Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

03 | XIX | 1

Lateran University Press

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

Direttore scientifico:
LIVIO MELINA

Direttore editoriale:
JEAN LAFFITTE

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; NIKOLAUS LOBKOWICZ; GILFREDO MARENGO; PEDRO MORANDÉ COURT; S. E. Mons. 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.

Redazione:
Prof. Jean Laffitte, Direttore editoriale. Istituto Giovanni Paolo II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 CITTÀ DEL VATICANO
Tel.: ++39 0669895618 - Fax: ++39 0669886103
E-mail: anthropotes@pul.it - INTERNET: http://www.pul.it/anthro.htm

Segretaria di Redazione:
MARTINA COERS

Abbonamenti:
LATERAN UNIVERSITY PRESS
Ufficio Marketing e Abbonamenti
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 CITTÀ DEL VATICANO
Tel. 06/698 95 683 – FAX 06/698 95 501 – E-MAIL: promozioneditoria@pul.it

Quote 2003:

Abbonamento annuo (2 numeri)	37,00 € (Estero 57,00 €)
Un fascicolo	22,00 € (Estero 33,00 €)
Annata arretrata	57,00 € (Estero 83,00 €)

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati 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 Vaticano.

SOMMARIO

UNA CULTURA DELLA FAMIGLIA

Editoriale 5

Interventi al Consiglio di Istituto 2002 11
RINO FISICHELLA, *Famiglia tra cultura e fede* 13
DAVID SCHINDLER, *The Promotion of a Culture of the Family in the Context of the New Evangelization: Theological-Cultural Aspect* 21
STANISŁAW GRYGIEL, *Famiglia – cultura* 25
LIVIO MELINA, *La promozione di una cultura della famiglia dal punto di vista morale* 31
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, *Familia, iglesia doméstica; Iglesia, gran familia* 39
GIANCARLO PETRINI, *Cultura, famiglia e società in America Latina* 49
JOSEPH ALENCHERRY, *The Promotion of the Truth Concerning the Family in the Context of Religious Pluralism* 65
THÉRÈSE NYIRABUKEYE, *La défense des valeurs traditionnelles de la famille dans le contexte de la globalisation* 71
OCTAVIO ACEVEDO, *La promozione di una cultura della famiglia nei mezzi di comunicazione sociale* 77
ANTHONY FISHER, *Culture of the Family and Bioethics* 85
LIVIO MELINA, *Per una cultura della famiglia. Linee di sintesi* 99

In rilievo
JOSÉ NORIEGA – OLIVIER BONNEWIJN, *L'unità dell'esperienza cristiana. Cronaca teologica del IV Colloquio di Teologia Morale* 107
MICHELLE BORRAS, *At the Center of Life: Poetry as Trinitarian Conversation in the Mysteries of Charles Péguy* (part one) 113
C. LORENZO ROSSETTI, *«Vir caput mulieris»* (1 Cor 11,3 – Ef 5,22)? *Indagine teologica sul senso di una metafora circa il rapporto uomo-donna* (prima parte) 145
DOMINIQUE BARTHÉLEMY, *Révélation progressive du thème des épousailles dans le Nouveau Testament* 185

Nota critica
BRICE DE MALHERBE, *Bioétique et sens de la vie. A propos d'un livre récent* 213

© COPYRIGHT 2003 – ISBN 88-465-0437-2
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
ROMA

Editoriale

Furio Pesci

Esiste, oggi, una cultura della famiglia? La domanda, che si presenta impegnativa e complessa, al di là degli approfondimenti e delle distinzioni richiesti dalla stessa problematicità della questione, riceve ai nostri giorni una risposta fortemente negativa. Ed è assai significativo, direi, che la constatazione dell'assenza di una cultura della famiglia nelle società contemporanee sia riconosciuta non soltanto da coloro che professano un credo religioso, ma anche da parte di quei portatori di un atteggiamento intellettuale ed etico "laico" che riconoscono il valore intrinseco della struttura familiare come luogo ontologico, oltre che sociologico, degli affetti e della formazione dell'individuo ad una vita pienamente umana nel dialogo e nella condivisione tra persone.

La cultura della famiglia è, allora, uno dei capisaldi di una cultura dell'umano, volta a salvaguardare l'identità stessa dell'umanità, di ciò che è l'uomo in un'era d'oblio del senso irriducibile della vita e della personalità dell'essere umano. La crisi della famiglia appare come un fenomeno concomitante, e inquietante, di un atteggiamento globale verso la vita e la natura dell'uomo, ma anche verso tutta la realtà ai suoi vari livelli, che contraddittoriamente afferma l'assolutezza della libertà individuale nello stesso tempo in cui nega, o per lo meno attenua, la specificità della vita umana rispetto al resto della realtà "biologica" ed anche dell'"artificiale" (nozioni, queste ultime, rese sempre più problematiche dalle conquiste stesse delle cosiddette "nuove tecnologie" e in particolare delle biotecnologie).

Un contesto culturale propenso ad ammettere per il singolo, visto ormai nella sua incomunicabile unicità, spazi illimitati di scelta, ma anche indeterminati per la loro mancanza di definizione ontologica ed etica, non può essere favorevole a salvaguardare una realtà umana, che è anche istituto sociale, come la famiglia, caratterizzata intrinsecamente per il suo fondamento nei legami tra le persone, delle persone, quindi in una realtà relazionale e comunionale. D'altra parte, lo smarrimento del senso naturale, biologico, dei legami relazionali, derivante da questa concezione monadica dell'individuo, scaturita dalla modernità ed oggi declinata fino alle sue estreme conseguenze nel riconoscimento di capacità giuridiche paradossali (dalla paternità dei "single" al "diritto di morte"), comporta una progressiva perdita di quel "senso comune" a cui si è riferita la tradizione etico-giuridica occidentale a partire dalle sue radici prettamente cristiane. Queste trasformazioni penetrano sempre più nella mentalità collettiva con il suggello di una concezione trionfalistica del sapere scientifico, capace (si afferma) di dominare la natura a tal punto da superare i limiti fondamentali posti dalla natura stessa alla vita umana e alla sua trasmissione, assicurando così un benessere potenziale, soprattutto una capacità di autonomia, che conduce a negare la consistenza etica del senso della vita stessa.

Si tratta di atteggiamenti concomitanti che ricevono dal diritto positivo un crescente riconoscimento, soprattutto in alcuni paesi avanzati, diretta conseguenza del diffondersi della cultura individualistica che caratterizza la condizione "post-moderna" nelle società "complesse" (utilizzando qui due termini discutibili, ma che consentono di caratterizzare l'attuale salto d'epoca). Come afferma il Pontefice:

> 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?[1].

1. Giovanni Paolo II, *Discorso* in occasione del ventennale di fondazione dell'Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, 31 maggio 2001, n. 5, in *Anthropotes* 17/2 (2001), 185-188.

E proponendo un impegno specifico verso la costruzione di una nuova "cultura della famiglia", fine dell'Istituto di studi che porta il Suo nome, Giovanni Paolo II sottolineava il nesso strettissimo tra questa nuova cultura e la cultura "della vita" che è l'altra grande urgenza e sfida del presente; ricordando ancora le parole del Pontefice:

> 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 Giovanni Paolo II, promuovendo 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[2].

Seguendo l'indicazione del Pontefice, l'Istituto Giovanni Paolo II ha dedicato nel 2002 una sessione del suo Consiglio all'approfondimento delle questioni riguardanti l'affermazione di una cultura della famiglia nella società contemporanea. I testi presentati in quell'occasione dagli intervenuti sono oggi pubblicati nel presente numero di *Anthropotes*, che accoglie, inoltre, quattro ampi studi autonomi su questioni centrale che il lettore avrà modo di inquadrare anche nella loro organicità rispetto al terra "monografico" trattato nel Consiglio d'Istituto dello scorso anno.

La cultura della famiglia, d'altra parte, è al centro della riflessione dell'Istituto fin dalla sua fondazione e costituisce il centro sul quale convergono le prospettive scientifiche di singoli studiosi e di gruppi di ricerca operanti presso l'Istituto stesso, nonché le attività didattiche. Di qui è facile cogliere l'importanza del momento di studio dell'anno scorso, che compendia esperienze e riflessioni condotte alla luce delle indicazioni magisteriali e traccia anche le prospettive entro le quali si muoveranno ulteriori studi e ricerche.

Non si tratta, peraltro, occorre metterlo in evidenza, di meri documenti "di lavoro"; il tentativo che sta alla base dell'Istituto consiste in una difficile ricerca scientifica a più livelli e in una molteplicità di settori distinti tra loro, ma necessariamente comunicanti, da quello propriamente teologico, nelle sue articolazioni dogmatica, morale e liturgico-pastorale, fino a quello filosofico, anch'esso declinato nei suoi aspetti teoretici, antropologici ed etici e a quello delle scienze

2. *Ivi.*

umane (psicologia, sociologia, diritto, pedagogia, ecc.). Il lettore troverà, quindi, in queste pagine un rispecchiamento di questa prospettiva d'indagine a più livelli e in vari contesti disciplinari, il cui comune denominatore e catalizzatore è, appunto, il riconoscimento della stretta connessione, come afferma David Schindler, tra la promozione di una cultura della famiglia e il contesto della nuova evangelizzazione, ovvero, del rapporto tra cultura e fede (R. Fisichella) nella risposta all'esigenza di promuovere una cultura della famiglia che, peraltro, come s'è detto, corrisponde ad un bisogno umano profondo, basilare, costitutivo, avvertibile anche in una prospettiva non religiosa.

Date queste premesse, l'articolazione del discorso procede progressivamente intersecando tematiche disciplinari e interdisciplinari dei settori scientifici sopra menzionati, analisi di contesti "particolari" (l'India, l'America latina, con il contributo di studiosi provenienti dalle sezioni dell'Istituto operanti in quelle aree[3]) e problemi specifici e nuovi, come la contestualizzazione nella società secolarizzata e globalizzata[4] della nuova cultura della famiglia (nuova, nel senso che mira a rispondere agli attacchi contro l'umano tipici dei nostri giorni, ma legata, ovviamente, ad una tradizione vivificante di senso dell'umano e religioso), la sua promozione nei mezzi di comunicazione sociale[5], il nesso con la bioetica[6].

