutta la vera sostanza. L'amore comincia, allora, quando l'innamoramento è guardato con gli occhi del giudizio, che rende l'affetto capace di comprendere chi esso abbia inaspettatamente ospitato e lo mette in grado di compiere un atto di apprezzamento radicale non nei confronti di qualcosa dell'altro, ma dell'altro come tale, cioè dell'accadimento della sua esistenza, in un atteggiamento di ammirazione (in cui è recuperata ad un livello superiore l'estaticità dell'innamoramento) e di comunicazione operativa. Infatti quell'impresa cooperativa, che è l'amare, non potrebbe nascere che dall'apprezzamento del valore e delle risorse che l'esistenza dell'altro comporta, in altri termini da un atto di fiducia nelle potenzialità della sua esistenza, che si fa volontà di collaborazione. Ma tale apprezzamento e tale fiducia nascono solo da un giudizio ontologico.

Si tocca qui un punto di primaria importanza non solo per il tema dell'amore, ma per ogni aspetto dell'antropologia. La tendenza spontanea dell'antropologia moderna, infatti, è di identificare il soggetto con le sue operazioni. Questo operazionismo (che può essere sia idealistico sia

materialistico) apparentemente esalta la soggettività, perché mette in primo piano l'iniziativa e l'attività dell'uomo, ma in realtà conduce alla sua falsificazione, perché è fondato su un errore. Nessun ente finito, infatti, può essere il suo operare, perché in quanto finito è soggetto a un divenire reale, in cui avviene un incremento (e un decremento) effettivo del suo essere. Di conseguenza, se coincidesse pienamente con il suo divenire la sua consistenza, sarebbe alla mercé del susseguirsi dei differenti stati; in altri termini l'identità del soggetto sarebbe dissolta nella molteplicità delle sue determinazioni, che, anzi, non potrebbero neppure essere dette 'sue', perché mancherebbe la possibilità di attribuirle a qualche principio permanente[8].

In realtà, l'identità di soggetto e di operazione è un nome divino: colui il cui essere è identico al suo operare, è Dio. Tale identità, infatti, esprime l'attualità d'essere di chi non ha bisogno di divenire per essere tutto ciò che è e la cui operazione non è acquisizione di realtà, ma espressione di perfetta pienezza. La vicenda della filosofia da Hegel a Nietzsche potrebbe essere presa anche a questo proposito come evoluzione esemplare, che va dalla divinizzazione del Soggetto identitario alla sua dissoluzione entro la finitezza dell'accadere.

Questa rarefatta dottrina ha in realtà un'incidenza profonda sulla concreta esistenza umana, come nel caso della relazione amorosa. La distinzione di soggetto e operazioni significa, infatti, che il soggetto è sempre e in ogni caso più del suo agire. Il soggetto è nel suo agire, che ne definisce l'apparire storico, ma è anche sempre oltre a esso. Di conseguenza il soggetto è dotato di un'identità inapparente, che come tale non può apparire mai e resta segreta per lo stesso Io. Per questo la relazione umana non può avvenire che in una dialettica di velamento e di svelamento, in cui si dà lo spazio della libertà e in cui si fonda il senso del pudore, come esprime l'antica usanza della sposa velata. La persona umana è costitutivamente velata e l'entrare in rapporto con essa è sempre una manifestazione, che come tale implica un principio di alleanza e di promessa, di rispetto e di collaborazione.

È perché l'identità soggettiva non coincide con la sua storia espressiva che sono veramente possibili atteggiamenti fondamentali nelle relazioni umane appunto come il pudore proprio e altrui, come il pentimento nei propri confronti e come il perdono nei confronti di altri. Il pudore, infatti, non è una misura quantitativa del coprimento corporale, ma è

[8] Così, infatti, ragiona l'empirismo radicale contemporaneo, che giunge con coerenza a negare realtà al soggetto come "sostanza" unitaria e permanente; cfr. D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

coscienza dell'impossibilità di identificare il mio svelamento o quello dell'altro (del corpo, ma anche dei sentimenti, dei pensieri, ecc.) con la mia o l'altrui identità[9]. Analogamente, se io m'identificassi assolutamente con quanto ho fatto, che senso avrebbe pentirmene? Quest'atto è reso possibile solo dalla coscienza della mia trascendenza rispetto all'operato e da una certa sua commisurazione con la mia identità eccedente. Altrettanto è da dire per il perdono, che non è tale se è fondato sulla dimenticanza - come talvolta si afferma -, ma si basa sul riconoscimento dell'impossibilità di concludere l'identità e il valore dell'altro entro il perimetro delle sue azioni.

Ma la differenza di soggetto e operazione sta a fondamento anche dell'amore come tale e della sua distinzione dall'innamoramento. L'amore infatti comincia quando si assume consapevolmente e quindi responsabilmente l'intenzionalità ontologica nei confronti dell'altro, che già l'innamoramento spontaneamente ha iniziato. Questo d'altra parte, benché porti entro di sé il germe della possibilità dell'amore, nasce da una corrispondenza immediata, necessariamente suscitata da qualche particolare aspetto manifestativo dell'altro. L'innamoramento è in altre parole strutturalmente parziale e trova soddisfazione proprio nel fruire di questa parzialità, che come tale è precaria. Ogni manifestazione dell'amato, infatti, porta in sé l'impronta della sua totalità nascosta, ma questa appunto poiché non si dà mai in se stessa, ha bisogno del lavoro degli affetti per potersi dispiegare, necessita insomma della storia di quell'amore per apparire. Ma ciò è possibile - su questo si vuole portare l'attenzione - solo perché l'amore è quell'intenzionalità dell'affetto e del giudizio che si rivolge all'essere dell'altro fin nella sua identità nascosta. Per questo l'amore - se è veramente tale - si sottrae al limite dell'immediata corrispondenza e instaura un regime di stabile, e per sé perpetua, collaborazione. Dall'esperienza d'amore ci si rende conto così che solo l'amore è veramente libero, mentre l'innamoramento resta fondamentalmente limitato entro i confini di una corrispondenza reattiva.

La distinzione di innamoramento e amore permette ragionevolmente di fare qualcosa verso cui la cultura contemporanea ha invece una resistenza tenacissima, e quindi anche una ribellione assai vivace: il giudizio di valore portato sui sentimenti. È chiaro, infatti, che se tra ragione e affetto vi è estraneità e l'amore è identificato con lo spontaneo innamoramento, ogni pretesa di valutare il sentire è avvertita come una violenza inaccettabile. A queste condizioni non si può ammettere che vi sia un discernimento a riguardo della validità dei sentimenti. Il sentire è di prin-

[9] Cfr. V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, in part. 31-123.

cipio elevato a legge e quindi ha diritto come tale di dettar legge, perché "al cuore non si comanda". E, in effetti, alla spontaneità del sentire non ha alcun senso comandare. Ma il problema non è dare ordini agli affetti, che non hanno le orecchie per sentirli, bensì vagliare il loro valore. Rispetto a che cosa? Alla loro possibilità di trasformarsi in amore. L'innamoramento è qualcosa che capita e vi sono soggetti, così fatti per conformazione e storia personale, che vi sono esposti con frequenza: potrebbe anche essere indizio di una peculiare sensibilità. Ma l'amore è invece opera della libertà; è iniziativa, lavoro e produzione e quindi, come tale costituisce un criterio abbastanza preciso di discriminazione tra gli affetti che possono cambiare in questa direzione - perché ne portano il germe fin dall'inizio, come già si diceva - e quelli che sono destinati a restare a livello della reazione emotiva.

Il caso tipico può essere quello dell'innamoramento dell'adolescente, che ha tutti i suoi diritti, ma non può pretendere di imporsi come qualcosa di seriamente impegnativo, cioè di essere considerato amore, giacché - salvo casi eccezionali - è evidente che non ha nel suo stato attuale le risorse per portarsi ad un livello superiore e va dunque trattato, con delicatezza e fermezza, per quello che è: l'emergere di una domanda, piuttosto che il delinearsi di una risposta. Analogo è il caso dell'uomo sposato, magari con figli, al quale non è difficile che capiti di rifare l'esperienza dell'innamoramento, che - se isolata - non può non accampare i suoi diritti. Ma, se essa è sottoposta al giudizio valutativo che si diceva, mostra con facilità di non potersi trasformare in autentico amore. Il dar seguito all'inclinazione del nuovo innamoramento infatti non potrebbe effettuarsi, in ogni caso, senza determinare situazioni di ingiustizia, senza infliggere sofferenze, senza usare in qualche modo violenza nei confronti del coniuge, dei figli, eventualmente di altro coniuge od altri figli, ecc. Ma tutto ciò è contraddittorio con l'intenzione d'amore e nessuna ipocrisia, per quanto diffusa, può nascondere questa verità.

La possibilità dell'amore

Come si diceva ("io gioisco perché tu sei"), da parte dell'amante la soddisfazione d'amore prende la forma della gioia, perché il suo piacere si trasforma nel compiacimento per il beneficio che è l'altro, e quindi per il beneficio che l'altro riceve dal riconoscimento attivo del valore della sua esistenza e per quello che dall'altro si riceve nell'opera della sua manifestazione. Essenziale è comprendere la natura ontologica anche della gioia d'amore, perché esattamente di questo si tratta. L'amore è col-

tivazione libera e responsabile del rapporto, ma può compiere la sua opera solo sulla base di un giudizio d'esistenza e di apprezzamento del suo valore, da cui deriva quel compiacimento ontologico che è il sentimento peculiare della gioia.

Finché questo non accade, non si può propriamente parlare d'amore; ma d'altra parte giungere a questo livello non è cosa che vada da sé, ma deve essere perseguita volontariamente, seguendo e svolgendo la logica intrinseca dell'amore stesso: per attuare l'opera liberante dell'amore è necessario già l'esercizio - forse quello più radicale - della libertà.

Questo è ben visibile nel rapporto tra amore e sessualità. La relazione amorosa è, ovviamente, sempre sessuata, ma non sempre sessuale. Anzi, non è essenzialmente tale. Eppure l'esperienza sessuale ha una rilevanza eccezionale, addirittura paradigmatica, per il mondo degli affetti. Essa infatti è dotata di alcune caratteristiche che ne fanno la spontanea immagine della felicità. A motivo della peculiarità del suo piacere, dell'intensità della sua affettività, della forza della sua relazionalità intersoggettiva, della potenza della sua fecondità sembra realizzare l'esperienza d'amore al suo massimo grado. In realtà, rispetto all'amore e al suo impegno ontologico, la genitalità è solo una possibile forma espressiva dell'amore, che mantiene tutta la sua verità e la sua dignità nella misura in cui è docile manifestazione dell'amore e non pretende di esserne criterio e condizione. La sessualità ha il suo giusto rapporto con l'amore nella misura in cui è concepita e visuta con valore simbolico, cioè come espressione parziale e intensiva della realtà totale ed estensiva dell'amore. Ma per giungere a un vissuto così libero e magnanimo della sessualità è necessario che l'esperienza d'amore sia cresciuta al punto d'essere in grado di ricomprendere in sé e di proprozionare a sé l'intero mondo degli affetti.

Solo a livello dell'amore maturo si scioglie l'enigma, che già era stato segnalato a livello dell'innamoramento e che la concezione romantica dell'amore non è assolutamente in grado di risolvere. Al suo primo presentarsi, infatti, l'affezione è antinomica, perché non è in grado di conciliare davvero la tensione tra affermazione di sé ed esaltazione dell'altro: nella mozione dell'affetto si ama l'altro per se stesso oppure la propria soddisfazione rispetto a cui l'altro è in fondo una mediazione strumentale? Prima che si avvii la logica dell'amore vero e proprio l'antinomia non è risolvibile, appunto perché la felicità dell'innamoramento consiste esattamente nella corrispondenza, e quindi nel legame della reciprocità della soddisfazione. Nell'esperienza d'amore, invece, la soddisfazione non è incentrata sulla reciprocità dell'intesa - che è evidentemente positiva e augurabile -, ma sul valore ontologico di sé e dell'altro e sul beneficio obiettivo che l'interazione procura, che la luce del giudizio fa

vedere. Per questo l'amore può anche sopportare - benché con sofferenza, ma senza contraddirsi - la condizione della non-intesa e, al limite, della non-reciprocità. La forza dell'amore sta infatti nell'intima convinzione che l'amare ha in se stesso la sua ragione, perché è la forma di massima pienezza sperimentabile della libertà. Infatti, se la libertà è anche relazione gratuita ad un'altra libertà, cioè relazione ad un'altra libertà come tale[10], l'accadere dell'amore è la forma più densa di libertà e quindi, ad un tempo e senza contrasto, affermazione dell'altro e affermazione di sé. Nell'amore l'antinomia della relazione soddisfacente si risolve così in paradosso: quello di un vincolo che libera, perché liberamente scelto e perché realizzante l'intima natura della relazione libera. Quanto più l'amore è autentico, tanto più l'affermazione dell'altro e l'affermazione di sé sono coestese.

Giunto a se stesso l'amore è così in grado di percepire la sua universalità, che esalta ancor più la sua natura paradossale. L'amore, infatti, è rivolto sempre e comunque a un Tu individuale; l'amore non sopporta astrazioni, perché mira all'esistente concreto. Ma proprio perché si rivolge in modo gioioso e operoso all'esistere dell'altro, è aperto e interessato all'esistere d'ogni altro. In quanto l'amore è compiacimento per l'esistere di un altro determinato soggetto, è implicitamente compiacimento per l'esistere d'ogni singolo altro. L'amore é sempre esperienza metafisica, cioè percezione intensiva dell'essere e, quindi, non può limitarsi, ma per sua natura è aperto e disponibile all'universalità concreta dell'essere. Questo non è un'astratta possibilità, ma una realtà ampiamente e chiaramente confermata dall'esperienza: chi più ama, più è capace d'amare; quanto più è intenso quel determinato amore, tanto più esso è capace di accogliere altri e di aver amore per altri. I coniugi che si amano desiderano l'espansione del loro amore nei figli; la famiglia in cui ci si ama, è aperta all'amicizia e all'ospitalità; i genitori che amano i propri figli, sono capaci di farsi carico a vario titolo anche di quelli degli altri e così via. L'innamoramento è esclusivo, l'amore invece è espansivo. I medievali dicevano che il bene è *diffusivum sui*: altrettanto bisogna dire dell'autoespansività dell'amore, confermando così il paradosso di un bene, quello dell'amore, che è sempre singolare ed è insieme infinitamente partecipabile.

Per questo - anche se ciò non fa che accrescere il paradosso dell'amore - non è contraddittorio dire che esso è possibile anche nella condizione estrema della non corrispondenza. Sembra contraddittorio affermare come possibile una cooperazione, qual'è l'opera d'amore, nella solitu-

[10] Per l'argomento mi permetto rinviare a F. BOTTURI, "Libertà e formazione morale: un problema di libertà", in AA.VV., *Per una libertà responsabile*, Ed. Messaggero, Padova 2000, 73-95.

dine. In effetti non è questa la condizione normale dell'amare, ma tutto ciò che siamo andati affermando sulla potenza d'amore, ci fa ora intendere che l'amore può operare per l'altro in ogni caso; benché condizionato nelle sue forme e nei suoi modi, nei suoi tempi e nei suoi rendimenti dalla risposta dall'altro, all'amore non si può mai impedire il suo operare.

L'amore infatti - vale qui esplicitarlo - non ha propriamente contrario: proprio per l'assolutezza della sua libertà, che vuole il beneficio e il bene dell'altro, non ha e non può avere ragioni a sé contrarie. La tradizionale coppia di contrari amore-odio è falsa. In quanto affermazione gioiosa della realtà dell'altro, l'amore è di per sé perenne. L'amore può solo contraddirsi, annientandosi, ma non può capovolgersi; mentre l'innamoramento, in quanto strutturalmente legato alla corrispondenza, ha il suo contrario nell'odio.

La famiglia, tempo dell'amore

L'amore dunque nasce come "affetto", dall'essere colpiti da qualcuno che ha attrattiva e corrispondenza eccezionali. Di questo l'innamoramento è privilegiato testimone, con la magia del suo incantamento (in tutti i sensi del termine). Questo momento fondativo resterebbe sterile, però, se non sollecitasse l'iniziativa, la presa in carico dell'accaduto, un principio di lavoro su di esso. Così l'inesteso attimo fatale invoca la distensione di un tempo che ne dispieghi le possibilità. Questo d'altra parte ha bisogno dell'istante iniziale come sua origine. La composizione delle due coordinate temporali, quella dell'istante e quella della successione, è indispensabile per costituire in pienezza l'esperienza dell'amore.

L'amore gioca dunque con il tempo e ne è giocato; lo domina e lo presuppone; lo elude e ne ha bisogno. L'amore vuol dominare il tempo e gli dà il suo senso, ma ha anche bisogno di lui per dispiegarsi, per venire a sapere di sé, per capire quello che vale e vederne i frutti. Senza la sfida del tempo l'amore decade ad "episodio": qualcosa - come dice l'etimologia - che sopraggiunge come aggiuntivo, inessenziale, che se ne sta appunto ai bordi della via, ai margini della vita.

L'incontro inaugura il bisogno di tempo per potersi vivere, per poter comprendere il proprio significato: amarsi significa anche e anzitutto darsi del tempo. Solo a questa condizione l'amore diventa una storia d'amore, un volto che resiste al tempo. Il tempo dell'amore si chiama fedeltà, cioè adesione stabile a ciò che è accaduto, per poterlo comprendere e permettergli di esistere. Sostenere nella fedeltà il tempo di un amore rende possibile una storia d'amore, rende possibile che un amore

abbia storia e che ci sia amore nella storia dell'uomo. Per questo l'assunzione della prova del tempo segna il passaggio dall'innamoramento (casuale, puntuale, estatico) all'amore (voluto, esteso, laborioso) in senso vero e proprio. Il 'far famiglia' inizia così, da questa intuizione di stabilità laboriosa e di progettata perpetuità.

Incontro e riconoscimento sono entrambi necessari perché una storia tra uomini possa accadere. L'incontro è istantaneo e costituisce l'evento fondatore: uno sguardo basta a determinarlo; ma solo il suo distendersi in una relazione di reciproca manifestazione rende l'incontro un seme che può portare frutto. Ma che cosa significa riconoscimento? Riconoscere significa accogliere l'altro nel proprio mondo e farlo esistere in esso attendendone l'iniziativa. Il riconoscimento tra uomini, infatti, non è una sterile emozione, né una statica contemplazione, ma è un rapporto di (idealmente reciproca) attivazione. L'accoglienza affettiva e cognitiva dell'altro è un gesto di ospitalità, in cui l'altro riceve conferma di sé e possibilità d'azione e d'espressione. Senza il lavoro del riconoscimento l'incontro in cui scocca l'innamoramento non diventa amore e, prima o poi, il tempo se lo porta via. Se, invece, il riconoscimento inizia il suo lavoro, allora si accorge presto che colui/colei che ne è oggetto possiede un'intrinseca inesauribilità, che nessun rapporto potrà mai esaurire.

L'amore comprende qui il senso della sua spontanea iniziale intuizione d'eternità: l'amore, una volta iniziato, non può finire, perché l'altro che gli dà senso non ha "fine", non ha confine da cui possa essere concluso. Per sua natura quella dell'amore è un'opera sempre "incompiuta": quando si potrà dire d'aver amato (e d'essere stati amati) abbastanza? Di aver dato all'altro tutto quello che meritava? Queste misure sono assolutamente estranee alla logica dell'amore, perché le sono contraddittorie. Si possono programmare operazioni a termine, come quelle prevedibili con un partner sessuale, amministrativo, professionale, ecc. Ma non ha alcun senso amare a termine, perché l'oggetto d'amore è ... un soggetto. Se si ama, si ama un "chi", non un qualcosa o un qualcosa di qualcuno, cioè un principio di vita, una sorgente di iniziativa, una capacità di rappresentare un mondo, una forza di affezione, a loro volta illimitata: l'intenzionalità di un soggetto, infatti, è potenzialmente infinita.

Qui si radica la coerenza dell'indissolubilità coniugale con la natura dell'amore. Per quanto difficile ne sia la realizzazione, l'ideale della perennità del vincolo è assolutamente adeguata alla natura dell'amore. D'altra parte, se si fa attenzione, è facile accorgersi che il legame indissolubile esprime correttamente quel duplice rapporto con il tempo che intrattiene il gioco dell'amore: nella voluta stabilità l'amore si subordina

al tempo e insieme lo domina; accetta di esporsi alle sue vicende e non se ne lascia trascinare. Preventivando l'indissolubilità, l'amore accoglie apriori ogni evento e lo include in una ampia visione che comprende ogni possibilità. Per questo accettare l'indissolubilità è un autentico esercizio di potente umiltà e di umile potenza. Mentre la difficoltà pratica e soprattutto l'obiezione di principio, che la cultura contemporanea degli affetti ha nei confronti della stabilità dell'amore, non possono essere avvertite da questo punto di vista se non come una triste prova di arroganza e insieme di debolezza. In questa prospettiva, infatti, il rapporto d'amore, da una parte è lasciato a disposizione dell'arbitrio, ma, dall'altra, è sentito come una forza indomita e imprevedibile (rispetto a cui si è in fondo impotenti e di cui in ultima istanza si ha paura).

La famiglia, invece, nasce come pieno sviluppo della logica dell'amore. La famiglia è pienezza dell'amore sessualmente differenziato e biologicamente-psichicamente generativo. Le visioni materialistiche dell'amore, come quella di A. Schopenhauer, hanno visto nella generazione la subordinazione dell'amore alla legge della specie, che lo umilia e lo rende effimero[11]. Ma, al contrario, la generazione esprime nell'uomo la personalizzazione matura dell'amore, nella misura in cui essa è appunto consapevole espressione d'amore e non conseguenza di mera attrattiva sessuale. L'amore generativo infatti apre uno scenario temporale nuovo, che per dire il valore imperituro dell'amore stesso si lascia finalizzare dalla tenacia vitale della specie e accetta di subordinarsi all'immortalità genetica. In tal modo l'amore assume quella connotazione temporale estrema che sta nell'esprimere simbolicamente la sua perennità proiettandosi oltre se stesso.

Per questo la generazione esprime tutta la potenza dell'amore, che afferma se stesso accettando umilmente di mettersi a disposizione della sua posterità. In tal modo la generazione ribadisce la legge fondamentale di trascendenza e di dipendenza insieme, che è propria del vincolo coniugale, che fin dall'inizio è infatti libero autore di qualcosa (l'istituto matrimoniale), che, una volta costituito, si sottrae alla sua libera disposizione ed esige il rispetto delle sue regole.

Nei figli questa legge di potenza e di umiltà propria dell'amore si manifesta in piena evidenza. Non fa meraviglia, allora, che quanti non accettano questa legge, siano in difficoltà ad intraprendere davvero un vincolo matrimoniale e/o la sua conseguenza generativa.

---

[11] Su questo cfr. V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, (a cura di A. Dell'Asta), Coop. Ed. "La Casa di Matriona", Milano 1983.

Il tempo della famiglia è dunque il tempo dell'amore, della fedeltà e della generazione: dell'amore, nel quale si struttura il rapporto "io-tu" della coppia; della fedeltà, in cui prende forma il "noi" della relazione stabile; della generazione, in cui appare il "loro" dei figli. Sequenza dei tempi che è scandita da momenti significativi (come i neotestamentari "*kairoi*") e dal ritmo dagli eventi, continuamente sintetizzati dalla narrazione che la famiglia fa di se stessa, tessendo la trama della sua memoria e della sua tradizione.

È proprio nella sua capacità di fare storia che l'amore famigliare fa esperienza di una gioia peculiare, speranza di una felicità completa. La stabilità della vita famigliare è espressione dell'esigenza di perennità dell'amore e la continuità delle generazioni è realizzazione, parziale ma reale, del desiderio di immortalità che muove l'uomo e che ha nell'amore un suo potente luogo di manifestazione[12].

Amore e felicità

Nonostante l'attraente bellezza della prospettiva che siamo venuti tracciando, ognuno avverte che l'impegno d'amore non appartiene alla normalità dell'esperienza; anzi esige qualcosa d'eroico per essere attuato. Vivere l'esperienza d'amore e di quello famigliare in specie, presenta tre livelli di difficoltà, che definiscono insieme tre aree di impotenza in contrasto con l'iniziativa dell'amare, cioè in opposizione a quell'attesa di felicità che l'innamoramento fa intravedere e che il lavoro dell'amore si aspetta come legittimo frutto della sua impresa.

Innanzitutto, la difficoltà di vivere totalmente la fiducia che l'impresa amorosa comporta. L'amore, s'è detto, vive del giudizio sul valore di sé e dell'altro e quindi sulla fiducia nella fruttuosità benefica della cooperazione. Nonostante ciò appartenga alla fisiologia dell'amore ed esprima con chiarezza, sostenuta da molte conferme, la logica stessa della vita, è esperienza universale la difficoltà di esercitare tutto il credito necessario. Un'incertezza strana e un'inaspettata pesantezza frenano la decisione dell'amore, quasi a non voler rischiare troppo e ad assicurarsi della buona riuscita della cosa facendo affidamento su un calcolo breve dei costi e dei benefici, incapace di far fronte all'ampiezza dell'impresa e all'impresa della sua durata.

Ad un secondo livello, di maggior profondità, all'amore fa obiezio-

[12] Si ricordi la nota espressione di G. MARCEL: «Amare un essere è dire: tu non morirai», *Homo viator*, Aubier-Montaigne, Paris 1944, 205.

ne la circostanza - ben frequente - in cui la sua offerta di lavoro comune sia rifiutata. Se l'amore è affetto trasformato dal giudizio in volontà di collaborazione benefica, la sua più grande sofferenza non può non essere il non trovare la disponibilità, totale o parziale, all'interazione. È il momento della delusione e della tentazione di disperare di sé, benché in se stesso - come si diceva - l'amore mantenga intatte le ragioni della sua iniziativa. Perciò si pone il problema di sapere se è possibile salvare l'amore dalla disperazione della solitudine.

Ma, infine, un interrogativo più grande e complessivo grava sull'esperienza d'amore. L'amore infatti non può ignorare di essere in tensione polare con la spontaneità dell'innamoramento. Questa - come si è visto - ha il significato di esprimere in modo eccezionale il desiderio che abita l'uomo di giungere ad una condizione d'esistenza in cui domini piena corrispondenza e compiuta armonia. Questa profezia è l'utopia dell'amore, che, innegabile come principio dinamico dell'affezione umana, non saprebbe però dove trovare ragionevolmente la sua piena realizzazione storica. L'amore - come si diceva - è la messa alla prova storica dell'intuizione radicale di felicità, ma non ha in sé la forza di produrre un compimento: esso è lavoro benefico e gratificante, ma non è la riapertura del paradiso. Non ci si può non domandare, perciò, se non si potrà mai dare una condizione sintetica di storia d'amore e di felicità.

Diventa chiaro a questo punto che l'amore umano è abitato da una profonda e inevitabile drammaticità, perché da una parte ha in sé il movimento della propria attuazione operosa e universale, ma dall'altra non è garantito nella sua riuscita e nel soddisfacimento del suo più radicale desiderio.

Gli interrogativi che l'esperienza dell'amore presenta, ma a cui essa stessa non sembra poter rispondere, sono come tre segnali della necessità intrinseca all'amore umano di guardare oltre se stesso, per vedere se non vi sia una condizione inedita dell'amore in grado di riscattare l'enigma della sua incompiutezza. I tre interrogativi possono essere letti come tre vie sulle quali l'amore umano incontra dal suo interno la prospettiva religiosa; cioè l'ipotesi della sua dipendenza da un'energia superiore capace di adempiere tutta la sua aspirazione, e in questo senso di salvarlo.

Nel cristianesimo l'amore umano è salvato dalla sua partecipazione all'amore di Dio, che non solo è la ragione ultima della sua esistenza, ma che anche il principio della sua trasfigurazione, in forza del dono della sua agape trinitaria. La prospettiva religiosa qui si fa radicale: solo se l'amore è già realtà vivente e affermata, è possibile sperare di giungere a farne l'esperienza integrale; altrimenti gli interrogativi senza risposta, che rendono oscura la sorte dell'amore, non possono non apparire come una

minaccia, come la possibile morte dell'amore. E la "paura della morte"[13] sbarra la strada all'iniziativa dell'amore. L'amore, perciò, che per sua natura è perenne, solo per grazia può viversi come tale, cioè può divenire amore a cui nulla fa obiezione, amore assoluto, come quello di Cristo che nel "venerdì santo dell'amore" opera beneficamente nel tempo stesso della derelizione universale e della radicale ostilità. È questa la testimonianza dei santi, che con s. Giovanni possono dire in pienezza di «aver creduto all'amore»[14] vittorioso di Cristo e di averne sperimentato l'eccezionale forza liberante.

[13] *Ebr* 2,15.

[14] 1 *Gv* 4,16.

PROMESSE E COMPIMENTI, CONFLITTI E SOFFERENZE NELLA VITA CONIUGALE

*Gianfrancesco Zuanazzi**

«La conservazione dell'amore dell'altro è un continuo riconquistarlo, e la conservazione del proprio amore è un continuo ricrearlo».
(G. SIMMEL, *Frammento sull'amore*)

1. Il mio discorso riguarda l'amore tra uomo e donna che implica l'intenzionalità di stabilire un patto coniugale. Un tema un po' insolito, poiché il matrimonio è una realtà oggettiva che nel nostro tempo sembra contrastare con la soggettività dell'amore. Oggi si esaltano gli aspetti affettivi ed erotici del legame di coppia, mentre quelli sacrali, giuridici, economici e procreativi sono messi in secondo piano o addirittura trascurati. L'espletamento della sessualità, nella dissociazione tra componente unitiva e procreativa del legame di coppia, diventa un fatto assolutamente privato. La relazione prevale sull'istituzione e può anche farne a meno. Si va facendo strada il convincimento che il matrimonio sia un'istituzione ormai superata e non più capace di rispondere alle esigenze dell'uomo del nostro tempo[1].

Per svolgere dunque l'argomento proposto devo, per così dire, prendere la rincorsa, come l'atleta che intende spiccare un salto, e affrontare, sia pure in modo sbrigativo, alcune questioni preliminari.

Occorre ribadire innanzi tutto che l'essere con l'altro è costitutivo della persona umana. E questo non semplicemente per una necessaria collaborazione tra esseri umani, ma perché solo nel rapporto con l'altro, l'individuo può veramente realizzarsi come persona. Vale a dire che l'identità personale, intesa come coscienza del proprio essere e del proprio valore, non è giustificabile per se stessa. L'identità ha bisogno dell'alterità. L'esistenzialismo e la fenomenologia hanno portato in proposito un contributo prezioso. Anche la corporeità manifesta la struttura duale del-

* Professore emerito di Psicologia, Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

[1] Cfr. E. SCABINI, *Psicologia sociale della famiglia*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, 119-121.

l'esserci: il corpo proprio, il corpo che io sono (*Leib*) - non il corpo reificato, la cosa corporea (*Körper*) - chiama il tu nel corpo sessuato dell'altro. D'altra parte sappiamo dalla psicologia che la personalità si sviluppa lungo due direttrici fondamentali tra loro complementari: l'affermazione di sé, che presuppone l'autoappartenenza, e l'incontro con l'altro-da-sé, che trova nell'amore la sua più alta espressione[2]. Erikson parla di individuazione e, rispettivamente, di coesione. Ebbene, il matrimonio si inserisce in questo processo di *evoluzione* psichica. Non in quanto di per se stesso conferisca una maturità - il matrimonio al contrario richiede una maturità e non colma insufficienze precedenti, dalle quali semmai viene influenzato negativamente - ma in quanto corona le fasi precedenti di sviluppo, conferisce alla personalità nuove dimensioni e offre una feconda occasione di crescita[3].

E' evidente che nessuna istituzione può sostituire l'esperienza dell'incontro amoroso tra l'uomo e la donna e che, senza questo, il matrimonio resta un negozio giuridico e finisce per diventare una schiavitù. Tuttavia, come vedremo meglio più avanti, per certi aspetti anche l'amore ha bisogno del matrimonio: «come il desiderio sessuale si perpetua nell'amore, così l'amore viene mantenuto vivo se si traduce in una comunione coniugale»[4]. Insomma, tra matrimonio e amore esiste una reciprocità: l'amore dà significato personale all'istituzione e a sua volta trova in essa il "luogo" per esprimersi pienamente.

Qual è allora la natura e il senso dell'amore coniugale, in cui esclusivamente può fondarsi l'unione degli sposi? Quali sono le potenzialità evolutive dell'esistenza coniugale e quali le difficoltà a cui può andare incontro?

E' ben noto che cosa pensasse Freud dell'amore in genere, ripetendo quanto aveva scritto Schopenhauer, ottant'anni prima di lui. Questa concezione è ormai superata dalla psicoanalisi moderna che non vede più nell'amore una sublimazione dell'istinto sessuale e una ripetizione del passato dei due protagonisti. David non esita a scrivere che l'amore è sì il risultato della triangolazione edipica e di tutti i fantasmi della vita incosciente, ma anche la prosecuzione di un grande movimento evolutivo e organizzatore[5]. Senza dubbio l'amore può trascinare con sé gli elementi più disparati e assumere forme tra loro molto diverse, tuttavia per se stes-

---

[2] G.F. ZUANAZZI, *Introduzione alla caratterologia,* SEI, Torino 1972, passim; ID., *Identità e coniugalità*, in *Uomo-Donna. Progetto di vita*, UECI, Roma 1985, 165 ss.

[3] In questa prospettiva si colloca anche M. BERTINI, *Il matrimonio come processo di evoluzione psichica,* in L. ANCONA (a cura di), *Nuove questioni di psicologia,* La Scuola, Brescia 1972, che si rifà ai lavori, di impostazione psicoanalitica, di R. BLANK e G. BLANK, *Marriage and personal development*, Columbia University, New York 1968.

so è un atto psichico che non si può scomporre né rendere comprensibile con la cooperazione di altri elementi: l'amore prima di essere qualche cosa d'altro è ciò che è. Va dunque considerato quale dato ultimo di fatto.

2. L'amore coniugale non è l'eros primario che infiamma due esseri sessualmente diversi e opposti e li unisce nella corrente della vitalità. Il desiderio sessuale - come scrissi in altro luogo[6] - chiede certamente la presenza umana dell'altro, lo strappa dall'anonimato di un rapporto puramente genitale per immergerlo in una tenerezza sensuale; ma l'esaltazione che esso produce vive del presente e l'esclusività della scelta è illusoria. L'erotica elementare è pur sempre un attenersi-a-se stessi, un esistere-per-sé, un prendere-per-sé; non esce dall'esistenza individuale, non promuove l'attuarsi di quella intenzionalità di co-esistenza che anima fin dal profondo la persona umana. Così l'esperienza che si annunziava meravigliosa, una volta compiuta, mostra fatalmente la sua vacuità: non resta che ricominciare. Questa erotica sceglie ma vuole senza limiti e in tal senso è poligama come l'istinto[7].

L'amore coniugale non s'identifica nemmeno con l'amore romantico, l'eros dell'immediatezza, che vuole l'unificazione degli amanti, che non conosce limiti od ostacoli e proclama con vigore l'assoluta libertà, al di là delle convinzioni o dei pregiudizi sociali. E' questo l'amore cantato dai poeti. L'unificazione però non può attuarsi se non con il sacrificio dell'individualità: fino a che l'altro resta altro, io non posso con-fondermi con lui: occorre superare questo confine, compenetrarsi, possedersi totalmente, definitivamente. Ma così l'eros si mescola con la morte. Le belle storie d'amore, quelle narrate dalla leggenda e di cui s'impadronì la letteratura, hanno avuto quasi tutte una brutta fine. Nota giustamente Denis de Rougemont che «l'amore di Tristano e Isotta era l'angoscia di essere due». Essi in realtà non si amano; «ciò che essi amano è l'amore, è il fatto stesso di amare»[8]. L'angoscia degli amanti e il loro desiderio di annientamento sembrano nascere dalla costatazione dell'insufficienza del loro amore che in nessun modo può garantire l'unità.

L'amore-passione è quanto resta ormai dell'amore romantico, una volta svaporata l'etica e la metafisica. Si tratta di un amore avvertito come irresistibile, che si giustifica per se stesso e per il quale è quasi fuori luogo

---

[4] O. SCHWARTZ, *Psicologia del Sesso,* Longanesi, Milano 1965, 245.

[5] M. DAVID, *L'état amoureux. Essais psychanalitiques,* Payot, Paris 1981, 192.

[6] G.F. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros,* Città Nuova, Roma 1991, 86 ss.

[7] K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo,* Astrolabio, Roma 1950, 152.

[8] D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'Occidente,* Mondadori, Milano 1958, 51.

far questione di peccato o di trasgressione. Non lasciamoci ingannare dalla patina luminosa: l'abbandono generoso, la sincerità con se stessi, la dedizione incondizionata, il coraggio nel superare gli ostacoli, il disprezzo delle convenzioni, la disponibilità al sacrificio. E' una nobiltà apparente che nasconde un individualismo sfrenato, come dimostra la pretesa del possesso esclusivo e illimitato della persona, l'esigenza di un dominio illimitato della sua anima e del suo corpo. Qui amare significa solo essere amato come unico e supremo valore[9].