Certamente, il fuoco della prospettiva si coglie nell'esigenza di definire una visione dell'uomo adeguata e unitaria attraverso la pluralità dei piani e dei contesti disciplinari che corrispondono alla complessità della stessa natura umana; l'affermazione di una cultura della famiglia e di una cultura della vita passa attraverso l'affermazione di un discorso sull'uomo che superi tanto gli apriorismi di concezioni astratte e intellettualistiche quanto i riduzionismi tipici di molte estrapolazioni e interpretazioni ideologiche del sapere e della ricerca scientifici. Questa preoccupazione per un'antropologia adeguata e autentica si coglie in particolare sullo sfondo delle parole di S. Grygiel; L. Melina descrive, inoltre, lo *status quaestionis* attraverso un percorso che «parte dal riconoscimento della crisi della soggettività morale nell'etica contemporanea e giunge a tracciare la possibilità di una "ricostruzione"» di tale soggettività alla luce dei fenomeni fondamentali della relazione interumana... J. J. Perez-Soba traccia, infine,

3. Nei saggi di G. Petrini e di J. Alencherry.
4. V. le pagine di Th. Nyirabukeye.
5. O. Acevedo.
6. A. Fisher.

la dimensione ecclesiologica della questione, descrivendo la relazione tra le due realtà ontologiche fondamentali della famiglia, piccola chiesa, e della Chiesa, grande famiglia, nella sua realtà comunionale che deve essere attinta con il superamento della separazione tra fede e vita, da cui scaturisce la frammentazione dello stesso soggetto ecclesiale nella coscienza dei credenti.

Il quarto Colloquio di Teologia Morale ha rappresentato, sul finire del 2002, un'ideale specificazione delle tematiche connesse all'obiettivo della cultura della famiglia. L'Istituto, con la sua *Area internazionale di ricerca sullo statuto della teologia morale fondamentale*, persegue da anni il tentativo di verificare statuto epistemologico, metodologie e contenuti della morale attorno a questioni essenziali rispetto alle quali la condizione della vita familiare rappresenta un banco di prova specifico; temi quali la struttura dell'agire e il bene sono stati al centro degli incontri più recenti, mentre nell'ultimo Colloquio è stato trattato il tema della *Sequela Christi*, sul quale il lettore troverà ragguagli nella cronaca di J. Noriega e O. Bonnewijn.

Le tre monografie "in rilievo" (due delle quali saranno completate nel prossimo fascicolo) propongono esempi di quella prospettiva interdisciplinare che sta alla base del lavoro scientifico dell'Istituto, aperto ovviamente anche al contributo esterno di numerosi studiosi: così, M. Borras svolge una densa analisi di tematiche teologiche presenti nell'opera poetica di Charles Péguy, privilegiando una lettura che rintraccia nel pensiero sulla Trinità del grande poeta francese il nucleo della sua concezione dell'esistenza, evento di dialogo e comunione alla luce della Parola, mentre per altre vie la stessa prospettiva relazionale e dialogica si coglie nella lettura di Carlo Lorenzo Rossetti sui passi paolini riguardanti il rapporto tra uomo e donna, marito e moglie, che l'Autore legge sullo sfondo di una prospettiva di comunione nello Spirito che da il senso teologico ed esistenziale dell'unione degli sposi.

Infine, "Anthropotes" pubblica l'ampio studio di D. Barthélemy sul tema della sponsalità secondo la Scrittura. Si tratta di un testo giovanile del grande esegeta, che interesserà il lettore non solo per la specificità dell'approccio, ma anche per le conclusioni, che offrono molti spunti per intendere la cultura della vita e della famiglia che Giovanni Paolo II addita all'uomo d'oggi, in una prospettiva esegetica coincidente con l'ansia per l'uomo che caratterizza l'attuale pontificato e, in particolare, la sua attenzione per la salvaguardia della famiglia, ambito esistenziale privilegiato della comunione umana.

INTERVENTI

Famiglia tra cultura e fede

RINO FISICHELLA*

> Poiché il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia riguarda l'uomo e la donna nella concretezza della loro esistenza quotidiana in determinate situazioni sociali e culturali, la Chiesa, per compiere il suo servizio, deve applicarsi a conoscere le situazioni entro le quali il matrimonio e la famiglia oggi si realizzano. Questa conoscenza è, dunque, un'imprescindibile esigenza dell'opera evangelizzatrice[1].

Questo breve passaggio di *Familiaris consortio* può essere assunto come lo scenario significativo di alcune riflessioni che siamo chiamati a compiere per cercare di porre un orizzonte epistemologico alle giornate di studio che ci apprestiamo a vivere. In poche battute, Giovanni Paolo II indica il percorso che siamo chiamati a compiere se desideriamo che la nostra ricerca teologica sia coerente.

È uno dei tratti fondamentali del sapere teologico dover rispettare le regole della propria epistemologia. Per sua stessa natura, la teologia è riflessione critica della fede e capacità di dare intelligenza alle diverse situazioni di vita in cui la fede è chiamata ad esprimersi. In questo senso, essa è una delle determinazioni essenziali all'opera evangelizzatrice della Chiesa. Da questa prospettiva, potrà essere utile riproporre l'insegnamento che i padri conciliari fornivano nella costituzione *Gaudium et spes*:

---

* Preside dell'Istituto.

1. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, (22.XI.1981), 4.

> La Chiesa non è mossa da alcuna ambizione terrena; essa mira solo a questo: a continuare sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito. Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, cosi che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto (*GS* 3-4).

Il testo non parla esplicitamente della teologia, ma di fatto è ad essa che fa riferimento. L'azione pastorale della Chiesa e del suo magistero se non avesse il supporto dell'intelligenza propria della fede diverrebbe marginale e poco efficace per l'evangelizzazione. La missione evangelizzatrice della Chiesa, come si nota dal testo di *GS* che fa da sottofondo a quello di *FC*, è mantenere fede a quanto ha ricevuto dal suo Signore; ciò significa, essere capace di trasmetterlo con un annuncio che giunga a tutti, senza distinzione alcuna, perché il contenuto di questo messaggio consiste nella verità sulla propria esistenza. Una verità non desunta dall'esperienza personale, ma recata e fatta conoscere per via di rivelazione da parte del Figlio di Dio. Questa dimensione che sembra ovvia, costituisce invece l'espressione fondativa della missione della Chiesa. Senza opera di evangelizzazione non c'è Chiesa, ma la missione è annuncio di una verità che è stata consegnata sotto la responsabilità di essere mantenuta dinamicamente integra fino alla fine dei tempi.

Queste poche battute tendo a evidenziare almeno due elementi che ritornano come costanti; da una parte, la missione della Chiesa nel suo annuncio di verità; dall'altra, il destinatario dell'annuncio: il nostro contemporaneo. Dimenticare una sola di queste due componenti o limitarne lo spazio ad una sola comporterebbe inevitabilmente uno squilibrio che di fatto comprometterebbe sempre la missione della comunità credente. La trasmissione della Parola di Dio deve avvenire con la fedeltà al contenuto, ma senza dimenticare a chi questo è indirizzato. Ne va non solo della comunicazione presso il contemporaneo, che ha il diritto di ricevere un contenuto salvifico a cui aderire che lo coinvolga a tal punto da permettergli una scelta radicale di libertà con l'atto di fede; ne va anche della vitalità con la quale il contenuto deve essere trasmesso per essere efficace presso tutti.

È necessario, a questo punto, che si affronti la questione nodale del nostro tema: dove si inserisce l'annuncio della verità salvifica di

Gesù Cristo che la Chiesa compie? Questa domanda non è retorica né ovvia. Essa, al contrario, obbliga a delineare lo spazio culturale entro cui vivono il credente e il destinatario dell'annuncio.

Misconoscere questa dimensione equivale a non comprendere le vie della comunicazione e vivere con l'illusione che il nostro linguaggio di fede sia compreso e accolto nella stessa misura di sempre, il che non è vero. Il teologo, in questo contesto, ha un compito di primaria importanza ecclesiale e culturale. La sua ricerca, infatti, lo obbliga sia alla fedeltà nei confronti delle fonti normative da cui egli ricava la verità che deve indagare, sia al contemporaneo che da lui attende una parola capace di mediare la verità di sempre nella peculiare condizione storico-culturale che vive.

Per quanto concerne il tema della famiglia, è importante notare che esso si trova alla confluenza di elementi che meritano essere indagati da parte nostra con maggior attenzione. Intendo dire che un tema come questo è derivato come tale da altri contenuti fondamentali che ne segnano la determinazione socio-culturale e la loro comprensione. La nostra ricerca teologica sul tema del matrimonio e della famiglia obbliga a non poterci fermare solo a questa istanza fondamentale. Uno sguardo ai contenuti che ne determinano la formazione e comprensione mostrano con efficacia che abbiamo bisogno di rivolgere lo sguardo ancora a questioni più basilari. È proprio all'interno di questo discorso che si colloca la questione del rapporto cultura e fede. Ciò a cui noi oggi assistiamo è di fatto un cambiamento paradigmatico di quei concetti fondamentali che stanno alla base della nostra comprensione della famiglia.

Una cultura postmoderna verso dove si muove? Ciò che crea problema nel dover rispondere a questa domanda è che cosa sarà messo al centro delle nostre riflessioni. Chi sarà il fortunato protagonista entro cui la postmodernità si potrà riconoscere: l'uomo? oppure la natura? oppure Dio? I tre elementi oggi si pongono sullo stesso piano e stanno combattendo la sfida della supremazia. In ogni caso, dobbiamo chiederci: quale concezione di uomo? Quale concetto di natura? Quale idea di Dio?

Quale *uomo* sarà quello che vuole dominare la scena del futuro: un soggetto ancora al centro di tutto quasi un microcosmo in cui tutto trova sintesi definitiva del suo essere personale, oppure un soggetto ormai schiacciato dal peso della tecnica che lo obbliga a navigare in internet senza sapere dove sta andando? E quale *natura* sarà alla base delle prossime legislazioni? Il concetto di natura immutabile con le sue leggi oppure una natura che è sottoposta alla manipolazione ge-

netica e quindi una natura in cui tutto è possibile perché giustificato previamente dal giudizio etico soggettivo? E se sarà Dio, in un contesto di confuso confronto con le religioni a cui è sotteso un inevitabile sincretismo, quale idea di Dio sarà presente nell'immediato futuro? Un testo di una canzone, cantata dai bambini di una scuola elementare, può essere un segno di come questi inizino a pensare a Dio sotto la fulgida luce di qualche insegnante con molta fantasia: "C'è chi prega Dio dicendo Visnù, Budda, Krishna, Allah o Jahvé, noi lo chiamiamo con Maria e Gesù, ma un solo Signore poi c'è. Padre nostro che nel cielo stai, sono tanti i nomi che hai, ma uno solo in fondo tu sei, uno soltanto per tutti noi". Questo quadro ha bisogno di essere integrato dal considerare la *questio de veritate* che sta alla base di ogni problematica contemporanea. Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Fides et ratio* ci permette di vedere condensati alcuni aspetti peculiari. Ciò che oggi si percepisce in maniera evidente, comunque, è la frammentarietà del riferimento alla verità. Condizione preannunciata e costruita dal nihilismo nietzschiano con forte determinazione.

In questo frangente, deriva forte per il teologo l'assunzione di una responsabilità che non ha confronti con le epoche precedenti. Egli, infatti viene ad incontrarsi con un nuovo paradigma culturale. A tutti noi, dell'Istituto Giovanni Paolo II, peraltro, l'ha affidata in modo diretto il Santo Padre quando ci ha detto: «Vorrei 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»[2]. Con profondità, ne parlava già nel 1950, R. Guardini quando scriveva:

> La verità della rivelazione cristiana viene messa in dubbio sempre più profondamente; la sua validità per la formazione e la condotta della vita viene posta in discussione in forma sempre più perentoria. In particolare, la mentalità dell'uomo colto si contrappone alla Chiesa in modo sempre più deciso. Sempre più ovvia e naturale appare la nuova pretesa che i diversi campi della vita, politica, economia, ordine sociale, filosofia, educazione ecc. debbano svilupparsi muovendo unicamente dalle proprie norme immanenti. Si costituisce cosí una forma di vita non-cristiana, anzi per molti aspetti anti-cristiana, che si impone in modo cosí conseguente da apparire assolutamente normale; e sembra un abuso l'esigenza della Chiesa che vuole che la vita sia determinata dalla rivelazione [...]. Lo stesso credente accetta in buona parte questa situazione, quando pensa che le cose della religione costituiscano un settore

2. GIOVANNI PAOLO II, Ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia (31 maggio 2001), in *Anthropotes* 17 (2002), 185.

> a sé e altrettanto le cose del mondo [...]. Ciò significa che l'uomo moderno non solo smarrisce in gran parte la fede nella rivelazione cristiana, ma subisce anche un indebolimento delle sue disposizioni religiose naturali e viene sempre più portato a considerare il mondo come una realtà profana[3].

Come si può osservare, questo nuovo paradigma si è sviluppato progressivamente attraverso diverse fasi. Esso ha preso le mosse allontanando sempre più uno dall'altro i due poli della conoscenza; successivamente, ha voluto creare una contrapposizione che non esisteva; infine, li ha volute relegare in ambiti del tutto privati da sottoporli solamente al giudizio soggettivo. In una parola, si è voluto emarginare anche spiritualmente l'uomo dal centro dell'essere. In questo modo, egli non è più sotto lo sguardo onnipresente di un Dio che abbraccia il mondo, ma ha conquistato, finalmente, la sua autonomia; è libero di fare ciò che vuole e di andare dove vuole. Nessuno dice, però, che questa condizione è divenuta tragica perché non esiste più esercizio autentico di libertà. Perso il referente con Dio, infatti, viene meno di conseguenza il riferimento con la creazione. Egli non è più neppure il centro della creazione, ma solo una parte qualsiasi del mondo. Le tendenze attuali che vedono la sperimentazione come il culmine della scienza e del progresso, non fanno che dimostrare la tendenza di marginalizzazione dell'uomo stesso. Succede cosí che, da un lato, si esalta l'uomo a spese di Dio e contro Dio; dall'altro, lo si distrugge facendone di fatto un semplice frammento della natura. Rotta l'armonia con la natura per fare posto al primato della tecnica sperimentale, ci si è venuti a trovare dinanzi ad un potere che ha violentato la natura stessa. Interessante, in proposito l'annotazione di *Evangelium vitae*: «Del resto, una volta escluso il riferimento a Dio, non sorprende che il senso di tutte le cose ne esca profondamente deformato e la stessa natura, non più "mater", sia ridotta a "materiale" aperto a tutte le manipolazioni» (n. 22).

Il dominio sulla natura non finalizzato secondo il comando biblico all'utilità e al benessere di tutto il genere umano, emerge solo come mera volontà di potere; si perde la coscienza, insomma, che questo stato di cose sta solo anticipando l'autodistruzione. Ciò che

3. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, 93-94; sullo stesso orizzonte anche *Fides et ratio*: «Le radicalizzazioni più influente sono note e ben visibili, soprattutto nella storia dell'Occidente. Non è esagerato affermare che buona parte del pensiero filosofico moderno si è sviluppato allontanandosi progressivamente dalla Rivelazione cristiana, fino a raggiungere contrapposizioni esplicite» (*FR* 46).

crea maggior preoccupazione è, alla fine, il fatto che questo uomo teso verso la sua piena autonomia staccata da ogni forma di autorità religiosa, cade nelle mani di potenze anonime a cui non potrà ribellarsi proprio perché anonime. In questo contesto vengono a porsi in maniera significative le parole di Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* dove l'analisi diventa quasi spietata:

> Nell'ambito della ricerca scientifica si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale. La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più: alcuni di essi, consapevoli dette potenzialità insite net progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano (*FR* 46).

Insomma, tolto il fondamento dell'esistenza personale ci si affida alla prepotenza della tecnica o, all'opposto, all'effimero. È sempre nel suo discorso al nostro Istituto che Giovanni Paolo II ribadisce ancora una volta questa dimensione: «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»[4].

Questo stato di crisi si riflette, inevitabilmente, sulla stessa concezione del matrimonio e della famiglia. Per usare sempre le parole di *Familiaris consortio* «vengono offerte visioni e proposte anche seducenti, ma che compromettono in diversa misura la verità e la dignità della persona umana» (*FC* 4). Qui si attesta in maniera del tutto peculiare la ricerca, lo studio, la didattica e la pubblicistica del nostro Istituto. Inutile negare che esso svolge un ruolo e un compito fondamentale sia per la qualifica scientifica che ha assunto negli anni, sia per il suo carattere ecclesiale. Per l'una come per l'altra caratteristica siamo chiamati ad approfondire la nostra specializzazione in modo tale che il compito teologico che siamo chiamati a svolgere possa essere diretto sui due fronti d'iniziativa: l'intelligenza della rivelazione e il nostro contemporaneo. Ritengo che sia determinante per tutti noi, in questo particolare frangente storico, assumere con forza l'offerta che ci viene fatta. Essere capaci cioè, di formare una vera scuola di pensiero che si caratterizza per la condivisione dei contenuti, del metodo e della proposta formativa. Il tempo che viviamo richiede da parte no-

4. Giovanni Paolo II, Ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia (31 maggio 2001), cit., 186.

stra l'accettazione di una simile sfida. Essa sarà tanto più incisiva quanto più sarà frutto di una intensa collaborazione che, nel rispetto delle competenze, mostrerà la complementarità nel processo di sintesi finale.

Ci spinge a questa prospettiva non solo l'analisi culturale che esige l'unificazione delle forze perché la proposta possa incidere nel tessuto sociale e scientifico contemporaneo, ma soprattutto la visione teologica del nostro riflettere che essendo per sua stessa natura ecclesiale, apre la strada alla *communio* come genuina e insuperabile forma di collaborazione.

The Promotion of a Culture of the Family in the Context of the New Evangelization: Theological-Cultural Aspect

DAVID SCHINDLER*

1. «The bonds within a family are the first place of preparation for the social forms of solidarity. The Institute, with respect to its academic nature, in promoting a 'culture of the family,' contributes to developing the 'culture of life'».

The Holy Father, in his allocution on the 20th anniversary of the Institute's foundation[1], highlights some problematic tendencies today. For example, elements of permissive legislation embodying erroneous notions of freedom favor alternative family models not founded on an irrevocable commitment of man and woman to form a community for their whole lives. Again, rights which, up until now, have been recognized as specific to the family have been extended to forms of association – *de facto* unions and civil solidarity pacts – conceived in terms of individual demands and interests.

The pope insists that it is the family as an institution that grants persons the possibility of acquiring in a complete way the sense of their own identity.

In sum: the problem in contemporary culture as outlined by the pope consists in the unraveling of the authentic meaning of the family in terms of views of freedom and the individual that are at odds with the meaning of the person as realized in and proper to the family.

---

* Academic Dean and Professor of Fundamental Theology, Session of Washington, DC.

1. 31 May 2001, no. 5.

2. An adequate response to this problem lies in recognizing that the identity of the person in the form realized in the family constitutes the identity of the human person as such; hence that the identity of the person as constituted in and by the family must *inform* all aspects of a person's presence (being, acting, producing) in society. It is only in this way that we can promote a "culture of the family," and thereby a true "culture of life" in the sense intended by the pope.

3. The significance of this claim lies in what it means to "inform".

a) A dominant presupposition among those who would respond to the problems noted by John Paul II is that the notions (for example) of human action, freedom, solidarity, and indeed of community and institution in the broader society are essentially different from these as constituted in and by the family. Thus, in a liberal society, human action is typically, in the first instance, "self-interested"; freedom is construed primarily as freedom of choice; solidarity and community are first voluntary by nature; and institutions (economic, political, and even academic) are structurally "neutral" (that is, empty, in their original constitution as such of any substantive view of the nature and destiny of the human person). On this presupposition, the family serves as an *instrument*, more or less *private* in nature) for providing a moral context within which human action, freedom, solidarity, institution, in their liberal understanding, might be rendered benign: within which, that is, "self-interest" might become "enlightened", freedom and institutions might be put to good moral uses, and the like.

b) The contrasting presupposition, the one that seems to me to lie at the heart of the pope's statements, in the 2001 allocution and elsewhere, is that the notions of human action, freedom, solidarity, community, and institution characteristic of the broader society themselves are given their proper meaning first in and by the family. The family, in other words, is not merely an instrument for providing a moral framework for these notions whose original ontological structure is otherwise left intact – and derives from elsewhere. Rather, the family itself gives each of these notions its basic ontological meaning. Thus, for example, regarding human actions, self-gift is more basic than "self-interest" (with a correspondingly different notion of "rights"); freedom is most basically "freedom-from and -for" God, and others in God –

freedom in its fundamental structure is apt for worship; community is constitutive of the reality of the person; institutions (economic, political, academic, and the like) are always-already "full" of substantive notions of the nature and destiny of the person.

The family, in a word, is not merely a (*private*) *instrument* for realizing a culture of life; the family on the contrary is meant itself to provide (by way of intrinsic analogy) the (*public*) *form* of the sought-after culture of life.