Al contrario, il bene dell'altro è esigenza e al tempo stesso espressione dell'amore autenticamente umano, il quale rompe il cerchio angusto dell'esistenza individuale e sostiene la nostra apertura al mondo; il suo moto è centrifugo e porta in maniera costante, senza interruzioni, verso l'oggetto, spostando il centro della nostra vita personale. L'importanza che nell'egoismo do alla mia persona, la conferisco nell'amore alla persona dell'altro. Tale è la natura estatica dell'amore. Ciononostante l'aggettivo altruistico non è adeguato per qualificarlo. Anche se la sua suprema virtù è l'oblatività, al fondo di ogni amore, per quanto disinteressato, vive sempre l'amore di noi stessi. Non l'amor proprio di marca egoistica, ma l'amore di sé indispensabile sia per la propria conservazione sia per il raggiungimento di uno stato di perfezione. È san Tommaso a far notare che l'amore di sé non può essere soppresso e rimane il fondamento e il modello di qualsiasi altro amore, compresa la carità[10]. L'oblatività dell'amore non è dunque definita dall'assoluto oblio della propria persona, che sarebbe cosa innaturale, bensì dalla dedizione per la persona amata. Se respinge l'atteggiamento possessivo, la concupiscenza che consuma l'oggetto, l'amore respinge anche la totale gratuità del dono. E' precisamente una relazione di mutua appartenenza, in cui il bene dell'altro non va disgiunto dal mio stesso bene. Vale a dire che la dinamica che si sviluppa comporta al tempo stesso una realizzazione di potenzialità individuali e il superamento del divenire individuale.

Nell'amore la persona ci è data come "bellezza" rivelata dallo sguardo. Qualche cosa emerge e ci colpisce: la profondità dell'essere che dà fascino alla forma corporea e che tuttavia senza questa forma rimarrebbe inespressa. Nell'incontro sono certamente attratto dalle qualità della persona (e in ciò consiste l'innamoramento), ma "attraverso" queste "vedo" la persona in quanto tale, e la riconosco nella sua singolarità e insostituibilità per quel valore che essa stessa *è* e non semplicemente *ha* come dato esteriore. Il contenuto di verità e di bellezza non è un puro

[9] ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros,* cit., 68 ss.

[10] *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4, ad 3.

dato razionale, che suscita solo il nostro apprezzamento intellettuale; esso ci coinvolge al punto che la nostra esistenza è posta in quel contenuto e vive di esso: «io ti sentii al modo che si sente dentro nel cuore e non ebbi più alcun dubbio»[11].

Il miracolo dell'amore, al suo sorgere, è l'emersione del tu dall'anonimato. Il tu nasce dagli sguardi che s'incontrano, da una mutua intesa; nasce quando non mi colloco più al centro del mondo e mi protendo verso l'altro, che, a sua volta, mi apre il suo mondo. Il fine dell'amore infatti è la costituzione del *noi*, unione dell'io e del tu. Questo rapporto «si compie solo quando l'altro mi consente di diventare il suo tu. Ma quando lo consente veramente a me, non a uno qualunque intravisto in me; e a me come io sono, non come lui vorrebbe che io fossi»[12]. Il *noi* è appunto l'atto in cui si pone la presenza dell'io per il tu e del tu per l'io. Questo è il suo spessore ontologico; il suo valore metafisico sta nel fatto che un essere diventa per noi un fine e noi siamo un fine per lui[13].

Se la percezione del valore dell'altro è un fatto passivo, la risposta implica un'iniziativa. C'è una volontà di promozione, un prendere parte al disvelarsi del valore, un continuo dar rilievo alla presenza della persona amata, un reale impegno nell'aiuto e nel sacrificio. Ciò non significa imporre all'altro un nostro progetto, pretendere che egli sia in un certo modo, che divenga come noi vogliamo; significa piuttosto aiutarlo ad esprimere tutto il suo valore di persona, secondo le sue possibilità, rispettando fino in fondo la libertà del suo divenire. L'amore è *desiderium* ed anche *intentio*, nel senso scolastico del termine: una volontà che si investe del fine e lo assume come tale.

3. La specificità dell'eros coniugale non è ancora del tutto chiarita. La coppia tra uomo e donna è un rapporto interpersonale, elettivo, destinato, nell'intenzione dei protagonisti, a durare per sempre. Tale relazione possiede una connotazione sessuale, non solo perché si stabilisce tra soggetti sessuati, tra loro complementari, ma perché implica l'uso del sesso ed è, almeno potenzialmente, feconda. Per il coinvolgimento di tutta la persona e della totalità dell'esistenza, l'amore coniugale vuole stringere un patto (non un contratto), assumere un impegno di fronte alla società e, nei matrimoni religiosi, di fronte a Dio. E' la fondazione del *consortium omnis vitae, divini et humani juris comunicatio*. E' il sì irrevocabile detto all'altro quando l'amore cessa di essere *pathos*, che nasce dalla

[11] SANT'AGOSTINO, *Conf.* VII, 10.

[12] R. GUARDINI, *Mondo e persona. Scritti filosofici*, Fabbri, Milano 1964, II, 89.

[13] L. LAVELLE, *De l'acte*, Aubier, Paris 1947.

lusinga del senso, per diventare atto di libertà. Non più cedimento ad un impulso, resa ad un sentimento, obbedienza ad una vocazione, bensì scelta consapevole di una persona e impegno per l'avvenire.

C'è una frase che ogni innamorato dice all'amata e che, nonostante sia ripetuta da secoli, non ha perduto sapore né significanza: "Tu sola per sempre". Anche se la promessa può in seguito non essere mantenuta, resta il fatto che l'amante è sincero quando la pronunzia e sente il bisogno di pronunziarla. L'amore vuole questa affermazione. Il matrimonio non fa che dare sanzione giuridica a tale esigenza. Schwartz, ricordando le ricerche di Carlotta Bühler, osserva che lo sviluppo della vita umana tende al raggiungimento di qualche cosa di definito e di definitivo, una regola che vale anche per la vita sessuale: «la permanenza del matrimonio si rivela così un fatto biologico, il risultato di una maturazione, la prova di una effettiva maturità»[14]. La dinamica della formazione della coppia coniugale si svolge nel passaggio dall'innamoramento all'amore, dall'idealizzazione al realismo, dall'equilibrio individuale all'equilibrio duale, da un accordo spontaneo alla conclusione di un patto.

Il desiderio e il sentimento, proprio perché sorgono in modo spontaneo, soggiacciono agli scolorimenti, alle stanchezze, alle ambiguità del vivere; solo se l'amore è *volontà di amare* si rende possibile la fedeltà. Questa non è una detenzione reciproca, né si tratta di montare la guardia a qualche cosa che si sente in pericolo, ma di dar forza al dinamismo della coppia, aprendosi al divenire dell'altro e non sostituendo alla sua realtà una certa idea che ci si è fatta di lui e nella quale lo si chiude[15]. La stessa dinamica dell'amore interessa anche la fedeltà, e la interessa dall'interno della relazione del noi, diversamente da quanto avviene per il dovere che, nascendo da un obbligo imposto all'azione, interessa la relazione dall'esterno. Il modo di comportarsi e di agire è ispirato direttamente dalla natura stessa del matrimonio, inteso come compito e missione da assolvere: il marito e la moglie avvertono di aver assunto una responsabilità verso il matrimonio in quanto tale e questo sentirsi uniti al servizio di un'entità superiore è la fonte e la misura della coesione tra marito e moglie, è un vincolo molto più forte e più sicuro di quanto possa essere la semplice soddisfazione delle necessità o dei desideri personali[16]. «Quando il primo effetto è scemato e l'altro non è attraente in senso immediato, ma è diventato noto, abituale, ininteressante; quando i

[14] SCHWARTZ, *op. cit.*, 236-237.

[15] G. MARCEL, *Aperçus phénomenologiques sur la fidélité,* in *Qu'est-ce que vouloir?,* Éd. du Cerf, Paris 1958, 46.

[16] SCHWARTZ, *op. cit.*, 249.

lati negativi emergono sempre più e il troppo noto irrita, allora è venuto il tempo della fedeltà»[17]. Essa in fondo altro non è che la capacità di rinnovare una scelta d'amore, rendendola ogni giorno più libera. Fedeltà al destino dell'altro: la cosiddetta fedeltà a se stessi è solo un alibi per la spontaneità delle pulsioni profonde. Si dice: "amo, dunque sono fedele"; ma forse è più vero l'inverso: è la mia fedeltà, la mia fede nell'altro che genera, ri-genera l'amore.

L'amore coniugale, diversamente dall'amore di concupiscenza, è donazione; diversamente dall'amore di benevolenza, si radica nella corporeità. Non può limitarsi a ciò che è soltanto sensuale né accontentarsi di ciò che è puramente spirituale; ma è contemporaneamente affermazione della vita e promozione della persona.

Poiché concerne l'essere nella sua concretezza, l'amore coniugale coinvolge il corpo, non in modo accessorio o marginale, bensì sostanziale. L'amore vuole farsi corpo. La sessualità infatti è un luogo privilegiato dell'attuarsi dell'amore perché in essa si configura la radicale alterità del tu ed è già implicito un movimento che supera l'individualità (la stessa funzione riproduttiva, diversamente da ogni altra funzione, è posseduta dal singolo soltanto in modo incompleto). La sessualità incarna e a suo modo compie lo sforzo dell'essere umano di superare la propria finitezza[18]. Così il sesso, che costituisce la condizione e il segno di una invalicabile separazione (*sexus* dal latino *secare*, dividere), diventa occasione e mezzo d'incontro. Ciascuno dei due protagonisti, sessualmente separati, s'immerge nella forma corporea del noi realizzando un'incarnazione reciproca. Tuttavia l'amore non è soltanto incarnazione; se così fosse cadrebbe in un narcisismo infecondo; nemmeno si tratta di sottomettere l'amore alla procreazione, strumentalizzando la persona. Sembra quasi che ci sia una antinomia insanabile tra intimità e fecondità, come spesso vede la cultura moderna. Invero la contraddizione è solo apparente. E' la vita stessa che esige di espandersi ed è l'amore stesso che porta i soggetti a partecipare di una comunità vitale. L'amore non fa dire: "voglio un figlio"; bensì: "voglio un figlio da te". In ogni coppia infatti troviamo, più o meno consapevole, il desiderio di esprimere il proprio "essere insieme" in un segno concreto e di farlo durare prolungandone gli effetti nel tempo. E' insomma attraverso lo stesso amore che si giunge al figlio, il quale è frutto, prima ancora che fine, dell'amore, il segno dell'unità nella dualità della coppia. Solo nel figlio si realizza il sogno dell'eternità dell'amore.

Siamo ora in grado di considerare l'esistenza coniugale.

---

[17] GUARDINI, *op. cit.*, 334.

[18] G.F. ZUANAZZI, "Espressione corporea dell'amore", in *Anthropotes* 15/2 (1999) 433-436.

4. Essere coppia significa essere insieme, presenti con lo stesso ritmo, compresi nello stesso orizzonte esistenziale. Ma è necessario sfatare il pregiudizio che il rapporto tra i sessi rappresenti una sintesi, di cui i due opposti sono semplicemente le parti. L'incontro tra uomo e donna, nella totalità del loro esistere, non è assimilabile ad un gioco di incastri, nel quale ogni pezzo combacia perfettamente con l'altro. L'Androgino platonico, l'Ermafrodita vagheggiato da Jung o l'amore romantico richiedono la perdita dell'identità a vantaggio dell'unità. La coppia coniugale è invece un'unione, in cui l'io e il tu trovano la pienezza della loro identità generando senza fine un'entitità nuova, il noi. Ci poniamo quindi fuori dal rapporto soggetto-oggetto; la relazione s'iscrive in un registro diverso, quello della presenza, per cui una persona mi fa sentire che è con me. E' la totalità della co-esistenza, dove si attua l'intenzionalità dialogica della persona; la situazione privilegiata in cui il tu permette all'io di rivelarsi a se stesso. L'incontro tra uomo e donna non è dunque lo spazio nel quale avviene lo scambio di qualche cosa o la confusione con l'altro. È piuttosto - secondo la felice espressione di Binswanger - lo "spazio dell'amore" (*Räumlichkeit der Liebe)*[19], dove il dono reciproco si traduce in reciproco accrescimento.

Solo allora si attua un'autentica comunicazione, non intesa in senso empirico, quale mero scambio di messaggi, bensì come dialogo che permette ai soggetti di manifestarsi l'un l'altro su di un piano di parità. Questa è la reciprocità delle coscienze. L'amore coniugale afferma la dualità delle persone ed esige l'impegno nei confronti dell'altro, riconosciuto nella sua alterità, nel suo modo specifico di proporsi come un tu. Alla concezione dell'amore inteso come unità perfetta dei due amanti, si contrappone quella dell'amore come reciproca appartenenza, senza che i due si confondano o si perdano in essa. È questa la mutualità di cui parla Erikson, una relazione i cui membri, una volta superati i propri bisogni egocentrici di separarsi dagli altri o di fondersi con essi, "dipendono l'uno dall'altro per lo sviluppo delle rispettive potenzialità". Una dipendenza tra persone indipendenti: "solo colui che avvicina l'altro, sia consciamente che inconsciamente, con atteggiamento attivo e donativo, piuttosto che di richiesta e di dipendenza, sarà in grado di fare dell'altro ciò che l'altro può diventare"[20].

---

[19] L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich 1953, 26-31.

[20] E.H. ERIKSON, *Identity and the life cycle*, Norton, New York, 231-232. In una dipendenza infantile, simbiotica, i coniugi costituiscono l'uno per l'altro, vicendevolmente, un ostacolo per la loro evoluzione (cfr. J. WILLI, *La collusione di coppia*, Angeli, Milano 1994).

Qui la distanza non è esteriorità o esclusione, bensì costitutiva dell'intimità, che richiede tale distanza perché i due esseri siano esistendo l'uno per l'altro. Quando si ama si sollecita un'attività interiore della persona amata, si evoca "dal di fuori" il suo mondo interiore; d'altra parte, sentirsi amati è sentire che l'altro "vuole" la nostra esistenza, si scopre una densità d'essere prima sconosciuta. Intimità infatti non vuol dire penetrazione reciproca, a cui risulti d'mpaccio l'essere due degli amanti, e singolarità non significa semplicemente che ciascuno è radicato nel proprio essere, bensì - come arditamente scrive Nédoncelle - "un'identità eterogenea dell'io e del tu": «L'io è il tu, ma nella sola prospettiva in cui egli fa essere il tu e dove egli stesso è voluto dal tu. Per questo volere i soggetti si identificano, ed essi non lo fanno che nella misura in cui si diversificano»[21]. E così i paradossi si moltiplicano. Quando tra due anime l'intesa è completa, le categorie del dare e del prendere sono del tutto improprie e grossolane. Esse appartengono al mondo della rivalità, in cui vige la logica del potere. Nell'amore non si prende senza donare. E colui che prende non si trova più ricco dell'altro né colui che dà si trova più povero. Anche lontananza e vicinanza - osserva Binswanger - perdono il loro significato usuale: i due che si amano possono essere, e spesso sono, ancor più vicini quando sono geograficamente lontani né la vicinanza fisica modifica, in un senso o nell'altro, la "vicinanza" nell'amore. Come il "dove" si sottrae allo spazio fisico, il "quando" si rende indipendente dal tempo cronologico: né l'uno né l'altro hanno più confini; il modo dell'amore è illimitato nel suo collocarsi nello spazio ed eterno nel suo temporalizzarsi[22].

Nell'intimità cade ogni residuo di personaggio. A differenza di quanto accade negli incontri e nelle relazioni usuali, nel mondo dell'amore non c'è una parte da recitare o un partito da difendere. Tanto meno c'è un prestigio da conquistare o conservare. Prestigio viene da *praestigia*, che significa illusione, inganno: niente di tutto questo è compatibile con l'amore coniugale. Nella reciprocità delle coscienze ciascuno si libera della propria maschera, che talvolta diventa una seconda natura.

5. La psicologia, dopo le funzioni sociale e biologica, attribuisce alla coppia una terza funzione che tende a conseguire lo sviluppo ottimale delle dimensioni affettive e la regolazione delle tensioni individuali. A questo proposito va osservato che una visione unilaterale (anche se per

[21] M. NÉDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Ed. Paoline, Roma 1959.

[22] BINSWANGER, *op. cit.*, 71-100.

altri aspetti feconda di risultati) ha portato a vedere nella coppia (e nella famiglia) un sistema autocorrettivo che si autogoverna mediante regole apprese per prove ed errori, un sistema di regolazione delle tendenze individuali e dei bisogni nevrotici dei coniugi, di contenimento o di risoluzione dei conflitti. Fra tutte le "mosse" (interazioni) inizialmente possibili, il sistema sceglie solo quelle che poi si fisseranno per rappresentare la sua "regola" e ciò avviene in virtù di fattori limitanti intrinseci al sistema. Ora, la coppia tende sicuramente ad un equilibrio, sfruttando magari le patologie dei suoi componenti e come ogni altro sistema può perdere il proprio equilibrio nonostante la "normalità" dei coniugi; ma la coppia è anche il luogo privilegiato per lo sviluppo individuale e non è mai costituita da automi. Pertanto altri autori[23], con buone ragioni, hanno individuato una quarta funzione che ha per fine la realizzazione del progetto esistenziale dei coniugi e della coppia o, meglio, dei coniugi nella coppia. Il benessere è dato dalla gratificazione delle tendenze e dei bisogni, in relazione al sistema di attese che ogni coniuge porta con sé; il perfezionamento si riferisce invece alla realizzazione delle possibilità di valore.

Il benessere della coppia si fonda sull'adattamento reciproco, sul modo in cui ciascuno dei coniugi percepisce e soddisfa le attese dell'altro. Queste attese riguardano, da un lato, l'insieme dei ruoli desiderati per un'intimità di vita; dall'altro, l'insieme degli atteggiamenti e dei comportamenti ritenuti intollerabili. Ognuno dei coniugi è portatore di aspettative nei confronti dell'altro e attende che l'altro soddisfi in gran parte le sue aspirazioni; ognuno ha bisogno che il coniuge tenga nei suoi confronti certi comportamenti e si aspetta che egli tolleri certe sue esigenze, vissute come indispensabili per la propria soddisfazione vitale. Va precisato che non si possono soddisfare tutte le attese e che non si debbono soddisfare a qualunque costo. La preoccupazione di colmare tutte le aspettative dell'altro non solo è impresa difficile, ma può dare origine a un narcisismo a due, che compromette il perfezionamento dei singoli e finisce per impoverire l'esistenza della coppia, facendo di essa, secondo l'espressione di Lemaire, un «luogo privilegiato di mutue soddisfazioni neurotiche»[24]. Del resto, la rinunzia ad alcune esigenze, anche legittime, è imposta dalla stessa vita coniugale.

L'adattamento dei sistemi di attese trova il suo fondamento nella comunicazione. Questa non si riduce allo scambio verbale, ma può avve-

---

[23] R. MUCCHIELLI, *op. cit. dove?*, 78 ss.

[24] J.G. LEMAIRE, *Le couple, sa vie, sa mort*, Payot, Paris 1979; ID., *Les thérapies du couple*, Payot, Paris 1971.

nire attraverso molteplici canali che veicolano messaggi "in codice" (le espressioni mimiche, gestuali, affettive, genitali) e un valido rapporto interpersonale richiede una corretta "decodificazione". Errori di interpretazione dei messaggi possono essere fonte di incomprensione e compromettere la validità del rapporto. Con riferimento alle osservazioni di Lemaire, Mucchielli e altri, possiamo dire che nella coppia armonica la comunicazione accresce la conoscenza interpersonale e la presa di coscienza delle attese dell'altro; gli scambi verbali, affettivi e sessuali risultano gratificanti e sono ricercati; i problemi, che inevitabilmente sorgono, vengono circoscritti; le crisi comportano la revisione degli investimenti affettivi e la ricerca di nuovi atteggiamenti adattativi. Nella coppia disarmonica, invece, la funzione di comunicazione è offensiva o difensiva; gli scambi sono incongrui e inefficaci; il partner è considerato fonte di frustrazione e pertanto manipolato o respinto; ogni problema rimette in discussione la coppia e chiama in causa la scelta. Va sottolineato che la dimensione tempo è intrinseca al processo di adattamento e pertanto il rifiuto a priori di osservarla costituisce una pretesa assurda.

Un discorso sul perfezionamento delle persone dei coniugi è più arduo e non facilmente esauribile in poche righe poiché riguarda certo le disposizioni psichiche, ma soprattutto la realizzazione di un progetto esistenziale. Mentre siamo noi i soli giudici del nostro benessere, siamo spesso malaccorti giudici del nostro perfezionamento che si rifà a valori sopraindividuali. Ogni amore è esigente: se la persona è amata per le sue possibilità di valore, il coniuge chiede che la persona risponda a queste possibilità e in tale richiesta può farsi "tirannico". Il discorso diviene forse più persuasivo se si pone la differenza tra esigenze e pretese: queste ultime sono riferite al nostro interesse, mentre le prime riguardano l'interesse di colui del quale cerchiamo il bene; si pretende quando si vuole che una persona soddisfi le necessità del nostro io, convinti che questo sia un nostro diritto e un suo dovere; si esige, per contro, quando si chiede che una persona divenga ciò che deve diventare per il suo bene.

Il vicendevole perfezionamento, ancor più dell'adattamento alle reciproche esigenze, è impresa di tutta la vita: un compito da adempiere, l'orientarsi verso un cambiamento voluto insieme. Proprio questo "divenire" colloca il processo nell'orizzonte del "già e non ancora" e pone sempre alla ribalta la dimensione temporale. Resta poi fondamentale l'atteggiamento di corresponsabilità: ognuno dei coniugi deve sentirsi responsabile dell'altro, responsabile anche della sua salvezza.

Il benessere fisio-psichico e il perfezionamento degli sposi possono andare di pari passo, ma non sempre è così, ed anzi stanno tra loro in opposizione dialettica. I due concetti si collocano su due piani diversi e

antinomici, in quanto il benessere raggiunge il culmine nella soddisfazione egoistica (il modo migliore per procurarsi il benessere è dato dall'approfittare dell'ambiente per favorire il consolidamento, la sicurezza, l'espansione della propria realtà individuale, e tutto può essere sfruttato a questo fine, anche l'amore di un'altra persona), mentre il perfezionamento implica rinuncia e sacrificio, richiede che il soggetto si faccia da parte per lasciar posto all'altro. Il pieno benessere e la piena realizzazione del singolo devono spesso essere sacrificati al benessere e alla realizzazione della coppia. Il solo benessere porterebbe ad un'inflazione narcisistica, e dunque ad un impoverimento della vita personale e coniugale. Anche il perfezionamento da solo non basta, perché le difficoltà della vita coniugale e le fatiche che impongono i figli esigono pure un qualche compenso. Del resto, se bastasse il solo perfezionamento, un cattivo coniuge diventerebbe il coniuge ideale, ponendosi come occasione di martirio e dunque di santificazione! Si deve instaurare una dialettica perché le antinomie si trasformino in reciprocità e la coppia trovi, in una felice sintesi, il suo equilibrio e il suo progresso[25].

6. Ogni esistenza individuale e, a maggior ragione, ogni esistenza interindividuale, è lungi dall'essere uno stato di equilibrio statico, fissato una volta per sempre; è piuttosto una successione continua di stati di equilibrio provvisori, superati e sostituiti, distrutti e ricostruiti. Ogni perturbazione reale che interessa direttamente le relazioni all'interno della coppia è un momento di crisi capace di dar luogo ad una "patologia", ma anche a motivi di crescita e di rinnovamento. Quando la crisi si esacerba, avviene il conflitto. Con tale termine s'intende l'opposizione tra bisogni e ostacoli, richieste e rifiuti, desideri e interdizioni.

L'evoluzione naturale del legame di coppia comporta dei periodi in cui il rischio di crisi è più grande. In particolare è questo il caso della fase che succede alla "luna di miele", caratterizzata da una diminuzione dei meccanismi di idealizzazione amorosa e dalla ricomparsa delle manifestazioni aggressive. In realtà ogni fase ha i suoi problemi, e crisi maggiori o minori compaiono in occasione di situazioni familiari, necessità esistenziali, comportamenti imprevisti o avvenimenti esteriori. Ciò che appare usuale e privo di importanza in una relazione puramente funzionale, può assumere un valore esistenziale grandissimo in una relazione profonda, totale, permanente nel tempo. Nell'intimità sono più facili le integrazioni personali, ma anche i contrasti e le drammatiche lacerazioni.

---

[25] G.F. ZUANAZZI, "Il bonum coniugum: profili socio-psicologici", in *Studi Giuridici* 40 (1996) 63-78.

I conflitti possono essere manifesti o nascosti, consci o inconsci; il fatto che non siano evidenti, che rimangano sconosciuti, li rende più pericolosi. Quasi mai un conflitto resta limitato alle persone dei coniugi: di regola la sofferenza si estende in misura più o meno grande a tutta la famiglia. Esiste una reciproca influenza tra conflitti individuali, conflitti coniugali e conflitti familiari. Spesso si assiste alla traduzione degli uni negli altri, anche nel senso che un conflitto coniugale o individuale trova nel conflitto familiare una via d'uscita (in questi casi molto spesso i figli "agiscono" il conflitto dei genitori).

Prima di accennare ai motivi che possono dar luogo a crisi o a conflitti - senza la pretesa di fornire un elenco completo - è opportuno ricordare che i cambiamenti introdotti dalla civiltà del nostro tempo e le modificazioni correlative della relazione uomo-donna, sono in larga parte responsabili del fallimento di un numero crescente di unioni coniugali. In realtà vivere in due è sempre stata un'impresa difficile. Ciò che cambia semmai è il tipo di "patologia coniugale" e il modo di risolvere o contenere i conflitti. Ebbene, la patologia sembra oggi dipendere in maggior misura dalla mentalità corrente che dalle insufficienze dei coniugi. Quanto intendo mettere in rilievo è una situazione che si va creando in seno alla coppia e rischia di comprometterne l'armonia anche sessuale. Oggi non siamo tanto di fronte a *crisi di coppie*, che sono sempre state, quanto ad una *coppia in crisi*, ad una nuova patologia che configura quasi un fenomeno di massa e che trova nel condizionamento socio-culturale il suo momento eziologico. Tale situazione non solo enfatizza i comuni conflitti, ma ne crea di nuovi e soprattutto ne ostacola la positiva risoluzione.

Il primo e più importante motivo di disaccordo è la mancanza di amore coniugale. Nella coppia moderna l'amore, inteso come passione che si confonde con l'erotismo, non solo rifiuta qualsiasi norma, ma si fa a sua volta normativo, costituendo la sola giustificazione del formarsi e del permanere del vincolo. «L'esaltazione della coppia come tale ha prima uno svolgimento letterario, poi romanzato, poi da salotto, per arrivare sino a noi nella più moderna ideologia della famiglia nucleare o coniugale, tipica ancora della società industriale avanzata [...]. A poco a poco si diffonde un *codice narcisistico* dell'amore, i cui temi non sono nuovi, ma vengono radicalizzati e combinati in modo tale da spezzare quegli elementi coesivi che ancora persistono nella molecola sociale della diade coniugale»[26]. Ora, mettere al centro l'autonomia irriducibile dei partner non comporta che questa relazione diventi un luogo di felice

[26] P. DONATI, *La famiglia nella società relazionale*, Angeli, Milano 1986, 206-207; cfr. ID., "Matrimonio e coppia: riflessioni sociologiche su una crisi", in *La Famiglia* 19 (1985) 5.

reciprocità; al contrario essa è luogo di maggiori e più frequenti lacerazioni. E' evidente che, se manca o si scolorisce il supporto sociale, la solidità del legame dipende soprattutto dalla maturità dei coniugi, dalla loro capacità di dialogo, dall'approfondimento delle motivazioni e dal sincero sforzo di reciproca intesa. La coppia viene certamente valorizzata nella sua intimità, ma si ritrova più fragile, una "coppia nuda", sia perché vengono a mancare i rinforzi esterni e i legami con il passato (i giovani non più radicati nella tradizione familiare devono inventare tutto daccapo), sia soprattutto perché, dato l'investimento affettivo, si attende molto di più dal partner, il quale - per dirla con Luhmann - viene «posto nell'alternativa di confermare o rifiutare l'egocentrico progetto mondano dell'altro»[27].

Nell'egocentrismo il soggetto è incapace di immaginarsi come le cose e gli avvenimenti siano visti da un altra persona, incapace di prenderla in considerazione. L'egocentrico si pone agli antipodi dell'atteggiamento estatico ed oblativo dell'amore. E con l'egocentrismo s'imparenta la gelosia. Non intendo dire la semplice paura di perdere la persona amata (in questo caso la preoccupazione è prima di tutto rivolta alla persona per se stessa, si teme cioè per la sua sorte) e nemmeno parlo della sofferenza che naturalmente comporta l'amore non ricambiato. Mi riferisco alla gelosia in quanto esaltazione morbosa del desiderio di "tenere per sé", sia che si tratti di uno sviluppo abnorme sia che rappresenti la risultante di un atteggiamento passionale. Il geloso ha la pretesa del possesso assoluto dell'altra persona e ritiene di poterla manipolare a suo piacimento; ciò che paventa, ciò che non può tollerare è appunto la perdita, non tanto della persona amata, quanto del proprio ruolo nei confronti dell'oggetto del suo desiderio.

E' difficile che in amore esista una perfetta reciprocità, tanto più che l'uomo e la donna hanno un diverso modo di amare. Non si possono indossare sempre abiti festivi, e la quotidianità della vita coniugale sembra fatta apposta per rivelare quelle "piccole miserie" di cui parla Balzac, quei difetti che al tempo dell'innamoramento potevano magari apparire come virtù. Così l'amante deliziosa diventa una moglie insopportabile. Per non patire d'amore bisognerebbe fabbricarsi, come Pigmalione, un simulacro e conservarlo tale! L'essere in carne ed ossa, invece, non solo ha delle proprie esigenze, ma anche muta, cambia, evolve. Le stesse età

[27] N. LUHMAN, *Amore come passione*, Laterza, Bari 1985, 14. Ricordo qui il fenomeno, caratteristico della nostra epoca, delle separazioni tardive, per certe fioriture fuori stagione, per una certa smania di cambiamento, quasi di ricerca di una nuova impossibile giovinezza da parte di coniugi con quindici, venti e più anni di matrimonio.

della vita e le fasi evolutive del legame di coppia richiedono uno sforzo costante per raggiungere un adattamento reciproco. In realtà assai spesso ciascuno dei due si dà da fare per adattare l'altro a se stesso (magari senza rendersene conto) per un bisogno profondo di difendere la propria insicurezza e di salvaguardare la propria identità. In questi casi il rapporto genera tensioni e conflitti e non può realizzarsi in modo soddisfacente. Un'autentica accettazione si basa sulla comprensione del coniuge, senza per questo misconoscerne i difetti o negare il proprio disagio. Affinché le attese vengano soddisfatte occorre, prima di tutto, che esse siano comprese, e ciò può non accadere per un difetto di comunicazione all'interno della coppia, poi è necessario che si sappia reagire in modo opportuno, e talvolta invece non si dispone di un idoneo comportamento adattativo. Tale mancanza, nonostante una sincera disponibilità, può essere determinata da una condizione di dipendenza, da una scarsa fiducia in se stessi, da instabilità emozionale o affettiva, da condizioni fobiche o anancastiche, dall'incapacità di stabilire rapporti interpersonali, da un atteggiamento ipercritico o grossolano ecc.

Le crisi del legame coniugale sono nel nostro tempo complicate dal faticoso raggiungimento di un nuovo equilibrio dei sessi. L'uomo e la donna sono invischiati in problemi di identità personale, data la messa in questione dei modelli di virilità e femminilità (si pensi all'emancipazione femminile, che invero è un bene anche per la coppia) e dei modelli di paternità e maternità (si pensi alle tecniche di fecondazione artificiale); il superamento dei ruoli tradizionali e la fine dell'unidirezionalità della famiglia, nella costituzione di un rapporto paritario, richiedono una revisione degli atteggiamenti e favoriscono le incomprensioni. Il rapporto simmetrico, oscillando tra illusione e delusione, è un mito che assume tinte conflittuali e tramonta presto: il legame coniugale e la sua organizzazione esigono infatti la valorizzazione delle differenze nella reciprocità: due individui uguali fanno un paio, non una coppia.

Anche la mentalità contraccettiva modifica il sistema delle attese e comporta risvolti di psicologia individuale e coniugale. Qualunque metodica contraccettiva, infatti, non solo mette sempre in causa l'organizzazione psichica della persona, ma può portare alla ribalta il problema della dominanza nella coppia, del controllo e del potere. Tocchiamo qui un fenomeno la cui importanza non è stata ancora pienamente valutata e che già si mostra nella scelta del metodo contraccettivo, cosicché la rivalità coniugale fa della regolazione della fertilità una materia di scambio e di rivalsa. Ormai la contraccezione fa parte del costume e ha perduto, per un processo collettivo di decolpevolizzazione, il significato di trasgressione morale: pertanto scoloriscono i vissuti di frustrazione e di colpa. Al

contrario aumenta, vanamente mascherata dal computo degli orgasmi raggiunti, una nuova infelicità della coppia.

Causa frequente di conflitto è la disarmonia sessuale, ma il più delle volte essa è già l'espressione di un disaccordo di coppia. Alcune insufficienze di ordine sessuale (che nell'uomo interessano più di frequente la funzione copulativa e nella donna il desiderio dell'approccio e il raggiungimento dell'orgasmo) possono dipendere da complessi ideoaffettivi (paura della sessualità, rifiuto della femminilità o della virilità, impotenza, frigidità ecc.); altre da fattori esterni al sesso (sentimenti di insicurezza o inferiorità, problemi relazionali); altre ancora sono per così dire di natura tecnica (mancanza di abilità da parte del marito, ignoranza dei ritmi personali, ecc.). Una parte importante gioca il modo d'intendere la sessualità. Sappiamo tutti che la sessualità è ormai diventata, coerentemente con l'impostazione della nostra società, una sorta di bene di consumo, di cui si può usufruire per lungo tempo. Ma è in realtà un bene di consumo obbligato, che si compie frettolosamente, privo di impronta personale; un'erotizzazione che viene dall'esterno. Per di più la stimolazione erotica, ripetuta in modo ossessionante, ha innalzato la soglia di piacere, mentre ha acuito il desiderio: vale a dire che ha ipertrofizzato il bisogno e reso più difficile la sua gratificazione. Tale insufficienza è compensata talvolta dalla ripetizione quasi compulsiva degli approcci o dalla ricerca di comportamenti sessuali più o meno fantasiosi o addirittura perversi, richiesti o imposti al coniuge.

Per quanto riguarda i ruoli, non esistono, di regola, conflitti tra sentimenti coniugali e sentimenti paterni, mentre sono frequenti i conflitti tra sentimenti coniugali e sentimenti materni. La diminuzione della soddisfazione coniugale, dopo la nascita del primo figlio, messa in risalto da alcuni autori, può essere imputabile all'impegno richiesto dal figlio, alle nuove responsabilità, alle limitazioni necessarie, a questioni di ordine fisiologico. Il passaggio al ruolo di genitore è in realtà gratificante, nonostante le innegabili difficoltà che comporta, difficoltà più facilmente superabili se esiste una buona intesa di coppia e una valida comunicazione. Occorre, da un lato, garantire la solidarietà della coppia genitoriale (condivisione delle responsabilità, coinvolgimento reciproco, distribuzione dei compiti) e, dall'altro, equilibrare l'impegno affettivo nei confronti del coniuge e del figlio.

Larga parte nei disaccordi coniugali hanno le tendenze neurotiche: la mancanza di fiducia in se stessi, che rende incapaci di accettare un legame definitivo e le relative responsabilità; l'eccessivo bisogno di gratificazione o l'esagerata sottomissione, da parte di uno dei coniugi, che impedisce la donazione reciproca; il bisogno di dominio, che se è

appannaggio di uno solo comporta la mortificazione dell'altro, se è prerogativa di entrambi si traduce fatalmente in rivalità; l'eccessiva dipendenza da una figura parentale; complessi ideo-affettivi che impoveriscono il dialogo. Si tratta spesso delle stesse tendenze che hanno sotteso la formazione del legame coniugale, impiegato inconsciamente al fine di soddisfare bisogni profondi. Le insufficienze personali di uno dei coniugi o di entrambi manifestano la loro virulenza a seconda dell'organizzazione del sistema diadico. A questo proposito va osservato che il combinarsi delle tendenze neurotiche dei due sposi dà luogo talvolta ad un'apparente stabilità della coppia.

Si pensa, non a torto, che una scelta valida sia un fattore importante per la riuscita del matrimonio. Tuttavia, se è vero che motivazioni incongrue o neurotiche possono compromettere la stabilità del legame coniugale, non si deve credere che una scelta oculata ed appropriata sia una garanzia sufficiente. Le motivazioni infatti scoloriscono se non vengono confermate e le affinità spariscono se non sono approfondite.

Ricordo ancora, tra le cause di difficoltà o di fallimento del matrimonio, le notevoli differenze di livello intellettuale, culturale o di ambiente di origine; l'eccessiva idealizzazione del matrimonio o della persona amata, che spesso si traduce in delusione, o, al contrario una visione pessimistica e rassegnata che toglie l'entusiasmo e avvilisce l'iniziativa; l'interesse esclusivo di uno dei coniugi per il lavoro, lo sport, la politica ecc. Tra i fattori esterni meritano un cenno i conflitti di interesse, le disparità di vedute su problemi quotidiani e i modi di intendere ed attuare la cura e l'educazione dei figli, i legami extraconiugali, i problemi socio-professionali (un lungo discorso richiederebbe il lavoro extradomestico della moglie), le interazioni dovute ad altri membri del gruppo familiare. E l'elenco potrebbe continuare all'infinito.