The destiny of the family, in short, is to be the "*forma mundi*" (as an "*ecclesia domestica*": the family is «the Church in miniature"» [*Familiaris consortio*, 49]), in a sense analogous to that implied in John Paul II's reference to the Church as "*forma mundi.*"

4. The basic presupposition for the foregoing thus is that the family springs from the very structure of (human) being; and that the family receives its ultimate meaning from revelation. (The divine image «shines forth in the communion of persons, in the likeness of the union of the divine persons among themselves»[2], «especially in the 'we' formed by the man and the woman'» [*Letter to Families*, 6].)

In light of this, one might say that the problematic character of the notion of the person indicated above – of the person as conceived in modern liberal societies – lies above all in its abstractness. By "abstract", I mean conceived without inner reference to the constitutive relations making up the home/family (fatherhood, motherhood, childhood, etc., in their intrinsically theological-ontological meaning)[3].

5. In sum, then: The family promotes a culture of life by being itself – living its constitutive relations, analogically understood – in society, in all aspects of persons' social existence. In a crucial sense, the communion of persons is thus not first a moral instrument for producing some sort of (benign) form of liberal community (e.g.,

2. *Catechism of the Catholic Church*, 1702.
3. The root meaning of a "concrete" notion of the person, in contrast, is indicated in the following texts: «The faithful and free, indissoluble and fruitful communion [of man and woman ...] is a reflection of the richness of trinitarian love» (*Address to faculty*, August, 1999, #4). «The sexual difference constitutes the very identity of the person» (*Address to faculty*, August 1999, #5). «In light of the mystery of the Trinity, the sexual difference fully reveals its nature as an expressive sign of the whole person» (*Address to the faculty*, August 1999, #5). «The destiny of the human family passes through the family» (*FC*, 86).

voluntary community made up of originally abstract persons). The purpose of family with respect to the broader human society is to reproduce itself, as it were, analogically: to reproduce love which is trinitarian, eucharistic, ecclesial, marian, and "beatitudinal" (Beatitudes).

Famiglia – cultura

STANISŁAW GRYGIEL*

La nuova evangelizzazione la intendo nella prospettiva delle parole di sant'Agostino: *Sero Te amavi, Pulchritudo tam antiqua et tam nova.* Evangelizzare vuol dire annunziare agli altri l'Amore che è Dio in quanto Egli dona se stesso generando e creando. Questo Amore si rivela sia nella bellezza del Figlio generato ed incarnato che nella bellezza di ogni creatura, l'uomo incluso. Colui che annunzia l'Amore prepara le condizioni per riceverLo, vale a dire egli risveglia gli uomini perché siano preparati all'incontro. L'evangelizzazione allora non ha niente a che fare con l'andirivieni diplomatico. Essa è un lavoro profetico che ricorda agli uomini la Verità che è, come dice lo stesso sant'Agostino, *Vir, qui ad-venit.* L'evangelizzazione che non prepara l'uomo all'incontro con la Verità non è che una politica e quelli che la fanno rappresentano il più grande pericolo per la società. Se l'uomo si ricorda della Bellezza così antica e allo stesso tempo così nuova, allora egli l'aveva dimenticata e forse anche abbandonata. Perciò l'evangelizzazione deve non solo risvegliare l'uomo ma anche aiutarlo a ritornare al Dimenticato e addirittura al Perduto. Ricordare il Dimenticato e ricordarlo a se stesso, aiutare gli altri a cercare il Perduto e cercarlo insieme con loro: ecco l'evangelizzazione sempre nuova e sempre antica! È essa a ordinare la vita della persona umana e della società.

---

* Professore di antropologia filosofica della sezione centrale, Roma.

L'evangelizzazione è una continua *anamnesis* della Persona di Cristo e della Sua presenza nella comunione delle persone, comunione costituita dall'amore. Il risvegliato, cioè colui che si accorge della presenza *Viri qui ad-venit*, confessa con tutto il suo essere: *Ad-sum*! Eccomi! Egli risponde oggi senza preoccuparsi come bisognerà rispondere domani. Come bisognerà rispondere domani lo sapranno domani. Egli chiede a Dio il pane quotidiano, cioè quello di oggi. Chiedere il pane di domani significherebbe chiedere il pane astratto. La preghiera del cristiano deve essere sempre nuova preghiera. Colui che "si dissolve" dall'oggi, dal vivere ogni giorno come un nuovo, primo giorno della creazione, vive in un modo "dissoluto" dalla Bellezza che *ad-venit*. Si attacca alle cose che passano, anzi alle cose che sono già passate, e con esse va in molte direzioni, spesso opposte, e finisce nel nulla che nell'istante della morte lo chiude nella miseria assoluta in cui egli non ha più dove andare. La sua "dissolutezza", da lui stesso ritenuta "assolutezza" (l'uomo *ab-solutus* pensa di essere assoluto), non gli permette di rendere la morte ultimo atto della vita, atto di rispondere: Eccomi! *Ad-sum*!

La nostra evangelizzazione spesso allontana uomini dalla Verità ad-veniente. Li allontana perché è troppo *ab-soluta*. Prescinde dal chiedere il pane quotidiano, si dissolve nelle astrazioni, vale a dire nei programmi, nei congressi, nelle riunioni che producono soltanto carta, carta e ancora una volta carta. Gli *ab-soluti*, spaventati dalla carta stessa, cercano la salvezza nelle opere di beneficenza, altrettanto spettacolari. La cercano come la cercava Faust di Goethe, in un modo "dissoluto" dal *Vir qui ad-venit*. Il Mefisto ghigna, perché sa perfettamente che l'identità affidata all'uomo al lavoro non proviene dall'aumentare le possibilità di produrre il pane per gli uomini, ma dal quotidiano "Eccomi!" con cui dovrebbe rispondere al *Vir*. Infatti, l'identità del fiume ogni giorno proviene dalla sorgente. Chi vuole conoscere questa identità deve camminare contro la corrente verso il luogo dal quale esso sgorga. Per poter conoscere se stesso, per poter ricordarsi di se stesso, bisogna ritornare alla sorgente "abbandonata", "dimenticata". Andare contro la corrente significa andare verso il proprio futuro.

In questo modo l'uomo vive il tempo come tempo del passare e simultaneamente come tempo del divenire. È in queste due esperienze del tempo che l'evangelizzazione deve essere fatta. Sarà sempre evangelizzazione "così antica e così nuova". L'evangelizzazione ha senso solo se è fatta nel tempo in cui l'uomo passa e diviene. È in

questa prospettiva che occorre vedere la libertà cui evento costituisce la persona umana.

La libertà dell'uomo, libertà che è ancora un *faciendum* (nel tempo che passa, la libertà dell'uomo non sarà mai un *factum*), esige che l'uomo pensi e esista eroicamente. Non cercare successi che sempre passano ma la vittoria che sempre ad-viene e non c'è mai "qua" o "là", questa è la libertà. Quella invece che non è più da realizzare (*facienda*), perché è ritenuta già realizzata (*facta*), si chiama licenza. La sua frivolità consiste nel firmare patti con qualsiasi cosa, con qualsiasi emissario del Mefisto. Possono essere patti di successo, ma i successi non sono vittoria. Si rifugiano nei successi, direbbe Platone, coloro che si muovono a loro agio "nella tenebra del non essere", dove «data l'oscurità del luogo è difficile a lasciarsi scoprire»[1].

I successi nell'evangelizzazione sono sempre sospetti. La vittoria dell'evangelizzazione si compie sulla croce e nella tomba.

* * *

Cosa intendo per "preparare le condizioni" all'evangelizzazione?

Come ogni seme, anche quello particolare che è la Buona Novella porta frutti solo se cade nella terra preparata a riceverlo, cioè nella terra coltivata. La parola *cultura* (participio futuro da *colo, colere, cultum*) proviene dall'esperienza dell'agricoltore e parla della preparazione della terra alle cose ad-venienti, alle cose future. Colui che coltiva la terra per il futuro crea la cultura. Perciò l'agricoltore non è un "semplice operaio" (*homo faber*), ma un "ponte-fice" il cui lavoro Platone contrappone alla produzione di quello primo. L'agricoltore che coltiva la terra e la apre al futuro dimora su di essa. Edifica una casa nella quale si sente libero a ricevere ciò che proprio ad-viene – i frutti del suo lavoro, che in quanto ad-venienti non sono che un dono.

L'agricoltore apre la terra, la concima, butta in essa un seme e poi aspetta. Aspetta affidandosi a ciò che ad-viene e avviene nella terra e nel seme, si affida all'evento della loro verità, vale a dire al dono che trascende non solo il lavoro dell'agricoltore, ma anche la terra e il seme stesso. Ciò che, ad-venendo, *ad-est*, promette, *spondet* un fu-

1. PLATONE, *Sofista*, 254 a.

turo all'agricoltore, egli invece *re-spondet* con la speranza risvegliatasi in lui proprio nell'istante in cui egli cominciò a dimorare sulla terra. L'agricoltore "dissoluto" da essa sarebbe un nonsenso. Diventerebbe un "semplice operaio" che alla fine distruggerebbe la terra e, quindi, la propria casa. È proprio ciò che fanno gli "semplici operai" dell'evangelizzazione.

La terra coltivata, il seme buttato in essa e il lavoro dell'agricoltore prendono l'identità da ciò che in essi ad-viene. La terra diventa più terra, il seme diventa più seme e l'uomo che lavora insieme a essi diventa più uomo. Nel loro divenire se stessi si riflette l'Altro che ad-viene e, ad-venendo, *ad-est*, cioè è già presente. Ascoltando la musica del suo amico Federico Chopin, Cyprian Kamil Norwid scrisse:

Nel pallido grano vedo un'ostia...
Emmanuele abita ormai
Sul Tabor[2].

Abitare laboriosamente la terra così da poter vedere nel suo "pallido" essere "un'ostia" futura è proprio ciò che chiamiamo cultura.

L'uomo che coltiva la terra non può abbandonarla senza distruggere non solo la terra ma anche se stesso. La cultura richiede la fedeltà che è fedeltà alla terra e a se stesso. Infatti abbandonare la terra che è casa equivale abbandonare il dono che l'uomo vi riceve. La cultura avviene nel saper ricevere e nel saper donare, cioè nell'esistere secondo la logica del proprio essere dono. Questa logica non fa a meno dell'eroismo, cioè della purezza del pensare e del volere l'ad-veniente che non *ad-est* nei successi. La purezza del pensare esige che l'uomo coltivi la ragione per la verità e la purezza del volere, esige che egli coltivi la volontà per il bene. La verità e il bene "ad-vengono", sono da coltivare (*cultura*), non sono mai "ad-venuti", non sono mai colti (*culta*) dall'uomo. Nel tempo, il "culto" riguarda il futuro che nel tempo sarà sempre futuro.

L'evangelizzazione, sempre antica e sempre nuova, richiede che l'uomo sia coltivato così per quell'"ostia" che si lascia intravedere nel "pallido grano" buttato nel suo essere uomo. L'evangelizzazione esige che l'uomo sia *culturus* e non invece *producturus*. L'evangelizzazione rifiuta la "produzione", perché la produzione non apre

2. C. K. NORWID, *Il pianoforte di Chopin*, in *Poesie*, CSEO Biblioteca (Collana dell'ambra), Bologna 1981, 190.

l'uomo al seme della Parola Divina tralucente nel creato in ogni *hic et nunc* e incarnata in un *hic et nunc* storicamente determinato.

Penso che la cultura consisti nel coltivare la capacità dell'uomo di cambiare i pensieri del suo intelletto e gli atti della sua volontà così da poter cogliere la Verità e il Bene che sono quell'Altro che "ad-venendo" *ad-est*. La cultura aiuta l'uomo a essere *capax alterius*, il che significa essere capace di convertirsi (*meta-noia*). Di nuovo mi viene in mente la parola di sant'Agostino: *homo capax Dei*.

Ciò che oggi viene presentato come cultura, non essendo che uno truccarsi in vana convinzione di poter sfuggire al tempo che passa, non sa nulla della conversione. Perciò questa cosiddetta cultura è priva della conoscenza e dell'amore che salvano. Di conseguenza, sa solo trasformare tutto, l'uomo incluso, in oggetti tipo "usa e getta". Colui che non si converte è già oggetto da usare e da gettare. Per difendersi egli fa tante riforme e non si rende conto che l'unica possibilità di salvare l'uomo non sono le riforme ma – la rigenerazione. Sono gli oggetti a essere riformati, l'uomo che non ri-nasce è già morto.

Colui che coltiva la terra vive di ciò che ne ha già colto e di ciò che spera ancora di coglierne. Davanti al colto s'inchina (*cultum*). S'inchina cioè davanti alla Verità in quanto Essa, "ad-venendo" "da dietro" e "da davanti" si è già avvicinata a lui ieri e oggi – *Pulchritudo quae ad-est heri et hodie, Principium et Finis*. In altre parole, non c'è la cultura dell'uomo, cultura che lo apre all'Ad-veniente, senza il culto dell'Ad-veniente stesso. La cultura e il culto, tutti e due, avvengono "in spirito e in verità". Perciò tutti e due trascendono il tempo anche se in diversi modi. Le opere d'arte, il saper scrivere e leggere, il saper comportarsi a tavola, le opere di beneficenza, se non riflettono questa cultura creata nel culto dell'Ad-veniente, non sono che le dighe Faustiane, l'abbellimento della sua tomba.

La cultura riguarda l'uomo interiore. Ridotta a truccare l'uomo esteriore diventa una truffa di cui la prima vittima è l'uomo stesso. La cultura ci aiuta a non perdere la speranza.

> Non ci scoraggiamo, /.../ se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno /.../ perché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili sono eterne (2 *Cor* 4,16-18).

Il pensare di cui vive la cultura e che precede la filosofia e anche la teologia deve unirsi con l'evento che è l'uomo interiore nel passare dell'uomo esteriore. Questo pensiero deve contemplare questo

evento così da diventarlo. Il pensiero che si ferma all'uomo esteriore si trasforma in calcolare il corpo e la psiche che passano. Li tratta come un conglomerato di funzioni. È proprio questo pensiero che getta l'uomo in preda al fare puramente scientifico. Là dove la filosofia e la teologia scimiottano le scienze, la cultura si dilegua e il seme della Buona Novella viene soffocato dalla malerba che si propaga sulla terra non coltivata. È truccando se stesso, truccando e non invece coltivando, che l'uomo ha ucciso Dio. Inteso così, il grido di Nietzsche mi commuove e mi ammonisce.

Le scienze non conoscono l'Ad-veniente. In esse, sant'Agostino che alla domanda: *Quid sit veritas*? Risponde: *Vir qui ad-est*, è un intruso incomprensibile. Se la verità è qualcosa da produrre, il pluralismo scientificamente provato annuncia un altra buona novella, quella che si tratta non più di adeguare se stesso alla verità che si riflette negli esseri, ma di adeguare gli esseri alla ragione che abbandonata a se stessa non dispone che dei numeri e della capacità di fare operazioni matematiche. Nel mondo scientista l'uomo perde l'idoneità a convertirsi all'Altro che si rivela, gridando: *Ad-sum*! In esso non c'è posto per la cultura e, di conseguenza, per l'evangelizzazione. Il pensiero filosofico e quello teologico si compiono nel continuo gridare: *ad-sum*! che il filosofo rivolge all'Altro, chiedendogli di discendere, e il teologo all'Altro, ringraziandoLo di esser già disceso. I tal modo tutti e due, il filosofo e il teologo imparano a *ad-esse melius*. È in questo senso che propongo di definire la verità *adeaquatio personae cum Persona*. Altrimenti la morte per la verità dovrà essere ritenuta atto di stupidità. Questa proposta non si oppone alla definizione classica della verità *adaequatio intellectus cum re*, ma soltanto porta il pensiero, anzi l'uomo intero, infinitamente più lontano, al di là delle cose (*res*). Questa definizione indica la verità che, trascendendo non solo i concetti ma anche i giudizi che ne componiamo, germoglia e cresce nelle amicizie, nei matrimoni, nelle famiglie, nei popoli, vale a dire nelle comunioni delle persone che nel loro intimo dicono l'una all'altra: *ad-sum*! È in questo *ad-sum* che si erige la Chiesa in cui avviene l'evangelizzazione sempre così antica e sempre così nuova.

La promozione di una cultura della famiglia dal punto di vista morale

LIVIO MELINA*

Dal punto di vista morale, la promozione di una cultura della famiglia deve fare i conti con una *crisi del soggetto*, il quale, nella mentalità odierna dell'Occidente, si trova sempre più impreparato e incapace di portare a buon termine quella vicenda di libertà che dovrebbe condurre dall'evento originario dell'affetto tra un uomo e una donna alla costituzione del matrimonio e quindi di una famiglia, aperta alla comunicazione della vita e dei suoi valori fondamentali. Questa avvertita inadeguatezza al compito ha in realtà radici profonde nell'esclusione della soggettività responsabile dall'ambito dell'amore e nella sua conseguente deformazione riduttiva all'interno dei rapporti familiari. Per poter delineare i tratti di una proposta etica in grado di far fronte alla sfida, occorre preliminarmente cogliere almeno i termini essenziali del problema di questa crisi del soggetto morale.

DIMENSIONI DELLA CRISI DEL SOGGETTO MORALE

Su due versanti dell'intrapresa familiare il soggetto si sente particolarmente fragile: quello della fedeltà nell'amore e quello della paternità.

* Vice-preside della sezione centrale, Roma.

La *crisi della fedeltà* si presenta come incapacità di dare continuità nel tempo all'evento grato dell'affezione: sempre più raramente l'amore riesce ad "avere storia", a durare nel tempo, a farsi costruzione e quindi dimora abitabile[1]. La concezione romantica dell'amore, tuttora dominante, lo concepisce come un evento spontaneo, al di fuori del controllo della libertà, estraneo alla responsabilità etica di una cura e di un lavoro assiduo, refrattario alle istituzionalizzazioni[2]. Un tale amore vive solo nell'istante o nella ripetizione di istanti, cioè al di fuori del tempo, che è lo spazio della moralità. L'enfatizzazione estetica dell'innamoramento esclude la comprensione etica dell'amore come responsabilità stabile verso un'altra persona.

D'altra parte, la *crisi della paternità* si manifesta come rifiuto di assumersi l'onere, avvertito come troppo gravoso, di dare la vita a figli. Allargare la famiglia oltre la coppia non va più da sé, non è più accettata come una dinamica di sviluppo naturale dell'amore coniugale. Oggi è sentita come una decisione ed una decisione grave da prendere, e spesso il criterio della scelta diventa l'autorealizzazione della coppia stessa. Così il volere un figlio a tutti i costi, anche mediante mezzi artificiali per rimediare a sterilità coniugali, è attitudine solo apparentemente contraria a questa ritrosia nel procreare: in realtà è solo l'altra faccia di una stessa concezione del figlio come termine di una scelta.

Elusa ed esclusa dall'ambito dell'amore, la responsabilità etica è invece enfatizzata in maniera eccessiva nell'ambito familiare. All'affermazione del diritto alla spontaneità affettiva fa riscontro la concezione estrinsecista degli obblighi morali, assunti nell'ambito dell'istituzione familiare, anch'essi peraltro sempre subordinati a una più fondamentale decisione utilitaristica. La crisi della fedeltà è l'esito di un individualismo, incapace di incontrare l'altro e di donarsi: è dunque *crisi di carità*. La crisi della paternità è chiusura al futuro come possibilità gratuita e sua pretesa cattura nella logica di un progetto totalmente controllabile dal soggetto: è *crisi di speranza*. Ma, forse ancor più radicalmente l'uomo contemporaneo è incapace di dono di sé e incapace di paternità perché ha perso la memoria della sua origine: non può sopportare di essere figlio. Considera questa

1. Cf. F. BOTTURI, *Dialettica dell'amore e costruzione familiare*, in *Anthropotes* 17 (2001) 255-273.
2. Classico è lo studio di D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente. Eros morte abbandono nella letteratura europea*, Milano 2001 (originale: *L'amour et l'occident*, Paris 1939, éd. rev.: 1972).

come la violazione radicale di ciò che ha assolutizzato come sua dignità precipua: l'autonomia della libertà. E questa è la *crisi della fede*.

Le vie per la ricostruzione del soggetto morale

L'itinerario che dovrebbe portare dall'amore alla famiglia, mediante il matrimonio, è dunque reso impossibile da un'idea della libertà che si afferma senza legami nel momento dell'affetto e da una concezione della morale come imposizione estrinseca di regole nel momento dell'istituzione familiare. Le vie per la ricostruzione del soggetto morale (perché di ciò si tratta) non potranno passare per una pura riproposizione di regole (moralismo), ma neppure per una antimoralistica enfatizzazione del momento estetico iniziale. Non basterà nemmeno la pur necessaria sottolineatura ontologica del primato della grazia[3]. Si tratterà piuttosto di pensare la genesi del soggetto morale e del suo agire all'interno della dinamica che conduce dall'affetto all'amore, al matrimonio, alla famiglia, alla paternità e maternità, coniugando l'aspetto passionale con quello volitivo e razionale, la libertà umana con il dono dello Spirito.