Le modalità di affrontare il conflitto e le reazioni sono molto varie. Quando ci si impegna in modo costruttivo, il conflitto è percepito correttamente e rimane focalizzato sul problema che è in discussione; si utilizzano tattiche efficaci, come la persuasione; si pone in atto un rimaneggiamento degli investimenti affettivi e la ricerca di un nuovo adattamento; si trova, in un clima di reciproca comprensione e collaborazione, una soluzione adeguata e soddisfacente. Talvolta il conflitto è affrontato con impegno esasperato, apparentemente per chiarirlo e risolverlo, in realtà per ribadire il proprio punto di vista. Questo atteggiamento, attaccando punti particolarmente vulnerabili, porta di solito ad un aggravamento della situazione, ad un accumulo di ulteriori problemi, a crisi di identità.

Oppure il conflitto è denegato. Ne consegue la stagnazione del rapporto, l'impossibilità di un confronto, la permanenza della relazione

esistente. Si tratta evidentemente di un insuccesso che tuttavia può garantire talvolta una calma apparente ed evitare clamorose rotture. Spesso però ne possono derivare rancori, bisogni di vendetta, ripicche ecc. Colgo l'occasione per ricordare che le false accettazioni, nelle quali i meccanismi di rimozione giocano una parte importante, fanno correre il rischio di un accumulo di frustrazioni che possono scaricarsi in maniera massiva.

In certi casi il conflitto viene agito, cioè tradotto in comportamento. Si possono osservare comportamenti di compenso (rapporto affettivo con i figli, rifugio nel lavoro, avventure extraconiugali); ripiegamento su se stessi (con esaltazione della vita immaginativa), fuga nella malattia, depressioni reattive, condotte abnormi (alcoolismo, droga); adozione di nuovi ruoli. Nel caso di disaccordo o di insoddisfazione coniugale, l'uno o l'altro dei genitori potrà reagire alla paura di "essere tagliato fuori" "seducendo" il figlio e cercandone l'alleanza (e tale ricerca comporterà necessariamente dei cedimenti educativi ed esporrà al ricatto da parte del figlio pur di conservare l'alleanza). Il genitore "escluso" può prendere le distanze sia dal figlio sia dal genitore che ha avuto successo, svalorizzando entrambi; cercare diversi compensi; allearsi con un altro figlio, se questo esiste, dando così luogo a sottosistemi tra loro contrapposti[28]. In altri casi i coniugi tentano di contenere ogni eventuale fonte di conflitto, evitando di confrontarsi su temi importanti. Allora si può instaurare un regime di coesistenze parallele, in cui gli scambi sono ridotti al minimo per non urtare la suscettibilità dell'altro.

Se il conflitto tende ad espandersi, tanto da rendersi indipendente dal problema che gli ha dato origine, può portare ad uno stato di conflittualità permanente, caratterizzato dalle dispute continue e dalla preminenza delle reazioni di offesa e di colpevolizzazione. Si giunge in questo modo al conflitto aperto, ad una mostruosa vita di coppia in cui il litigio sembra il solo legame che tiene uniti i coniugi; oppure si arriva alla rottura del legame coniugale, rapida o lenta, aperta o mascherata, a seconda della personalità dei due protagonisti e delle caratteristiche dell'ambiente sociale.

---

[28] E evidente che in simili condizioni nessuno dei genitori considera il figlio per quello che egli è, bensì in termini di esigenze proprie spostate sul figlio. A sua volta il figlio, "strumento" della contesa, sarà costretto a "scegliere" tra l'uno o l'altro dei genitori (e tale scelta comporterà, da una parte, sentimenti di colpa e, dall'altra, sentimenti di lutto); sarà portato a "giocare" l'un genitore contro l'altro; per le inevitabili contraddizioni educative e la incoerenza dei "rinforzi" non avrà ben chiaro chi deve essere e che cosa deve fare (donde insicurezza, difficoltà di identificazione); il suo comportamento (angoscia, insonnia, insuccessi scolastici, indisciplina ecc.) "agirà" il conflitto dei genitori, di cui è diventato "sintomo".

7. I coniugi litigano per tanti motivi: per cause interne alla coppia (incompatibilità dei caratteri, incongruità dei sistemi di aspettative, disaccordo sessuale, difficoltà di comunicazione, conflitti di ruolo ecc.) o per cause esterne (problemi di interesse economico, relazioni con le famiglie di origine, ecc.). Sarebbe ingenuo e non rispondente alla realtà pensare che la coppia felice sia la coppia libera da difficoltà o da conflitti. Una coppia siffatta non esiste e, in un certo senso, è bene che non esista. Sono infatti le crisi di coppia a sostenerne il rinnovamento: innanzi tutto sul piano individuale, poiché, una volta risolte, portano al superamento dell'egoismo con la rinunzia all'appropriazione dell'altro; poi sul piano relazionale, qualora non si tratti di una semplice "concessione", bensì di un autentico "riconoscimento" dell'uno da parte dell'altro, reciprocamente. La conflittualità è certo preoccupante quando esplode nella guerra coniugale, ma essa può e deve risolversi in un costruttivo confronto tra i coniugi.

Occorre dunque insistere sul carattere dinamico delle crisi e sulla loro funzione di rigenerazione degli scambi verbali, affettivi, sessuali. E' attraverso questo rinnovamento che diviene possibile una maturazione dei modelli interiori di comportamento mediante una serie di prese di coscienza successive. Altrimenti si ha la coppia rigida, timorosa di ogni cambiamento, tutta tesa al mantenimento e alla protezione del sistema.

Il noi si realizza in un'opera di corresponsabilità. Il pronostico sull'andamento della crisi dipende dall'adattabilità dei coniugi, dalle loro risorse, dalla capacità di ciascuno di comprendere le motivazioni comportamentali e di rivedere i propri investimenti affettivi. Felice - per quanto lo si può essere nell'esistenza mondana - non è dunque la coppia esente da crisi, ma quella in cui gli sposi si amano in modo oblativo; sanno - non senza sforzo - capirsi ed accettarsi; fondano la propria relazione su desideri e valori condivisi che hanno connotazioni di realismo, duttilità e stabilità (i desideri che non si possono soddisfare o i valori affermati in modo rigido rischiano di essere fonte di squilibrio)[29]; sono capaci di rispettarsi l'un l'altro; cercano con pazienza e fiducia di affrontare e risolvere positivamente le inevitabili difficoltà. Felice insomma non è la coppia ideale, bensì la coppia che ogni giorno ripete il proprio *sì*, e ogni giorno è disposta a pagarlo.

In ogni vita matrimoniale verranno i giorni in cui sarà necessaria la *pietas*, ricordata da Hegel, o, meglio, l'*agape*, esaltata da san Paolo. L'eros tra uomo e donna, nella sua espressione più vera, è sempre eros-agape,

[29] C. SCARPELLINI, *La famiglia dalla sopravvivenza alla creatività*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 117 ss.

entusiasmo dell'eros e generosità perfetta dell'agape; senza eros l'agape sarebbe gelido ossequio ad un comandamento e senza agape l'eros perderebbe le ali. L'amore coniugale ha il sentimento dell'abbandono, cioè del darsi per sempre, e del perdono, che vuol dire donarsi nuovamente e di più.

Mi sia concessa allora un'ultima notazione, che pur esulando dall'ambito strettamente psicologico e fenomenologico, completa efficacemente il mio discorso. Già sul piano naturale - come abbiamo visto - il matrimonio è fonte e occasione di perfezionamento. Si deve aggiungere che nel matrimonio cristiano tutti i valori sono conservati e sopraelevati per servire anche alla santificazione degli sposi[30]. E' cosa nota che i sacramenti attuano la partecipazione al mistero dell'Alleanza tra Dio e gli uomini; ma questa inserzione per gli altri sacramenti ha luogo a titolo personale, anche se tutti hanno una dimensione ecclesiale e perciò stesso comunitaria. Il sacramento del matrimonio, invece, coinvolge la coppia in quanto tale. Si tratta di un'inserzione a due nel mistero dell'Alleanza. Ciò che diviene sacramento nel matrimonio non è qualche cosa di esteriore al coinvolgimento degli sposi e che vi si aggiunge, ma è lo stesso coinvolgimento che si trova elevato alla dignità nuova e gratuita di mediazione di salvezza, senza nulla perdere della propria densità umana di realtà terrestre.

Ognuno di noi - io credo - incarna un originale, meraviglioso disegno di Dio. Colui che si sposa porta nella vita di coppia il suo progetto esistenziale e rinunzia a dare nella solitudine compimento a tale progetto per condividere, in una comunità d'amore, le sofferenze, le difficoltà, gli insuccessi, ma anche le gioie e i trionfi di questa realizzazione[31].

---

[30] Per quanto segue v. P. ADNÉS, *Mariage et vie chrétienne,* in *Dictionnaire de spiritualité,* Beauchesne, Paris 1980, 10 e 366.

[31] Cfr. F. VON BAADER, *Sätze aus der erotischen Philosophie,* Sämtliche Werke, Hoffmann, Leipzig 1850-1860, IV, 234.

BEATITUDES ET THEOLOGIE MORALE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

*Olivier Bonnewijn**

Introduction

Bien qu'elles fassent une certaine réapparition aujourd'hui[1], les béatitudes ont déserté depuis plusieurs siècles le champ des recherches éthiques dominées par la dialectique de la loi et de la conscience (A). Dans le présent article, nous observerons comment un homme du treizième siècle, saint Thomas d'Aquin, fonde sa théologie morale à partir d'une exégèse originale des béatitudes (B). Interprétées en termes d'actes, les béatitudes anticipent sur terre la béatitude éternelle. Elles en sont les prémisses, le gage et la promesse (C). Elles déploient ainsi l'éthique thomiste dans une dynamique de l'espérance (D), du manque, de la surabondance et de la miséricorde (E)[2].

A. D'une éthique de la loi à une éthique de l'agir vertueux

«Le principe ou le commencement est plus que la moitié en toute chose, affirme Aristote, et il suffit à lui seul pour éclaircir bien des points dans les questions que l'on discute»[3]. Ces cinq derniers siècles, la grande majorité des discussions éthiques ont porté en majeure partie sur les lois

* Professeur adjoint de théologie, Institut d'Etudes théologiques, Bruxelles.

[1] Cf. G. Grisez, P. Kreeft, R. Gerardi, *L'Associazione Teologica Italiana per lo studio della Morale* (les béatitudes en morale furent l'objet du congrès annuel de 1998), l'Encyclique *Veritatis Splendor*, Le Catéchisme de l'Eglise Catholique.

[2] Nous nous appuyons sur nos recherches effectuées dans le cadre d'un travail de doctorat sous la conduite de Mgr. L. Melina et intitulé: *La béatitude et les béatitudes dans la Prima Secundae de la Somme théologique de saint Thomas. Eléments pour une théologie morale de l'agir excellent*, Institut Jean-Paul II pour les Etudes sur le Mariage et la Famille, près l'Université Pontificale du Latran à Rome, publiée aux Lateran University Press: *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Roma 2001.

[3] ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BYWATER (17° rist.), University Press, Oxford 1979, 1098b3.

qui régissent le comportement moral de l'homme. Selon cette perspective, seuls les actes humains qui tombent sous le coup d'une loi appartiennent au domaine éthique. Les autres actes, ceux qui échappent à toute "juridiction", sont étudiés dans une autre science, à savoir la spiritualité. Ils sont déclarés "libres". Ils relèvent du domaine "subjectif", "personnel" ou "privé". Très logiquement, la question des béatitudes est exilée hors de l'éthique car elle n'entre pas dans des cadres devenus essentiellement juridiques[4]. De même en est-il pour la plupart des éléments "spécifiquement chrétiens" de la morale.

Or, depuis quelques années, nous assistons d'une part à une remise en question radicale du concept même de loi, et d'autre part à une redécouverte de la place des vertus dans la morale[5]. Les vertus désignent les dispositions stables du sujet moral à faire le bien, les qualités dynamiques soit acquises par l'éducation et l'effort, soit reçues de Dieu. Elles forment le caractère et assurent la continuité de l'action. Elles se développent au sein d'une communauté et d'une tradition. Elles constituent une "*dynamic interiority*", c'est-à-dire une intériorité en tant que principe d'action. Elles opèrent une unification des différentes dimensions de la personne qui agit. Autour de ce "nouveau" centre, le discours éthique est réorganisé par certains. Certes, la loi reste un concept important, mais elle n'est plus considérée comme son objet premier.

En retrouvant l'intériorité de l'acte grâce aux vertus, la morale franchit la frontière qui la confinait dans un territoire d'où la béatitude, et corrélativement le "spécifique chrétien", étaient exclus. L'éthique des vertus peut et doit, selon l'espace qu'elle habite, s'occuper du "cœur" de l'homme où le Christ est appelé à régner par les vertus de foi, d'espérance et de charité ainsi que par les dons du Saint-Esprit. Elle renoue ainsi avec une tradition à la fois philosophique et théologique ancienne et apporte une certaine réponse aux vœux formulés par le concile Vatican II[6]. En ce qui nous concerne, nous sommes convaincus de l'intérêt de cette redécouverte. Tel le cheval de Troie, les vertus pénètrent dans la citadelle des théories morales de la loi, rendent à l'acte toute la richesse de son intériorité et libèrent celui-ci d'une certaine tyrannie juridique.

---

[4] Cf. par exemple les *Institutiones morales* de J. AZOR (Paris, 1602) et la *Theologia moralis* de SAINT ALPHONSE DE LIGUORI.

[5] Pour une évaluation de ce débat, cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995, 79 à 144.

[6] «On s'appliquera à perfectionner, avec un soin spécial, la théologie morale dont la présentation scientifique, plus nourrie de la Sainte Ecriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde» (*Optatam Totius*, n°16).

La reconnaissance du rôle libérateur des vertus n'implique pas pour autant l'affirmation de la centralité de ce concept. Une chose est de dire que la vertu permet de retrouver une dimension essentielle de l'acte moral, à savoir sa dimension intérieure, autre chose est d'affirmer que les vertus fondent la morale. Cette tâche revient, selon nous, à *l'agir* vertueux ou à l'*agir* excellent[7]. Car les vertus sont incapables, à elles seules, de rendre compte de toute la réalité de l'acte. Pour scruter l'agir vertueux dans la plénitude de sa définition, saint Thomas d'Aquin apparaît comme un guide inégalé grâce à son exégèse des béatitudes qu'il définit clairement dans la *Secunda Pars* de sa *Somme de théologie* en termes d'actes, non de vertus[8].

B. Une éthique des béatitudes

Pour saisir l'originalité profonde de la lecture thomiste éthique des béatitudes, il convient de situer celle-ci à l'intérieur des principaux commentaires de ses illustres prédécesseurs. Telle est d'ailleurs la manière habituelle de procéder de l'Aquinate qui, dans la première objection du premier article sur les béatitudes, fait la constatation suivante: «Saint Augustin[9] attribue les béatitudes énumérées en saint Matthieu aux dons du Saint-Esprit. Saint Ambroise[10] attribue celles de saint Luc aux quatre vertus cardinales. Donc, les béatitudes ne sont distinctes ni des vertus ni des dons»[11].

1/ Interprétation ambrosienne

Pour saint Ambroise en effet, les béatitudes sont principalement des vertus.

> «Bienheureux, vous qui avez la vertu de tempérance qui s'abstient des plaisirs, car vôtre est le Royaume; bienheureux vous qui possédez la vertu

---

[7] En grec, le mot ἀρετη (vertu) signifie d'abord l'excellence d'une chose, d'un corps humain (beauté, force, agilité), d'un animal, d'un vase, d'un meuble. Le mot désigne ensuite le courage guerrier, excellence propre à l'homme. Enfin, il possède un sens moral, à savoir celui de la perfection de l'agir humain.

[8] Cf. *Somme Théologique* (*ST*), *Prima Secundae* (I-II), question 69, article 1.

[9] *De Sem. in Monte* I, 4; *Patrologie Latine (PL)* 34, 1234.

[10] *In Luc.* V sur *Lc* 6, 20; *PL* 15, 1734.

[11] *ST*, I-II, 69, 1, obj. 1.

> de justice, parce que vous serez rassasiés; bienheureux vous qui détenez la vertu de prudence, car vous serez consolés; bienheureux vous qui possédez la vertu de force, parce que votre récompense est grande dans les cieux».

La pauvreté est donc liée à la tempérance; la faim et la soif à la justice; les pleurs à la prudence; les épreuves endurées pour le Christ à la force. Nous retrouvons ces mêmes vertus cardinales dans les huit béatitudes selon saint Matthieu, mais développées en un système à huit degrés. Les vertus et les récompenses qui y correspondent suivent un ordre ascendant: il est meilleur, par exemple, d'être artisan de paix et d'être appelé fils de Dieu, que d'être doux et de recevoir la terre en héritage.

Saint Jean Chrysostome[12] considère lui aussi les béatitudes comme des vertus. Son esprit moins systématique et moins juridique les énumère sans trop chercher d'enchaînement logique. Il préfère insister sur les degrés que comporte la pratique d'une même vertu. Ainsi par exemple, il y a tout un chemin à parcourir à partir de l'humilité commune jusqu'à l'humilité parfaite. De même en ce qui concerne saint Grégoire de Nysse dans ses huit homélies sur les béatitudes[13].

Dans un esprit identique, saint Léon le Grand[14] évite toute organisation qui apparaîtrait trop contraignante. Il verra dans les béatitudes moins les degrés coordonnés d'un programme méthodique pour parvenir au sommet de la sainteté, que des étapes relativement libres d'une montée glorieuse[15] ou même que différents aspects de la perfection chrétienne. De même en est-il pour saint Bernard[16]. S'adressant à des moines, il commente les béatitudes les unes après les autres. Il les lie entre elles par le simple mot *sequitur*, en se gardant de toute systématisation spéculative.

L'interprétation du Sermon sur la montagne selon la tradition ambrosienne possède donc deux caractéristiques principales. Premièrement, les béatitudes sont définies surtout comme des vertus auxquelles sont attribuées des récompenses. Parfois néanmoins, elles sont aussi désignées comme des œuvres: «heureux, vous qui agissez de façon tempérante, juste, forte et prudente; vous en serez récompensés». Il y a là une certaine indétermination qui sera levée par Thomas.

---

[12] *Patrologie grecque (PG)* 57, 223-230.

[13] *PG* 44, 1194-1302.

[14] *PL* 54, 460-466.

[15] Son homélie 95 s'intitule: *De gradibus ascensionis ad beatitudinem.*

[16] *PL* 183, 454-462.

Deuxièmement, les béatitudes se renvoient les unes aux autres. Elles forment un tout organique. Cependant, aucun ordre ne s'impose à cette totalité de façon décisive et absolue. Certes, les vertus cardinales fournissent une clé de lecture intéressante et un principe possible d'organisation mais aucun commentateur ne s'est jamais laissé enfermer par ce cadre. Il y a toujours un aspect "subjectif" qui découle de la méditation personnelle des auteurs. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les combinaisons soient de qualité équivalente.

La relation entre vertus et béatitudes est donc à géométrie variable. Un élément structurellement différent va venir renouveler profondément cette méditation. Il s'agit de la précision du rapport au sein des béatitudes entre l'action de Dieu par ses dons et l'action de l'homme par ses vertus. Qui d'autre était mieux préparé pour mettre en lumière cet aspect que saint Augustin, le "Docteur de la grâce"?

2/ Interprétation augustinienne

> «Les paroles du Seigneur, écrit saint Augustin à propos du Psaume 11,7 sont des paroles chastes, de l'argent (tiré) de la terre, éprouvé par le feu, purifié sept fois. Ce nombre m'a inspiré de rapporter ces préceptes (l'ensemble du Sermon) aux sept béatitudes que le Seigneur a placées au début de ce Sermon, et aux sept opérations de l'Esprit Saint que mentionne le prophète Isaïe»[17].

La spécificité de l'approche augustinienne des béatitudes est contenue dans la dernière partie de cette confidence: «et aux sept opérations de l'Esprit Saint que mentionne le prophète Isaïe». Selon l'expérience personnelle du Docteur de la grâce en effet, les béatitudes, pour être effectivement pratiquées, supposent que celui qui les pratique soit possédé de façon toute spéciale par l'Esprit de Dieu, mû par lui, abandonné entre ses mains. D'où l'idée de lire les béatitudes selon saint Matthieu à la lumière des sept dons de l'Esprit de Yahwé révélés en *Isaïe* 11,2,3[18]. Comment?

Les dons descendent du ciel. Ils sont énumérés du plus élevé au moins digne, de la sagesse à la crainte. Les béatitudes par contre "mon-

---

[17] Chapitre 3 de son *De sermone Domini.*

[18] Le lien entre l'expérience de saint Augustin et les béatitudes est tel que U. DURCHOW a proposé une division des *Confessions* à partir de l'itinéraire décrit dans le *commentaire du Sermon* (*Der Aufbau von Augustinus Schriften Confessiones und De Trinitate*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 62 (1965) 338-367).

tent" de la terre au ciel. Elles suivent un ordre ascendant, de la moins digne à la plus élevée, de la pauvreté à la paix[19]. Aussi, saint Augustin met en rapport la pauvreté avec le don de crainte; la douceur avec la piété; les pleurs avec le don de science; les affamés de justice avec le don de force; la miséricorde avec le don de conseil; la pureté avec le don d'intelligence; la paix avec le don de sagesse. Ces sept béatitudes conduisent à la huitième qui les résume toutes et les couronne du sceau du martyre.

Disciples de saint Augustin, saint Bède[20] et saint Pierre Damien[21] adoptent intégralement la synthèse du docteur d'Hippone sur les béatitudes selon saint Matthieu, ne se permettant que de légères variantes de détail. Dans leurs commentaires sur les béatitudes selon saint Luc par contre, ils reprendront la synthèse de saint Ambroise. Quant à saint Bonaventure, nous trouvons un rapide rapprochement entre les béatitudes et les dons dans son *Breviloquium*[22]:

> «La crainte, dit-il en substance, nous dispose à la pauvreté qui, avec l'humilité, est le fondement de la perfection évangélique; la piété nous dispose à la douceur; la force à la soif de la justice; le conseil à la miséricorde; l'intelligence à la pureté *quia contemplatio veritatis mundat cor*; la sagesse à la paix, *quia conjungit nos summo bono in quo nobis finis et tranquillitas*»[23].

Les vertus sont donc complétées par les dons qui placent l'âme sous la motion directe de l'Esprit Saint.

3/ Interprétation thomiste

Saint Thomas peut donc puiser en abondance dans ce trésor des Ecritures et de la tradition. Il reprend à sa manière cette idée selon laquelle le Sermon du Seigneur exprime la perfection de l'agir humain[24].

---

[19] De même en est-il pour les sept demandes du *Pater* que saint AUGUSTIN met en rapport avec les sept béatitudes et les sept dons (*De sermone Domini*, livre III, 11, 38). Ainsi, la prière du *Pater* régit toute la vie morale.

[20] *PL* 92, col. 401-405 pour saint Luc, et col. 24-25 pour saint Matthieu.

[21] *PL* 144, 411-415.

[22] *Pars* V, c. 6.

[23] D. BUZY, article "*Béatitudes*", in *Dictionnaire de Spiritualité* 1, 1307.

[24] Pour saint AUGUSTIN, le Sermon sur la montagne contient «tous les préceptes propres à guider la vie chrétienne» (*Explication du Sermon*, I, 1). Jésus, nouveau Moïse et nouveau Salomon, enseigne la loi nouvelle qui mène au Royaume des Cieux. De même, pour saint Thomas, «le Sermon que le Seigneur proposa sur la montagne (*Mt* 5) contient toute l'information sur la vie chrétienne»

Certes, il y a beaucoup d'autres béatitudes dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais pour Thomas, toutes les béatitudes se résument dans celles révélées par le Christ sur la montagne[25].

La grande nouveauté introduite par le Docteur angélique réside dans son interprétation des béatitudes comme actes. «Les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, non comme des habitus distincts entre eux, mais comme des actes se distinguent des habitus»"[26]. «Heureux ceux qui exercent des actes de pauvreté, de douceur, de justice, de pureté!» «La douceur est prise pour l'acte de la mansuétude. Et il faut en dire de même pour la justice et la miséricorde»[27]. Cette lecture n'appréhende pas d'abord un être ou une personne, mais un type d'agir déterminé qui est déclaré bienheureux.

Le bonheur accordé à de tels actes consistera en des actes, non en des "choses bonnes". La récompense des actes doux ne réside pas dans la terre mais dans l'acte de posséder la terre; la récompense des actes d'affliction ne réside pas dans une consolation au sens statique du terme mais dans l'agir dynamique de recevoir la consolation; la récompense des actes de pureté de cœur n'est pas Dieu lui-même mais Dieu en tant qu'il est vu; et ainsi de suite pour chacune des béatitudes.

Dans ces conditions, un lien structurel entre la béatitude et les béatitudes se dessine clairement: les béatitudes indiquent les actes qui conduisent à la béatitude. Elles forment une *via beatitudinis.*[28] Par eux, l'être humain non seulement se dispose à la béatitude éternelle, mais y participe déjà réellement. C'est pourquoi, dans son commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu (*Lectura in Matthaeum*), le passage des béatitudes a été pour Thomas l'occasion de développer une véritable question sur la béa-

---

(*ST,* I-II, 108, 3). Cette tradition a été reprise récemment par l'encyclique *Veritatis Splendor* qui appelle le Sermon sur la montagne «la *magna carta* de la moralité chrétienne» (n°15). De même, le pape PAUL VI voit dans les béatitudes le résumé de l'enseignement moral (*Credo du Peuple de Dieu*, in *Acta Apostolicae Sedis* (1968) 433-445). Cf. également J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità,* Jaca Book, Milano 1989, 47-53.

[25] Cf. *ST,* I-II 69, 3, ad 4.

[26] *Beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus* (I-II, 69, 1). Cette intuition se trouve déjà dans le *Commentaire des Sentences,* où THOMAS étudie pour la première fois la nature des béatitudes. *Beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis, sed sunt operationes virtutum perfectarum ex adjunctione donorum, sive potius operationes ipsorum donorum* (III *Sent,* dist. 34, q. 1, a. 4). Saint Thomas, conscient qu'il innove, s'empresse de citer ensuite toute une série d'autorités: les Pères de l'Eglise (*consonat dictis Sanctorum*), l'Evangile (*consonat ipsi Evangelio*), Pierre Lombard (*Magister*) et Aristote (*consonat etiam Philosophorum dictis*).

[27] *Mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia* (*ST,* I-II, 69, 1, ad 3).

[28] *Ibid.*

titude (n° 404). Inversement, dans la *Somme théologique,* les questions sur la béatitude (I-II, 1-5) précèdent et dominent celles sur les béatitudes (I-II, 69).

C. Une éthique de la béatitude

Dans la *Secunda Pars* en effet, la béatitude a été définie par Thomas en termes d'acte dès les cinq premières questions[29]. Elle est un agir, une activité, une opération[30]. Elle ne consiste pas en une sorte d'état statique, clos sur lui-même, où l'homme serait comme figé dans une immobilité de statue[31]. "Dans" la béatitude, l'homme ne devient pas une chose sans vie. Le "paradis" n'est pas comparable à une gigantesque bibliothèque où le Créateur rangerait ses créatures, une fois celles-ci achevées, dans le bon rayonnage. Non, la béatitude est une réalité infiniment actuelle[32]. Elle est même l'activité la plus haute. Elle est l'acte parfait de l'homme, son agir le plus excellent.

Pour la définir, Thomas se réfère à la notion johannique de vie éternelle: «la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi l'unique vrai Dieu» (*Jn* 17,3)[33]. Le mot "vie" ne doit pas être pris dans le sens d'existence même du vivant (*ipsum esse vivens*)[34]. Ce terme, dans le contexte de la *Secunda Pars,* signifie d'abord le "deuxième degré de la perfection du bien", c'est-à-dire une activité: «l'on dit que la vie est l'opération elle-même des vivants, selon laquelle le principe de vie passe à l'acte (dans le vivant) (...). C'est ainsi que la vie éternelle est appelée fin ultime»[35]. Thomas parlera de vie contemplative, de vie active et de vie voluptueuse dans cette même optique.

---

[29] "L'importance (des questions sur la béatitude) se manifeste immédiatement par le seul fait qu'elles sont antérieures à la grande division de la *IIa Pars* en morale générale (*in universali: Ia-IIae*) et en morale spéciale (*in particulari: IIa-IIae*), effectuée seulement à la question 6". (G. LAFONT, *Structures et méthode dans la "Somme théologique" de saint Thomas d'Aquin,* Cerf, 2ème Ed., 1996, 177)

[30] *Necesse est beatitudinem hominis operationem esse* (I-II, 3, 2).

[31] Le "repos éternel" n'est nullement «une cessation d'agir, mais le plaisir suprême propre à une activité qui, exercée avec la participation du corps ressuscité, est admiration intellective et aimante de ce que Dieu est en lui-même et pour nous» (É.H. WEBER, *Le bonheur dès à présent, fondement de l'éthique selon Thomas d'Aquin,* in RSPT 78 (1994) 402).

[32] «L'ensemble des actes, ou du moins l'acte unique qui est le meilleur et le plus parfait entre tous les autres, c'est ce que nous appelons le bonheur» (ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque,* cit., 1099a31; p. 59, § 13).

[33] Cité par THOMAS, *ST,* I-II, 3, 2, ad 1.

[34] *ST,* I-II, 3, 2, ad 1.

Aussi, ces cinq premières questions sur la béatitude ne forment-elles pas une sorte de "prologue spirituel", nécessaire dans une œuvre de théologie, mais *de facto* inopérant et inutile pour les réflexions morales qui suivent ce traité. Non, elles commandent tout le déploiement de la *Secunda Pars*. Elles en sont le principe, la synthèse et la fin. Elles étudient le bien suprême qui meut en profondeur tout l'agir humain en général, l'agir des béatitudes en particulier. Elles scrutent ce qui attire l'homme en tant qu'homme au plus haut point. En d'autres termes, elles considèrent le contenu humano-divin du célèbre adage aristotélicien: *bonum est quod omnia appetunt,* le bien est ce que tout désire. Elles situent d'emblée le lecteur au cœur du dynamisme de la morale.

> «L'étude de la béatitude – écrit le Dominicain belge S. Pinckaers – n'est pas seulement une première partie de la morale que l'on quitterait ensuite en allant plus loin. Dans la structure de l'éthique ou de la morale de saint Thomas, elle est à la fois une base qui soutient et une ligne de faîte qui domine tout l'édifice. (...) Elle entre comme élément déterminant dans la composition de toutes les définitions des éléments principaux de la morale: l'acte volontaire, les habitus et les vertus, spécialement les vertus théologales, les péchés (...), la loi en général, la grâce»[36].

D. Une éthique de l'espérance[37]

Les béatitudes et la béatitude sont donc en relation directe et intrinsèque. Par les béatitudes, l'homme possède déjà, d'une certaine manière, la béatitude vers laquelle il tend: *finem iam habere*[38]. Ce lien est exprimé par le mouvement de l'espérance. «On dit qu'une fin est déjà possédée grâce à l'espoir d'obtenir la fin»[39]. D'où, selon le Philosophe «les enfants sont appelés bienheureux à cause de leur espérance»[40] et selon l'Apôtre «c'est en espérance que nous avons été sauvés» (*Rm* 8,24).

---

[35] *ST,* I-II, 3, 2, ad 1. Déjà ARISTOTE avait écrit dans son livre I de *l'Ethique à Nicomaque:* «c'est la vie au sens d'activité qu'il faut ici faire entrer en ligne de compte, car c'est elle, de l'aveu de tous, qui réalise le sens le plus propre du mot de vie» (1098a1).

[36] *La béatitude dans l'éthique de saint Thomas,* in *L'Evangile et la morale,* Cerf, 1990, 105.

[37] Parmi les nombreuses études consacrées à l'espérance chez saint Thomas, signalons celle de S. PINCKAERS (*La vertu d'espérance,* in *Le renouveau de la morale,* Téqui, 1978, 165 à 255; *La vie selon l'Esprit,* Cerf, 1996, "Les béatitudes, objet de notre espérance", 178-180) ainsi que le cours inédit de M.M. LABOURDETTE sur l'espérance (Toulouse 1959-1960).

[38] *ST,* I-II, 69, 1.

[39] «*Dicitur aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi*» (*Ibid.*).

[40] I *Eth.* IX 10 (1100 a 3).

L'acte d'espérance se définit par rapport au bien qui le spécifie et le met en mouvement. «Il n'y a d'espérance à proprement parler que du bien. C'est ce qui distingue l'espérance de la crainte»[41]. Dans le cas de l'acte de la vertu d'espérance (*virtus spei*), il s'agit d'un bien d'ordre intelligible et transcendant par rapport à l'intelligence, à savoir la vision de Dieu en son essence.

Le bien spécifique de l'espérance est nécessairement futur (*futurum*), c'est-à-dire relativement absent: on ne peut attendre ou espérer ce que l'on possède déjà. En cela, l'espérance diffère de la joie qui a pour objet un bien présent. Ce bien s'obtient difficilement: il est "ardu" (*arduum*), à la différence du désir qui porte sur n'importe quel bien. Son obtention est toujours le fruit d'une victoire. Enfin, il est atteignable, possible (*possibile haberi*): «On n'espère pas ce qu'on ne peut absolument pas obtenir. Et par là, l'espérance diffère de la désespérance»[42]. On peut aimer un bien impossible, le désirer même, mais non l'espérer.

Or, le bien le plus fondamental de l'homme est la béatitude, acte espéré par-dessus tout et à travers tout. En tant que futur, il n'est pas encore parfaitement posé en cet état de vie. Son absence ouvre l'agir humain à la dimension du temps, dimension caractéristique du mouvement rationnel. Le temps introduit à la fois une rupture et une continuité entre la béatitude et les béatitudes, actes qui permettent de s'en approcher.

En tant que bien ardu, la béatitude apparaît comme un bien difficile à conquérir à cause de la pauvreté et de la fragilité des moyens dont dispose l'homme à cet effet. Elle reste cependant possible pour tout homme. Pour Thomas, "possible" ne signifie pas nécessairement possible à partir des seules forces de l'homme:

> «Une chose nous est possible de deux façons: par nous-mêmes ou par autrui, selon Aristote. Donc en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie»[43].

Les béatitudes ne constituent donc pas une éthique intérimaire praticable seulement pour la première génération des chrétiens qui

---

[41] *ST*, I-II, 40, 1.

[42] *ST*, I-II, 40, 1.

[43] *ST*, II-II, 17, 1. Notons qu'un tel regard sur la pauvreté des possibilités humaines par rapport à ce à quoi il est appelé n'est pas le résultat d'une vision "pessimiste" ou désabusée de la réalité. Non, il procède de la révélation de la grandeur inouïe de la vocation humaine, vocation qui ne peut se réaliser que dans la vision de Dieu. Thomas se fait de l'homme une idée à la mesure de son Créateur.

croyaient au retour imminent du Christ en gloire. Elles ne forment pas non plus une éthique réalisable seulement après la mort ou, selon une exégèse fondamentaliste, durant le Millénium du Royaume de Dieu qui adviendrait sur terre à partir de la seconde venue du Christ. Elles ne s'adressent pas non plus à une élite spirituelle de parfaits. Elles ne formulent en aucun cas une utopie sociale, comme la *République* de Platon ou l'*Emile* de J.J. Rousseau. Ces interprétations[44] partagent le même présupposé selon lequel les béatitudes offriraient un idéal inaccessible, du moins en cette vie, pour le commun des mortels. Elles ne pourraient être réellement espérées car, jugées trop ardues, elles apparaîtraient impossibles.

Selon saint Thomas, les béatitudes sont les actes par lesquels la béatitude est déjà effectivement possédée en espérance. La béatitude est un bien possible et, comme telle, elle est réellement espérée. Cet acte suprême futur et ultime est présent dans le mouvement d'espérance qu'il suscite. Dans le cas contraire, il n'y aurait pas de mouvement. «L'espérance d'une fin à conquérir surgit du fait qu'on est mis comme il faut en mouvement vers elle et qu'on en approche, ce qui suppose une certaine action»[45].

Prenons un exemple. Pour pouvoir espérer un jour nager parfaitement, un homme doit commencer par apprendre à nager. Son espoir ne peut être réel s'il se contente de regarder des compétitions à la télévision. Ce serait se faire illusion. Par contre, s'il se met dans l'eau et s'entraîne effectivement, il s'approche peu à peu de la fin qu'il peut à présent réellement espérer atteindre un jour. Pour espérer nager parfaitement, il faut nager par des actes. Plus radicalement encore, un homme qui serait capable de nager parfaitement mais qui aurait décidé de ne pas nager lors de la compétition ne peut entretenir l'espoir de nager parfaitement lors de la compétition. Il ne suffit pas d'être capable de nager parfaitement pour espérer nager parfaitement. Encore faut-il nager en acte!

De même, l'espérance de l'agir parfait en lequel consiste la béatitude ne peut jaillir que dans un agir humain qui est mû vers cette fin. Les vertus et les dons, aussi surnaturels soient-ils, sont par eux-mêmes incapables de donner à l'homme la béatitude. L'homme parfaitement vertueux n'est qu'un bienheureux en puissance, non en acte. Il lui manque son ultime perfection. A parler de façon stricte, le vertueux comme vertueux, possédant l'habitus des dons, ne peut espérer la béatitude. Seule

---

[44] W.S. KISSINGER, dans son histoire des interprétations du Sermon sur la montagne, en a répertorié 34 (*The Sermon on the Mount,* Metuchen, New York 1975).