È possibile cosi delineare le vie da seguire per una ricostruzione del soggetto morale, che mi sembrano sostanzialmente tre:

1) innanzitutto: la *via delle virtù*. Si tratta non tanto di aggiungere un capitolo nuovo, forse trascurato in precedenza dall'etica normativa, ma piuttosto di adottare la prospettiva di un'"etica di prima persona", che coglie il dinamismo dell'agire dall'interno ed è capace quindi di integrare la dimensione passionale e affettiva iniziale nella dinamica amorosa, che è volta alla realizzazione effettiva del bene della persona nell'incontro e nella comunione con l'altro. La razionalità pratica guida la libertà alla realizzazione effettiva di quella comunione, che nell'affetto si anticipa come promessa, costruendo dall'interno l'azione e non regolandola dall'esterno, integrando le passioni e salvandone la verità, non reprimendone lo slancio.

2) In secondo luogo: la *via delle relazioni interpersonali*, dalle quali il soggetto è costituito nella sua identità etica. La libertà effettiva si realizza nei legami e nel lavoro per la loro edificazione. Una cultura

3. Pur metafisicamente fondato sull'essere, l'agire morale ha una sua autonomia logica in quanto dipendente dalla libertà. La lezione di Maurice Blondel è insuperabile, da questo punto di vista. Si veda in proposito: J. J. Pérez-Soba, *Operari sequitur esse?*, in L. Melina – J. Noriega – J. J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid 2001, 65-83.

della famiglia è una cultura della responsabilità per le relazioni basilari. Si potrebbe qui completare l'indicazione precedente e parlare di una "etica di seconda persona"[4], in cui l'appello etico nasce dall'incontro con l'altro e nello spazio della reciprocità che vi si stabilisce.

3) In terzo luogo: la *via dell'amore trinitario*, rivelato e comunicato in Cristo, nel quale trova la sua pienezza definitiva il mistero dell'azione umana. Essa è chiamata a diventare in Cristo un'azione filiale, che non è chiusa in se stessa, ma che ha come origine e fine l'amore del Padre e che è chiamata ad ospitare in sé il dinamismo divino della donazione: lo Spirito Santo stesso. Cosi la via delle virtù e la via delle relazioni interpersonali ricevono la loro ultima illuminazione, la loro più radicale fondazione e la loro più intima trasfigurazione.

Percorriamo ora le tappe essenziali della maturazione del soggetto, nelle relazioni costitutive (sposo, figlio e fratello, padre e madre), in riferimento alle virtù.

Essere sposi: ritrovare la capacità del dono di sé

La dinamica affettiva, che sta all'origine dell'azione, è in realtà una chiamata ad aprirsi all'altro, una chiamata al dono di sé[5]. Lo ricorda la costituzione *Gaudium et spes*, in un passo particolarmente caro a Giovanni Paolo II: «L'uomo, che sulla terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»[6]. Fin dalle sue radici il movimento dell'azione è animato dall'amore, che ha il suo vertice nella carità quale dono di sé. Ora, una tale vocazione al dono si manifesta come caratteristica costitutiva dell'essere personale e può realizzarsi solo liberamente, cioè mediante l'agire responsabile. Il comandamento dell'amore, in cui tutta la legge trova il suo compimento (cf. *Rm* 13,10), esprime la dinamica dell'essere personale, che non può esistere "solo", ma si realizza unicamente in una relazione con un'altra persona.

4. Cf. P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in *Revue de métaphysique et de morale* 59 (1954) 380-397.
5. Per un'analisi del dinamismo dell'agire, mi permetto di rimandare al mio volume: L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma 2001, in particolare al cap. I: "Amore, desiderio e azione", 19-35.
6. Concilio Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes* 24. In merito: P. Ide, *Une théologie du don. Les occurrences de Gaudium et spes, n. 24, § 3, chez Jean-Paul II*, in *Anthropotes* 17 (2001) 149-178 e 313-344.

Ciò raggiunge il suo vertice, naturale e sacramentale, nella relazione sponsale con un'altra persona di sesso diverso, nella quale il "dono sincero di sé" si realizza in una forma unica, esclusiva, totalizzante e irrevocabile. Secondo *Mulieris dignitatem*, «nell'"unità dei due" l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere "uno accanto all'altra" oppure "insieme", ma sono anche chiamati *ad esistere reciprocamente "l'uno per l'altro"*»[7]. Cosí essi esprimono una certa somiglianza con la comunione tra le Persone divine, che riveste dunque in un qualche modo una funzione di causalità esemplare rispetto all'amore umano, pur salvaguardando rigorosamente i limiti dell'analogia[8].

Questo sguardo teologico sulla dimensione trinitaria della vocazione al dono di sé, insita fin nel grado più infimo dell'amore, non nega o nasconde la profonda e inevitabile drammaticità che lo abita: la tensione tra spontaneità naturale dell'istinto e verità dell'amore come dono di sé all'altro non è mai risolta, ma rimane quale compito inesausto di cammino. E la possibilità di raggiungere la meta, cioè la possibilità della fedeltà nel tempo alla vocazione all'amore, è salvaguardata dall'apertura alla carità divina, allo Spirito, che abita il dinamismo umano del dono.

Riconoscersi figli: la memoria del dono originario

La libertà dell'uomo, chiamata al dono di sé, è in realtà preceduta da un dono più originario, che rende possibile il donarsi stesso. In effetti lo stesso essere della creazione non è un puro *datum*, ma un *donum*: deriva da una libertà ed è rivolto ad una libertà; si inserisce, cioè, nella dinamica di un dialogo interpersonale[9]. "Dono" è il nome originario dell'essere creato, cosí che anche il soggetto puó pensarsi e cogliere la sua verità sempre e solo nel legame con la donazione originaria che lo costituisce: in altre parole, egli ha accesso alla sua soggettività solo ricevendosi da Altro[10].

Ma è in Cristo che trova luce definitiva il mistero dell'uomo. Egli

7. Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem* 7.
8. *Ibidem*, n. 8.
9. In merito: K. Schmitz, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982, 34-63.
10. Cf. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. di R. Caldarone, Torino 2001.

«proprio rivelando il mistero del Padre e del suo aurore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»[11]. L'essere dell'uomo ha una dimensione originariamente filiale, che tuttavia, ancora una volta, non è un semplice "dato oggettivo", ma piuttosto un "dono", il quale può essere accolto solo liberamente[12]. In realtà si tratta di una chiamata ad essere "figli nel Figlio"[13], che può venire accolta solo nella *conversione*. Cosí, all'origine del dinamismo cristiano dell'agire sta una decisione, in cui entrano in sinergia la grazia di Dio che chiama e la libertà dell'uomo che, nello Spirito Santo, risponde all'amore originario del Padre in Cristo. Questa scelta fondamentale si identifica con la fede, che implica la totalità della persona in un atto in cui il senso ultimo della vita viene determinato[14].

Solo accettando di riconoscersi figli si può essere sposi e quindi diventare padri e madri. Questo atto di conversione si rivela dunque come realmente fondamentale per la dinamica libera dell'agire, che può integralmente compiersi come carità solo nella misura in cui accetta il dono della vocazione originaria in Cristo. Cosí la fede si mostra geneticamente originaria nella formazione delle altre virtù teologali, secondo la formula tomista: «*fides generat spem et spes caritatem*»[15]. Solo nella gratitudine per il dono dell'essere e per la chiamata alla figliolanza divina può nascere la generosità del donarsi e dell'assumersi la responsabilità del generare.

Inoltre, non si può riconoscersi figli senza, nello stesso tempo, accettare di essere fratelli, solidali con gli altri uomini chiamati dallo stesso Padre ad un convito di universale fraternità. L'elezione dei relativamente "pochi", che sono finora nella Chiesa visibile, è sempre in funzione dei "molti", che devono essere salvati[16]. Cosí un'altra dimensione costitutiva della soggettività morale cristiana – la fraternità – è ricompresa, non solo all'interno della dinamica familiare, ma

11. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes* 22.
12. A partire da una fenomenologia dell'amore e dalla scoperta dell'amore trinitario come nucleo del mistero cristiano, si può elaborare un'ontologia nuova specificamente cristiana, in questo senso: K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996.
13. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor* 18, che riprende una celebre formula di E. Mersch.
14. Si veda: J. RATZINGER, *Glaube als Umkehr – Metanoia*; *Glaube als Erkenntnis und als Praxis – die Grundoption des christlichen Credo*, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 57-78.
15. *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 4. Dal punto di vista dell'esercizio e della mozione efficiente della volontà, l'Aquinate tuttavia riconosce un primato alla carità.
16. In merito: J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.

anche nell'apertura della famiglia domestica alla grande famiglia dell'umanità intera.

Diventare padri e madri: ritrovare la speranza nel futuro

Che la crisi del generare, la quale affligge in modo ormai preoccupante le società occidentale del benessere in declino demografico, abbia a che fare con una crisi della speranza, è affermazione generalmente condivisa. L'eclissi della paternità è l'espressione radicale della malattia della libertà, la quale, staccata dall'origine e dai legami, finisce necessariamente col perdere ogni slancio verso il futuro e col ripiegarsi sul progetto di un'autorealizzazione individualistica[17].

Ma la speranza non va da sé: per poter sperare bisogna aver ricevuto una grande grazia, bisogna essere molto felici, diceva Charles Péguy[18]. In effetti, la grazia di sperare è la presenza incipiente del compimento già nel dinamismo dell'agire, che trasfigura il desiderio, orientandolo interiormente ad un compimento oltre ogni aspettativa. «La grande legge dell'amore non è forse quella di donarsi l'uno all'altro, per donarsi insieme?»[19].

La sovrabbondante fecondità del dono originario fruttifica nel sacramento del matrimonio come un'apertura generosa a comunicare il dono ricevuto. Non si tratta allora di una regola estrinsecamente imposta, ma della dinamica inscritta nell'amore. E pertanto, la paternità e maternità non si configurano né come un progetto puramente umano, da deliberare con cautela e da costruire eventualmente con le proprie forze, né come pretesa di un diritto assoluto, quasi il figlio fosse oggetto di una rivendicazione. Per diventare veramente padri, occorre innanzitutto cominciare col «*piegare le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità prende nome*» (*Ef* 4,14-15). Il figlio potrà cosi essere ricevuto come un ospite che viene da lontano, frutto e dono sovrabbondante di un amore, che ha nel mistero di Dio la sua prima origine e il suo ultimo destino.