[45] *ST,* I-II, 69, 1.

l'activité du vertueux et des dons est gage direct d'espérance. «Vers cette fin qu'est la béatitude, on est mis en mouvement et on approche d'elle par l'activité des vertus, et surtout par l'activité des dons»[46].

Cette activité de l'homme est exprimée par les béatitudes. Celles-ci offrent le gage en actes que la béatitude sera un jour pleinement possédée. C'est pourquoi, elles attirent profondément l'homme. Comme participation imparfaite à l'agir excellent de la béatitude, elles meuvent toutes ses actions. Elles inspirent, sous raison générale, le moindre de ses actes. Il n'y a pas de discontinuité absolue entre "une éthique de la terre" et "une éthique du ciel".

E. Une éthique du manque, de l'abondance et de la miséricorde

L'espérance est donc «l'âme de l'action et du dynamisme moral»[47]. Ce dynamisme est intimement lié à une absence, un manque: les actes humains en cet état de vie n'ont jamais immédiatement comme objet la béatitude, mais ce qui conduit à ce bien, les *ea quae sunt ad finem* (ceux qui sont pour la fin). Le désir qui pousse l'être humain à agir n'est jamais parfaitement comblé. Né de l'attrait de la béatitude, il est fils de la pauvreté et demeure éternellement marqué par l'indigence de son origine.

> «Amour (*Eros*) est toujours pauvre, écrit Platon dans le *Banquet*; et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien que beau, tel que se le figure le vulgaire; tout au contraire, il est rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur les pas des portes ou dans les chemins: c'est qu'il a la nature de sa mère et qu'il partage à jamais sa vie d'indigence»[48].

A ce manque primordial, vient s'ajouter la privation due au péché qui n'appartient en aucune façon au dessein divin. Avec la chute d'Adam, le manque est tragiquement perverti par le mal. Aussi, grâce au Christ, l'obtention de la béatitude va prendre la forme d'un salut. «Notre salut est objet d'espérance, écrit saint Paul aux Romains (8,24), et voir ce que l'on espère, ce n'est plus l'espérer. Ce qu'on voit, comment pourrait-on

---

[46] *Ibid.*

[47] L. MELINA, "Amore, desiderio e azione", in *Domanda sul bene e domanda su Dio*, a cura di L. MELINA e J. NORIEGA, PUL-Mursia, Roma 1999, 104.

[48] PLATON, *Le Banquet*, 203c et d, texte établi et traduit par L. Robin, coll. Budé, Paris, 1929, 55. Il est intéressant de noter, dans le même sens, que la béatitude qui est associée chez Thomas à la vertu d'espérance en II-II, 19, 12 est à celle de la pauvreté de cœur.

l'espérer encore? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance». L'attente dont il s'agit est combat contre le mal qui, s'étant incrusté dans le manque naturel de l'homme, s'oppose par tous les moyens à ce que l'homme se dispose effectivement à sa béatitude.

Par ailleurs, l'espérance jaillit aussi d'une certaine abondance: pour réellement espérer quelque chose, il faut déjà le posséder en partie. Et plus cette réalité est possédée, plus elle est espérée. *Eros* est aussi le fils d'*Abondance*. Bien que moins évidente, cette filiation est même première par rapport à celle de *Pauvreté,* sa mère: pour espérer, il faut d'abord avoir reçu quelque chose. L'espérance est toujours un acte de reconnaissance d'un don reçu, une certaine jubilation en lui[49]. De cette action de grâce et de cette joie naissent le désir de recevoir encore plus ce don et la conscience douloureuse de son manque. L'abondance précède la pénurie. Elle en est la condition de possibilité. "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé", murmure le Seigneur au cœur de Blaise Pascal[50].

Cette réalité de la primauté du don sur la recherche, de l'abondance sur le manque, Thomas l'a traduite de multiples manières dans sa *Secunda Pars:* priorité de la béatitude (I-II, 1 à 5) sur les actes qui y conduisent, de l'acte de l'intelligence sur celui de la volonté (I-II, 3, 8), de la vision sur la fruition (I-II, 4, 2). Cette priorité se retrouve dans la structure de tous les actes humains (I-II, 6 à 21) comme dans la définition de la vertu de charité, *forma virtutum,* amitié de bienveillance dont la perfection implique la présence du bien aimé. Elle peut également être discernée dans la première place accordée à la foi par rapport à l'espérance et la charité dans la *Secunda Secundae*.

Plus radicalement, le désir de la béatitude n'est pas le premier mot de la *Somme théologique*. Il n'est pas le point de départ absolu de la réflexion morale de saint Thomas. Avant de désirer être bienheureux, il y a Dieu qui est, Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu qui est Créateur. La *Secunda Pars* est une deuxième partie, non une première. L'idée de bien n'est pas réductible à l'idée de fin de l'homme mais la transcende. Le Souverain Bien ne s'épuise pas dans le fait d'être fin du désir humain. Il existe indépendamment de cette fin et la fonde. C'est parce que le bien m'attire et se donne à moi que je veux faire le bien; c'est parce que l'Amour m'aime que je veux aimer.

---

[49] «La béatitude est le terme de l'espérance (...). L'homme de l'espérance est en marche - *homo viator* - car l'espérance est terme du désir. Tout de même l'espérance est confiance et principe d'une assurance reconnaissante: elle est marche vers et dans la Présence» (A. CHAPELLE, *Les fondements de l'éthique*, Ed. de l'IET, Bruxelles, 1988, p. 202).

[50] *Pensées* VII, 553, *Le Mystère de Jésus.*

Dans la condition humaine historiquement marquée par le péché, cette abondance de l'amour divin prend la forme d'une surabondance de sa miséricorde. «Là où le péché abonde, la grâce surabonde»[51]. Le don est "par-don" dans le Christ, c'est-à-dire don de Dieu offert à l'homme au cœur même de son péché. Après avoir mal agi, l'homme n'est pas annihilé. Il peut, grâce à Dieu, se reprendre. Les béatitudes se nourrissent d'un pardon. «La véritable éthique, écrit J.M. Hennaux, est éthique d'après la faute; mais plus encore éthique d'après le pardon»[52]. L'éthique thomiste de la béatitude et des béatitudes est structurellement une "éthique d'après le pardon".

Certes, cette réalité n'est pas immédiatement perceptible dans le déploiement des questions de la *Secunda Pars*. Mais les huit actes excellents que sont les béatitudes sont humainement irréalisables sans la grâce divine, élément premier de la loi nouvelle (I-II, 106-108). Pour accomplir effectivement ces actions excellentes, l'homme pécheur doit au préalable avoir été historiquement rejoint au fond de sa déchéance par la grâce du Christ Sauveur. Sans ce "principe extérieur", les béatitudes relèvent de la pure utopie. Sans la grâce rédemptrice, l'homme ne peut «être mis en mouvement» vers la béatitude et «s'en approcher». Il ne peut «espérer conquérir cette fin»[53]. Les béatitudes vivent du grand pardon reçu dans la mort et la résurrection du Christ. De cette *operatio* salvifique dans laquelle le Christ se livre tout entier, jaillit en surabondance la grâce, principe qui rend possible l'accomplissement des béatitudes. Ce don gratuit est présenté à tout homme à travers l'épaisseur même de ses péchés. L'homme des béatitudes est un homme gracié et pardonné.

Conclusion

Les huit béatitudes constituent l'axe fondamental autour duquel est articulée la morale thomiste. Elles opèrent une synthèse dynamique et structurelle entre les différents éléments de l'agir humain, en cet état de vie comme *in patria*: les huit actes des béatitudes sont posés par l'intelligence et la volonté humaine, puissances qualifiées par les vertus intellectuelles, morales et théologales ainsi que par les dons du Saint-Esprit. Les béatitudes offrent donc à l'éthique de saint Thomas son concept fondateur. Certes, la *Secunda pars, de facto,* n'est pas directement organisée

---

[51] *Ga* 5,20.

[52] Préface à l'ouvrage du CHAPELLE, *Les fondements de l'éthique*, cit., 12.

[53] Cf. I-II, 69, 1.

autour de ce concept. Il n'en reste pas moins vrai que l'ensemble de l'édifice éthique repose *de iure* sur les béatitudes définies comme actes excellents, non comme vertus[54], comme habitus surnaturels de connaissance morale[55] ou comme normes[56].

Cette morale est maximaliste. A l'instar du jeune homme riche de l'Evangile, elle considère principalement ce qui conduit à la vie éternelle ou à la béatitude, bien suprême en lequel consiste le secret de son dynamisme, le moteur de son espérance[57]. Elle s'intéresse d'abord aux actes les plus hauts, les plus humains, les plus gracieux, les plus dignes de l'homme et de Dieu. Elle n'est pas confinée dans l'étude des actes à éviter, ou des actes minimums à poser pour ne pas enfreindre la loi. Non, l'éthique thomiste des béatitudes possède comme objet propre l'univers infiniment riche et varié des actes bons, des actes excellents. «*Maître,* demande le jeune homme à Jésus, *que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?*» (*Mt* 19,16).

---

[54] Comme c'est le cas dans la perspective de P. KREEFT dans *Back to Virtue, Traditional Moral Wisdom for Modern Moral Confusion* (Ignatius Press, San Francisco 1992).

[55] Comme c'est le cas dans la perspective de G. GRISEZ dans *The Way of the Lord Jesus* (vol. 1, *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983): les huit "modes de réponse" (*modes of respons*), énumérés selon l'ordre des huit béatitudes, sont essentiellement d'ordre noétique.

[56] Comme c'est le cas dans la perspective de R. GERARDI dans *Alla sequela di Gesù. Etica delle beatitudini, doni dello Spirito, virtù* (Edizioni Dehoniane, Bologna 1998).

[57] *Veritatis Splendor,* n°8. «Jésus rapproche la question de l'action moralement bonne de ses racines religieuses et de la reconnaissance de Dieu, unique bonté, plénitude de la vie, fin ultime de l'agir» (n° 9).

IN RILIEVO

UNE THEOLOGIE DU DON

Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, § 3 chez Jean-Paul II

(seconde partie)[*]

Pascal Ide

4) Les fondements:

De même que les trois temps du don demandent à être dépassés, en aval, vers la communion dans une surabondance, de même, de même ils appellent à être débordés, mais en amont, dans le sens d'une fondation.

Il me semble qu'on peut repérer un triple fondement à la logique du don, fondement que l'on retrouve au début du troisième paragraphe de *GS* 24.

a) Fondement dans le mystère de la création:

L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gn* 1,26-27). Cette affirmation centrale est en corrélation étroite tant avec le don reçu (*datum*) qu'avec le don de soi (*donum*).

En effet, si chaque personne est voulue par Dieu, si chaque personne est unique à ses yeux et pas seulement à ceux de ses parents, c'est qu'à la source de son être se trouve une intervention de Dieu qui est directement créatrice. Tel est l'une des sens les plus importants de l'affirmation conciliaire «l'homme voulu pour lui-même»[119].

L'homme est à l'image de Dieu, parce qu'il est créé, voulu par Dieu, mais aussi parce qu'il se donne lui-même. Jean-Paul II l'affirme explicitement: «l'homme - image et ressemble de Dieu - ne peut se réaliser que par le don sincère de soi»[120]. «Cette anthropologie conciliaire illumine le sens profond de l'homme en tant qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu»[121].

---

[*] Le première partie a été publiée dans *Anthropotes* 17/1 (2001) 149-178.

[119] Méditation à Castel Gondolfo, 31-7-1994, n. 1.

[120] Homélie de la messe de béatification de la religieuse franciscaine conventuelle Raphaële Chylinski, à Varsovie, 9-6-1991, n. 5.

[121] Discours à la Curie romaine pour la Présentation des vœux de Noël, 22-12-1992, n. 2.

Si le don est un appel présent dans le mystère de la création, il est dans la nature humaine de se donner. Jean-Paul II a ces paroles fortes qui ont servi d'exergue:

> «L'égoïsme est une contradiction. **Par sa nature** [c'est moi qui souligne], *l'homme est appelé à ouvrir son cœur dans l'amour, à son prochain, car il a été aimé par Dieu.* Dans la tradition chrétienne telle qu'elle a été exprimée par l'Évangile de saint Jean, nous lisons: "Dien-aimés, si Dieu nous a ainsi aimés, nous devons nous aussi nous aimer les uns les autres" (1 *Jn* 4,11)»[122].

Les expressions sont fortes: "contradiction", "par nature", autrement dit: dans son être, dans sa nature d'homme. Or, le pape parle d'un appel à l'ouverture à l'autre qui est identiquement le don de soi. L'appel à celui-ci est donc enraciné dans notre nature.

b) Fondement dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice:

Le concile Vatican II, et Jean-Paul II à sa suite ont rappelé avec force cette vérité centrale du christianisme selon laquelle Jésus et Jésus seul dit toute la vérité non seulement sur Dieu mais sur l'homme. Le Christ n'est pas seulement le Rédempteur de l'homme, il en est aussi le "Révélateur[123]". Or, à plusieurs reprises, le Saint-Père met cette affirmation en connexion avec *GS* 24, comme nous allons le voir.

Pourquoi cette connexion? Elle tient d'abord aux **paroles** de Jésus. Le pape cite par exemple à plus de vingt reprises (notamment dans ses homélies de canonisation de martyres) la phrase du Sauveur: «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis» (*Jn* 15,13).

Elle tient plus encore à son **exemple**: il a «révélé cette *vérité sur l'homme* à l'homme, surtout par sa propre vie»[124]. Dès sa venue dans le monde se révèle la bipolarité don reçu-don offert. D'une part, Jésus est le don que l'humanité reçoit. D'autre part, il appelle celle-ci au don de soi. Cela est clair dans l'Évangile de la Nativité, puisque les Mages donnent à Jésus «l'or, l'encens, la myrrhe, confirmant la plus profonde vérité de la

---

[122] Allocution à Delhi aux représentants des religions, du monde de la politique, de l'économie et de la culture, dimanche 2 février 1986, n. 5, in *Documentation catholique*, n° 1914, 16 mars 1986, 290.

[123] Le pape fait donc du Christ non seulement le Révélateur du Père, comme cela est classique (cf. Audience générale du 31 octobre et du 6 novembre 1985), mais aussi «le révélateur qualifié [...] du vrai visage de l'homme» (JEAN-PAUL II, Discours aux évêques du Congo en visite *ad limina*, n. 6, le 23 octobre 1992, *La documentation catholique*, n° 1844, 16 janvier 1983, 81).

[124] Discours de clôture au Synode européen, 22-6-1991, n. 3.

révélation de Dieu dans la chair de l'homme: Dieu s'est fait Don pour le salut de l'homme et pour sa rédemption; Il appelle l'homme à se réaliser moyennant le don sincère de soi»[125]. C'est surtout à la Passion que Jésus se donne mais aussi reçoit. Par la Croix, le Christ vit jusqu'à l'extrême (*Jn* 13,1) le don offert, ce qui est évident, mais nous révèle aussi le don reçu, ce qui l'est moins. La Passion invite à nous demander qui est l'homme, quelle est sa dignité pour que Dieu meurt pour lui. Elle nous dit toute la vérité sur la personne humaine. Jean-Paul II exprime cette vérité sur le double pôle du don dans un passage saisissant où il joint les deux membres de la phrase de *GS* 24 que nous commentons:

> «La mort du Christ confirme en premier lieu la vérité sur l'homme en tant qu'il est l'unique créature dans le monde visible que le Créateur a voulu. En même temps, cette mort rédemptrice révèle au fond une autre dimension de la vérité sur l'homme, à savoir que celui-ci ne peut se "trouver pleinement que par un don sincère de soi"»[126].

Le modèle qu'est le don du Christ s'actualise dans l'Église, particulièrement dans la célébration du mystère eucharistique. Là encore sous le double aspect du don reçu - «Le "don sincère de soi", fait par Jésus et offert sur la Croix, est rendu présent et appliqué dans l'Eucharistie»[127] à tous les fidèles - et du don offert - «dans l'Eucharistie, le Christ est présent comme celui qui fait à l'homme le don de lui-même [...]. Le Christ eucharistique demeurera à jamais un modèle absolument unique de l'attitude de "l'existence-pour", c'est-à-dire de l'attitude de celui qui est pour autrui»[128].

Enfin, Jésus n'a pas seulement parlé du don de soi et donné l'exemple, il a aussi **prié** pour cette union des fils de Dieu (*Jn* 17,21) dans et par cette donation: «Lui, qui a fait un "don sincère de soi" en venant en ce monde, a prié *pour que tous les hommes, en fondant une famille, deviennent un sincère réciproque don de soi*»[129].

c) Fondement dans le mystère de la Sainte Trinité:

Mais nous n'avons pas encore éclairé le mystère du don à partir de son principe ultime. Le lien intime et constitutif de la personne humaine

---

[125] Homélie à la solennité de l'Epiphanie du Seigneur pour l'ordination de douze évêques, 6-1-1995, n. 2.

[126] Homélie de la messe de conclusion du Synode d'Assise, 14-12-1991, n. 2.

[127] Discours lors de la visite *ad limina* de la Conférence Episcopale de la Région Nord Est II du Brésil, 29-9-1995, n. 5.

[128] Homélie à Wroclaw pour la clôture du 46e Congrès Eucharistique international, 1-6-1997, n. 5.

[129] Message *Urbi et Orbi* le jour de Noël, 25-12-1994, n. 4.

et du don ne se comprend qu'à partir de ce que sont les Personnes divines. Une nouvelle fois, le texte conciliaire avait ouvert la brèche puisque, ainsi que nous l'avons vu, le troisième § s'ouvre sur la comparaison entre les relations entre les hommes et la communion intra-trinitaire:

> «Le modèle d'une telle interprétation de la personne, dit le Saint-Père en commentant *GS* 24, est Dieu même comme Trinité, comme communion de Personnes. Dire que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de ce Dieu, c'est dire aussi que l'homme est appelé à exister "pour" autrui, à devenir un don»[130].

Le pape explicite cette comparaison de deux manières. Tout d'abord, le texte conciliaire révèle «qu'il y a une certaine ressemblance entre l'unité des Personnes divines et celle des fils de Dieu associés dans la vérité et dans l'amour [suit une citation de la fin de *GS* 24]»[131]. La similitude tient donc ici à ces deux actes spirituels de l'intelligence qu'est la vérité et de la volonté libre qu'est l'amour.

Mais cette ressemblance entre Trinité et personnes humaines peut se comprendre de manière plus profonde à partir non pas seulement de ces *propriétés* spirituelles de la personne que sont la vérité et l'amour, mais à partir de *l'essence* de la personne[132]. «De même que le Père et le Fils ensemble avec le Saint Esprit existent dans l'unité de la divinité, moyennent un don absolument gratuit, de même l'homme ne se réalise diversement si ce n'est à traverse un don sincère de soi»[133].

Dans une belle audience, Jean-Paul II explicite davantage:

> «Les relations qui distinguent ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui les tournent réellement l'un vers l'autre dans leur être même, possèdent en elles-mêmes toutes les richesses de lumière et de vie de la nature divine, avec laquelle elles s'identifient totalement. Ce sont des relations "subsistantes", qui, en vertu de leur élan vital, se font l'une à la rencontre de l'autre dans une communion dans laquelle *la totalité de la personne* est ouverture à l'autre, paradigme suprême de la sincérité et de la liberté spirituelle auxquelles doivent tendre les relations interpersonnelles humaines, toujours très loin d'un tel modèle transcendant»[134].

---

[130] Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme du 15-8-1988, n. 7.

[131] Message de la Messe de Pâques *Urbi et Orbi*, 3-4-1994, n. 3. Cf. une formulation presque identique dans l'Homélie de la messe à Alatri (Frosinone), 2-9-1984, n. 3.

[132] Cette distinction n'est pas dans le texte de Jean-Paul II. On pourrait aussi faire appel aux deux niveaux d'explication en théologie trinitaire.

[133] Rencontre avec le monde de la culture au Grand Théâtre national de Varsovie, 8-6-1991, n. 1.

[134] Audience du 4-12-85, n. 3.

Suit la citation de tout le troisième paragraphe de *GS* 24. Commentons ce que dit le Saint Père.

Il décrit la nature du rapport entre les relations interpersonnelles au sein de la Sainte Trinité et les relations interhumaines comme un rapport de cause exemplaire ("paradigme suprême", "modèle"). Mais qu'est-ce qui, dans l'être divin, est modèle pour l'homme? C'est l'ouverture totale à l'autre, la relation interpersonnelle ; plus que cela, c'est l'identification dans la Personne divine entre subsistance et relation[135], ce qui, chez l'homme, correspond respectivement à sa liberté (don 2) et à son ouverture au don de soi (don 3).

En quoi consiste la relation d'exemplarité? Si nous sommes "toujours très loin" de ce "modèle", ce n'est pas d'abord pour des raisons éthiques, par exemple à cause de notre égoïsme, mais pour des raisons ontologiques. Aussi, cherchant à qualifier ce modèle, le pape associe "très loin" à "transcendant". La Sainte Trinité est d'un tout autre ordre (pour parler comme Pascal) que les réalités humaines. Pour autant, elle n'est pas sans relation avec les elles. En termes techniques, il existe une analogie entre Dieu et les créatures. Or, toute analogie conjugue un *partim diverse* (le différent) et un *partim non diverse* (le semblable). Ce qui est différent, c'est l'identification entre ouverture et subsistance, propre à la Personne divine: c'est "la totalité de la personne" divine qui "est ouverture à l'autre". Par exemple, le Père est et n'est que paternité: tout son être est d'engendrer le Fils c'est-à-dire de lui donner la vie ; il est donc, par nature, essentiellement, ouverture active à l'autre, don de soi. En revanche, autre est chez la créature humaine sa subsistance et sa capacité d'autonomie, autre son ouverture, son don aux autres: "la sincérité" de l'homme (mais la traduction est mauvaise, car le terme est le substantif correspondant à l'adjectif qualifiant le don ; il vaudrait donc mieux dire, la gratuité) ne s'identifie pas à sa "liberté spirituelle". Il demeure toujours un hiatus. Sinon comment expliquer l'égoïsme et plus encore, où situer la libre participation de l'homme à son achèvement? Cette altérité ne fait cependant pas oublier le même, la similitude: l'homme doit "tendre" vers cette unité entre sa liberté et son ouverture, entre sa subsistance et sa donation, tout en sachant que ce désir ne résorbera jamais totalement la différence entre unité et ouverture[136]. Il y a tension, non pas identification.

---

[135] Ici, le pape fait appel à la "définition" thomasienne, devenue classique, de la Personne divine comme "relation subsistante" (cf. *Somme de théologie*, Ia, q. 29, a. 4).

[136] Cette distinction est constitutive de l'être créaturel. Elle éclaire le caractère partiel des deux tentatives de définition de l'homme à partir d'un seul des deux pôles: la première qui a majoré le pôle de l'autonomie jusqu'au solipsisme; la seconde, en partie en réaction, a majoré la relation, l'ouverture jusqu'à une sorte de "relationnisme" sans consistance. Elle est explicitée dans la métaphysique de l'être et de l'agir. Sa résorption totale serait absurde, car elle effacerait la capacité même de se donner.

Jusqu'à maintenant, nous avons vu le fondement trinitaire de cette anthropologie théologique de la donation et souligné la similitude générale entre la famille Trinitaire et la famille humaine, sans entrer dans le détail des relations entre Personnes divines et nous-mêmes. Pour le pape, chaque Personne divine entretient une relation particulière avec le don que l'homme vit et est appelé à vivre. D'une part, comme on l'a vu, par sa vie, son exemple et sa prière, le Fils est le modèle de toute donation de soi. D'autre part, l'Esprit Saint est celui qui concrétise cette donation dans le cœur de l'homme. Il actualise en nous ce que le Christ propose comme modèle et donne à désirer. L'action de l'Esprit est intrinsèque et celle de Jésus demeure extrinsèque, de l'ordre de l'exemple. «Si, en effet, l'homme est la route de l'Église, cette route passe à travers tout le mystère du Christ, modèle divin de l'homme. Sur cette route, l'Esprit Saint, en *affermissant* en chacun de nous "l'homme *intérieur*", fait que l'homme, toujours plus, "se trouve pleinement à travers le don désintéressé de lui-même"»[137]. On pourrait aussi dire que le Christ éclaire l'intelligence alors que l'Esprit meut la volonté. C'est ce qu'affirme la même encyclique sur l'Esprit Saint quelques lignes avant: «L'homme apprend cette vérité [le don de soi] de Jésus-Christ, et il la met en œuvre dans sa propre vie, par l'Esprit que lui-même nous a donné». Enfin, j'ajouterai que le Père dont le dernier Concile affirme que sa charité est «l'amour dans sa source»[138], est la source de tout don parfait (*Jc* 1,17); il est aussi le terme de tout. Jean-Paul II propose donc implicitement comme une appropriation trinitaire. Bien entendu, comme dans toute appropriation, l'attribution n'est pas exclusive. Par exemple, l'Écriture ne lie pas la liberté seulement à l'Esprit (2 *Co* 3,17), mais aussi au Christ (*Ga* 5,1). Il n'empêche que l'appropriation est hautement convenante.

5) Les applications:

Ce schéma don reçu-don offert, par la médiation de la liberté comme don à soi, est très présent dans la méditation du pape et en éclaire souvent, quoique pas toujours explicitement, la logique intime. Je

[137] Lettre encyclique sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde *Dominum et vivificantem*, 18-5-1986, n. 59. C'est moi qui souligne. «Tous les élans généreux et sincères», autrement dit tous les dons, «pour s'approcher du mystère ineffable et transcendant de Dieu, sont suscités par l'Esprit Saint» (Audience générale, 26-8-1998, n. 2).

[138] «'l'amour dans sa source', autrement dit [...] la charité du Père» (CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad Gentes*, n. 2).

retiendrai quelques exemples où la corrélation est évidente. Ce seront autant de confirmations de notre thèse dans des domaines plus régionalisés que celui de l'anthropologie générale étudiée jusqu'ici[139].

a) La vie humaine:

Dans sa lettre encyclique *Evangelium Vitæ*[140], le pape éclaire le mystère de la vie à partir des trois dimensions du don: la vie est un don reçu, pour, librement accueilli, être offert.

La vie, pour l'homme, est d'abord un don **reçu**. L'état créaturel est, par essence, un état récipiendaire. En effet, l'homme est créature. Or, la «créature [...] reçoit de Dieu l'être et la vie comme un don»[141]. La "très haute valeur", la "valeur unique" de la vie humaine tient donc à ce que «le Seigneur a créé toutes les autres choses sur la terre pour l'homme»[142].

Ensuite, la vie est faite pour **être donnée**, ainsi que le montre l'exemple du Christ: «le sang du Christ révèle à l'homme que sa grandeur et donc sa vocation, est le don total de lui-même»[143]. Ce don total de soi prend la forme du martyre mais aussi celle de ce que Jean-Paul II appelle "l'héroïsme du quotidien", saluant en particulier le témoignage de «toutes les mères courageuses»[144].

Enfin, il existe un lien étroit entre don reçu et don offert. L'homme ne s'accomplit dans le don de lui qu'en s'arrimant à son origine, qu'en consentant à se recevoir: «c'est seulement en acceptant sa dépendance première dans l'être que l'homme peut réaliser la plénitude de sa vie et de sa liberté»[145]. Or, la médiation s'opère par la **liberté** c'est-à-dire le don à soi: il existe un «lien inséparable entre la vie et la liberté». D'une part, la liberté reçoit le don: «Il n'y a pas de liberté véritable là où la vie n'est pas accueillie ni aimée»; d'autre part, l'«amour, comme don total de soi

---

[139] J'aurais pu faire appel à d'autres développements de Jean-Paul II. Voici deux exemples que j'espère détailler dans des études ultérieures: 1. les relations homme-femme (cf. notamment la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme du 15-8-1988) ; 2. une juste conception de l'écologie, donc de la relation homme-nature (Homélie à Salvador de Baya, 7-7-1980, n. 4), articulent toutes deux les trois moments du don.

[140] Lettre encyclique *Evangelium Vitae* sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, 25-3-1995. Comme il a été dit plus haut, étrangement, on trouve au moins cinq numéros citant explicitement *GS* 24, mais un seul renvoi à ce texte (le n. 96).

[141] *Ibid.*, n. 96.

[142] Discours aux participants d'un Congrès pour obstétriciens, 26-1-1980, n. 2. Suit la citation de *GS* 24 sur le don I.

[143] *Ibid.*, n. 25.

[144] *Ibid.*, n. 86.

[145] *Ibid.*, n. 96.

[et ici il est fait mention de *GS* 24], représente le sens le plus authentique de la vie et de la liberté de la personne»[146].

Dans un paragraphe très dense, Jean-Paul II résume l'essentiel du message évangélique sur la vie en le corrélant implicitement aux divers moments du don:

> «C'est l'annonce d'un Dieu vivant et proche, qui nous appelle à une communion profonde avec lui et nous ouvre à la ferme espérance de la vie éternelle [la communion comme achèvement du don de soi]; c'est l'affirmation du lien inséparable qui existe entre la personne, sa vie et sa corporéité [don 2, dans la mesure où la vie reçue doit être intégrée dans la totalité de la personne pour être offerte] c'est la présentation de la vie humaine comme vie de relation, don de Dieu, fruit et signe de son amour [don 1]; [...] c'est la manifestation du "don total de soi" comme devoir et comme lieu de la réalisation plénière de la liberté [don 3]»[147].

b) Le corps humain:

Lier le corps au don, éclairer le mystère de celui-ci par celui-là est une des applications les plus fécondes et les plus novatrices du pontificat de Jean-Paul II. Dans l'imposant *corpus* des cent dix-huit catéchèses qu'il a consacrées au corps humain sur plus de cinq années, il montre que non seulement le corps ne trouve son sens que dans le don, mais qu'il est l'expression visible et même le sacrement du don[148]. A cette occasion, il parle de dimension **sponsale** du corps. En un mot, le corps demande à être reçu comme ce par quoi, avec l'âme, nous sommes à l'image de Dieu (don 1), approprié librement comme une dimension de notre subjectivité et non "utilisé comme un matériel" ou un objet (don 2), pour être donné notamment dans la communion des personnes que réalise le mariage (don 3)[149].

c) Le travail humain:

Le pape s'est penché à plusieurs reprises et longuement sur le tra-

---

[146] *Ibid.*, n. 96.

[147] *Ibid.*, n. 81. Le quatrième des cinq points concerne davantage le fondement théologal.

[148] Sur cette vaste question, je me permets de renvoyer à mes développements dans *Le corps à cœur. Essai sur le corps*, coll. "Enjeux", Versailles, Saint-Paul, 1996, 3ème partie, chap. 1 (à compléter, au plan philosophique, par le chap. 7 de la 2ème partie). Cf. L. CICCONE, *Uomo-donna. L'amore umano nel piano divino. La grande Catechesi dei mercoledì di Giovanni Paolo II*, Torino, Editrice Elle Di Ci, 1986. Sur Jean-Paul II et l'éthique sponsale, cf. José Miguel GRANADOS TEMES, "La 'ética esponsal' de Juan Pablo II", in *Anthropotes* 15/1 (1999) 181-193.

[149] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 19.

vail humain. Si ses encycliques sociales relatives au travail ne citent pas *GS* 24, il n'en est pas de même d'un paragraphe aussi bref que suggestif de l'Audience générale consacrée à son encyclique sociale *Centesimus annus*[150]: «le travail, dans sa structure interne, valorise à la fois l'autonomie de la personne et la nécessité de se lier au travail des autres». Plus encore, l'homme «ne travaille pas seulement pour lui-même mais aussi pour les autres, à commencer par sa propre famille, jusqu'à la communauté locale, à la nation et à toute l'humanité». Donc, «dans le travail lui-même s'exprime le don de soi libre et fécond». Qui dit autonomie dit liberté. Par conséquent, le travail, de par sa nature ("sa structure interne", dit le pape) connecte étroitement le don à soi (don 2) au don de soi (don 3).

Mais le texte continue: «En confirmant donc l'étroite connexion entre la propriété individuelle et la destination universelle des biens, la doctrine sociale de l'Église ne fait rien d'autre que restituer l'activité économique dans le cadre plus élevé et plus large de la vocation générale de l'homme». Jean-Paul II introduit ici le don reçu (don 1) que constituent les biens confiés à l'homme dans la propriété. Or, il ne présente ce don qu'en lien étroit avec les autres dons: c'est ce que signifie la conjonction "donc" et la relation explicite avec la "destination universelle des biens", c'est-à-dire le don offert.

Enfin, le pape confirme toute cette analyse, lorsqu'il finit en soulignant que ce qu'il vient de développer n'est qu'une approche particulière de "la vocation générale de l'homme", dont on sait avec *GS* 24 qu'elle est liée au don.

d) Le gouvernement des hommes:

A l'instar du travail humain qui concerne le domaine économique, le gouvernement qui intéresse autant l'économie que la famille ou le politique, s'éclaire à partir d'une théologie du don (le temps intermédiaire de la liberté n'étant pas explicité).

En effet, "régner [c'est-à-dire gouverner], c'est servir", selon une expression qui remonte aux Pères de l'Église et que reprend le dernier Concile[151].

> «*Sa "royauté" est un service! Son service est une "royauté"!* C'est ainsi que devrait être comprise l'autorité dans la famille comme dans la société et dans l'Église. La "royauté" est une révélation de la vocation fondamentale

[150] Audience générale, 1-5-1988, n. 5.

[151] Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 36.

> de l'être humain, en tant que créé à "l'image" de Celui qui est Seigneur du ciel et de la terre, et appelé à être son fils adoptif dans le Christ»[152].

Suit la citation intégrale du passage final de *GS* 24.

Or, le service dit le don en ses divers moments. D'abord le don de soi. Servir, c'est se donner, ainsi que le Christ en a fourni l'exemple: il «s'est fait homme entre les hommes "non pour être servi, mais pour servir" (*Mt* 20,28). La doctrine sociale de l'Église, qui a reçu ce suprême exemple, enseigne que la personne ne peut se trouver que dans le don généreux de soi» [153].

Mais le service fait aussi allusion au premier moment du don. L'articulation du don reçu et du don offert permet de mieux comprendre ce qu'est le gouvernement (la seigneurie, la royauté) pour le chrétien. Par le don qui lui est fait, l'homme est roi, car ce don est véritablement royal et l'établit dans cette dignité (cf. 1 *P* 2,9). Mais ce don reçu trouve son accomplissement dans le don offert qui est le don de soi à l'autre, c'est-à-dire le service d'autrui.

En retour, l'interprétation de l'oxymore "Régner, c'est servir" à partir du don déjoue la contradiction apparente: le règne et le service s'entendent selon deux points de vue complémentaires et non dans la même perspective.

e) Les états de vie:

Last but non least, le pape éclaire les divers états de vie à partir du don. Le don et précisément le don de soi est le point de vue à partir duquel se distingue les deux et seulement deux vocations proprement chrétiennes: mariage et consécration virginale - excluant de ce fait une prétendue troisième voie qui serait celle du célibat non choisi[154]. C'est ce que dit un paragraphe capital de l'exhortation apostolique sur les tâches de la famille chrétienne:

> «"Dieu est amour" (1 *Jn* 4,8.16) et il vit en lui-même un mystère de communion personnelle d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant continuellement dans l'être Dieu

[152] Lettre aux femmes, 29-6-1995, n. 10.

[153] Discours aux *imprenditori* de la Faculté Pontificale de Théologie d'Italie méridionale, 11-11-1990, n. 7. A noter que c'est la seule fois, à ma connaissance, où le pape parle de "don généreux" au lieu de l'expression conciliaire "don sincère".

[154] Sur cette question, je me permets de renvoyer à Pascal IDE, *Célibataires, osez le mariage!*, Versailles, Saint-Paul, 1999, notamment p. 47-55.

> inscrit en elle la vocation, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à l'amour et à la communion. L'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain. [...] La Révélation chrétienne connaît deux façons spécifiques de réaliser la vocation à l'amour de la personne humaine, dans son intégrité: le mariage et la virginité. L'une comme l'autre, dans leur forme propre, sont une concrétisation de la vérité la plus profonde de l'homme, de son "être à l'image de Dieu"»[155].

Le don est au cœur du **mariage**. «Dans le mariage, l'homme et la femme trouvent leur vocation commune»[156] qui est le don, ainsi que l'atteste la citation du texte conciliaire qui suit.

Le pape détaille longuement ce point dans sa belle *Lettre aux familles*. A partir de *GS* 24, il montre comme les trois moments du don se concrétisent dans la réalité familiale et conjugale[157]. Certes, explique-t-il, toute personne est appelée à vivre de ce don de soi, mais le couple en fait «une expérience tout à fait spécifique» dans «le moment de l'union conjugale», «lorsque les époux, s'offrant mutuellement dans l'amour, réalisent cette rencontre qui fait des deux "une seule chair"»[158]. Plus souvent, le Saint-Père insiste sur le troisième pôle du don, le don de soi dont le mariage est la réalisation privilégiée: «le don de la personne requiert par nature d'être durable et irrévocable» [159]. Or, tel est le cas de l'engagement du mariage qui est indissoluble. Voilà pourquoi le mariage est une réalisation toute particulière de l'essence du don interpersonnel: la famille «se constitue sur la base du don sincère et réciproque de soi»; inversement, les succédanés de famille que l'on propose aujourd'hui se fondent toujours sur une négation de ce don de soi, donc «de la dimension profonde de la personne humaine et de sa transcendance»[160]. Ou, comme le dit une homélie dont la fin a déjà été citée:

> «Un amour ne cesse jamais. Chaque famille peut construire un tel amour. Toutefois un tel amour peut s'acquérir seulement dans le mariage si les

---

[155] JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, 22-11-1981, n. 11.

[156] Homélie de mariage présidée par le cardinal Lopez Trujillo dans la Basilique S. Pierre, 12-6-1994, n. 2.

[157] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, notamment le splendide n. 9. Cf. n. 9 à 14.

[158] *Ibid.*, n. 12.

[159] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 11. Cf. aussi par exemple le discours aux prélats de la Conférence Episcopale des Antilles en visite *ad limina*, 29-1-1994, n. 3.

[160] Aux juristes catholiques italiens, 16-12-1989, n. 2. Renvoie aussi à la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme du 15-8, n. 7. Sur le lien étroit existant entre mariage et théologie du don, cf. avant tout le grand travail d'Alain MATTHEEUWS, *Les "dons" du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Namur, Culture et Vérité, 1996.

époux deviennent - selon la parole du Concile - "un don sincère de soi", sans aucune condition et pour toujours, ni sans aucune limite»[161].

La théologie du don éclaire l'amour entre les époux. Elle illumine aussi le don de la vie. Par le mariage, les époux deviennent *«l'un pour l'autre un don du Seigneur, par le moyen du sacrement de mariage.* Vous le deviendrez dans la forme spécifique de l'union conjugale, à l'intérieur de la quelle surgit la vie d'un nouvel être humain. Donner la vie rend l'homme - masculin et féminin - semblable au Créateur»[162]. Nous avons d'ailleurs vu que la vie se fondait sur la dynamique du don. Enfin le don de la vie se continue dans l'œuvre de l'éducation. Celle-ci est doublement en relation avec le don, précisément le don de soi. D'une part, il est sa finalité ou plutôt son objet: «*En quoi consiste l'éducation?* Pour répondre à cette question, il faut rappeler deux vérités essentielles: la première est que l'homme est appelé à vivre dans la vérité et l'amour; la seconde est que tout homme se réalise par le don désintéressé de lui-même»[163]. D'autre part, le don de soi est le chemin de l'acte éducatif. Le pape appelle les parents à aimer l'enfant d'un «amour *gratuit* et *oblatif*, en évitant de l'instrumentaliser selon leurs intérêts ou leur propre gratification personnelle. Certes, l'enfant qui naît est aussi un don pour les parents». Mais l'enfant est aussi directement créé par Dieu, selon le début du passage de *GS* 24 que cite ici Jean-Paul II. Par conséquent, «les parents doivent imiter l'*amour gratuit* de Dieu, voulant l'enfant "pour lui-même", dans le plein respect de son autonomie et de son originalité»[164].

Ce qui est vrai du mariage l'est encore davantage du **sacerdoce**: en effet, même si l'appel au don sincère de soi vaut "pour tous", il présente «une signification particulière» pour la «vocation au sacerdoce ministériel»[165]. Il faudrait déployer ici la logique de l'exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*.

Enfin, la **vie consacrée** vit de la dynamique ternaire du don. C'est ce que montre la dernière des trois exhortations sur les états de vie (après la famille et le sacerdoce): *Vita consecrata*. Très charpentée, elle s'articule en trois chapitres: la consécration, la communion et la mission. Or, la consécration renvoie au don originaire (les sources christologiques et tri-

[161] Homélie à la célébration de la messe à Kalisz, devant le sanctuaire de Saint Joseph, 4-6-1997, n. 4.

[162] Homélie de mariage présidée par le cardinal Lopez Trujillo dans la Basilique S. Pierre, 12-6-1994, n. 2.

[163] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 16.

[164] Méditation à Castel Gondolfo, 31-7-1994, n. 1.

[165] Homélie au séminaire Majeur à Naples, 10-11-1990, n. 1.

nitaires de la vie consacrée); la communion et la mission au don de soi sans partage respectivement *ad intra* et *ad extra*. Mais cette oblativité s'enracine dans une décision qui est elle-même le fruit d'une maturation et d'une formation longuement étudiée[166]. On s'étonnera toutefois qu'aucune citation de *GS* 24 n'apparaisse dans l'exhortation, d'autant que des textes de moindre impact en traite, par exemple à propos de la continence pour le Royaume des Cieux. Certes, celle-ci «signifie incontestablement un renoncement», mais elle constitue «en même temps une *affirmation*», car elle est «la découverte en même temps d'une nouvelle perspective de réalisation personnelle de soi-même "au moyen d'un don sincère de soi"»[167].

6) La perspective:

a) Une difficulté:

Ce qui vient d'être dit sur le don de soi concerne l'homme. Or, «la vérité sur l'homme semble être complètement accessible à la connaissance humaine, à la connaissance pré-scientifique comme aux diverses branches de la science sur l'homme»[168]. Plus encore, elle éclaire l'agir humain au plan familial et social: elle est une norme qui relève de ce que l'on appelle parfois la "morale naturelle" ou le "droit naturel". Néanmoins, le contenu de *GS* 24 fait appel à la Révélation. C'est ce qu'affirme la suite du texte qui vient d'être cité: «pourtant la plénitude de cette connaissance ne naît que *sur la base de "l'image et de la ressemblance avec Dieu"*». D'ailleurs le contexte immédiat du passage de la constitution conciliaire que nous commentons parle de "perspectives inaccessibles à la raison": c'est à partir de la révélation trinitaire que se comprennent les relations entre personnes humaines et les Personnes divines elles-mêmes. Alors, l'affirmation selon laquelle l'homme est une créature appelée au don relève-t-elle de la foi ou de la raison?

La question est d'importance: elle engage l'articulation entre *fides et ratio*; elle permet aussi d'éclairer de manière originale le débat sur la spécificité de l'éthique chrétienne.

---

[166] Cf. Exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde *Vita consecrata*, 25-3-1996, n. 65 et suivants.

[167] Audience générale, 5-5-1982, n. 6.

[168] Discours à la Curie romaine pour la Présentation des vœux de Noël, 22-12-1992, n. 4.

b) Une perspective de foi:

Jean-Paul II emboîte clairement le pas au Concile en affirmant à plusieurs reprises que cette vérité tout à la fois anthropologique et éthique est révélée, c'est-à-dire "inaccessible à la raison humaine"[169]. Pour le montrer, il utilise le double argument de l'autorité et du raisonnement. L'autorité est celle du Concile rappelée ci-dessus, autorité elle-même fondée sur l'Écriture, à savoir la prière de Jésus pour l'unité qui est explicitement citée (*Jn* 17,20-21). Le raisonnement, fut aussi développé: il est celui de l'analogie entre relations intra-trinitaires et relations interhumaines. Cette révélation sur l'homme est en relation avec «la vérité suprême de» la "révélation" que Jésus a confiée à ses apôtres: «l'indivisible Unité dans la Trinité»[170].

Cette argumentation se renforce d'une argumentation historique. Face aux jeunes de Rome, Jean-Paul II a expliqué avec une particulière pédagogie le progrès de la Révélation sur la pensée rationnelle, ici représentée par celui que les médiévaux appelaient le Philosophe. Il vaut la peine de citer tout le paragraphe:

> «Aristote était un génie de la pensée humaine à qui nous devant une grande hérédité intellectuelle, philosophique. Pour lui, qui était l'homme? C'était un être raisonnable qui a sa propre finalité. Et cette finalité de l'homme est sa perfection, doit arriver à ce but qui est d'être parfait comme homme. Rien à objecter à cette vision d'Aristote, parce que Jésus aussi a dit dans le Discours sur la Montagne que le Père Céleste est parfait et "vous devez être parfaits comme Lui". Mais si, en un sens, nous sommes d'accord avec Aristote, d'un autre côté, nous devons corriger sa vision. La correction de sa vision vient de Jésus. Parce que Jésus nous a révélé le Père qui envoie son Fils. S'il l'envoie, si le Père a envoyé son Fils [...] Jésus, cela signifie qu'il n'est pas seulement un être absolu, parfait en lui-même, comme modèle de l'homme et de toutes les créatures, mais qu'il est un mystère, une relation, un don de soi, un don (*un darsi, un dono*) et exactement ainsi, avec Jésus, cela révèle une nouvelle vision anthropologique: l'homme est vraiment l'être plus parfait entre tous les êtres créés par Dieu mais cet être parfait ne se réalise lui-même que par le don sincère de soi»[171].

---

[169] Message *Urbi et Orbi* le jour de Noël, 25-12-1994, n. 1. Cf. aussi Audience générale, 19-8-1988, n. 8; Discours aux religieuses à la Cathédrale de Notre Seigneur à La Paz, 10-5, n. 7

[170] Audience générale, 19-8-1988, n. 8.

[171] Rencontre avec les jeunes de Rome en préparation du dimanche des Rameaux, 24-3-1994, n. 1 et 2.

Dans ce texte, *absolu* signifie ici parfait en soi, achevé et s'oppose donc non pas à relatif mais à *relationnel*. Le Saint-Père veut donc dire que, dans l'ordre des seules forces naturelles, l'homme s'accomplit lui-même ; dans l'ordre théologal, l'homme s'accomplit en relation à l'autre, donc en se donnant.

Cette affirmation relève de la foi non seulement quant à sa vérité mais quant à sa réalisation, comme aimait dire Newman, c'est-à-dire sa mise en œuvre. En effet, si c'est la foi qui nous fait découvrir cette vocation au don c'est la charité qui donne de la réaliser: "le don désintéressé" de soi «n'est possible que dans la rencontre avec Dieu»[172]; «la disponibilité à donner représente une caractéristique constante de la vocation chrétienne»[173]. Pourquoi la grâce de Dieu est-elle nécessaire pour se donner à autrui? Un beau texte du pape qui vaut la peine d'être cité largement développe deux raisons. La première est le péché et la faiblesse de l'homme:

> «Une intervention d'en haut est nécessaire qui, emportant nos cœurs mesquins dans le courant d'amour qui s'écoule des Personnes divines, les rend capables de dépasser les barrières de l'égoïsme et de les ouvrir au "tu" des frères dans une communion de vie où chacun se perd comme être singulier pour se retrouver dans un "nous" qui parle avec la voix même du Christ, premier-né de l'humanité nouvelle».

Et le pape cite notre passage de *GS* 24 qui parle d'un "horizon inaccessible à la raison humaine". La seconde raison est la participation à la vie même de Dieu. Elle va plus loin car elle est d'ordre strictement théologal. «Nous pouvons entrevoir cet "horizon inaccessible"et nous aventurer vers lui si nous nous ouvrons à la grâce du Christ qui nous élève à la participation même de la vie trinitaire». En effet, la Sainte Trinité est la communion par excellence; or, la grâce de Dieu est la vie même de Dieu Trinité en nous; donc c'est elle et seulement elle qui nous fait participer à la vie trinitaire. Et le pape précise que cette participation s'effectue selon le double mode déjà évoqué, exemplaire et efficient: la communion trinitaire est «*le modèle exemplaire et comme la source nourrissant* la communion entre les hommes»[174].

Voilà pourquoi, contrairement à ce que pensent "beaucoup de gens", la civilisation de l'amour, «l'amour n'est [...] pas une utopie: il est

---

[172] Lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* sur la préparation du Jubilé de l'an 2000, 10-11-1994, n. 9.

[173] Discours à la Curie romaine pour la Présentation des vœux de Noël, 22-12-1995, n. 2.

[174] Homélie à la messe des Focolari, 18-5-1980, n. 2.

donné à l'homme comme une action à accomplir avec l'aide de la grâce divine»[175].

c) Une application humaine:

Toutefois, il demeure remarquable que "la vérité suprême de la révélation" divine soit aussi "la vérité suprême" sur l'homme. La relation d'intimité que l'homme tisse avec Dieu renouvelle aussi sa propre humanité. En effet, la vie théologale n'est pas sans retentir profondément sur la vie humaine de deux manières complémentaires: quant à l'intelligence, c'est-à-dire la compréhension que l'homme a de lui-même; quant à la liberté, c'est-à-dire la réalisation de son humanité:

> «Grâce à la relation d'intimité avec Dieu dans l'Esprit Saint, l'homme se comprend également lui-même d'une façon nouvelle, il comprend sa propre humanité [voilà pour le premier point]. L'image, la ressemblance de Dieu qu'est l'homme depuis le commencement est ainsi pleinement réalisée [voilà pour le second point]»[176].

Or, ces deux aspects sont eux-mêmes corrélés à *GS* 24, par la médiation de la ressemblance avec Dieu (*Gn* 1,26), puisque le début de la phrase du concile fait justement allusion à cette ressemblance.

A un moment au moins, dans son encyclique sur l'œcuménisme, Jean-Paul II souligne que la vérité affirmée par la foi chrétienne est très proche de la vérité accessible à la réflexion philosophique:

> «La disposition au "dialogue" se situe au niveau de la nature de la personne et de sa dignité. Du point de vue philosophique, une telle position se rattache à la vérité chrétienne exprimée par le Concile sur l'homme», et de citer en entier le passage de *GS* 24 que je commente[177].

Au total, Jean-Paul II a donc clairement répondu que l'affirmation de *GS* 24 sur l'homme comme être-de-don transcende nos capacités créées: cette vérité anthropologique est surnaturellement révélée et sa concrétisation éthique requiert la grâce. En même temps, il n'a pas levé

---

[175] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 15.

[176] Lettre encyclique sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde *Dominum et vivificantem*, 18-5-1986, n. 59. Cf., selon le principe d'autoréférence souligné au début, la citation de *Dominum et vivificantem*, 59 dans Message pour la journée mondiale pour la paix, 8-12-1987, n. 3. Cf. Allocution à l'Ambassade du Bangladesh près le Saint-Siège, 10-11-1988, citant ce dernier Message.

[177] Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique *Ut unum sint*, 25-5-1995, n. 28.

tout paradoxe ni toute interrogation. En effet, comme le dit la constitution conciliaire deux paragraphes avant, «le Christ [...] manifeste pleinement l'homme à lui-même»[178]. C'est pour cela que *"la pensée personnaliste actuelle"*, à laquelle le pape fait allusion dans le texte cité ci-dessus[179], voit l'homme comme un être en relation, ouvert.

Une nouvelle fois, le Souverain Pontife ne se substitue pas au travail du théologien, mais en indique la direction. Il appartient à la théologie d'éclairer, sans le nier, ce paradoxe[180].

7) De l'anthropologie du don à l'éthique du don:

Jean-Paul II lit d'abord le passage de la constitution comme un texte d'anthropologie et non comme un texte d'éthique, ainsi qu'on est souvent et spontanément porté à l'interpréter. Pour autant, il n'en ignore pas ses résonances éthiques: la jonction (hiérarchisée) de ces deux approches est même l'un des intérêts majeurs de cette affirmation. La «conception de la personne [contenue dans *GS* 24,3] comprend aussi l'essence de l'"ethos"»[181].

a) Le fondement de l'éthique en anthropologie:

L'une des principales questions actuelles posée à l'éthique - sinon la principale - est celle de la fondation des normes. Au nom de quoi peut-elle parler à l'impératif?

La réponse tient en une phrase: «il ne peut y avoir d'éthique sans une anthropologie»[182]. Répondant implicitement à la théorie de l'autofondation de la morale, le Saint-Père estime que celle-ci doit s'étayer sur une vision de l'homme.

L'éthique se fonde sur une anthropologie. Encore faut-il bien le comprendre. L'interprétation la plus évidente semble être: l'anthropologie est à l'éthique ce que le don reçu est au don offert. Dans son libre

---

[178] *GS* 22.

[179] Lettre encyclique *Ut unum sint*, 25-5-1995, n. 28.

[180] Elle n'est d'ailleurs pas dénuée de ressources. D'une part, car il existe des cas semblables, comme celui du statut du Décalogue dont le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* disait: ils «appartiennent à la révélation de Dieu. Ils nous enseignent en même temps la véritable humanité de l'homme» (n. 2070). D'autre part, car les théologies ont déjà réfléchi à cette question, dans une optique plus thomasienne ou plus blondélienne.

[181] Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme du 15-8-1988, n. 18.

[182] Rencontre avec les jeunes de Rome en préparation du dimanche des Rameaux, 24-3-1994, n. 1.

agir, l'homme répond à celui-là par celui-ci. C'est oublier que la liberté est en relation étroite avec les deux pôles extrêmes du don: certes, le don de soi est un acte éminemment volontaire, mais l'accueil du don reçu l'est tout autant; or, qui dit mise en œuvre de la liberté dit éthique.

En fait, plus finement, Jean-Paul II articule les deux disciplines autant au don 1 qu'au don 3, par la médiation de la liberté. Il faut donc procéder à une lecture non pas simple mais dédoublée - anthropologique et éthique - de toute la phrase du concile.

La lecture éthique du don de soi est trop évidente pour qu'il vaille la peine d'insister. Mais au nom de quoi le don offert est-il prescrit? Car il achève l'homme. C'est parce que l'anthropologie lit dans la donation sincère de soi l'actualisation de la liberté, son accomplissement et sa finalité, que l'éthique y discerne une norme: la distance éthique de l'être et du devoir-être se fonde sur la distance anthropologique (et, au-delà, métaphysique) entre la puissance et l'acte. Jean-Paul II le dit très clairement à plusieurs reprises: l'homme est «enrichi d'un *don* qui est également un *devoir*»[183]; «le don sincère de soi [est] devoir et lieu de réalisation plénière de sa propre liberté»[184]. Voilà pourquoi le don de soi est source de normes morales: «toute personne, à commencer par l'enfant, est reconnue et respectée pour elle-même et tout choix est motivé et guidé à l'aune du don total de soi»[185].

A l'opposé, la lecture anthropologique du don reçu est patente: qui s'est donné son être d'homme? l'homme n'est-il pas fils avant d'être père? Pour autant, l'interprétation éthique du premier moment du don est possible et nécessaire. En effet, considéré du point de vue du don reçu, l'homme, dit le Concile, est voulu pour lui-même. Or, être voulu pour soi s'oppose à être voulu pour autre chose, c'est-à-dire être moyen et objet. Donc, l'être humain apparaît comme fin et sujet, autrement dit comme digne de respect. Par conséquent, le don reçu fonde la dignité humaine qui, Kant nous l'a montré, est la norme éthique fondamentale.

De même que la liberté est doublement ouverte: au don reçu et au don offert, de même le devoir-être humain se fonde doublement sur l'être de l'homme. En conséquence, l'anthropologie du don appelle une éthique du don. Le don est normatif de tout agir: personnel, familial[186], social et politique.

---

[183] Audience générale, 21-5-1986, n. 5.

[184] Audience pour le pélerinage de l'Archidiocèse de Lodz, 24-4-1995.

[185] Lettre encyclique *Evangelium Vitae* sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, 25-3-1995, n. 88.

[186] «Le critère moral de l'authenticité des relations conjugales et familiales réside dans la promotion de la dignité et de la vocation de chacune des personnes, qui trouvent leur plénitude dans le don sincère d'elles-mêmes» (Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, 22-11-1981, n. 22).

Toujours attentif à ne pas séparer la réflexion plus universelle de son application pastorale, Jean-Paul II donne quelques indications concrètes sur la manière dont se déploie cette éthique du don, cette *"discipline intérieure du don"*, le *"devoir"* de se donner[187]: d'une part les actes proprement dit, d'autre part les moyens. Les actes sont de deux sortes: vivre le/du don; quitter le péché. Les moyens dont il est question sont aussi de deux espèces: intérieur, à savoir la grâce sacramentelle et extérieur, à savoir les modèles.

b) Vivre le/du don:

Le don de l'être reçu (tout homme est voulu par Dieu "pour lui-même") fonde une éthique du respect de la dignité de tout être humain, quel qu'il soit. Il dit même plus que le seul respect, il implique deux autres gestes qui sont la coopération et le service mutuel: «respecter les autres, s'ouvrir à la collaboration et au service réciproque»[188].

Le don de soi passe aussi par des actes. Jean-Paul II n'hésite pas à incarner cette donation et l'effectuer dans des dons très concrets. Ces gestes reçoivent en retour leur lumière de la logique vitale du don: tel est par exemple le cas du don du sang[189], du don d'organes[190], etc.

c) Quitter son péché:

Le Saint-Père parle surtout du refus du don de soi; il n'oublie pas le déni du don reçu.

Double est le péché qui défigure et enfouit le don de soi: personnel et collectif.

---

[187] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 14. Il vaut la peine de citer le passage en entier: «On ne peut comprendre la liberté comme la faculté de faire *n'importe quoi:* elle signifie *le don de soi*. De plus, elle veut dire: *discipline intérieure du don*. Dans la notion de don, ne figure pas seulement l'initiative libre du sujet, mais aussi la dimension du *devoir*».

[188] Discours au monde de l'industrie et du travail à l'autodrome de Fiorano-Modena, 4-6-1988, n. 6.

[189] Cf. Discours aux frères des Miséricordes d'Italie et aux donneurs de sang, 14-6-1986, n. 2.

[190] Jean-Paul II précise, en effet, contre une tendance à faire du don d'organes un quasi-droit, qu'il est un don parce qu'il est libre: «la transplantation suppose une décision antérieure, explicite, libre et consciente de la part du donateur ou d'un représentant légitime [...]. En ce sens, l'acte médical de transplantation rend possible l'acte d'oblation du donateur, ce don sincère de soi, qui exprime notre appel essentiel à l'amour et à la communion» (Discours aux participants d'un congrès sur les transplantations d'organes, Rome, 20-6-1991, n. 3). Et plus loin: «Une transplantation, et même une simple transfusion de sang, ne ressemble pas à une autre opération. Elle ne doit pas être séparée de cet acte de don de lui-même que fait le donneur, de l'amour qui donne la vie. Le chirurgien devrait toujours être conscient de la noblesse particulière de ce travail: il devient le médiateur de quelque chose qui est particulièrement significatif, *le don de soi-même* qu'a fait une personne - même *après sa mort* - afin qu'un autre puisse vivre» (n. 5).

Le refus personnel du don de soi s'enracine dans l'orgueil. C'est pourquoi le «dépouillement de tout orgueil et de tout pouvoir humain définit les relations entre les personnes»[191]. Or, ce dépouillement est identiquement le don de soi: «Le riche n'est pas celui qui possède, mais celui qui donne, celui qui est capable de se donner»[192]. Ce refus porte aussi un nom bien connu: **l'égoïsme**. «L'égoïsme est une contradiction. Par sa nature, l'homme est appelé à ouvrir son cœur dans l'amour, à son prochain, car il a été aimé par Dieu»[193]. L'égoïsme adopte une forme nouvelle qui est l'individualisme par opposition au personnalisme. En effet, dans celui-là, le sujet opte pour la liberté de faire ce qu'il veut et surtout pas le don à l'autre; dans celui-ci, le sujet se donne. Plus profondément, l'individualiste refuse toute vérité objective, notamment sur l'homme comme être de don, alors que le personnalisme se fonde sur la vérité de la personne[194].

La principale est la revendication de l'autonomie au détriment d'autrui. Aujourd'hui, «nous pouvons être tentés de croire que nous nous développons comme personnes dans la mesure où nous affermissons notre autonomie par la confrontation avec les autres, les dominant et les instrumentalisant à des fins de réussite ou de prestige. La doctrine sociale chrétienne enseigne» certes que la liberté humaine présente une immense valeur, mais qu'elle ne s'accomplit que dans le don de soi[195].

Le déni collectif, social du don de soi porte aussi un nom: **l'aliénation**. Un paragraphe lumineux de l'encyclique *Centesimus annus* constate l'existence massive et dramatique de processus aliénants dans la société occidentale non collectiviste. Comment les comprendre? L'interprétation marxiste (à qui on doit d'ailleurs le terme d'aliénation) est insuffisante car elle s'arrête aux seules structures d'oppression; or, celles-ci trouvent leur origine dans le cœur humain: le génitif de l'expression "structure de péché" est d'abord subjectif avant d'être objectif. Et le péché en question est la perte du sens du don. En effet, l'aliénation est "l'inversion entre les moyens et les fins", par laquelle l'homme "ne reconnaît pas la valeur et la

---

[191] Discours aux religieuses et membres des Instituts séculiers au sanctuaire de Maipu (Chili), le 3-4-1987, n. 5.

[192] Citation de l'Exhortation apostolique *Redemptionis donum* aux religieux et aux religieuses sur leur consécration à la lumière du mystère de la Rédemption, 25-3-1984, n. 5. Cf. le détail du discours cité à la note précédente.

[193] JEAN-PAUL II, Allocution à Delhi aux représentants des religions, du monde de la politique, de l'économie et de la culture, dimanche 2 février 1986, n. 5, *Documentation catholique*, n° 1914, 16 mars 1986, p. 290.

[194] Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2-1994, n. 14.

[195] Discours au monde de l'industrie et du travail à l'autodrome de Fiorano-Modena, 4-6-1988, n. 6.

grandeur de la personne en lui-même et dans l'autre". Or, le don se fonde sur la reconnaissance en l'homme de sa valeur, d'une finalité insubordonnable à une autre. Donc, «l'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi»; de même, «une société est aliénée quand, dans les formes de son organisation sociale, de la production et de la consommation, elle rend plus difficile la réalisation de ce don»[196]. Pour être comprise dans sa logique intime, l'aliénation doit être interprétée à partir de l'éthique du don. Le mal dicte le remède: la véritable libération est l'accès au don de soi.

Il existe enfin un péché de refus du don qui s'offre à nous: c'est la convoitise qui transforme l'être en avoir, la réception en possession (sous ses deux formes: utiliser et jouir). Le remède consiste alors non seulement à aimer, mais à limiter ses «propres aspirations à seulement posséder, consommer et jouir»[197]. Le thème de l'objectivation de l'autre est longuement déployé à propos du corps, lorsque Jean-Paul II analyse le désir du corps.

d) Les sacrements:

Le moyen par excellence pour vivre le don de soi est la grâce sacramentelle. Et en premier lieu "l'Eucharistie" par laquelle «l'homme, participant au sacrifice de la Croix que cette célébration rend présent, apprend à "se trouver [...] par le don [...] de lui-même", dans la communion avec Dieu et avec les autres hommes, ses frères»[198].

e) Les modèles:

Ils sont de deux sortes: Jésus et les Saints. Jean-Paul II aime bien lier le "don sincère de soi" à l'illustration exemplaire du Bon Samaritain. «Un bon Samaritain, c'est justement l'homme capable d'un tel don de soi»[199]. Certes, on l'a vu, le modèle par excellence du don de soi est le Christ. Mais, justement, le Bon Samaritain est la figure de Jésus le Sauveur. Toute son attitude (geste, parole, etc.) dépeint concrètement les

---

[196] Lettre encyclique *Centesimus annus* pour le premier centenaire de *Rerum novarum*, 1-5-1991, n. 41.

[197] Homélie aux fidèles des diocèses Willemstad (Antilles hollandaises), 13-5-1990, n. 3.

[198] Lettre encyclique sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde *Dominum et vivificantem*, 18-5-1986, n. 62. Cf. les n. 58-66.

[199] Lettre encyclique *Salvifici doloris* sur le sens de la soufrance humaine, 11-2-1984, n. 28. Cf. par exemple aussi le discours aux frères des Miséricordes d'Italie et aux donneurs de sang, 14-6-1986, n. 2 ; etc.

caractéristiques du don sincère de soi: «il sert de manière désintéressée celui qui souffre, lui dédiant son temps et ses forces disponibles»[200].

Avec Jésus, **Marie** est le modèle par excellence du don. Cela est évident pour le don de soi qui s'incarne dans la maternité: «La maternité de Marie signifie la plénitude et le sommet de son "Je" féminin et de sa personnalité humaine». Mais cela est aussi vrai du don reçu que signifie la plénitude dont la Vierge fut gratifiée, selon la parole de l'ange (*Lc* 1,28). Cela n'est-il pas vrai, enfin, du don à soi qu'est la liberté? Le Saint-Père n'établit-il pas un lien entre don reçu et don de soi par la médiation de la liberté de Marie acceptant le message de l'ange? «Le don sincère de soi s'est rencontré en elle avec la plénitude de grâce proclamée par le divin messager à Nazareth: "Je te salue, pleine de grâce", dit Gabriel (*Lc* 1,28). "Voici la sevante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole" (*Lc* 1,38)[201]».

8) Conclusion:

a) Évolution de Paul VI à Jean-Paul II:

Un rapide sondage dans les *Insegnamenti* du pape Paul VI indique, jusqu'à plus ample information, que la mention de *GS* 24 y est quasiment absente[202].

C'est donc une des originalités du Magistère de l'actuel Souverain Pontife que cette insistance sur ce texte conciliaire. Ce dernier est sans doute, avec *GS* 22, celui qu'il cite avec le plus de constance (on l'a dit, la première mention de *GS* 24 remonte au vendredi 2 février 1979) et de fréquence. Ces deux passages de la Constitution pastorale ne sont d'ailleurs pas sans connexion: ils concernent l'homme; leur perspective est théologique; ils éclairent de manière complémentaire l'anthropologie. Il est d'ailleurs significatif que, faisant mémoire de *Gaudium et Spes* trente ans après sa publication, Jean-Paul II en vienne à citer expressément ces deux et seulement ces deux passages d'une constitution dont, dit-il, le centre de la réflexion est "le *mystère de l'homme*". D'abord *GS* 24: l'hom-

[200] Visite à la Maison de l'Immaculée fondée par Don Emilio de Roja, 3-5-1992, n. 4.

[201] Homélie à la messe pour les Universités romaines, 15-12-1987.

[202] Mgr. Pierre D'ORNELLAS dit que "cette pensée conciliaire" «est rarement invoquée par Paul VI». Et il cite en note un Discours de 1973 aux curés et prédicateurs de carême à Rome qui ne fait allusion que de manière générale au "caractère communautaire de toute l'humanité" qui est le thème général de tout le chapitre où se trouve inséré *GS* 24, mais nullement notre passage (*Liberté, que dis-tu de toi-même? Une relecture des travaux du Concile Vatican II. 25 janvier 1959-8 décembre 1965*, Saint-Maur, Ed. Parole et Silence, 1999, 668, note 264).

me «créé "à l'image de Dieu", unique créature sur terre "que Dieu a voulu pour elle-même"». Puis *GS* 22: «c'est seulement dans le mystère du Verbe incarné que le mystère de l'homme trouve sa vraie lumière»[203].

On pourrait s'interroger sur l'intérêt si particulier accordé par le pape à ce passage de la Constitution conciliaire au point d'y trouver concentré tout le cœur de l'anthropologie et de l'éthique. Un article rédigé et publié juste avant son accès au Pontificat Suprême est éclairant à cet égard[204]. Il développe la vision anthropologique sous-jacente à l'encyclique *Humanæ Vitæ*. Pour cela, il montre que la vision anthropologique de l'encyclique est plus personnaliste qu'humaniste, affirmation paradoxale quand on considère la rareté d'utilisation du terme "personne" dans le texte. Mais si le mot n'y est pas, le concept est présent. En effet, *Humanæ Vitæ* se fonde sur l'assertion centrale de *Gaudium et Spes* relative à la vie conjugale: "l'union intime" des deux époux, dit la Constitution, est une "donation mutuelle"[205]. Or, cette affirmation «ne se contente pas de répéter le terme personne, mais cherche à clarifier à quelle réalité répond ce terme et ce concept». Pour l'établir, Wojtyla va faire appel à *GS* 24 dont il cite intégralement le dernier paragraphe relatif à l'image de Dieu. En effet, la notion d'image renvoie à celle de personne: elle présente deux aspects, l'un spirituel et individuel, l'autre relationnel; or, le premier «constitue la personne dans son individualité irrépétable» et l'autre, qui est «la référence à une autre personne», s'inscrit aussi «dans la structure intérieure de la personne»[206]. Voilà pourquoi la thématique de l'encyclique est personnaliste.

Fort de ce constat, Karol Wojtyla estime qu'il existe un «progrès notable dans la vision anthropologique» (mais progrès dans la continuité, puisqu'il "suit la ligne" antérieure[207]) entre l'enseignement de la Constitution conciliaire (surtout le n. 51) et l'encyclique pontificale (surtout le n. 12) qui d'ailleurs s'y réfère expressément (n. 7). Or, toujours pour l'archevêque de Cracovie, cette évolution tient à ce que «l'encyclique *Humanæ Vitæ* 12 souligne encore plus la subjectivité des personnes»[208].

---

[203] *Angelus*. Guide de relecture 30 ans après la conclusion du Concile, 29-10-1995, n. 2. Citant respectivement les n. 24,3 et n. 22.

[204] Karol WOJTYLA, "La visione antropologica della *Humanæ Vitæ*", *Lateranum* 44 (1978) 125-145. L'article est traduit du polonais (fut-il publié dans sa langue originale?). Cf. le commentaire d'Alain MATTHEEUWS, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, coll. "Recherches morales. Positions", Paris, Le Cerf, 1989, 151-157.

[205] *Gaudium et Spes*, n. 48. J'ai traduit littéralement le latin *"mutua [...] donatio"* que le cardinal Garonne rend par la traduction plus lache "don réciproque".

[206] Karol WOJTYLA, "La visione antropologica della *Humanæ Vitæ*", art. cité, p. 131 et 132.

[207] *Ibid.*, p. 134 et 135.

[208] *Ibid.*, p. 136.

Cette succincte analyse du cœur de l'article livre trois enseignements capitaux pour notre propos. Le futur pape:

1. se préoccupe, au-delà de l'éthique, de fonder celle-ci en anthropologie: «Il est évident que l'éthique présuppose l'anthropologie»[209];

2. lit déjà dans le passage final de *GS* 24 la définition de la personne;

3. se passionne pour l'articulation éthique entre l'objectivité des normes (qui demeure première) et leur appropriation intérieure; plus encore, il fait de l'intégration de la subjectivité dans l'objectivité (ici de la "conscience droite" dont parle *Humanæ Vitæ* 10) le critère d'une véritable évolution du Magistère.

De ces trois constatations, on peut déduire, au moins partiellement, le fait et les causes de l'intérêt singulier du Saint-Père pour la phrase de la Constitution pastorale: celui-ci fonde l'éthique dans une vision de l'homme; plus encore, il définit la personne dans sa double dimension d'une part individuelle et spirituelle, d'autre part relationnelle; enfin, il conjugue les perspectives objective et intérieure.

b) Évolution de la pensée de Jean-Paul II?

Il me semble que Jean-Paul II a évolué et dans l'importance qu'il donne à ce texte, et dans l'élaboration de sa pensée sur le don, la première étant sans doute source partielle de la seconde. Je soulignerai deux points.

Certes, le Souverain Pontife cite la fin du n. 24 de *Gaudium et spes* quelques mois après le début de son Pontificat (et même avant, ainsi qu'on l'a vu). Mais il semble n'avoir pris conscience de toute la richesse de ce texte que progressivement. N'est-il pas frappant qu'une encyclique aussi centrée sur le don que *Dives in misericordia* (1980) ne le cite pas une seule fois? De même, l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981) en fait une unique mention. Pourtant, ces deux textes, où se rencontrent beaucoup de ses intuitions profondes, sont porteurs d'une doctrine qui est chère au cœur du Saint-Père. Inversement, en 1994, dans un texte qui aborde le même sujet que *Familiaris consortio* et qui sort lui aussi tout droit du génie du pape, *La lettre aux familles*, le texte conciliaire est cité pas moins de sept fois. La méditation prolongée des catéchèses sur le corps toute centrée sur le don n'a-t-elle pas participé à cette prise de conscience du caractère central du texte conciliaire?

Par ailleurs, le Souverain Pontife n'a-t-il pas, au début de son pontificat, davantage commenté le début de la phrase de *GS* 24 (relatif à ce que l'on a appelé le don 1), pour progressivement porter son attention

[209] *Ibid.*, p. 125.

sur la fin (relative aux dons 2 et 3), non sans marquer sa relation avec le premier membre? Cela tient-il à ce que, comme philosophe, en anthropologie et en éthique, il fut d'abord soucieux de dialoguer avec Kant et à sauver le règne des fins et la primauté du sujet autonome?

c) Évolution du Magistère?[210]

Notre étude a notamment montré trois vérités étroitement connectées:

1. La dernière phrase de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* 24 occupe une place centrale dans la pensée de Jean-Paul II. Loin de s'être contenté de la citer fréquemment et régulièrement ou d'en souligner l'intérêt, le pape en a déployé les harmoniques qui, mises en résonance, forment un ensemble assez impressionnant. Au fur et à mesure des années, des discours et des circonstances, il a analysé la signification précise de chaque terme et notion, il en a montré la vivante articulation, en a étayé le fondement et multiplié les applications, notamment en éthique familiale et sociale.

[210] Je ne peux pas traiter de ce sujet sans revenir brièvement sur l'ouvrage de Pierre D'ORNELLAS qui vient d'être cité (*Liberté, que dis-tu de toi-même?*), fruit de la thèse qu'il a consacrée à la morale et à la liberté au Concile Vatican II. Partant de la problématique de la liberté qui est au cœur du questionnement de l'homme de notre temps, il s'interroge sur les fondements de l'éthique et se pose la question morale par excellence: comment faire le bien? La réponse donnée par la Constitution conciliaire *Gaudium et spes*, explique l'auteur, n'a pas l'objectivité extrinséciste des traités de morale de l'époque. Son originalité consiste à conjuguer les dimensions extérieure (objective) et intérieure (subjective) de l'acte humain: «Le Concile Vatican II a véritablement lié "l'ordre moral objectif" et "l'ordre moral subjectif"» (623). Et cela se vérifie particulièrement lorsque la Constitution explique que la liberté s'accomplit seulement dans la relation communautaire, et celle-ci dans l'amour de charité qui «se manifeste par le don de soi effectué librement» (463). «L'amour vécu dans le don libre de soi anime la réflexion sur le caractère social de l'homme» (546). Par conséquent, la dernière phrase de *GS* 24 donne la clé de la réponse à la question: comment faire le bien? «La pensée sur le don n'est-elle pas le lieu où s'élaborent les fondements de la morale?» (547).