---

17. Si veda: Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003, n. 7-8. Cf. A. Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia*, Roma 2000, 105-122. Si veda anche il numero 12/1 (1996) della rivista *Anthropotes*, dedicato monograficamente al tema della paternità; inoltre: G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano 1991.
18. Ch. Pèguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris 1986, 24.
19. A. Mattheeuws, *Les "dons" du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles 1996, 154.

* * *

Una teologia morale che voglia promuovere un'autentica cultura della famiglia potrà quindi svilupparsi secondo la dinamica delle virtù teologali di fede speranza e carità, integrando in esse le virtù morali che plasmano i dinamismi naturali dell'agire, orientandone l'intenzionalità al bene della persona[20]. In essa l'itinerario della ricostruzione del soggetto morale cristiano è scandito dall'assunzione delle relazioni interpersonali di base: riconoscersi figlio, per essere sposo e giungere a diventare padre. Secondo le parole di Alain Mattheeuws: «dall'essere di dono, al dono della vita, mediante il dono di sé»[21]. Tuttavia questo cammino della libertà, che avviene in un'ineliminabile drammaticità storica, è reso possibile per la comunicazione dell'amore trinitario, che si dona come partecipazione reale alla coppia e mediante la coppia al mondo. Cosí la famiglia cristiana, esito riuscito della dinamica dell'amore tra un uomo e una donna e della sinergia tra la grazia e la libertà, diventa nel mondo Sacramento della Trinità.

20. Un'impressionante e certamente eccezionale testimonianza è offerta da due giovani sposi, martiri coreani delle grandi persecuzioni della prima metà del XIX secolo: Giovanni e Rugalda Lee. Essi vissero il matrimonio, cui furono costretti da convenzioni sociali, come luogo di perfetta continenza secondo il voto di castità fatto da ciascuno di loro. Cosí trasformarono il matrimonio in amicizia tra vergini, scuola che prepara alla testimonianza suprema. Disse Rugalda: "Se con fedeltà ci si esercita nelle virtù teologali di fede, speranza e carità, tutte le altre virtù morali seguono spontaneamente".
21. MATTHEEUWS, *op. cit.*, 18.

Familia, iglesia doméstica; Iglesia, gran familia

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL*

«*Yo soy el buen pastor, y conozco mis ovejas*» (*Jn* 10,14). Estas palabras nos indican una distinción esencial entre el pastor y la grey, entre Jesús y la comunidad de fieles. La doctrina llamada pastoral ha nacido de la conciencia de esta diferencia y a veces ha comprendido su tarea como la determinación de la guía que los pastores, representantes autorizados del único pastor, han de ejercer sobre la comunidad.

La dificultad no proviene de la diferencia entre el pastor y el rebaño. Ésta es esencial para la misma Iglesia, que debe vivir en la permanente escucha de su Pastor. La presencia de los pastores – los ministros ordenados – es el signo sacramental de una Iglesia que no puede vivir por sí misma. El problema es interpretar esta distinción sólo como funcional y no sacramental. De este modo, el objeto de la ciencia pastoral, cuyo centro es la fidelidad a una misión, se reduciría a una diversidad de funciones y de obligaciones.

EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA CIENCIA TEOLÓGICA

A mi parecer, la evidente dificultad actual de una pastoral familiar integral es consecuencia de dos aspectos fundamentales que encontramos en el origen de la pastoral como ciencia teológica.

* Profesor de teología moral, seccion de Valencia.

El primero de ellos es la división eclesial entre pastores y fieles entendida como si se tratara de dos partes de la pastoral: la parte activa y la parte pasiva, que se atribuye respectivamente a unos y otros.

El segundo, es la interpretación de la cura pastoral como la aplicación de los principios de la estructura de la Iglesia a la realidad histórica contingente.

Ambos aspectos influyen negativamente en el lugar que se le reserva al matrimonio y la familia en la pastoral. Según el primer principio, el matrimonio es únicamente un elemento pasivo de dicha pastoral, y su papel es el de obedecer las indicaciones de los pastores. Según el segundo aspecto, el objetivo de esta pastoral es, en primer lugar, la aceptación pasiva de las normas morales sobre el matrimonio y el cumplimiento de los deberes conyugales y familiares.

Así aparece un doble extrinsecismo en la pastoral:

– La dirección en la acción pastoral es entendida externamente, dando lugar a una identificación práctica entre la Iglesia y los pastores.

– La racionalidad es aplicativa, exterior a la verdad de la vida en acción.

Este extrinsecismo es una expresión radical de aquella separación entre la fe y la vida que está en el origen de la fragmentación del sujeto eclesial[1].

En la época del nacimiento de la ciencia pastoral ya se había producido la separación entre dogmática y moral, entre moral y espiritualidad, y es ésta la que contribuye finalmente a que aparezca también una ruptura entre la moral y la pastoral. La concepción de la "pastoral" nace de la necesidad de una formación práctico-práctica para los candidatos al sacerdocio que no podían seguir unos estudios teológicos sistemáticos. De hecho, algunos sacerdotes eran ordenados después de realizar dos cursos de "casos de conciencia", sin más estudios[2].

En esta concepción la teología se distingue de la pastoral por el hecho de ser teórica y la otra práctica, lo que involucra también a la

1. Es la tesis de A. SCOLA, *Ospitare il reale. Per una "idea" di Università*, Mursia, Roma 1999.
2. Cfr. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Pustet, Regensburg 1970.

moral en cuanto que busca principios y normas universales. La moral permanece aún en el ámbito teórico-práctico, la pastoral en el momento sólo práctico, por lo que llega a ser denominada también "teología práctica".

La "practicidad" de la pastoral tiene una consideración diversa de la practicidad de la moral (que se refiere a los mínimos) y de la espiritualidad (referida, en cambio, a los máximos). Se cree que existe una verdad específica propia de una racionalidad práctico-práctica, vinculada a las múltiples y variables realidades de la vida y diferente tanto de la ley natural – con su exigencia de universalidad – como de la verdad eminente de los místicos y los santos.

En consecuencia, la racionalidad de esta concepción de pastoral es, ante todo, *utilitaria*. Una acción es pastoralmente buena si consigue los fines perseguidos. Su verdad es una verificación de los resultados de acuerdo con las normas.

Para encontrar los principios de aplicación en la realidad contingente de las verdades cristianas inmutables reveladas por Dios se ve la necesidad interna de una ciencia pastoral autónoma. Si se entiende la fe como un conjunto de verdades abstractas es necesario un modo de conocimiento para hacerlas prácticas y, por lo tanto, reales. En nombre de esta racionalidad se defiende la autonomía de la pastoral. Nos encontramos ante la cima de la fragmentación teológica[3].

El voluntarismo interno presente en este método se hace notar más tarde, en el contacto con la vida, fuente interminable de nuevos problemas que se originan sin cesar. Pero dicho voluntarismo está presente ya en el inicio. Basta con ver el modo de racionalidad que se aplica y se dirige a deducir qué se debe hacer. No se tiene en cuenta el origen primero de la acción ni el modo en que ésta es posible para el sujeto moral[4].

Esta perspectiva de la pastoral es propia de una concepción de la Iglesia como "sociedad perfecta" que para ser comprendida basta con tener claros todos los derechos y deberes de cada miembro de la misma. Las carencias eclesiológicas y de horizonte de este método son notables. Todavía son más grandes las lagunas si consideramos sus consecuencias para la pastoral familiar. Allí la familia no puede percibir su contribución original y propia a la vida de la Iglesia. Habitualmente su aportación queda reducida a la sola procreación.

---

3. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.
4. Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.

La corresponsabilidad de los laicos

Hacia la mitad del siglo XX nace una nueva concepción de la pastoral, reflejada en el famoso *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964), con la colaboración sobresaliente de Karl Rahner. La principal novedad se encuentra en la idea de una acción verdaderamente eclesial, es decir, de la Iglesia en cuanto tal. La concepción eclesial de fondo es la que será llamada "pueblo de Dios", en la cual todos los miembros son igualmente fieles y corresponsables en las acciones que constituyen el desarrollo de la Iglesia[5]. En el Concilio esta concepción tiene su valor específico vinculado con la vocación universal a la santidad[6], que indica el fin primordial de esta pastoral que supera la mera distribución de obligaciones.

La pastoral como acción eclesial se propone mediante el uso del concepto de "praxis". Esta surge en relación con la "teología política" de la posguerra nacida de la urgencia de una transformación del mundo[7]. La pastoral tiende a una praxis eclesial en la cual el sujeto eclesial se transforma a sí mismo. El prototipo es la praxis social de la cual se hablaba tanto en aquel tiempo.

En este tipo de orientación la familia alcanza su puesto como sujeto activo de la pastoral. La determinación de las acciones necesarias se hace en relación a la Doctrina Social de la Iglesia según en método de *ver, juzgar y actuar*. La pastoral se centrará en estos tres pasos: los análisis sociológicos de los "signos de los tiempos", el juicio de los expertos y la planificación de las diversas acciones que conducen a la realización de los fines juzgados como éticos.

La centralidad que en este método tiene el momento del juicio es evidente. La primera cuestión será determinar quiénes son las personas que hacen estos juicios. La corresponsabilidad de los laicos se entiende, en consecuencia, como la toma de decisiones a nivel público. Se tiende hacia una Iglesia "de los ministerios" donde los diversos ministros deben ser elegidos y aceptados por la comunidad. Se trata de una responsabilidad de orden público con el objetivo de proyectar acciones eficaces de cara a cambios exteriores.

---

5. Cfr. J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972.
6. El capítulo 5 de la *Lumen gentium*.
7. Cfr. C. Floristán – M. Useros, *Teología de la acción pastoral*, Madrid 1968. Para sus fuentes: J. R. Flecha Andrés, "La verdad como praxis", en *Salmanticensis* 47 (2000) 5-34.

La racionalidad que se emplea en esta construcción intelectual es la propia de la elección de los medios más adecuados para los fines establecidos. Se concede así una primacía a la efectividad y al aspecto científico de la toma de las decisiones.

No podemos negar las positivas aportaciones de este enfoque pastoral que reconoce un valor activo al matrimonio en la pastoral de la Iglesia. Pero de nuevo se reproducen los mismos defectos del modelo anterior:

– El modelo ideal del pastor es ahora el "agente de pastoral". En el fondo se trata de un modelo clerical, de personas elegidas para una misión pública.