Les points de contact entre le travail de Pierre d'Ornellas et le nôtre sont nombreux: la question de la liberté; sa relation non pas d'abord de devoir mais d'accomplissement au don de soi; et surtout le terme de *GS* 24 comme réponse fournie par les Pères conciliaires à la question des fondements de l'éthique. Toutefois, outre les différences évidentes d'ampleur et d'information des deux travaux comparés, l'objectif est différent - l'ouvrage traite du Concile et ne fait qu'allusion, dans la conclusion (631-671), aux développements ultérieurs de Jean-Paul II, alors que cet article ne fait qu'allusion au Concile et s'intéresse exclusivement à ces développements. A cette différence d'intention se joint une différence de traitement de la question. Il me semble que si Pierre d'Ornellas a très bien vu l'articulation de la liberté au don de soi, il a moins bien explicité la fondation de la liberté dans le don originaire exprimé par le premier membre de la phrase conciliaire ici commentée. Certes, il enracine le don de soi dans un processus fontal. Mais, en premier lieu, il ne thématise pas jusqu'au bout ce processus qui à la fois «advient par la grâce du Christ» (620) et exprime aussi un «dynamisme imprimé en la nature de l'homme» (621) que l'intelligence est appelée à déchiffrer et qui «porte le sujet agissant dans son élan vers sa fin» (630). Surtout, il ne le corrèle pas directement à l'acte créateur («seule créature [...] voulue pour elle-même») et ne liant pas cet élan avec le don premier, *en tant que don*, il n'unifie pas le mouvement qui va de cette origine à la livraison de soi, par la liberté, dans une unique dynamique de donation et manque ce qui constitue, pour moi, l'originalité de l'apport anthropologique et éthique du Concile relu par le Saint-Père.

2. Le commentaire que le Souverain Pontife consacre au passage de *GS* 24 montre que le texte propose une vision de l'homme centrée sur le don. D'une part, il estime que la **perspective** du texte est anthropologique, même si la pointe est d'ordre éthique. Déjà l'allusion qu'y faisait l'article de 1978 du futur pape cité ci-dessus en soulignait la signification et la portée essentiellement anthropologiques. D'autre part, il montre que le **contenu** de la phrase est le don et le don dans son dynamisme ternaire: reçu de Dieu, il est appelé à être offert; précisément, le passage parle de l'homme et de ce qui, dans l'homme, en est le cœur, à savoir la liberté (don 2); mais c'est pour l'ouvrir doublement, en amont au don que Dieu lui fait de son être (don 1) et en aval sur le don qu'il est appelé à faire (don 3). Le texte conciliaire, et Jean-Paul II à sa suite, prennent donc à bras-le-corps la problématique actuelle de l'homme comme liberté, pour la dépasser de l'intérieur, d'un côté en l'enracinant en Dieu, de l'autre en l'achevant, c'est-à-dire en l'actualisant, dans la donation de soi.

3. Par conséquent, le Saint-Père nous propose une vision anthropologique et éthique de l'homme comme être-de-don. En effet, l'introduction citait un certain nombre de textes faisant du passage de *GS* 24 une définition théologique de la personne humaine. Si le texte conciliaire s'éclaire tout entier à partir du don en sa dynamique de surabondance, c'est donc que l'homme peut proprement se définir comme être-de-don.

L'enseignement de Jean-Paul II, tout entier habité et animé par la dynamique du don, dépasse largement le domaine de l'opinion théologique ou de la systématisation. Ne constitue-t-il pas un enrichissement, une avancée du Magistère en matière anthropologique et éthique? Comme tout progrès véritable, il est à la fois traditionnel et profondément novateur.

Il est traditionnel dans le sens où il est à l'écoute de la Tradition, ici celle que véhicule le Concile. Avec humilité et endurance, le pape a fait de cette parole de *GS* 24 (et tout le paragraphe) une source permanente de sa méditation. La considérant comme véritablement inspirée, il en a de plus en plus fait le centre de sa contemplation sur l'homme. Au fur et à mesure des années et des interventions, sa réflexion sur la personne humaine, loin de se répéter, est allée s'approfondissant, témoignant de la richesse inépuisable du texte conciliaire. A l'école de la Tradition, cet enseignement est novateur. Ce progrès consiste notamment en une intégration. L'anthropologie du don permet de saisir plus pleinement le cœur du mystère révélé sur l'homme; plus encore, il l'articule, en amont avec sa source divine et en aval avec son agir. Le don permet d'unifier organiquement anthropologie, dogmatique et éthique. Si la sagesse est la vertu qui permet de juger de tout sans être jugé, de considérer la réalité dans son unité fontale, le Saint-Père nous fait donc entrer dans une vision profon-

de de sagesse et de sagesse théologale. Notre monde n'a-t-il pas encore plus besoin de sagesse que de science?

Mais cette constatation, loin d'être une clôture du discours et de la pratique, est une invitation à les prolonger de manière inventive, dans les mêmes domaines (anthropologie, éthique) voire en l'ouvrant à d'autres (théologie trinitaire, métaphysique, cosmologie, etc.). Ne serait-ce pas mettre en acte la dynamique du don et ainsi de vivre ce que nous avons essayé de penser, à la suite du dernier Concile et de Jean-Paul II? A en croire saint Paul (1 *Co* 15,3), l'acte novateur de la Tradition peut lui-même se comprendre à partir de la dynamique du don. Honorer l'apport de l'enseignement de Jean-Paul II est, à sa suite, et selon le mode propre du labeur théologique, continuer à développer cette formule extraordinairement dense et riche de sens. En effet, le don n'est pleinement lui-même que, lorsqu'une fois reçu, il est offert. Or, ce geste de donation, loin d'être redondant est créatif, car il s'effectue par la médiation de la liberté.

Annexe:

La colonne de gauche du tableau donne la liste de tous les passages de textes de Jean-Paul II qui furent cités car il y est fait mention de GS 24; la colonne centrale mentionne la référence à la table des *Insegnamenti* et la colonne de droite les équivalences, lorsqu'elles existent, dans la traduction française de la *Documentation catholique*.

Interventions du Saint-Père [211]	**Référence dans les** *Insegnamenti* [212]	**Référence éventuelle dans la** *Documentation catholique* [213]
1979		
Homélie à la fête de la Présentation du Seigneur, 2-2, n. 2	II-1, p. 344-345	
Allocution à la réunion plénière du Sacré Collège, 11-6, n. 7	II-1, p. 1053	
Lettre encyclique *Redemptor hominis*, 4-3, n. 13	II-2, p. 573 (lat.) et 630 (it.)	1761, 1-4-1979, p. 310

[211] Sont mentionnés, dans l'ordre chronologique, année par année: la nature du discours, la date (jour et mois) et, si le texte du pape est divisé en numéros (ce qui est le cas le plus fréquent), le numéro.

[212] Comme on l'a dit, chaque année, sont édités plusieurs volumes (au minimum deux) contenant tous les enseignements du pape en sa langue originaire sous le titre: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana. Ils sont classés par ordre chronologique, le tome numéroté 1 signifiant le début d'un nouveau pontificat, ici 1978. Sont mentionnés successivement les numéros de la tomaison, du volume et de la page. A noter que, pour les textes les plus importants, comme les lettres encycliques ou les exhortations apostoliques, le texte existe dans une double version, latine et italienne, présente toutes deux dans les volumes d'*Insegnamenti* et dont je donne les références.

[213] Sont cités le numéro, la date de parution (qui est en décalage moyen d'environ deux mois avec le

1980		
Audience générale, 16-1, n. 1 à 5	III-1, p. 148-150	1780, 17-2-1980, p. 163s
Discours aux participants d'un Congrès pour obstétriciens, 26-1, n. 2	III-1, p. 192	
Audience générale, 6-2, n. 5	III-1, p. 328	1781, 2-3-1980, p. 214
Homélie à la messe des Focolari, 18-5, n. 2	III-1, p. 1397	
Audience générale, 23-7, n. 4 et 5	III-2, p. 290-291	1792, 7-9-1980, p. 810
1981		
Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, 22-11, n. 22	IV-2, p. 971 (lat.) et 1066 (it.)	1821, 3-1-1982, p. 10
1982		
Message pour la XIe assemblée du Bureau catholique international pour l'Education, 18-3	V-1, p. 891	
Audience générale, 7-4, n. 2	V-1, p. 1128	1829, 2-5-1982, p. 448
Audience générale, 28-4, n. 6	V-1, p. 1347	1830, 16-5-1982, p. 496
Homélie à la messe concélébrée avec les prêtres adhérents du mouvement des Focolari, 30-4, n. 4	V-1, p. 1370	
Audience générale, 5-5, n. 6	V-2, p. 1407-1408	1831, 6-6-1982, p. 551
Homélie à la messe pour les familles, au sanctuaire de Sameiro à Braga, 15-5, n. 2	V-2, p. 1708	
Discours aux participants d'un Congrès de l'Académie Pontificale des Sciences sur l'expérimentation biologique, 23-10, n. 4	V-3, p. 891	1840, 21-11-1982, p. 1029
Audience générale, 24-11, n. 1	V-3, p. 1431	
1983 (aucune mention)		
1984		
Lettre apostolique *Salvifici doloris* sur le sens de la soufrance humaine, 11-2, n. 28	VII-1, p. 316 (lat.) et 354 (it.)	1869, 4-3-1984, p. 247
Homélie de la messe à Alatri (Frosinone), le 2-9, n. 3	VII-2, p. 314	
1985		
Lettre apostolique aux jeunes du monde pour l'Année Internationale de la Jeunesse, 31-3, n. 14	VIII-1, p. 793 (lat.) et 831 (it.)	1894, 21-4-195, p. 459
Allocution aux travailleurs, Luxembourg, 15-5, n. 7	VIII-1, p. 1384-5	
Audience générale, le 4-12, n. 3	VIII-2, p. 1410	1910, 19-1-1986, p. 101

texte officiel) et le numéro de page. La *Documentation catholique* est citée *in minima parte* car elle ne couvre qu'une petite partie des *Insegnamenti*, même si tous les textes les plus importants par leur autorité sont traduits. Je n'ai pas fait appel aux autres traductions disponibles en français, notamment l'édition en langue française de l'*Osservatore Romano* (parution hebdomadaire), ou les heureux regroupements des audiences en volumes opérés par les éditions du Cerf (4 volumes sur le corps humain, 3 volumes sur le *Credo*). De manière générale, je suis les traductions officielles en français de la polygotte vaticane. Mais comme elles n'existent que pour les textes importants (encycliques, exhortations, audience, etc.) les autres traductions sont personnelles ou, le cas échéant, empruntées à la *Documentation catholique*.

1986		
Discours à une rencontre avec des jeunes de France, Luxembourg, Belgique, 3-4	IX-1, p. 924 (néerl.) et 925 (it.)	
Lettre encyclique sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde *Dominum et vivificantem*, 18-5, n. 59 et 62.	IX-1, p. 1536 et 1541 (lat.) ; p. 1611 et 1615 (it.)	1920, 15-6-1986, p. 609, 610, 611
Audience générale, 21-5, n. 2 et 5	IX-1, p. 1646 et 1647	1921, 6-7-1986, p. 643
Discours aux frères des Miséricordes d'Italie et aux donneurs de sang, 14-6, n. 2	IX-2, p. 1831	
1987		
Discours aux religieuses et membres des Instituts séculiers au sanctuaire de Maipu (Chili), le 3-4, n. 5 et 6	X-1, p. 985	1939, 3-5-1987, p. 485
Message pour la journée mondiale pour la paix, 8-12-1987 (et 1-1-1988), § 3	X-3, p. 1337	1953, 3-1-1988, p. 3
Homélie à la messe pour les Universités romaines, 15-12, n. 4	X-3, p. 1417	
1988		
Discours aux religieuses à la Cathédrale de Notre Seigneur à La Paz, 10-5, n. 7	XI-2, p. 1280	
Discours au monde de l'industrie et du travail à l'autodrome de Fiorano-Modena, 4-6, n. 6	XI-2, p. 1775	
Homélie à la fête de s. Jean-Baptiste, à Vienne, 24-6, n. 5	XI-2, p. 2133-2134	
Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme du 15-8, n. 7, 10, 18, 24, 27, 30	XI-3, p. 256, 264, 269, 283, 291, 312 (lat.) ; p. 329, 335, 339, 351, 358, 374 (it.)	1972, 20-11-0988, p. 1068, 1070, 1071, 1077, 1083, 1085, 1087
Discours à l'Ambassade du Bangladesh près le Saint-Siège, 10-11	XI-4, p. 1490-1491	
Exhortation apostolique postsynodale *Christi fideles laïci*, 30-12, n. 40	XI-4, p. 2035 (lat.) et 2137 (it.)	1978, 19-2-1989, p. 180
1989		
Discours aux participants au VIIe symposium des évêques d'Europe, 17-5, n. 5	XII-2, p. 945	1994, 19-11-1989, p. 1021
Aux juristes catholiques italiens, 16-12, n. 2	XII-2, p. 1549	
1990		
Message pour la 11e réunion du Centre médico-moral de recherche et d'éducation Jean	XIII-1, p. 126 XXIII, 20-1, n. 2	
Discours à la Fédération italienne des consulteurs familiaux d'inspiration chrétienne, 2-3, n. 4	XIII-1, p. 571	
Homélie à la célébration de la parole pour les familles indigènes à Tuxtla Gutiérrez, 11-5, n. 3	XIII-1, p. 1223-1124	2008, 7-6-1990, p. 604
Homélie aux fidèles des diocèses Willemstad (Antilles hollandaises), 13-5, n. 3	XIII-1, p. 1289	

Homélie au séminaire Majeur à Naples, 10-11, n. 1	XIII-2, p. 1066	
Discours aux entrepreneurs de la Faculté Pontificale de Théologie d'Italie méridionale, 11-11, n. 7	XIII-2, p. 1123	
Discours à la Conférence internationale sur l'esprit humain organisée par le Conseil Pontifical pour la Pastorale de la Santé, 17-11, n. 2	XIII-2, p. 1212	2019, 6-1-1991, p. 5
1991		
Aux dirigeants et aux travailleurs de l'établissement de la confection de matelas, 19-3, n. 4	XIV-1, p. 601	
Aux jeunes venant du monde entier, 24-3, n. 4	XIV-1, p. 637	
Lettre encyclique *Centesimus annus* pour le premier centenaire de *Rerum novarum*, 1-5, n. 11 et 41	XIV-1, p. 966 et 1001 (lat.) ; 1035 et 1065 (it.)	2029, 2-6-1991, p. 524 et 539
Audience générale sur *Centesimus annus*, 1-5, n. 5	XIV-1, p. 1087	2029, 2-6-1991, p. 552
Rencontre avec le monde de la culture au Grand Théâtre national de Varsovie, 8-6, n. 1, 2 et 5	XIV-1, p. 1608, 1609, 1612-1613	
Homélie de la messe de béatification de la religieuse franciscaine conventuelle Raphaële Chylinski, à Varsovie, 9-6, n. 5	XIV-1, p. 1630	
Discours aux participants d'un congrès sur les transplantations d'organes, Rome, 20-6, n. 5	XIV-1, p. 1713	2051, 7-6-1992, p. 527
Discours à la rencontre avec les jeunes de Castiglione delle Stiviere à la mémoire de s. Louis de Gonzague, 22-6, n. 8	XIV-1, p. 1744	
Discours aux participants de la semaine d'étude sur Ressources et Populations organisé par l'Académie pontificale des Sciences, 22-11, n. 6	XIV-2, p. 1218	
Discours de clôture au Synode européen, 13-12, n. 3	XIV-2, p. 1374-5	2042, 19-1-1992, p. 84
Homélie de la messe de conclusion du Synode d'Assise, 14-12, n. 2	XIV-2, p. 1379	
1992		
Exhortation apostolique postsynodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles *Pastores Dabo vobis*, 25-3, n. 44	XV-1, p. 778 (lat.) et 906 (it.)	2050, 17-5-1992, p. 478
Visite à la Maison de l'Immaculée fondée par Don Emilio de Roja, 3-5, n. 4	XV-1, p. 1137	
Discours à la Curie romaine pour la Présentation des vœux de Noël, 22-12, n. 4	XV-2, p.	2065, 7-2-1993, p. 104
1993		
Lettre encyclique *Splendor Veritatis* sur quelques questions de l'enseignement moral de l'Église , 6-8, n. 13, 86	XVI-2, p. 170 et 242 (lat.) ; 286 et 348 (it.)	2081, 7-11-1993, p. 905 et 930

Discours aux participants d'un Congrès national de la Commission épiscopale de la CEI sur "Les femmes, nouvelle évangélisation et l'humanisation de la vie", 4-12, n. 4	XVI-2, p. 1394	
Angelus. Premier anniversaire de la promulgation du *Catéchisme de l'Église Catholique*, 8-12	XVI-2, p. 1431	
1994		
Discours aux prélats de la Conférence Episcopale des Antilles en visite *ad limina*, 29-1, n. 3	XVII-1, p. 220	
Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2-2, n. 9, 10, 11, 12, 19	XVII-1, p. 267-268, 272, 278, 308 (lat.); p. 337, 340, 346, 371 (it.)	2090, 20-3-1994, p. 255-260 et p. 270-271
Rencontre avec les jeunes de Rome en préparation du dimanche des Rameaux, 24-3, n. 2	XVII-1, p. 800-801	
Message de la Messe de Pâques *Urbi et Orbi* à l'occasion de l'année de la famille, 3-4, n. 3	XVII-1, p. 866	2093, 1-5-1994, p. 401
Homélie de mariage présidée par le cardinal Lopez Trujillo dans la Basilique S. Pierre, 12-6, n. 2	XVII-1, p. 1167	
Audience générale, 20-7, n. 2	XVII-2, p. 56	2100, 4 et 18-7-1994, p. 759
Méditation à Castel Gondolfo, 31-7, n. 1	XVII-2, p. 81-82	
Lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* sur la préparation du Jubilé de l'an 2000, 10-11, n. 9	XVII-2, p. 671 (lat.) et 714 (it.)	2105, 4-12-1994, p. 1019
Message *Urbi et Orbi* le jour de Noël, 25-12, n. 1 et 4	XVII-2, p. 1143-1145	2108, 15-1-1995, p. 51-52
1995		
Homélie à la solennité de l'Epiphanie du Seigneur pour l'ordination de douze évêques, 6-1, n. 2	XVIII-1, p. 40	
Homélie de béatification de Sr Mary MacKillop, 19-1, n. 3	XVIII-1, p. 211	2110, 19-2-1995, p. 170
Lettre encyclique *Evangelium Vitæ* sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, 25-3, n. 25, 81, 86, 88, 96	XVIII-1, p. 635, 704, 709, 712, 721 (lat.) et 758, 816, 820, 822, 830 (it.)	2114, 16-4-1996, p. 363, 392, 393, 395, 399
Audience pour le pélerinage de l'Archidiocèse de Lodz, 24-4	XVIII-1, p. 1042	
Lettre encyclique sur l'engagement oecuménique *Ut unum sint*, 25-5, n. 28	XVIII-1, p. 1454-1455 (lat.) et 1523 (it.)	2118, 19-6-1995, p. 575
Angelus en vue de la IVe Conférence mondiale sur les femmes à l'ONU (en septembre), 18-6, n. 2	XVIII-1, p. 1776	
Lettre aux femmes, 29-6, n. 10	XVIII-1, p. 1880	2121, 6 et 20-8-1995, p. 721
Message au cardinal Etchegaray, 27-9, n. 5	XVIII-2, p. 643	
Discours lors de la visite *ad limina* de la Conférence Episcopale de la Région Nord Est II du Brésil, 29-9, n. 5	XVIII-2, p. 666	

Angelus. Guide de relecture 30 ans après la conclusion du Concile, 29-10, n. 2	XVIII-2, p. 1001	
Audience à la Conférence Internationale organisée par le Conseil pontifical pour la Pastorale de la Santé, 25-11, n. 3	XVIII-2, p.1236-1237	
Discours à la Curie romaine pour la Présentation des vœux de Noël, 22-12, n. 2	XVIII-2, p. 1434	2130, 21-1-1996, p. 55
1996		
Homélie à la célébration des vêpres à l'abbaye de Pannonhalma (Hongrie), 6-9, n. 3	XIX-2, p. 293	2145, 6-10-1996, p. 819
Message à la réunion plénière de l'Académie Pontificale des Sciences, sur l'évolution, 22-10, n. 5	XIX-2, p. 573	2148, 17-11-1996, p. 952
Discours aux participants de la rencontre internationale des "Femmes" organisée par le Conseil Pontifical pour les laïcs, 7-12, n. 1	XIX-2, p. 918	
1997		
Homélie à Wroclaw pour la messe de clôture du 46e Congrès Eucharistique international, 1-6, n. 5	XX-1, p. 1336-1337	2164, 20-7-1997, p. 663
Homélie à la célébration de la messe à Kalisz, devant le sanctuaire de Saint Joseph, 4-6, n. 4	XX-1, p. 1399	
1998		
Audience générale, 26-8, n. 3	(pas encore édité)	2189, 4-10-1998, p. 806

BIBLIOGRAFIA DI S.E. MONS. ANGELO SCOLA

Gabriel Richi Alberti *

«*Le migliori bibliografie non esimono dall'acquistare la conoscenza delle fonti con le proprie forze; esse possono però giovare ad ottenerla più facilmente e rapidamente e, specialmente all'inizio della carriera scientifica, riescono a offrire servigi pregevolissimi*»[1]. Così cent'anni fa, Leopoldo Fonck, nel suo ormai classico testo sul metodo scientifico, descriveva l'utilità e i limiti di un sussidio bibliografico come il presente. Esso non ha altra pretesa che quella di facilitare l'accesso alla lettura personale degli scritti di Angelo Scola.

Quattro le sezioni in cui si articola la rassegna bibliografica: libri, opere curate, contributi inseriti in opere collettive ed articoli. Per ogni categoria si è seguito il criterio cronologico, privilegiando sempre - nel caso di più pubblicazioni - il testo originale. Al fine di facilitarne ulteriormente la consultazione da parte di lettori non italiani, nella raccolta sono state incluse le traduzioni esistenti. La rassegna comprende anche taluni scritti originariamente pubblicati in forma di articolo e successivamente entrati a far parte di opere pubblicate in volume. Non sarà inutile far presente che, in questi casi, il testo originale è stato sottoposto ad attenta revisione e talora radicalmente riformulato. Nella raccolta, infine, non compaiono numerosissimi 'scritti d'occasione': articoli di giornale, omelie, prefazioni o presentazioni di libri, saluti, interviste..., pubblicati su diversi periodici e riviste, ad eccezione di taluni scritti apparsi su *L'Osservatore Romano* e non inseriti in seguito in altre pubblicazioni. La presente raccolta è aggiornata, secondo i criteri enunciati, al 15 settembre 2001.

Il cardine della produzione teologica di Angelo Scola - occorre tener presente che l'autore inizia il suo insegnamento a Roma solo nel 1981 e che nel periodo trascorso a Grosseto come vescovo ordinario

* Professore di teologia sacramentaria, Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

[1] Cfr. L. FONCK, *Il metodo del lavoro scientifico*, F. Pustet, Roma 1909, 123.

(1991-1995) non gli è stato agevole pubblicare regolarmente - può essere individuato nell'antropologia teologica. L'espressione non indica solo il contenuto della sua riflessione in senso stretto, ma anche la prospettiva con cui Scola affronta tutti gli altri temi teologici e culturali. L'affermazione della *Gaudium et spes*: «*In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo*» (*GS* 22), può essere considerata come decisiva chiave di lettura dei diversi approfondimenti di tipo cristologico, antropologico, ecclesiologico, morale e culturale del nostro autore.

All'interno della sua produzione teologica meritano di essere particolarmente messe in rilievo le riflessioni sul *mistero nuziale* nel quale si intrecciano differenza sessuale, dono di sé e fecondità. L'espressione, che dà il titolo ad una delle sue pubblicazioni fondamentali, gli permette di proporre una visione sintetica dell'amore (*Gestalt*) in tutti i suoi analogati: dalla forma più degradata dell'amore mercificato fino alla Vita intima dell'Unitrino. Da evidenziare anche le riflessioni propriamente riferibili al trattato di antropologia teologica - oltre al manuale vero e proprio, possiamo qui citare i due volumi pubblicati con il titolo di *Questioni di antropologia teologica* -, e quelle di stampo ecclesiologico, tese a mettere in evidenza la dinamica della *traditio* ecclesiale nella sua dimensione essenzialmente pastorale e missionaria, con particolare attenzione alla realtà dei laici nella Chiesa. Costituiscono parte integrante del quadro delineato le ricche e variegate riflessioni culturali che, nell'orizzonte della novità della vita in Cristo, affrontano 'a tutto campo' le più urgenti questioni del nostro tempo: la salute e la pratica della medicina, la dottrina sociale della Chiesa, il rapporto fede-scienze, il dialogo interculturale e interreligioso, la bioetica, la presenza dei cristiani nella comunità umana... Vale la pena, infine, citare gli scritti di contenuto specificamente pastorale-educativo - il volume sull'idea di Università o quello intitolato *Gesù destino dell'uomo*, ad esempio - che ci permettono di cogliere una delle passioni fondamentali dell'autore: quella, appunto, educativa.

Per completezza, alla fine dell'elenco bibliografico, abbiamo aggiunto le recensioni ai volumi di Scola, di cui siamo a conoscenza.

I. LIBRI

1. *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino,* Universitätsverlag, Freiburg 1982, 298p.
2. *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain,* Jaca Book, Milano 1982, 196p.
3. *Avvenimento e Tradizione. Questioni di ecclesiologia,* Jaca Book, Milano 1987, 204p.
4. *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer,* Ediciones Encuentro, Madrid 1989, 102p.
5. *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico,* Jaca Book, Milano 1991, 130p.
   a. *Hans Urs von Balthasar. A theological style*, William B. Eardmans Publishing Company, Grand Rapids - Michigan 1995.
   b. *Hans Urs von Balthasar - ein theologischer Stil: eine Einführung in sein Werk,* Bonifatius GmbH Druck-Buch-Verlag, Paderborn 1996.
   c. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.
   d. *Hans Urs von Balthasar: un grand théologien de notre siècle*, Groupe Fleurus – Mame, Paris 1999.
6. *Questioni di antropologia teologica,* Pontificia Università Lateranense - Istituto Giovanni Paolo II - Edizioni Ares, Milano 1996, 163p.
7. *Questioni di antropologia teologica. Seconda edizione ampliata,* PUL - Mursia, Roma 1997, 272p.
   a. *Cuestiones de Antropología Teológica*, BAC, Madrid 2000.
8. *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna,* PUL - Mursia, Roma 1998, 208p.
9. *Guariscimi e rendimi la vita (Is 38, 16). Salute e salvezza: un centro di gravità per la medicina*, Edizioni Cantagalli, Siena 1999, 32p.
10. *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia,* PUL – Mursia, Roma 2000, 212p.
    a. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Ediciones Encuentro – Ediciones Universidad Católica de Chile – Universidad San Pablo – Instituto Juan Pablo II para la Familia, Madrid-Santiago-Arequipa-Ciudad de México 2001[2].

[2] La traduzione spagnola comprende i due volumi dell'originale italiano *Il mistero nuziale*. Sono in preparazione le versioni in inglese, portoghese, tedesca e francese.

11. *La persona umana. Antropologia Teologica*, in collaborazione con G. MARENGO e J. PRADES LÓPEZ, Jaca Book, Amateca v. 15, Milano 2000, 360p[3].
12. *L'Hospitale. La medicina tra arte terapeutica ed atto clinico*, Edizioni Cantagalli, Siena 2001, 47p.
13. *"Se vuoi, puoi guarirmi". La salute tra speranza ed utopia*, Edizioni Cantagalli, Siena 2001, 133p[4].

Di taglio pedagogico (pastorale):

14. *Sarete liberi davvero. Lettera Pastorale*, in "TOSCANA oggi/Rinnovamento" 10 (29-11-1992) 42, 69p. (Supplemento).
15. *"E tutti saranno ammaestrati da Dio". Nota Pastorale*, in "TOSCANA oggi/Rinnovamento" 11 (5-12-1993) 44, 42p. (Supplemento).
16. *"Ed io che sono?" Un Vescovo parla ai suoi giovani,* Nuova Compagnia Editrice, Forlì 1994, 103p.
17. *Ospitare il reale. Per un'"idea" di Università*, PUL - Mursia, Roma 1999, 148p.
18. *Gesù destino dell'uomo. Cammino di vita cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 131p.
19. *Chi è il cristiano? Duemila anni, un ideale senza fine*, Edizioni Cantagalli, Siena 2000, 56p.
19. *La vicinanza del Mistero*, Lateran University Press, Roma 2001, 159p.

II.- OPERE CURATE

1. *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, E. CORECCO - N. HERZOG - A. SCOLA (a cura di), Fribourg-Freiburg-Milano 1981, 1328p.
2. *Entretien autour de Vatican II. Souvenir et Refléxions*, (Intervista con il Card. Henri de Lubac) France Catholique-Cerf, Paris 1985, 141p.

[3] Sono previste traduzioni in croato, francese, inglese, polacco, portoghese, russo, spagnolo, tedesco ed ungherese.

[4] Questo volume raccoglie con talune modifiche ed insieme a materiale inedito le pubblicazioni dal titolo *Guariscimi e rendimi la vita (Is 38, 16)* e *L'Hospitale. La medicina tra arte terapeutica ed atto clinico*

a. *Henri de Lubac. Viaggio nel Concilio*, in "Trenta Giorni" 3 (1985) 10 Supplemento.
b. *Diálogo sobre el Vaticano II: recuerdos y reflexiones*, Editorial Católica, Madrid 1985.

3. *Prüfet alles das Gute behaltet,* (Intervista con il teologo Hans Urs von Balthasar) Schwabenverlag, AG Ostfildern 1986, 75p.
   a. *Hans Urs von Balthasar. Viaggio nel Postconcilio*, in "Trenta Giorni" 3 (1985) 10 Supplemento.
   b. *L'heure de l'Eglise. Entretien avec Angelo Scola*, Fayard, Paris 1986.
   c. *Test everything. Hold Fast to What is Good*, Ignatius Press, San Francisco 1986.
4. *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del secondo colloquio internazionale del pensiero cristiano*, H. U. VON BALTHASAR – G. CHANTRAINE – A. SCOLA (a cura di), Jaca Book, Milano 1986, 7-10.
   a. *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums*, Johannes Verlag, Einsieldeln 1986.
   b. *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du Colloque Romain*, Editions Lethielleux –Culture et Vérité, Paris-Namur 1986.
5. *Il laicato. Rassegna bibliografica in lingua italiana, tedesca e francese. In appendice complementi di bibliografia in lingua spagnola ed inglese,* A. SCOLA - C. GIULIODORI - G. MARENGO - P. A. DE PROOST - G. WAGNER (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 420p.
6. *Quale vita? La bioetica in questione,* Mondadori, Milano 1998, 415p.
   a. *¿Qué es la vida? La bioética a debate*, Ediciones Encuentro – Ediciones Universidad Católica de Chile – Universidad San Pablo – Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Madrid – Buenos Aires – Santiago de Chile – Arequipa 1999.

III.- CONTRIBUTI IN OPERE COLLETTIVE

1. *I cattolici e la politica. Alcune premesse critiche*, in AA .VV., *Questione cattolica e movimento cattolico*, Jaca Book, Milano 1976, 3-30.

2. *La fondazione dei "diritti dell'uomo" in Jacques Maritain*, in E. CORECCO - N. HERZOG - A. SCOLA (a cura di), *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, Fribourg-Freiburg-Milano 1981, 889-910.
3. *Le linee pastorali della Conferenza Episcopale Italiana dal 1973 al 1984 e il secondo Convegno ecclesiale*, in AA. VV., *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini. Contributi per un dibattito*, EDIT, Milano 1984, 93-115.
4. *Introduzione all'Annuario Istra,* in ISTRA (a cura di), *Annuario Teologico Istra*, EDIT, Milano 1985, 3-8.
5. *Gli interventi di Karol Wojtyla al Concilio Ecumenico Vaticano II. Esposizione ed interpretazione teologica*, in AA. VV., *Atti del colloquio internazionale del pensiero cristiano. Roma 23-25 settembre 1983*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, 289-306.
6. *L'essenza della Chiesa nella "Lumen Gentium",* in AA. VV., *La Chiesa del Concilio. Studi e contributi*, ISTRA – EDIT, Milano 1985, 39-73.
7. *Teologia della liberazione: una riflessione critica,* in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (a cura di), *Teologia della liberazione,* Edizione Logos, Roma 1985, 135-141.
8. *Essere insieme per pregare la pace*, in AA. VV., *Assisi, giornata mondiale di preghiera per la pace. 27 ottobre 1986,* Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1986, 55-59.
9. *Cristologia e morale,* in AA. VV., *Persona Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, 539-560.
10. *Laici nella Chiesa*, in AA. VV., *I Laici e la missione della Chiesa*, Istra, Milano 1987, 47-65.
11. *Maria modello del cristiano e della donna,* in S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia della donna. Lettera apostolica "Mulieris dignitatem". Testo e commenti,* Città Nuova Editrice, Roma 1988, 148-158.
12. *La competenza del magistero a definire "in re morum". Elementi per una fondazione teologica,* in AA. VV., *"Humanae Vitae": 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia morale Roma (9-12 novembre 1988)*, Edizioni Ares, Milano 1989, 529-536.
13. *Le aggregazioni dei fedeli*, in D. TETTAMANZI (a cura di), *Laici verso il terzo millenio. Esortazione apostolica "Christifideles*

laici". Testo e commenti, Città Nuova Editrice, Roma 1989, 209-219.

14. *Il fedele laico protagonista nuovo della storia,* in GIOVANNI PAOLO II, *I laici fedeli di Cristo. Testo integrale dell'omonima Esortazione apostolica sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo,* Edizioni Logos, Roma 1989, 63-65.
15. *La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell' "unità dei due",* in AA. VV., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della "Mulieris dignitatem". Testo e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 91-103.
16. *Il principio teologico della procreazione umana*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (a cura di), *Donum Vitae. Istruzione e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, 113-117.
17. *Esperienza cristiana e teologia*, in AA. VV., *I testi e i documenti integrali della "contestazione della chiesa",* Edizioni Logos, Roma 1990, 5-20.
18. *Preghiera, suprema espressione della libertà umana*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (a cura di), *"Orationis Forma". Lettera e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 71-77.
    a. *Oración, suprema expresión de la libertad humana*, in CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *"La meditación cristiana. Carta "Orationis Forma",* Ediciones Palabra, Madrid 1994, 73-82.
19. *Origine e sviluppo dell'universo. Il punto di vista del teologo*, in AA. VV., *Scienza ed Etica alle soglie del terzo millennio*, Società Italiana di Fisica, Bologna 1993, 129-139.
20. *Criteri per una corretta lettura della nota,* in CONFERENZA EPISCOPALE TOSCANA (a cura di), *A proposito di magia e di demonologia. Nota pastorale*, Edizioni Coop."Firenze 2000", 1994.
21. *Il Liber Naturae nella tradizione teologica medioevale,* in AA. VV., *"Il Liber Naturae" nella "Lectio" Antoniana. Atti del congresso internazionale per l'VIII centenario della nascita di Sant'Antonio di Padova (1195-1995), Roma 20-22 novembre 1995*, P.A.A-Edizioni Antonianum, Roma 1996, 107-109.
22. *L'Enciclica "Evangelium vitae" e la sua epoca: riflessione pastorale sul valore e inviolabilità della vita*, in AA. VV., *"Evangelium Vitae". The encyclical of salvation for the family and the world*

today, International Congress organized by the Institute for Studies on the Family ATK, Warszawa- Lomianki (November 22-24 1996), Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, 315-320.

23. *Joseph Ratzinger 1927-1997*, in AA. VV., *Alla scuola della verità. I settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo1997, 169-179.
    a. *Un hijo genuino del católico pueblo bávaro,* in J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1997)*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 7-20.
24. *Jesucristo, fuente y modelo de vida cristiana,* in AA. VV., *Jesucristo, la Buena Noticia, Congreso de Pastoral Evangelizadora*, Editorial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1997, 155-181.
    a. *Gesù Cristo fonte di vita cristiana*, in "Studia Moralia" 36 (1998) 1, 5-36.
25. *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in P. CODA (a cura di), *L'Unico e i molti*, PUL - Mursia, Roma 1997, 203-221.
    a. *The Principles of Inter-religious Dialogue in Catholic Theology*, in "Ephrem's Theological Journal" 2 (1998) 1, 52-72.
26. *Uomo e universo - origine e fine nella prospettiva teologica*, in AA. VV., *Scienza, filosofia e teologia di fronte alla nascita dell'universo*, Edizioni New Press, Como 1997, 3-19.
27. *Interpretazione scientifica del reale. Verifica e prospettive,* in AA. VV., *L'interpretazione scientifica del reale: verifica e prospettive*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1998, 9-13.
28. *Fe y ciencia. La Teología ante la interpretación científica de realidad: elementos de método,* in PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA SANTA MARÍA DE BUENOS AIRES, *Fe y ciencias. Jornada del 8 de octubre de 1997*, EDUCA, Buenos Aires 1998, 77-92.
29. *Spiritualità coniugale nel contesto culturale contemporaneo,* in R. BONETTI (a cura di), *Cristo sposo della Chiesa sposa. Sorgente e modello della spirualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 1997, 22-54.
    a. *Espiritualidad conyugal en el contexto cultural contemporaneo,* in "Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristianas. Suplemento" 2 (1997) n° 8, 3-24.

30. *"Chi dite che io sia?"*, in AA. VV., *Annunciamo Gesù Cristo*, Editrice Rogate, Roma 1997, 109-116.
31. *I riti satanici nel giudizio della Chiesa*, in AA. VV., *Il fenomeno del satanismo nella società contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 31-42.
    a. *Los ritos satánicos en el juicio de la Iglesia*, en AA. VV., *Sectas satánicas y fe cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 55-78.
32. *La forma testimoniale del progetto culturale*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE CEI, *Fede, Libertà, Intelligenza. Forum del progetto culturale*, PIEMME, Casale Monferrato 1998, 107-126.
33. *Lo Spirito Santo rivela la verità tutta intera della famiglia cristiana*, in R. BONETTI (a cura di), *Il Matrimonio in Cristo è Matrimonio nello Spirito*, Città Nuova, Roma 1998, 31-51.
34. *Vita consacrata e formazione teologica*, in AA. VV., *I consacrati profeti di una nuova cultura. Quali valori per il duemila. XXIII Convegno del "Claretianum"*, Editrice Rogate, Roma 1998, 121-149.
35. *Frammentazione del sapere teologico ed unità dell'io. Note di metodo*, in G. LORIZIO – S. MURATORE (a cura di), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 253-268.
36. *Differenza sessuale e procreazione*, in A. SCOLA (a cura di) *Quale vita? La bioetica in questione,* Mondadori, Milano 1998, 143-168, 368-380.
    a. *Diferencia sexual y procreación*, in A. SCOLA (coord). *¿Qué es la vida? La bioética a debate*, Ediciones Encuentro – Ediciones Universidad Católica de Chile – Universidad San Pablo – Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Madrid – Buenos Aires – Santiago de Chile – Arequipa 1999, 123-150.
37. *Antropologia drammatica e agire umano*, in L. MELINA - J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL - Mursia, Roma 1999, 15-20.
38. *La politica e la dimensione etica*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a cura di), *Diritti dell'uomo: famiglia e politica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 133-160.
39. *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*, in AA. VV., *Wer ist die Kirche?*

Symposion zum 10 Todesjahr von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsieldeln 1999, 99-135.

a. *Die Logik der Inkarnation als Sakrament Logik: kirchliches Ereignis und Freiheit des Menschen*, in AA. VV., *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1999, 187-226.

40. *Libertà umana e verità a partire dall'enciclica "Fides et ratio"*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Fides et ratio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 223-243.
    a. *Libertad humana y verdad a partir de la encíclica Fides et ratio*, in "Revista Católica Internacional Communio" 20 (1999) 3, 261-281.
    b. *Human Freedom and Truth According to the Encyclical Fides et Ratio*, in "Communio International Catholic Review" 27 (1999) n. 3, 486-509.
    c. *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Fides et Ratio*, in "Communio Revue Catholique Internationale" 25 (2000) n. 6, 25-39.
41. *La fede dono di Dio e dono a Dio nella vita cristiana. L'ecclesialità della fede*, in E. KACZYNSKI (a cura di), *Fede di studioso e obbedienza di pastore. Atti del Convegno sul 50° del Dottorato di K. Wojtyla e del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II*, Pontificia Università San Tommaso Angelicum, Roma 1999, 139-156.
42. *Paternità e maternità nella cultura attuale*, in R. BONETTI (ed.), *Padri e madri per crescere a immagine di Dio*, Città Nuova, Roma 1999, 13-36.
43. *Avvenimento, esperienza cristiana e catechesi*, in T. STENICO (a cura di), *Evangelizzazione Catechesi Catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millenio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 412-433.
    a. G. DEFOIS - A. CAÑIZARES - M. DEL CAMPO - T. STENICO (eds.), *Évangélisation, Catéchèse, Catéchistes. Une nouvelle étape pour l'Église du troisième millénaire*, Pierre Téqui Éditeur, Paris 1999.
    b. *Acontecimiento, experiencia cristiana y catequesis*, in A. CAÑIZARES - M. DEL CAMPO (eds.), *Evangelización, Catequesis, Catequistas. Una nueva etapa para la Iglesia del tercer milenio*, Editorial Edice, Madrid 1999, 449-473.
44. *Un pensiero sorgivo*, in AA. VV., *Realtà, ragione e fede nel pensiero di Luigi Giussani*, Tracce, Milano 1999, 15-30.

a. *Une pensée de source*, in AA. VV., *Realité, raison et foi dans la pensée de Luigi Giussani. À l'occasion de la sortie du livre "La conscience religieuse de l'homme moderne"*, 21 gennaio 1999, Tracce, Milano 1999, 15-30.

45. *L'interpretazione del reale*, in P. CODA – R. PRESILLA (a cura di), *Interpretazione del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, PUL – Mursia, Roma 2000, 11-15.
46. *"Gaudium et spes": dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114.
47. *Riflettere su Dio a Gerusalemme. Il teismo nel cristianesimo*, in A. ALES BELLO (a cura di), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismi a confronto*, PUL - Mursia, Roma 2000, 29-44.
48. *Contemporaneità di Cristo e dimora dell'agire*, in L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, PUL - Mursia, Roma 2000, 15-18.
49. *Matrimonio-famiglia ed Eucaristia*, in R. BONETTI (ed.), *Eucaristia e Matrimonio. Unico mistero nuziale*, Città Nuova, Roma 2000, 295-311.
50. *Educare alla testimonianza*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE CEI, *L'Europa. Sfida e problemi per i cattolici*, EDB, Bologna 2000, 281-284.
51. *A proposito di realismo e di presenza reale di Gesù Cristo*, in H. SEIDL (hrsg.), *Realismus als philosophisches Problem*, Geor Oms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2000, 283-285.
52. *Quale destino per questo uomo?*, in AA. VV., *Fede e ragioni. Un confronto a più voci*, Edizioni Cantagalli, Siena 2000, 61-71.
53. *Eucaristia e Libertà: la logica sacramentale della vita cristiana*, in AA. VV., *Eucaristia porta santa giubilare*, Quaderni de "L'Osservatore Romano" 51, Città del Vaticano 2001, 128-131.
54. *Un civis europeo*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE CEI, *Libertà della fede e mutamenti culturali*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, 169-173.
55. *Genealogia della persona del figlio*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Teologico-Pastorale Città del Vaticano 11-13 ottobre 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 95-104.

56. *Presentazione del volume "L'autocoscienza del cosmo"*, in A. BALLARINO – N. CELORA, *2000 anni, un ideale senza fine. Il libro del Meeting 2000*, Associazione Meeting, Rimini 2001, 277-292.
57. *Donato alla libertà*, in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 367-374.
58. *Libertà, verità e salvezza*, in M. SERRETTI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 11-16.
    a. *Freiheit, Wahrheit und Heil*, in G. L. MÜLLER – M. SERRETTI (hrsg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, Sammlung Horizonte. Neue Folge 35, Freiburg 2001, 11-16.
59. *Per una ecclesiologia "di missione"*, in AA. VV., *In Cristo nuova creatura*, N. REALI – G. RICHI ALBERTI (a cura di), PUL - Mursia, Roma 2001, 127-146.
60. *Uomo e donna oggi. Identità e differenza*, in R. BONETTI (a cura di), *La reciprocità uomo-donna via di spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 2001, 11-32.
61. *Bases teológicas de la sexualidad, del matrimonio y de la familia*, in P.-J. VILADRICH ET ALII (eds.), *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona 2001, 67-88.

IV.- ARTICOLI

1. *Chiesa e metodo teologico in Melchior Cano,* in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 9 (1973) 2, 203-234.
2. *La missione dopo il colonialismo,* in collaborazione con R. BUTTIGLIONE, in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" 3 (1974) 15, 3-12
3. *Considerazioni sulla problematica della creazione all'interno del pensiero moderno,* in collaborazione con R. BUTTIGLIONE, in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" 4 (1974) 25, 75-93.
    a. *Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denken*, in "Communio Internationale Katholische Zeitschrift" 5 (1976) n. 2, 30-41.

4. *Editoriale. Evangelizzazione e promozione umana,* in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" 4 (1976) 28, 1-7.
5. *Libertà di educazione per la libertà nella società*, in "L'Osservatore Romano" 16 luglio 1977, 1.2, in collaborazione con L. NEGRI.
6. *Antropologia, Etica e Scienza,* in "Anthropos" 1 (1985) 2, 215-226.
7. *Karol Wojtyla e il Concilio,*in "Il Nuovo Areopago" 4 (1985) 2, 134-138.
8. *Rinnovata coscienza ecclesiale per incarnare il Vangelo nella storia*, in "L'Osservatore Romano" 19 maggio 1985, 7.
9. *"Conversatus est cum hominibus". Note sul rapporto filosofia–teologia,* in "Il Nuovo Areopago" 5 (1986) 2, 19-23.
10. *Christologie et morale*, in "Nouvelle Revue Théologique" 109 (1987) 382-410.
11. *L'événement – Christ et la vie morale*, in collaborazione con G. CHANTRAINE, in "Anthropotes" 3 (1987) 5-23.
12. *Cristo "lumen gentium",* in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" n. 94 (1987) 5-17.
    a. *Cristocentrismo: Cristo, Lumen Gentium*, in AA. VV., *Cuestiones de eclesiología. Balance sinodal del postconcilio*, Ateneo de Teología, Madrid 1987, 31-52.
13. *Quale futuro per il fedele laico,* in "Vita e Pensiero" 71 (1988) 1, 2-13.
14. *Con Cristo al cuore dell'uomo. L'antropologia cristocentrica della Redemptor Hominis,* in "Synesis" 6 (1989) 1/2, 47-61.
15. *Associazioni e movimenti nella comunione e nella missione della Chiesa*, in "I Laici Oggi" 32-33 (1989-90) 33-40.
    a. *Les associations et les mouvements, dans la communion et dans la mission de l'Eglise*, in "Laïcs aujourd'hui" 32-33 (1989-90) 32- 40.
    b. *Associations and Movements in the Communion and the Mission of the Church*, in "The Laity Today" 32-33 (1989-1990) 37-45.
    c. *Vereinigungen und Bewwgungen in der Communio und Sendung der Kirche*, in "Laien heute" 32-33 (1989-1990) 29-37.
    d. *Asociaciones y movimientos en la comunión y en la misión de la Iglesia*, in "Los laicos hoy" 32-33 (1989-90) 35-43.
16. *Response to Professor Oakes*, in "Communio International Catholic Review" 17 (1990) 3, 432-438.

17. *"Pretesa" di Cristo, "Pretesa" del mondo. A partire dalle encicliche trinitarie di Giovanni Paolo II*, in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" n. 116 (1991) 84-92.
    a. *"Claim" of Christ, "Claim" of the World: On the Trinitarian Encyclicals of John Paul II*, in "Communio International Catholic Review" 18, no.3 (1991) : 322-331
    b. *A "proposta" de Cristo, a "proposta" do mundo. A propósito das Enciclicas Trinitárias de João Paulo II*, "Communio Revista Internacional Catolica de Cultura" 19 (1992) 57, 71-80.
18. *L'incontro di due libertà*, in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" n. 120 (1991) 55-61.
    a. *The encounter of two freedoms*, in "Communio International Catholic Review" 19 (1992) 2, 220-225.
19. *Nature and grace in Hans Urs von Balthasar*, in "Communio International Catholic Review" 18, no. 2 (1991) 207-226.
20. *Evangelizzare come trama di rapporti*, in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio" n. 124 (1992) 71-85.
21. *L'imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della "Mulieris dignitatem"*, in "Anthropotes" 8 (1992) 61-73.
22. *"Following Christ": on John Paul II's Encyclical Veritatis Splendor*, "Communio International Catholic Review" 20 (1993) 4, 724-727.
23. *The event of Jesus Christ today,* in "Communio International Catholic Review" 21 (1994) 4, 569-593.
    a. *El acontecimiento de Jesucristo hoy,* in "Revista Católica Internacional Communio" 17 (1995) 2, 402-423.
24. *"They shall all be Taught by God": The Event of Cathechesis Today*, "Communio International Catholic Review" 21 (1994) 3, 487-496.
    a. *"Serán todos enseñados por Dios"*, in "Revista Católica Internacional Communio" 16 (1994) 5, 455-464.
25. *Continuità e crescita,* in "Anthropotes" 11 (1995) 2, 83-84.
26. *Crisis de la libertad, familia y evangelio de la vida*, in "Anthropotes" 11 (1995) 99-110.
27. *A Cry of Alarm and a Message of Hope*, "Communio International Catholic Review" 22 (1995) 3, 576-577.
28. *In ricordo di Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano*, in "Il Nuovo Areopago" 14 (1995) 2, 111-123.

29. *Christian experience and theology,* in "Communio International Catholic Review" 13 (1996) 2, 203-206.
    a. *Experiencia cristiana y teología,* in "Revista Católica Internacional Communio" 18 (1986) 3/4, 177-179.
30. *Gesù Cristo come Figlio di Dio Signore e Salvatore,* in "Rivista Teologica di Lugano" 1 (1996) 1, 27-43.
31. *Note di teologia sacramentale,* in "Quaderni di Scienze Religiose" 5 (1996) 5, 21-32.
32. *Paternità e libertà,* in "Anthropotes" 12 (1996) 337-343.
33. *Libertà, grazia, destino,* in "Rivista Cattolica Internazionale Communio" nn. 154-/155 (1997) 138-157.
    a. *Freedom, Grace, and Destiny,* in "Communio International Catholic Review" 25 (1998) 3, 439-461.
34. *La Redemptor Hominis y la Redemptoris Mater una guía para la preparación del jubileo del año 2000,* in "Horizontes" 39 (1997) 76, 11-34.
35. *C'è ancora l'Università?,* in "Il Nuovo Areopago" 16 (1997) 7-20.
36. *Fondamenti antropologici e teologici della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II,* in "Laici Oggi" (1997) 40, 56-70.
    a. *Les fondements anthropologiques et théologiques de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean Paul II,* in "Laïcs aujourd'hui" (1997) 40, 56-71.
    b. *The Dignity and Mission of Women: The anthropological and theological Foundations,* in "Communio International Catholic Review" 25 (1998) 1, 42-56.
    c. *Fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II,* in "Laicos Hoy" (1997) 40, 56-71.
37. *The Formation of Priests in the Pastoral Care of the Family,* in "Communio International Catholic Review" 24 (1997) 1, 57-83.
38. *Jesus Christ, our resurrection and life: on the question of escatology,* in "Communio International Catholic Review" 24 (1997) 1, 311-325.
39. *Il Coraggio di scegliere. Il "progetto cultura" del XXIII Congresso Eucaristico Nazionale,* in "Rassegna di teologia" 39 (1998) 1, 83-92.
40. *La Teología en la formación sacerdotal. Discurso de Mons. Scola, Obispo Emérito de Grosseto, Rector Magnifico de la Pontificia Universidad Lateranense,* en "Boletín oficial de las diócesis de la Provincia Ecclesiástica de Madrid" (1998) 1, 54-70.

41. *Famiglia, nuova evangelizzazione e cultura contemporanea*, in "Vita e Pensiero" (1998) 83-104.
    a. *Familia, modernidad y nueva evangelización*, in "Anthropotes" 14 (1998) 1, 19-30.
    b. *Familia si societatea*, in "Dialog teologic" 1 (1998) 2, 13-36.
42. *Profezia del Mistero Nuziale. Tesi sull'insegnamento dell'Humanae Vitae*, in "Anthropotes" 14 (1998) 2, 155-172, in collaborazione con L. MELINA.
43. *Una ragione all'opera nell'esperienza ecclesiale*, in "Aquinas" 41 (1998) 206-208.
44. *The Nuptial Mystery at the Heart of the Church*, in "Communio International Catholic Review" 25 (1998) 4, 630-662.
45. *Prometeo o il Risorto? Spiritualismo, tentazioni moderne e cristianesimo*, in "Tracce" 25 (1998) 8, 91-100.
    a. *¿Prometeo o el Resucitado? Tentaciones modernas y cristianismo*, in "Verdad y Vida" 59 (2001) n. 230, 55-74.
    b. "Novaja Evropa" (1999) n. 12, 28-39.
46. *La realtà dei movimenti nella Chiesa Universale e nella Chiesa locale*, in "Rassegna di Teologia" 40 (1999) 485-504.
    a. *La réalité des mouvements dans l'Eglise universelle et dans l'Eglise locale*, in AA. VV., *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes*, Editions des Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier 1999, 93-113.
47. *I sacerdoti al servizio della nuova evangelizzazione*, in "Sacrum Ministerium" 5 (1999) n. 1, 28-57.
    a. *Prêtes au service de la nouvelle évangélisation*, in "Transversalités" 70 (1999) 103-128.
48. *La bioetica in questione: l'interrogativo "quale vita?"*, in "Anthropotes" 15 (1999) 251-260.
49. *La famiglia*, in *La Chiesa e la Persona Anziana*, Atti della XIII Conferenza Internazionale, 29-30-31 ottobre 1998, Città del Vaticano, in "Dolentium Hominum" 14 (1999) n. 40, 120-123.
50. *Cattolici italiani e orizzonti europei*, in "Studi Cattolici" 43 (1999) 286-287.
51. *Dio tra guerra e pace*, in "Nuntium" n. 8 (1999) 10-18.
    a. *Dios entre la guerra y la paz*, in "Nuntium. Edición española" 1 (2000) n. 0, 10-18.
52. *Il fascino del mistero nuziale*, in "L'Osservatore Romano" 4 – IX – 1999, 8.

53. *La sfida della verità nel Terzo Millennio alla luce della Fides et ratio*, in "Ho Theológos" 17 (1999) 297-308.
54. *Proposte di alcuni percorsi curricolari per gli ISR-ISSR*, in "Quaderni della Segreteria Generale CEI - Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale" 3 (1999) n. 29, 58-66.
55. *Jesucristo: evento y no pretexto*, en "Verdad y Vida" 57 (1999) n° 224, 7-24.
56. *Coordenadas para una reflexión sobre el Padre*, in "Verdad y Vida" 57 (1999) n° 225, 251-262.
    a. *Coordinate di una riflessione teologica sul Padre*, in "Lateranum" 66 (2000) 261-272.
57. *Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica*, in "Anthropotes" 15 (1999) 313-358.
58. *Elementi fondamentali della preparazione dottrinale degli agenti di pastorale familiare*, in "Familia et vita" 5 (2000) 2, 29-43.
59. *La "communio" principio formale di vita ecclesiale*, in "L'Osservatore Romano" 2 marzo 2000, 6.
60. *Quella "metanoia" che ci consente di offrire perdono*, in "L'Osservatore Romano" 16 marzo 2000, 1.
61. *Religione, economia e salute*, in "Dolentium hominum" 15 (2000) n. 43, 37-43.
62. *Papa Roncalli e la Pontificia Università Lateranense*, in "L'Osservatore Romano" 3 settembre 2000, 14.
63. *L'uomo: immagine, via, destino*, in "L'Osservatore Romano" 10 settembre 2000, 6.
64. *Teologia, etica e affari*, in "Studi Perugini" 5 (2000) n. 9, 83-98.
65. *Familiaris consortio e mistero nuziale*, in "Anthropotes" 17 (2001) 203-206.
66. *Quale fondamento? Note introduttive*, in "Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio" 180 (2001) 6, 14-28.
    a. *Wich Foundation? Introductory Notes*, in "Communio International Catholic Review" 28 (2001) 3, 549-567.

V. Recensioni

* *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino*

1. Vansteenkiste C., in "Rassegna di Letteratura Tomistica" 18 (1982) 251-255.

2. ABBÀ G., "Salesianum" 45 (1983) 737.
3. DE FINANCE J., in "Gregorianum" 65 (1984) 546-547.
4. HÖHN H.-J., in "Theologie und Philosophie" 60 (1985) 293-294.
5. DÍEZ SÁEZ M., in "Studium" 25 (1985) 537-538.
6. WIELOCKX R., "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 61 (1985) 208-209.
7. LÓPEZ HERNÁNDEZ C., in "Revista Española de Derecho Canónico" 43 (1986) 289-291.

**L'alba della dignità umana*

1. VIOTTO P., in "La Discussione" 7 febbraio 1983, 28.

**Avvenimento e tradizione*

1. ILLANES J. L., in "Scripta Theologica" 20 (1988) 960-961.

** Il Laicato*

1. MARENGO G., *Trent'anni di studi sui laici*, in "Trenta Giorni" 5 (1987) 2, 48-49.
2. PELLITERO R., "Ius Canonicum" 29 (1989) 378-381.

** Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*

1. PRADES LÓPEZ J., *Sulla trilogia di Balthasar*, in "L'Osservatore Romano" 19 giugno 1991, 5.
2. BONA CASTELLOTTI M., *L'anima e la sapienza nella prosa di Hans Urs*, in "Il Sole 24Ore" 7 luglio 1991, 23.
3. COTTINI G., *Von Balthasar, la forma al centro dell'universale*, in "Avvenire" 14 luglio 1991.
4. AGNESE G. *Von Balthasar: l'importanza di saper vedere la gloria di Dio*, in "Messaggero Veneto" 25 agosto 1991, 5.
5. AGNESE G., *Il San Tommaso del Ventesimo secolo*, in "Il Tempo" 11 settembre 1991, 3.
6. ZAFFI M. C., in "Il Sole 24Ore" 17-18 gennaio 1993.
7. FISICHELLA R., in "Gregorianum" 74 (1993) 581-582.
8. DUMONT C., in "Nouvelle Revue Théologique" 116 (1994) 258.
9. L. R., in "Nouvelle Revue Théologique" 118 (1996) 753.
10. AUSTIN R., in "New Oxford Review" December 1996.
11. BRITO E., in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 73 (1997) 487-488.

12. REINHARDT E., in "Scripta Theologica" 29 (1997) 690-691.
13. MEIS, in "Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristianas" 2 (1997) n° 7, 579-580.
14. R. S. V., in "Carthaginensia" 13 (1997) 487-488.
15. TRELA J., *DZIELO "PIEKNEJ TEOLOGII"* in "Ethos" 40 (1997) 287-289.
16. HUNT A., in "Pacifical. Journal of the Melbourne College of Divinity" 10 (1997) n. 1, 103-104.
17. RICHES J. K., in "Expository Times" May 1998.
18. LOCHBRUNNER M., in "Theologische Revue" 94 (1998) 540-542.
19. ANONIMO, in "Erbe und Auftrag" 74 (1998) 69.
20. VAN ERP S., in "Bijdragen, tijdchrift voor filosofie en teologie" 59 (1998) n.3, 354.
21. ANONIMO, in "Bijdragen" 61 (2000) n. 1.
22. LÖSER W., in "Theologie und Philosophie" 75 (2000) 293-294.

* *Ed io che sono?*

1. CONCETTI G., in "L'Osservatore Romano" 27 settembre 1985.

* *Questioni di Antropologia Teologica*

1. TREMBLAY R., in "Studia Moralia" 34 (1996) 552-555.
2. COTTINI G., in "Studi Cattolici" n. 428 (1996) 178-179.
3. PRADES LÓPEZ J, in "Tracce" 10 (1996) 66.
4. ILLANES J.L., in "Scripta Theologica" 29 (1997) 314-315.
5. B. C., "Nouvelle Revue Théologique" 119 (1997) 287-288.
6. RIGOBELLO A., *Antropologia teologica*, in "L'Osservatore Romano" (15 – 05 – 1998) 3.
7. BUSETTO A., in "Nuova Scintilla" 7 settembre 1997, 8.
8. V. M., in "Igreja e Missão" 48 (1997) 124.
9. GARCÍA ROJO J., in "Salmanticensis" 45 (1998) 206-209.
10. CULTRERA F., in "La Civiltà Cattolica" 149 (1998) v. 4, .652-653.
11. KUNZLER M., in "Theologie und Glaube" 88 (1998) 273-274.
12. GONZÁLEZ GULLÓN M. T., in "Annales Historia de la Iglesia" 8 (1999) 532-533.
13. J. F. R., in "Alfa y omega. Semanario de Información Religiosa" n. 215 (2000) 29.
14. VILLANUEVA J. M., in "Cardosa, siglo XXI. Boletín A.A. de la Unión Fraternal UPCO" n. 4 (2000) 31-32.
15. PETAGINE A., in "Studi Cattolici" nn. 473-474 (2000) 570.
16. F. CH. B., in "Carthaginensia" 16 (2000) 469-470.

17. MARCOS P., in "Studium" 40 (2000) 554.
18. SANZ MARCOS J., in "Verdad y Vida" 59 (2001) n. 230, 180-181.
19. MERINO P., in "Augustinus" 46 (2001) 190.

* *Quale vita? La bioetica in questione*

1. RIGOBELLO A., *Quale vita e quale bioetica?*, in "L'Osservatore Romano" 29 agosto 1998, 3.
2. TERENZI P., in "Il Nuovo Areopago" 17 (1998) 3, 85-89.
3. ANONIMO, in "Il Regno" 44 (1999) 829.
4. RONCONI P., *Vita e destino*, in "Tracce" luglio-agosto (1998) 51.
5. ANONIMO, in "Cuadernos de Bioetica" 9 (1999) 37.
6. ANONIMO, in "Lateranum" 65 (1999) 207.
7. CHOMALI F., in "Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristianas" 4 (1999) n° 15, 550-551.
8. CULTRERA F., in "La Civiltà Cattolica" 150 (1999) v. 3, 447-449.
9. ANONIMO, in "Bioetica e cultura" 8 (1999) v. 1, 121-122.
10. MELE V., in "Medicina e Morale" 49 (1999) 177-181.
11. KOWALSKI E., in "Studia Moralia" 37 (1999) 518-520.
12. PARDO A., in "Scripta Theologica" 32 (2000) 386-387.
13. VICINI A., in "Rassegna di Teologia" 41 (2000) 306-308.
14. PETAGINE A., in "Studi Cattolici" nn. 473/474 (2000) 570.
15. PIGHIN A., in "Nouvelle Revue Théologique" 122 (2000) 507-508.
16. CHOMALI F., in "Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristianas" 5 (2000) n. 19, 534-536.
17. M. R. C., in "Vida y Espiritualidad" 16 (2000) n. 45, 121-123.
18. ANONIMO, in "Cuadernos de Bioética" 11 (2000) n. 43, 423.

* *Sectas satánicas y Fe cristiana*

1. ANONIMO, "Ecclesia. Revista de Cultura Católica" 13 (1999) n. 1, 129-132.
2. DE VILLACORTA M. F., "Studium"39 (1999) 346.
3. VILLAR J. R., in Scripta Theologica 31 (1999) 587-588.

* *Il mistero nuziale*

1. ARDUSSO F., in "Famiglia oggi" 22 (1999) n. 8/9, 87-88.
2. RIGOBELLO A., *Il mistero nuziale*, in "L'Osservatore Romano" 23 luglio 1999, 3.
3. PETRILLO F., in "Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana" 4 (1999) 727-728.

4. COTTINI G., in "Studi Cattolici" n. 466 (1999) 901-902.
5. BOTERO GIRALDO J. S., in "Studia Moralia" 37 (1999) 516-518.
6. MIRALLES A., in "Annales Teologici" 13 (1999) 630-633.
7. CALIPARI M., in "Medicina e morale" 49 (1999) 608-609.
8. SCHULZ M., in "Theologische Revue" 96 (2000) 509-511.
9. SERRANO J. F., in "Alfa y Omega. Semanario de Informacion Religiosa" n. 254, 5 aprile 2001, 29.
10. DEBRUN J., in "Nouvelle Revue Théologique" 123 (2001) 480-481.
11. ANONIMO, in "Lateranum" 67 (2001) 383-384.
12. BOTERO GIRALDO J. S., in "Studia Moralia"39 (2001) 665-666.

* *Salute e salvezza*

1. SCHOEPFLIN M., *Lo scaffale della fede*, in "Toscana Oggi" 23 gennaio 2000
2. SAPORI E., in "Camillianum" XI (2000) n. 22, 410-412.

* *Gesù destino dell'uomo. Cammino di vita cristiana*

1. GRECH P., in "L'Osservatore romano" 22 dicembre 1999, 10.
2. BADARACCHI L., in "Avvenire. Roma Sette" 2 gennaio 2000, 9.
3. ARDUSSO F., in "Famiglia cristiana" (2000) n. 3, 9.
4. RUSCONI G., in "Il Consulente Re" 9 (2000) n.6, 64.
5. ANONIMO, in "Lateranum" 66 (2000) 417.
6. SCHOEPFLIN M., in "Giornale di Brescia" 29 dicembre 2000.

* *Ospitare il reale*

1. ANONIMO, in "Cultura e libri" n. 123 (1999) 59.
2. ANONIMO, in "Sequere me" VI (1999) n. 2, 18.
3. ANONIMO, in "Lateranum" 66 (2000) 417-418.
4. SANTOS P., in "Revista Española de Pedagogía" 59 (2001) n. 219, 355-357.

* *Chi è il cristiano? Duemila anni, un ideale senza fine*

1. CONCETTI G., in "L'Osservatore Romano" 16 novembre 2000, 3.
2. SANTAMBROGIO G., *Quell'ideale così umano e così cristiano*, in "Il Sole 24Ore" 22 ottobre 2000, 33.

* *L'Hospitale. La medicina tra arte terapeutica ed atto clinico*

1. CONCETTI G., in "L'Osservatore Romano" 3 marzo 2001, 4.

* *La persona umana. Manuale di antropologia teologica*

1. DEL POZO ABEJÓN G., in "Revista Española de Teología" 61 (2001) 269-272.
2. LADARIA L.F., in "Gregorianum" 82 (2001) 599-600.
3. SANTAMBROGIO G., *Il dramma della verità nella storia*, in "Il Sole 24 Ore" 14 gennaio 2001, 32.

* *"Se vuoi, puoi guarirmi"*

1. DONINELLI L., in "Il Giornale" 12 settembre 2001.
2. SCHOEPFLIN M., *L'utopia salutista e il medico Gesù*, in "Avvenire" 30 novembre 2001, 23.

* *La vicinanza del Mistero*

1. G. GRIECO, *La consolante vicinanza del Mistero cristiano*, in "L'Osservatore Romano" 12 gennaio 2001, 4.

NOTA CRITICA

LOGICA SACRAMENTAL Y ESTADOS DE VIDA
A propósito de una obra reciente[1]

Gabriel Richi Alberti

«*Para comprender el sentido de la vocación cristiana y sus diferencias no es suficiente una consideración a partir de la teología espiritual separada de la reflexión dogmática*» (p. 18). Esta afirmación de Martinelli permite intuir al lector, desde las primeras páginas del volumen, la opción metodológica de la presente obra. Se trata de un estudio de teología sistemática que, sin olvidar cuanto en ámbito de teología espiritual y de la vida consagrada se afirma sobre el tema, afronta como objeto propio «*la vida como vocación y los diversos estados de vida del cristiano en su reciprocidad constitutiva*» (ibid.). En un continuo diálogo con Balthasar la problemática de los estados de vida encuentra todo su espesor a la luz de la reflexión antropológica, trinitaria y cristológica.

En el primer capítulo, de carácter introductivo - *Observaciones histórico-teológicas preliminares* (pp. 21-71) - el autor ofrece una presentación sintética y precisa de las vicisitudines históricas del término vocación. La renovación ligada al Concilio Vaticano II favoreció el paso de una consideración "exclusiva", que habla de vocación sólo respecto al sacerdocio ministerial y a la vida consagrda, a una consideración "inclusiva", referida a todo bautizado en virtud de la llamada universal a la santidad. No obstante, como consecuencia del panorama cultural y teológico contemporáneo (modernidad, postmodernidad...) y pese a las indicaciones ofrecidas por el magisterio de la Iglesia (por ejemplo en *Christifideles Laici* 55), hoy se corre el riesgo de hablar de vocación de modo fragmentario. Se impone, así, «*la urgencia de una reflexión teológica y antropológica que no se detenga simplemente en la elaboración de un pensamiento específico para cada estado de vida, sino què tenga la fuerza de asumir radi-*

[1] Cfr. P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con H.U. von Balthasar*, Laurentianum, Dimensioni Spirituali 15, Roma 2001, 456p.

calmente el concepto de vocación en su integridad» (p. 68). El tema fundamental, por tanto, es la vocación, o para ser precisos, la vida misma como vocación que pone en juego contemporánea y recíprocamente la experiencia humana elemental - cuyo emblema es la libertad - y el acontecimiento de Jesucristo. Una consideración de este tipo permite reconocer inmediatamente tanto el carácter eminentemente misionero de la vida como vocación, como la unidad original de los diferentes estados de vida, unidad que respeta la especificidad de cada estado.

Coherente con el planteamiento apenas expuesto, la primera parte del volumen se titula *Vida como vocación*. Consta de dos capítulos. El primero - *Vida como vocación y antropología dramática* (pp. 77-138) - expone las líneas fundamentales de dicha antropología: la consideración de la libertad en su impacto con la realidad permite describir la experiencia humana como un enigma que reclama continuamente por parte del hombre una decisión. Dicho enigma - que puede se resumido en la pregunta *¿quién soy yo?* - se expresa particularmente en las llamadas polaridades antropológicas: alma-cuerpo, hombre-mujer, individuo-sociedad. La realidad (evento) provoca la libertad del hombre: «*la vida, por tanto, es vocación; pero esta vocación es para el hombre un enigma, pues el hombre no es capaz de reconocer en la realidad el arquetipo que le permita afirmar el fundamento sin perder la diferencia en la que ha sido originalmente creado*» (p. 137). Hablar de vocación, por tanto, significa hablar de la relación del hombre con la realidad. ¿Dónde encontrará el hombre la respuesta al enigma que le constituye y que está implicado continuamente en su existencia dramática? El segundo capítulo - *Vida como vocación y evento cristológico* (pp. 138-198) - afronta directamente la pretensión del acontecimiento de Jesucristo de ser la respuesta al enigma que permite al hombre vivir el drama de la vida. Para ello el autor expone el fundamento teológico de la vida como vocación a partir de la consideración de la libertad de Jesucristo. En el Hijo de Dios hecho hombre, en efecto, encontramos una libertad perfectamente humana que, como se ve en su misión, «*coincide instante por instante con la libertad infinita del Fundamento*» (p. 141). De este modo se puede afirmar que «*Él es la misión del Padre*» (p. 146) desvelándose así el carácter trinitario del evento de Cristo y su ser norma universal y concreta para cada hombre. Por obra del Espíritu Santo, en el sacramento, la libertad de cada hombre se encuentra con la libertad de Jesucristo que le invita a seguirle. De este modo en la *sequela Christi* se revela para el hombre la posibilidad de ser introducido en el misterio de obediencia del Hijo de Dios encarnado, es decir, la posibilidad del cumplimiento de la vida como vocación. Se puede hablar propiamente de cumplimiento porque se trata de la actuación concreta del designio origi-

nal del Padre (predestinación en Cristo). A la luz de cuanto afirmado sobre el acontecimiento de Jesucristo y teniendo presente algunos temas clásicos de los estados de vida (mandamientos-consejos, votos...), la segunda parte del capítulo expone el contenido de la vida como vocación al amor perfecto. Dicha vocación requiere por parte del hombre el ofrecimiento incondicionado de sí mismo «*que posee la forma interna de un* » (p. 195).

La segunda y la tercera parte del volumen afrontan el objeto propio de la doctrina de los estados de vida: la descripción del sentido y de la forma de los diferentes estados de la única y radical vocación al amor. *Evento cristológico y estados del hombre* (pp. 199-258) es el título de la segunda parte. En ella el autor muestra cómo los estados de vida encuentran su unidad intrínseca y la razón de sus diferencias en el acontecimiento original de Jesucristo. El capítulo cuarto - *Evento cristológico y Trinidad* (pp. 204-228) - expone articuladamente el *estado* propio de Jesucristo, estado singular y paradigmático que brota de la vida trinitaria: el estado de *hijo* que, en virtud de su misión, *está* contemporáneamente *en el mundo* y *fuera del mundo*. El capítulo quinto - *Creación, estado original y estado caído* (pp. 228-258) describe, a partir del estado de Cristo, el estado en el que ha sido creado el hombre y el estado en el que se encuentra como consecuencia de su rebelión. El objeto de esta reflexión es la comprensión adecuada del designio original del Padre al crear al hombre y llamarle a la comunión con la Vida divina. El estado original del hombre está caracterizado por una doble distancia: respecto a Dios y respecto a la nada. La diferencia que existe entre el hombre y Dios es la condición tanto de la llamada gratuita a la comunión divina como de la libertad humana. Ello permite hablar del estado original como un «*ser creados a servicio del amor*» (p. 237): obediencia, virginidad y pobreza indican las características esenciales de este ofrecimiento de sí mismo posible al hombre en el estado original. El pecado, sin embargo, destruye la armonía del principio e introduce al hombre en un estado de indigencia y ambigüedad. De este modo la economía de la redención trae consigo la diferenciación de los estados de vida como condición del cumplimiento del designio original.

Evento cristológico y estados de vida del cristiano (pp. 259-393) es el título de la tercera parte del volumen, cuyo objeto es la reflexión, a partir del acontecimiento de Cristo, sobre los diversos estados de vida en su reciprocidad íntrinseca. Afronta la existencia «*de diversas formas de vida, al interior de un único estado cristiano, en las que es posible la vida como vocación*» (p. 261). No se podría hablar de unidad original entre los estados de vida si la consideración del estado de Jesucristo no implicase,

como recita el título del capítulo sexto, *el estado fundamental del cristiano* (pp. 263-288). Este estado encuentra en María su paradigma perfecto. En efecto, la Virgen de Nazareth constituye la correspondencia perfecta, posible en virtud de la redención operada por su Hijo, a la libertad de la Trinidad, hasta tal punto que en ella se percibe la unidad original de la creación (virginidad-fecundidad). Contemplando el misterio de María es posible profundizar en el estado proprio del cristiano: *estar "in Christo"*. Dicho estado fundamental, fruto del bautismo, refleja la separación que ha introducido en la historia el acontecimiento de Jesucristo: la separación Iglesia-mundo. Desde este punto de vista «*todos los elegidos pertenecen a un único estado de vida: es el estado de vida del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Este, por tanto, es el estado cristiano fundamental, la pertenencia constitutiva de todo creyente*» (p. 278). El autor especifica el contenido de dicho estado con gran precisión: «*el estado fundamental del cristiano en el mundo es, por tanto, el estado del hijo, es decir, el estado de aquel que participa por gracia en el estado de Aquel que es Hijo por naturaleza*» (p. 279). El estado del cristiano es, por tanto, estar *en Cristo* y ello comporta no sólo una participación a su misterio pascual, sino además la pertenencia al cuerpo eclesial y la asunción de una misión en el mundo.

El capítulo séptimo - *Separación y relaciones entre los estados de vida* (pp. 289-366) - afronta directamente el tema de los estados de vida al interior del estado fundamental cristiano. La separación de los estados constituye, en la economía de la redención, una explicitación del estado mismo de Jesucristo. Ello implica, según la propuesta de Balthasar, una doble separación. Por una parte la separación entre aquellos que, en el encuentro con Cristo, son llamados a modificar su situación de vida (estado de los consejos) y aquellos a los que se pide permanecer en su propia condición (estado en el mundo). Por otra, la distinción en la vida de la Iglesia entre el estado sacerdotal y el estado laical. Por cuanto respecta a la primera separación - a la que el autor reconoce una primacía fundamental - es oportuno subrayar que en la diferencia entre "discípulos" y "pueblo cristiano" «*lo que cambia (...) no es el grado (perfecto o imperfecto) sino más bien la situación fundamental en la que se vive la única llamada a seguir a Cristo*» (p. 293). La elección de algunos constituye la posibilidad de ofrecer a todos un estado paradigmático en el que contemplar histórica y permanentemente la radicalidad de la vocación al amor común a todos. ¿Cómo se relacionan concretamente ambas formas de vida respecto a la vocación común al amor perfecto? El autor contesta articulando la respuesta en torno a la forma interna y externa del voto: «*es necesario atribuir al cristiano llamado a estar plenamente en la situación mundana el voto como forma interna del amor, mientras que al grupo*

llamado a asumir explícitamente la forma en la que Cristo ha realizado su misión, es necesario atribuirle el voto como forma externa» (p. 308). En esta articulación los dos estados se implican mutuamente y dicen al unísono la verdad de la vida como vocación, como lo muestra adecuadamente la relación que existe entre la virginidad y el matrimonio: dos formas complementarias del único amor esponsal de Cristo por su Iglesia. «*La virginidad cristiana muestra el sentido último de la esponsalidad y el matrimonio muestra toda su concreción histórica*» (p. 317). Por cuanto respecta la separación entre estado sacerdotal y estado laical es posible reconocer su origen ministerial: representar objetivamente en la vida de la Iglesia el sacrificio de Jesucristo, en su dimensión activa y pasiva, de modo que los fieles puedan ejercer el sacerdocio propio de todos los bautizados. A la luz de las separaciones expuestas (estado de los consejos - estado en el mundo; estado sacerdotal - estado laical), el autor afronta la cuestión de su relación mutua afirmando una real circularidad entre los estados de vida del cristiano, hasta tal punto que «*cada estado alcanza la definición de sí mismo sólo en relación y en apertura al otro*» (p. 364).

El último capítulo - *Estados de vida y misión de la Iglesia en el mundo* (pp. 367-393) - considera los estados de vida en acción, es decir, a partir de su fin que es la misión de la Iglesia. Esta misión puede ser pensada según un doble movimiento: desde el mundo hacia la Iglesia y desde la Iglesia hacia el mundo. El primer movimiento indica cuánto del mundo debe ser plasmado según el designio original del Padre, por lo que resulta evidente que «*el primer destinatario de la misión es el mismo enviado*» (p. 381). En este sentido la vida de los consejos y la vida sacerdotal juegan el papel central, en cuanto representan la forma de Cristo, tanto del punto de vista subjetivo como objetivo, que debe ser la forma del pueblo cristiano. El segundo movimiento - la Iglesia hacia el mundo - implica la salida de la Iglesia de sí misma a través de los diversos estados de vida, en particular, del estado de los consejos y del estado laical. Como se ve nuestro autor otorga una cierta primacía al papel que juega el estado de los consejos: «*la vida consagrada, en sus formas diversísimas que atraviesan todo el espectro de la vida eclesial, desde la clausura a los consagrados en el mundo, juega un poco el papel de motor interno y catalizador de la vida eclesial (...) Por usar la representación simbólico-real de Balthasar, se podría decir que la vida según los consejos evangélicos es descrita por la figura emblemática de Juan, el discípulo amado, el cual, en cierta medida, media entre Pedro y María, los dos principios vitales de la Iglesia, y uniéndolos desaparece tras ellos*» (p. 391).

El recorrido ofrecido a lo largo de todo el volumen es resumido en la *Conclusión* (pp. 395-403), la cual, además, ofrece algunas preciosas

consideraciones sintéticas sobre la "pastoral vocacional" y la tarea educativa. El libro concluye con una completa y precisa bibliografía (pp. 405-441) y los índices de citas bíblicas y de nombres (pp. 443-456).

A la hora de valorar críticamente la aportación de Martinelli es necesario, ante todo, reconocer el rigor sistemático de su propuesta. En efecto, la lectura de este ensayo muestra con claridad que la doctrina de los estados de vida pertenece por derecho propio al campo de la teología dogmática y, concretamente, al campo de la antropología teológica, no pudiéndose, en este sentido, circunscribir a la llamada "teología espiritual". Es más, el lector atento concluye que sólo a partir de un planteamiento sistemático, como el que propone el autor, es posible elaborar una teología de los estados de vida que supere los riesgos del pasado.

Dos claves de lectura favorecen, a nuestro parecer, esta conclusión. En primer lugar la preocupación de mostrar la relevancia antropológica de la fe cristiana. La primera parte del volumen expone rigurosamente que cuando se habla de vocación y de estado de vida, se afronta *in recto* el contenido real de la vida del hombre, cuyo emblema es la libertad. De este modo se superan todas las interpretaciones posibles del fenómeno de la vocación que, inevitablemente, conducen a considerarla en última instancia como algo facultativo. La doctrina de los estados de vida coincide, por así decir, al menos en cierto modo, con la descripción de la vida nueva en Cristo tal y como se desarrolla en la historia concreta de cada redimido.

Una segunda clave consolida dicho resultado. Nos referimos a lo que podemos llamar el "cristocentrismo trinitario" que domina el pensamiento del autor. De la mano de Balthasar, Martinelli considera el acontecimiento cristológico como la clave de bóveda de la antropología. Ahora bien, no es posible pensar dicho acontecimiento, según la integridad de sus componentes, dejando de lado su intrínseca dimensión trinitaria. Con precisión el autor hace ver que no es posible hablar de Jesucristo sin el Padre y el Espíritu. Una consecuencia salta inmediatamente a la vista: las cuestiones del origen eterno del designio divino (predestinación) y de la contemporaneidad del acontecimiento de Jesucristo (pneumatología que funda la sacramentalidad) son afrontadas unitariamente desde el inicio de la reflexión.

Estas dos claves que hemos expuesto sintéticamente y que, en nuestra opinión, constituyen dos principios metodológicos y de contenido que recorren toda la obra, ayudan a comprender la densidad y la variedad de los problemas afrontados. Esta amplitud de temas no impide, sin embargo, a nuestro autor elaborar un ensayo profundamente unitario que constituye una coherente propuesta sintética del argumento. Una

categoría permite, a nuestro juicio, dicha unidad. Se trata de la lógica sacramental[2]. Tras haber recordado la importancia de la renovación de la eclesiología en el Concilio Vaticano II a partir de la presentación de la Iglesia como sacramento (pp. 47-49), Martinelli afronta directamente la cuestión de la contemporaneidad de Cristo, del sacramento y de la vida como vocación, en una especie de síntesis que permite una armoniosa conjunción de la reflexión antropológica con la propiamente teológica (pp. 163-167). Afirma nuestro autor: «*en definitiva la vida se revela como vocación precisamente en el sacramento. Podemos describirlo como el evento que nos media el evento cristológico originario, es decir, Cristo muerto y resucitado, Señor de la historia (...) La lógica sacramental y el modo en el que nuestra libertad está implicada en ella, nos revela también la sacramentalidad (en sentido analógico) de todo evento en la historia del hombre*» (pp. 166-167). La propuesta de Martinelli no sólo permite comprender la dinámica concreta de la vida cristiana en la historia y su raíz sacramental, sino que consiente pensar a partir de dicha dinámica la naturaleza de la relación de la libertad del hombre con la realidad. La lógica sacramental - que es siempre lógica eclesial, lógica de comunión - se concreta históricamente en los siete sacramentos, de los cuales el bautismo es la puerta y la Eucaristía el culmen (cfr. p. 278). La lógica sacramental, además, permite reconocer en la vida como tal una doble dimensión constitutiva. Por una parte la vida misma, como se ha visto, es vocación. Pero precisamente por ello - he aquí el segundo elemento - la vida es misión: la vocación exige del llamado una respuesta incondicionada: «*toda existencia como vocación está llamada, por tanto, a abrazar un estado de vida con el objeto de participar en la misión de la Iglesia en el mundo*» (p. 366). No existe, por tanto, dicotomía alguna entre vocación y misión, hasta tal punto que, como afirma Balthasar, para describir la identidad de una persona es necesario referirse a su misión. El carácter misionero de la vida como vocación queda ampliamente ilustrado en el ensayo que estamos comentando.

Los estados de vida, por tanto, corresponden al desplegarse de la lógica sacramental en la economía de la redención. La tercera parte del volumen, como hemos visto, afronta la unidad entre los diversos estados y sus diferencias, afirmando el principio de una circularidad recíproca. Dicha parte constituye el núcleo del volumen aunque desde el punto de

[2] La obra de Martinelli depende explícitamente de los escritos de Angelo Scola sobre la lógica sacramental. Señalamos en particular: *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*, in AA. VV., *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1999, 99-135.

vista de la propuesta sintética depende tanto de la primera como de la segunda parte del ensayo. El lector encontrará un armónica presentación de la doctrina de los estados, llena de sugerencias preciosas y de matices abiertos a ulteriores profundizaciones.

En nuestra opinión la propuesta del autor permite hipotizar al menos dos vías de desarrollo del pensamiento expuesto. Por una parte surge el interrogante del peso real de la lógica sacramental en el origen del estado de los consejos. En efecto, teniendo como dato firme que el bautismo introduce la separación entre aquellos que "están en Cristo" y aquellos que "pertenecen al mundo", y que dicha separación instituye entre los fieles cristianos un único estado fundamental (el estado cristiano) es posible preguntarse de qué manera se articula con el acontecimiento del bautismo la ulterior separación entre aquellos que son llamados a cambiar su situación fundamental (estado de los consejos) y aquellos a los que se pide permanecer en su situación (estado en el mundo). Concretamente la pregunta podría formularse de este modo: la elección al estado de los consejos ¿responde a la lógica sacramental constituyendo un caso particular de la misma o sigue otra lógica distinta? Y en el caso de que constituya un caso particular de la lógica sacramental, si es posible hablar de este modo, ¿qué relación tiene con el bautismo? Para explicar la unidad entre el estado de los consejos y el estado en el mundo en el interior del único estado cristiano, el autor recurre a la diferencia entre la forma interna y la forma externa del amor en cuanto voto. Dicha respuesta ilumina adecuadamente la relación entre ambos estados, pero no parece responder en última instancia al problema de su dependencia respecto a la lógica sacramental.

Quizá sea posible profundizar en esta cuestión a partir de dos filones de pensamiento teológico. El primero lo encontramos sugerido por el mismo Martinelli. Podríamos formularlo así: el acontecimiento del bautismo - acontecimiento sacramental en sentido propio y, por tanto, "caso típico" de la lógica sacramental - haciendo participar la libertad del creyente en la libertad de Cristo le permite reconocer el carácter sacramental (en sentido analógico) con el que se le presenta la realidad. Circunstancias, relaciones, situaciones se ofrecen así al bautizado como los signos ("sacramentos") a través de los cuales el Señor le llama a participar concretamente (he aquí la posibilidad de diferenciar los estados) en su misión, que es la misión de la Iglesia. De este modo, la elección al estado de los consejos - pero lo mismo se podría decir de la elección al estado en el mundo - constituye la expresión concreta de la lógica sacramental, según la cual la incorporación bautismal implica constitutivamente una misión que la libertad del redimido deberá reconocer históricamente. El

segundo camino podría resultar de la consideración comparativa entre algunos elementos tradicionales de la teología sacramental y la doctrina de los estados. Pienso, por ejemplo, en la triple distinción clásica *sacramentum tantum*, *sacramentum et res*, y *res tantum* o al triple carácter de memorial, actualización y profecía de todo sacramento. Convendría, además, contar con el auxilio de una consideración articulada de las relaciones intrínsecas entre bautismo y Eucaristía. En efecto, siendo la Eucaristía el culmen del bautismo, ¿es posible, en última instancia, pensar la vida nueva del cristiano y, por tanto, los estados de vida, sin referirse explícitamente al llamado por definición "santísimo sacramento"? En este sentido, ¿sería posible, con todas las precauciones necesarias, establecer algún tipo de paralelismo entre la separación del estado de los consejos y el estado en el mundo y la doble dimensión de la Eucaristía como "sacramento" y "sacrificio"? Se trata de cuestiones que la rica reflexión de Martinelli abre al lector atento a su lógica interna.

La segunda y última cuestión a la que nos queremos referir consiste en la consideración o no del sacramento del matrimonio como origen de un "estado de vida". El autor afirma, con claridad, que «*estar en Cristo se profundiza mediante el sacramento del matrimonio; sin que, sin embargo, este sacramento, que une el hombre y la mujer en Cristo, constituya por sí mismo la fundación de un estado diferenciado respecto al común estar en Cristo*» (p. 317). Si con la expresión "*por sí mismo*" se quiere indicar que el sacramento del matrimonio constituye, por así decir, un segundo momento desde el punto de vista lógico respecto a la llamada fundamental de la vida al estado cristiano, no cabe duda de que la afirmación es correcta. El nexo intrínseco que une el matrimonio con el bautismo, vínculo que la teología sacramental no cesa de recordar, nos indica la misma realidad. Sin embargo, ello no quiere decir que el sacramento del matrimonio no sea un elemento constitutivo del estado cristiano en el mundo, a diferencia de lo que sucede en el estado cristiano de los consejos. A nuestro parecer toda la lógica del volumen implica esta conclusión. En efecto, Martinelli recuerda que para el cristiano es necesario asumir una elección definitiva, una decisión fundamental para la propia existencia que exprese, de forma completa, lo que ha acontecido en el sacramento del bautismo (cfr. p. 336). La "profesión del estado de los consejos" - independientemente de la forma concreta en que se dé - y "el consenso matrimonial" aparecen en esta óptica como la libre respuesta que forma parte intrínseca de la lógica sacramental con la que la Trinidad interpela la libertad de cada hombre. Además, siempre en clave de lógica sacramental y de vida como vocación, considerar el sacramento del matrimonio como elemento constitutivo del estado de vida puede permitir

recuperar el horizonte misionero de dicha vocación y de dicha misión. Frecuentemente, en efecto, se caracteriza la diferencia específica de la gracia sacramental del matrimonio respecto a la gracia sacramental del bautismo, afirmando que se trata de una gracia ofrecida "a los dos cónyuges". Se trataría, en este caso, de una llamada conjunta a vivir en unidad el evento bautismal. Sin negar cuánto de positivo puede derivar de tal visión y sin olvidar las dificultades que implica, a nuestro juicio la propuesta de Martinelli permite reconocer la especificidad del matrimonio cristiano a partir de su misión propia: «*en el don particular que el Espíritu otorga a cada hombre en Cristo emerge también el carácter peculiar de cada uno. El Espíritu de Dios, con sus dones y carismas personales y personalizadores, hace participar a cada hombre en la misión perfecta de Cristo en modo singular*» (p. 163). La relación que santo Tomás y el mismo Concilio de Florencia establecen entre sacerdocio y matrimonio puede apoyar esta línea de pensamiento. En este sentido el matrimonio cristiano constituye un estado de vida en cuanto define, concretando históricamente la misión, el estado fundamental del cristiano. Una consideración del matrimonio de este tipo, que reconoce la categoría de vocación-misión como clave sintética, puede además retomar armónicamente la reflexión sobre bienes, fines y dones del matrimonio.

A partir de la lógica sacramental es posible recuperar todo el espesor dogmático de la doctrina de los estados de vida. He aquí la conclusión que, en modo riguroso y articulado, ofrece esta obra de Martinelli a la que se deberán referir todos aquellos que afronten la apasionante reflexión sobre la vida como vocación.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli Studenti

a) Sezione centrale

Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2000/2001 = 284

N. iscritti al Corso al Dottorato 52
N. iscritti al Corso alla Licenza 90
N. iscritti al Corso al Master in Scienze del Matrimonio 58

b) United States Session (Washington D. C.)

Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2000/2001 = 71

N. iscritti al Corso alla Licenza 20
N. iscritti al Corso al Master 42

c) Sección mexicana

Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2000/2001 = 512

N. iscritti al Corso alla Licenciatura 237
N. iscritti al Corso al Maestria (Master) 275

d) Sección española

Studenti iscritti nell'Anno Accademico 1999/2000 = 131

N. iscritti al Corso alla Licenciatura 35
N. iscritti al Corso al Master in Scienze del Matrimonio = 96

e) Sezione africana (Cotonou, Bénin)

Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2000/2001 = 65

f) Sezione brasiliana (Salvador de Bahia,Brasile)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2000/2001 = 90

g) Sezione indiana(Changanacherry,India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2000/2001 = 27

ISTITUTI COLLEGATI

h) Ballina (Irlanda)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2000/2001 = 15

i) Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2000/2001 = 15

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

a) Sezione centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

ALBERTO GUERRERO SERRANO, *La ley nueva. El Magisterio de la Iglesia en el contexto de la ley nueva segùn Domingo de Soto*

JOAQUIN ANGEL GIL GIMENO, *La relaciòn entre la libertad y la verdad en el magisterio pontificio contemoràneo (De Leòn XIII a la Enciclica "Fides et Ratio" de Juan Pablo II)*

VICENTE FONTESASTAD PASTOR, *El Matrimonio como sacramento permanente: significado y valor de un desarrollo teòlogico*

PHILSY KANIAMPADIKAL, *Evangelisation fo the family and the church's magisterium: family as ecclesia domestica in the experience of the syro-malabar church*

LEOPOLDO M. VIVES SOTO, *El matrimonio y la virginidad en la teologia de Gustave Martelet*

ANTONY CHUNDELIKKAT, *The reality of the Kingdom of God and the notion of mission in the writings of Michael Amaladoss*

JEAN-CHARLES NAULT, *Quae sursum sunt sapite. Essai sur l'acédie et son*

actualité dans le dynamisme de l'agir humain à la lumièr de Saint Thomas d'Aquin et de ses sources monastiques etpatristiques

CARLOS SIMON VASQUEZ, *Planificaciòn o regulaciòn de los nacimientos ? Estudio històrico-critico del concepto y término de planificaciòn familiar*

DAVID CRAWFORD, *Marriage and the sequela Christi: a moral theological study of marriage as a "state of perfection", in the light of Henri de Lubac's theology of nature and grace*

FRANCIS WALSH, *Josef Fuchs' proposal for the renewal of moral theology: an analysis and critique in the light of* Veritatis Splendor

MILES WALSH, *The sacramentality of Marriage: "Bodily offering/spiritual worship"; a liturgy of irreproachable quality*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

RONALDO S. QUIJANO, *Expositions on the suffering of the Filippino family in the light of* Salvifici Doloris

BRYCE A. SIBLEY, *Man and woman as "Imago Dei" in the thought of John Paul II*

FABIAN MARIUT, *Dimensione etica e dimensione estetica nel pensiero di Vladimir Solov'ev*

GIUSEPPE RUGGERI, *Gli insegnamenti della Chiesa Universale e i documenti delle Chiese Particolari Europee nei confronti della Pastorale dei separati dal 1965 al 2000*

LUCA SCUDERI, *Indagine in prospettiva sociologica del ruolo della maternità nel nuovo contesto sociale italiano*

GEORGE OKITADJUWA, *Le rôle de la fmille chrétienne dans l'effort de la reconstrucion de la République Démocratique du Congo*

LUIS A. MONROY LOPEZ, *La relaciòn entre Matrimonio y Virginidad en "De bono coniugali" y "De sancte Virginitate" en San Agustin*

THOMAS VADAKOOT, *The Christian family and the pastoral care of the priest*

JOHNNY ALVARADO MENDEZ, *Amor coniugal y consenso matrimonial en Juan Pablo II*

b) Washington D.C. Center of the Institute

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

TONY PERCY, *The meaning of entrepreneurial work and the modern corporation as a communion of persons: a case study of AES corporation in light of the principles in* Laborem Exercens *and* Centesimus Annus

FRANCIS DE ROSA, *On rescuing frozen embryos*

JOHN RICCARDO, *The mutual subordination of husband and wife: an investigation of the scriptural, philosophical and anthropological foundations in the thought of John Paul II*

c) Sección española

LICENCIATURA EN SAGRADA TEOLOGIA

JOSÉ VICENTE OLMOS PLANELLS, *La persona y su realidad. Un estudio sobre la antropologìa de Juliàn Marìas.*
JORGE MORANT MORANT, *La conciencia moral en la carta encìclica* Veritatis Splendor.

C. VENTENNALE DALLA FONDAZIONE

Dopo venti anni (13 maggio 1981 - 13 maggio 2001), l'Istituto è presente ormai in tutti i continenti, con 10 centri di studio. Le statistiche relative all'anno accademico appena concluso parlano di 1.200 studenti, 2.800 ex alunni, 214 docenti. L'anniversario della fondazione è stato solennemente celebrato attraverso numerosi eventi organizzati nelle diverse sedi, aperti a docenti universitari, studiosi, ex-alunni dell'Istituto.

Le celebrazioni dell'anniversario della fondazione della Sezione di Roma sono state articolate in tre momenti di cui due si sono svolti nello scorso mese di maggio, il terzo in novembre. Il 15 maggio scorso è stato celebrato un solenne atto accademico presieduto da S. Em.za il Card. Alfonso López Trujillo. Dopo la riapertura dell'Auditorium, completamente ristrutturato, il Preside Mons. A. Scola ha aperto i lavori con un intervento sul tema *Familiaris consortio e mistero nuziale*, cui ha fatto seguito la conferenza di S. E. Mons. Carlo Caffarra, Arcivescovo di Ferrara-Comacchio, Preside dell'Istituto dal 1981 al 1995, su *Familiaris consortio-Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della Famiglia*. Il 31 maggio, tutta la Comunità accademica dell'Istituto è stata ricevuta in Udienza dal Santo Padre. Il terzo atto celebrativo si è tenuto nei giorni 16 e 17 novembre 2001: si tratta del IV Colloquio di Teologia morale, organizzato dall'Area di Ricerca sullo Statuto della Teologia Morale Fondamentale, chiamata ad affrontare il tema *Il bene e la persona nell'agire.*

Nella sezione statunitense era prevista la celebrazione (gennaio 2002) del *International Symposium: Communion of persons: Family, Community, and Culture in America*. Presso la sezione messicana si è svolto un *Taller de lectura* sugli scritti di Giovanni Paolo II, guidato dal

prof. S. Terán. I giorni 2 - 3 novembre 2001, a Valencia, ha avuto luogo il *Congresso Nazionale sulla mediazione familiare*, organizzato in collaborazione con l'Università Herrera-CEU, la Facoltà di studi sull'impresa, l'Istituto della impresa familiare di Valencia e il Centro di orientamento familiare. La sezione Brasiliana, da parte sua, ha organizzato nei giorni 26 - 28 settembre 2001, a Salvador di Baia, un seminario di studio su *Persona, Matrimonio e Famiglia: il disegno di Dio a confronto con il contesto socio culturale.*

D. Attività Scientifiche

Il Consiglio di Istituto, composto dai Vicepresidi delle sezioni centrale, statunitense, messicana, spagnola, brasiliana e beninese, oltre che dai Direttori dei Centri collegati di Changanacherry, Melbourne, Gaming e Ballina, si è riunito nei giorni 25 e 26 giugno 2001. All'ordine del giorno, oltre l'esame delle relazioni annuali delle sezioni e dei centri, figurava un'articolata riflessione sul metodo di insegnamento presso l'Istituto. Le sezioni pomeridiane, che hanno visto la partecipazione di altri professori delle diverse sezioni e centro e di taluni dottorandi, sono state dedicate alla presentazione e discussione di diverse modalità di insegnamento: il metodo tutoriale di Oxford (Prof. Saward), il metodo dei Grandi Testi (Prof. Waldstein), la lezione magisteriale (Prof. Melina) e il metodo proprio delle scienze umane (Prof. Petrini). È stato inoltre deciso il tema di riflessione dell'anno prossimo: la cultura della famiglia.

a) Sezione centrale

Da quest'anno accademico ha avuto inizio il programma di *tutoring*. Ogni docente della sezione centrale ha preso in carico un gruppo di 5/7 studenti che, attraverso incontri periodici, sono stati introdotti alla lettura di testi fondamentali, alla redazione di *papers* e alle coordinate fondamentali del metodo scientifico.

Il prof. D. Gilfredo Marengo è stato promosso docente stabile straordinario di Antropologia Teologica. Nell'Anno Accademico 2000-2001 sono stati annoverati tra i nuovi docenti della sezione centrale i proff. Mario Binasco e il prof. Alfred Wierzbicki. Quest'ultimo verrà sostituito, a partire dall'Anno Accademico 2001-2002, dal prof. Jaroslav Merecki. Oltre al prof. Merecki la sezione centrale conterà l'anno prossimo sulla collaborazione dei proff. G. Faro, J. Noriega e G. Richi Alberti.

Inoltre diversi docenti della sezione centrale si sono recati presso le sezioni statunitense, messicana e spagnola per impartire corsi e conferenze in qualità di visiting professors.

In occasione del ventennale dell'Istituto si è proceduto a rinnovare l'arredo e ad allestire e adeguare gli impianti tecnologici ed informatici dell'Auditorium Giovanni Paolo II, in grado di accogliere 135 studenti.

Giovedì 10 maggio 2001 nell'Auditorium Giovanni Paolo II, il prof. Gianfrancesco Zuanazzi ha tenuto la lezione di congedo dall'insegnamento su *Simbolismo ed esperienza religiosa*.

Il 18 aprile 2001, i membri del *Supreme Council of the Knights of Columbus*, guidati dal prof. Carl Anderson, Supreme Knight e Vice Preside della Sezione Statunitense, hanno visitato la Pontificia Università Lateranense e la Sezione centrale dell'Istituto.

In collaborazione con l' Ufficio Nazionale per la pastorale della Famiglia, con la Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum* e con i Movimenti e le Associazioni di spiritualità coniugale e familiare, l'Istituto ha partecipato alla 5° settimana nazionale di studi sulla spiritualità dal titolo *La reciprocità uomo-donna, via di spiritualità coniugale e familiare*.

Per quanto riguarda *l'Area Internazionale di Ricerca sullo Statuto della Teologia Morale Fondamentale*, oltre i consueti incontri del comitato scientifico, si è svolto a Roma nei giorni 24-25 novembre 2000 il Terzo Colloquio dell'Area di Ricerca sul tema *Verità e libertà nella teologia morale*. Sono intervenuti ai lavori i proff. L. Melina, direttore dell'Area di Ricerca, D. L. Schindler, L. Duplá, O. Bonnewijn, R. Gerardi, G. Angelini, R. Gahl, J.-J. Pérez-Soba, J. L. Illanes, J. Noriega, G. Borgonovo e J. Mimeault. Inoltre nell'ambito di ricerca di quest'area sono in corso di preparazione diverse tesi di dottorato.

Corso al Master Speciale

Per il terzo anno consecutivo l'Istituto, in collaborazione con la Conferenza Episcopale Italiana, organizza il Master speciale in Scienze del Matrimonio e della Famiglia. Sono ormai 77 le persone, provenienti da 35 diocesi italiane, che hanno seguito il corso in questi anni.

Corso al Master in Bioetica

È inoltre ripreso regolarmente il primo anno di Master in Bioetica organizzato in collaborazione dell'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del S. Cuore di Roma.

NOMINA

Il prof. Marc Ouellet, docente di *Teologia del Matrimonio e sacramentalità della Chiesa* presso la sezione centrale, è stato nominato dal Santo Padre Segretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani ed elevato nel contempo alla dignità di vescovo titolare di Acropoli. Il nuovo vescovo, al quale va il nostro più vivo augurio e ringraziamento per il lavoro svolto presso l'Istituto, continuerà il suo insegnamento presso di noi.

b) United States Session

Il Santo Padre ha nominato Vice Cancelliere della Sezione l'Arcivescovo Metropolita di Washington S. Em. Card. Theodore E. McCarrick, finora Arcivescovo di Newark, creato Cardinale nel Concistoro del 21 Febbraio 2001.

Il prof. David Schindler è stato nominato *Dean* per il prossimo triennio e la prof.ssa Mary Shivanandan è stata eletta *Associate Dean* per l'anno accademico 2000-2001. Il Preside, S.E. Mons. Angelo Scola, nel mese di settembre 2001, ha visitato la sezione di Washington, incontrando il corpo docente e impartendo un ciclo di lezioni agli studenti della Licenza e del Master. I proff. L. Melina e S. Grygiel hanno svolto dal 29 gennaio al 2 febbraio 2001 le *Master Classes* presso la sezione di Washington DC, trattando rispettivamente i temi *Sharing in Christ's Virtues* e *Culture and Technical Civilization*. Presso la sede statunitense è stato inoltre pubblicato il testo in inglese delle lezioni che il prof. Melina tiene abitualmente come Visiting Professor. Il libro porta il titolo del corso, *Sharing in Christ's Virtues*, ed è pubblicato presso la CUA Press di Washington. Gli uffici amministrativi di questa sezione saranno trasferiti presso il McCormack Pavilion, Theological College, della Catholic University of America. Le lezioni invece continueranno ad essere tenute presso la Dominic Houses of Studies.

c) Sezione messicana

Nei giorni 16 e 17 marzo u.s. la sede messicana ha organizzato il 3° Congresso nazionale della Famiglia sul tema *La famiglia pilastro della speranza*. Diversi i temi affrontati anche quest'anno: dai diversi aspetti dell'educazione dei figli alla posizione della famiglia di fronte alla sofferenza e alla morte, dalla conoscenza del matrimonio come istituzione sacramen-

tale all'analisi delle posizioni di diverse organizzazioni sul rapporto tra famiglia e attualità.

Il prof. J. Laffitte, nel novembre 2000, si è recato come visiting professor presso la sezione messicana per svolgere un corso dal titolo *Aspectos antropológicos y teológicos del perdón*.

Altre attività scientifiche della Sezione sono state: il corso *El desafío de las sectas* (prof. D. Leonard), la tavola rotonda *El aborto a fondo*, il corso *Sexualidad, amor y familia* (prof. R. González), il simposium *El pensamento filosófico de Karol Wojtyla*, (prof. D. Calderón).

d) Sezione spagnola

Il Preside, S.E. Mons. Angelo Scola, ha compiuto, nei giorni 28 e 29 marzo, una visita presso la sede di Valencia durante la quale ha incontrato le autorità, i docenti e gli studenti. Inoltre, il Prof. J. Laffitte ha svolto dal 12 al 15 febbraio, un corso dal titolo *Aspectos antropológicos y teológicos del perdón*.

Tra le attività scientifiche della Sezione possiamo citare i seguenti corsi: *Sentido y misión del Pontificio Instituto Juan Pablo II* (prof. Reig Pla), il corso *Espiritualidad moral y pastoral conyugal* (Prof. J.-J. Pérez-Soba), *Dimensión teológica de la acción* (prof. Noriega), *Dignidad y vocación de la mujer* (Prof.ssa G. Tomás), *Análisis teológica de la comunión interpersonal* (prof. A. Cortés).

Inoltre la Sezione spagnola ha collaborato a diversi progetti di interesse sociale come l'*Instituto Valenciano de Orientación y Mediación Familiar*, la *Comisión de Estudio del Anteproyecto de Ley de Mediación Familiar* e la creazione del *Centro Universitario Juan Pablo II*.

e) Sezione brasiliana (Salvador de Bahia)

In data 2 gennaio 2001 la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha eretto l'*Instituto Superior de Estudos para Matrimônio e Família* a Sezione brasiliana del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, con sede a Salvador di Baia. Nel contempo è stato nominato Vice-preside il prof. D. Giancarlo Petrini.

La Sezione brasiliana ha stabilito un accordo con l'Università Cattolica di Salvador ai fini di ottenere il riconoscimento legale del Master in Brasile. Inoltre la Sezione è stata iscritta, grazie all'elaborazione di diverse linee di ricerca, nel Centro Nazionale di Ricerca.

In collaborazione con l'Arcidiocesi di Salvador e l'AVSI, la Sezione brasiliana ha creato un Centro di Orientamento per la Famiglia, attivo da un anno.

f) Sezione africana (Cotonou, Bénin)

In data 22 maggio 2001 la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha eretto l'*Institut de l'Afrique Francophone pour l'Etude sur le Mariage et la Famille (ICAF)* a Cotonou (Benin) a Sezione africana dell'Istituto.

In collaborazione con l'*Institut Européen d'Action Familiale*, la sezione africana ha organizzato nei giorni 29 ottobre - 4 novembre un incontro panafricano di associazioni di azione familiare sul tema *Action familiale et d'éducation à l'amour efficace face aux défis du SIDA*.

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

In data 15 ottobre 2001 la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha eretto l'*Institute for Studies on Marriage and Family* a Changanacherry a Sezione Indiana dell'Istituto.

h) Nuove Collaborazioni

Sono iniziate le lezioni del *John Paul II Institute for Marriage and Family* di Melbourne (Australia). In collaborazione con il Pontificio Consiglio per la Famiglia e l'Arcidiocesi di Melbourne, l'Istituto ha organizzato una Conferenza Internazionale dal titolo *Marriage, Family and Population: Trends and Challenges*.

Presso il *John Paul II Associate Center at the Newman Institute Ireland* (Ballina, Irlanda) sono iniziati i corsi di Master in Scienze del Matrimonio e Famiglia.

È iniziata la collaborazione con l'*Internationales Theologisches Institut für Studien zu Ehe und Familie* a Gaming, dipendente dall'Arcidiocesi di Vienna (Austria). Questo centro dovrebbe diventare la sezione di lingua tedesca dell'Istituto.

INDICE 2001

Editoriali p. 5 e 191

Discorso del Santo Padre 185

Il mistero dell'infanzia

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, *Le mystère de l'Enfant Jésus a la lumière de la théologie des saints* 17
RÉAL TREMBLAY, *Pour une morale filiale* 39
MARIO BINASCO, *Il contributo della recente psicoanalisi alla questione della coscienza del bambino* 49

A 20 anni dalla fondazione dell'Istituto

ANGELO SCOLA, *Familiaris consortio e mistero nuziale* 203
CARLO CAFFARRA, *Familiaris consortio - Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia* 207

Beatitudini e vita familiare

FRANCIS MARTIN, *The Paradox of the Beatitudes: Between Eschatology and History* 225
THÉRÈSE NADEAU-LACOUR, *Les Béatitudes, entre Spiritualité et Morale, dans la vie familiale* 239
FRANCESCO BOTTURI, *Dialettica dell'amore e costruzione famigliare* 255
GIANFRANCESO ZUANAZZI, *Promesse e compimenti, conflitti e sofferenze nella vita coniugale* 275
OLIVIER BONNEWIJN, *Béatitudes et théologie morale chez saint Thomas D'Aquin* 295

In rilievo

LIVIO MELINA - JUAN DE DIOS LARRÙ, *La circolarità di verità d libertà in Cristo, come principio epistemologico della morale. Cronaca teologica del III colloquio di Teologia Morale* 99
JOSÉ NORIEGA BASTOS, *Racionalidad prática y don del Espíritu en Tomás de Aquino* 105
MARY SHIVANANDAN, *The Anthropological Background of Fides et Ratio* 129
PASCAL IDE, *Une théologie du don. Les occurrences de* Gaudium et spes, *n. 24, § 3 chez Jean-Paul II* 149
GABRIEL RICHI ALBERTI, *Bibliografia di S.E. Mons. Angelo Scola* 345

Nota critica

GABRIEL RICHI ALBERTI, *Lógica sacramental y estados de vida* 369

Vita dell'Istituto 379

Rivista pubblicata nella Città del Vaticano