– La razón que se emplea no es aplicativa como en el modelo anterior, pero sí es utilitaria. No es deductiva, sino creativa a modo de producción. No es fácil evitar tampoco el voluntarismo porque todo está centrado en la determinación de los medios prácticos, acciones entendidas como exteriores y públicas.

Las consecuencias que se desprenden de esta orientación son importantes en referencia a la familia. De hecho se considera más el matrimonio que la familia. La razón es sencilla, el primero es electivo y tiene una relación estrecha con la libertad de los individuos, tiene así una gran relación con el momento del juicio.

En cuanto se toma como modelo el ministro ordenado se separa en la práctica de la vocación bautismal. El modelo privilegiará los grupos de matrimonios y de formación de la pareja. La misión de la pastoral matrimonial se centra en la preparación al matrimonio como el punto concreto de acción eclesial. Al final, en la distribución y los organigramas de las acciones pastorales, la pastoral matrimonial se entiende como un sector más de la pastoral. Será la acción prevista en un momento específico sobre personas determinadas.

En esta perspectiva, una buena pastoral tendrá en cuenta las condiciones peculiares del matrimonio en una época y en una situación, así como las posibilidades de actuación y las consecuencias previsibles de la misma. La centralidad de la sociología y de las ciencias humanas estará en un lugar destacado.

En definitiva, todo estará centrado en la resolución de los problemas actuales del matrimonio y la consecución de los fines previstos en una visión orgánica del actuar de la Iglesia, dentro del cual la pastoral familiar será un sector. Su importancia efectiva dependerá de las condiciones particulares del lugar y del tiempo. Por eso, tras una primera eclosión de grupos matrimoniales en los años 60, general-

mente, las preferencias pastorales se centraban en las acciones con los jóvenes y los pobres. La familia se vio cada vez más como fuente de problemas que como fuente de efectividad pastoral.

El desarrollo en el posconcilio de la pastoral matrimonial tiene como obstáculo mayor la problemática en torno de la aceptación o rechazo de la norma de la *Humanae Vitae*. Si las primeras reacciones se interesaron en la autonomía de la conciencia respecto a la norma general, en paralelo se afirmó la autonomía de la *aplicación pastoral* de las normas teóricas ante la *imposibilidad moral* de su cumplimiento[8].

Se abría así la puerta a la consideración de la existencia de una verdad pastoral diversa de las verdades morales contenidas en la norma[9]. La determinación de aquella verdad no corresponde al magisterio autorizado, se deja al juicio del pastor o de los agentes pastorales. Se tratará de una verdad "en situación" y atenta a las capacidades de las personas concretas.

Sucesivamente estas reflexiones acabarán en la invención de una pedagogía creativa de la ley con la diferencia entre la gradualidad de la ley y la ley de la gradualidad[10].

En este enfoque, la primera fragmentación de la cual surgía la pastoral como ciencia autónoma se ha convertido en una verdadera crisis a nivel eclesial con un impacto decisivo en la pastoral.

Al centrar los problemas en la aplicación de la ley moral, la pastoral familiar se acabará reduciendo inevitablemente a la pastoral matrimonial, donde el problema más agudo es la información de esta ley a las parejas que se quieren casar por la Iglesia y el consejo a dar a los matrimonios que lo viven con dificultad. El resto se considera como resolución de los múltiples problemas que surgen en la vida cada vez con más exigencias y presiones. La resolución de estos casos se dejaba en manos de los agentes especializados en los Centros de Orientación Familiar y a los sacerdotes en su consejo en la confesión.

De este modo, la preciosa indicación de la *Lumen Gentium* (n. 11) de la familia como "iglesia doméstica" quedó, si no negada en la práctica, al menos ignorada. La transmisión de la fe en la misma familia se ha hecho cada vez más difícil y, a veces, por la misma presión de los sacerdotes debida al influjo de una concepción de lucha de ge-

---

8. Cfr. AA.VV., *Humanae vitae e magistero episcopale*, EDB, Bologna 1969.
9. Es el argumento puesto de relieve a menudo por: B. HÄRING, *Fede, Storia, Morale*, Borla, Roma 1989.
10. Cfr. *Familiaris consortio* 34. Véase el libro de L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, EIUNSA, Barcelona 1989, 105-136.

neraciones y de sexos. La familia quedaba olvidada en las estructuras de evangelización y en la renovación de la predicación y la catequesis.

En realidad, la familia no era considerada como un núcleo de evangelización; no entraba en la concepción de la nueva pastoral. Sólo podía ser un objeto de evangelización en cuanto se hacía referencia a los problemas que la cultura y la sociedad actual hacían surgir en ella. Se había dejado de verla como un auténtico plan de Dios.

La posible solución no viene, a mi parecer, del adecuado planteamiento de los problemas actuales del matrimonio sino de la misma vida del matrimonio como fundamento de la pastoral.

HACIA UNA NUEVA PASTORAL FAMILIAR

«*Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia*», dice el Buen Pastor (*Jn* 10,10). Así se establece exactamente cuál es el núcleo de la pastoral: la vida en abundancia. Es la misión específica del pastor. Y las ovejas han de escuchar su voz para determinar el camino que no sólo conduce a pastos abundantes sino, sobre todo, a aquella abundancia de vida que es propia del Buen Pastor.

Poner la plenitud de vida como objetivo de la pastoral es clave para determinar la naturaleza de la misma y, en consecuencia, su desarrollo. Se introduce en el modo específico con el cual el hombre busca la propia plenitud de vida. La pastoral no queda como algo exclusivo de los pastores, es el modo como el fiel escucha la voz del pastor para tener vida.

La pastoral familiar no es un conjunto de acciones específicas de algunos agentes especializados sobre las familias, separado de los lugares de la vida, de los hogares. No se trata de realizar "acciones pastorales" ajenas a las intenciones y a las aspiraciones de los hombres, guiadas por intereses únicamente eclesiásticos. Es la misma vida cristiana de las familias, en donde se revela de un modo específico la vida de Cristo. Esta vida no obedece unas normas ajenas de sus intereses en vista de otros problemas que no son los suyos.

Si el objeto propio de la pastoral no son acciones instrumentales dirigidas a determinados fines sino el cuidado y desarrollo de la vida cristiana en la Iglesia, la pastoral es por su misma naturaleza *pastoral familiar*, pues ahí encontramos el lugar paradigmático de la vida.

Esta pastoral *no es sectorial*, en cuanto dirigida hacia un grupo específico de fieles en un tiempo especial como es el de la preparación al matrimonio, sino que se convierte en una perspectiva que sigue la

misma estructura de la Iglesia. La Iglesia y su evangelización es en sí misma familiar[11].

Las consecuencias son claras y profundas. La pastoral familiar es cuestión, ante todo, de las familias. Ellas son sujetos activos de esta pastoral por la misma vida familiar, no por un mandato, encargo o delegación de obispos o sacerdotes.

La ayuda que las familias deben pedir a los pastores es, en primer lugar, de evangelización, es decir, la comunicación con integridad del designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. La misión del pastor es que cualquier fiel encuentre y siga su vocación. La vocación originaria al amor exige la respuesta con un amor esponsal. La formación a este amor es una vía fundamental para toda la catequesis y la predicación. Se trata de una afirmación fundamental del Buen Pastor, la acción pastoral por excelencia es dar la vida por amor: «*Por esto el Padre me ama: porque yo doy mi vida*» (*Jn* 10,17) Precisamente por esto distinguimos al buen pastor del mercenario: «*el buen pastor da la vida por las ovejas*» (*Jn* 10,11).

Se establece así una relación de unidad más estrecha en torno a la vocación bautismal que es el fundamento de la vocación a la santidad y de la pluralidad de los modos de determinar la inicial vocación al amor en las distintas maneras de "dar la vida".

En la determinación de esta vocación se oye la voz del Pastor. Él es el Maestro que enseña el ofrecimiento de la vida. Este ofrecimiento será el centro de la pastoral de la toda la Iglesia, puestos los ojos en su Esposo Jesús, el Cristo.

La vocación al amor[12] permite superar el extrinsecismo de la fe y la razón, pues siendo humana es vocación a la caridad. Supera también la separación entre individuo y comunidad, en cuanto es llamada a formar una comunión de personas en base al don de una primera comunión con Dios Trino en la Iglesia.

Una eclesialidad de comunión, fundamento de una espiritualidad de comunión es la clave de la nueva pastoral familiar. El Papa, en la *Novo Millennio Ineunte* nos dice cómo es esencial para la evangelización del siglo XXI[13].

No es cuestión de una planificación de las "acciones pastorales", sino de hacer de los cristianos hombres de comunión, que permanezcan en el amor inicial dado por Dios y que salva al hombre. Sólo

11. Sobre las notas propias de la pastoral familiar: CONF. EPISC. ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, nn. 165-178.
12. *Redemptor hominis* 10.
13. Nn. 43-45.

así se ve cómo la fe *es vida en sí misma*. Ya no tiene sentido pensar cómo aplicarla a la vida ni deducir qué acciones sirven en el momento actual para expresar esa fe. Es la fe, en su vitalidad, la que encuentra las más diversas manifestaciones nacidas de su experiencia profunda de la comunión.

El fin de esta evangelización de las familias es hacer que los esposos vuelvan a ser protagonistas de su familia. Es en la familia, donde son imprescindibles, donde han de encontrar su principal empeño pastoral en el que desarrollan el fundamento de su misión en la Iglesia. Cualquier otra actividad será fruto de esta primera.

El modo de enseñanza de esta sabiduría pastoral tiene dos requisitos básicos. Por un lados es discipular, a lo largo de un proceso de vida. Por otro, es comunional, en referencia a una Iglesia que se hace presente y cercana a las familias con toda su vitalidad.

Es una pastoral *progresiva*, es decir, que sigue los diversos momentos del desarrollo del hombre y de la familia. Está atenta a los pasos decisivos para la vida y la ayuda desde dentro con la luz del Evangelio y la fuerza de los sacramentos. Así también la Palabra de Dios y los sacramentos son considerados como elementos de vida, del don de la vida del Buen Pastor que necesitamos recibir para tener la vida en abundancia.

Podemos entender de esta manera una pastoral *integral* que está unida al proceso mismo de la familia y de la formación del sujeto cristiano en la búsqueda de su vocación. Por ello debe separarse la comprensión de la vocación al amor de la idea clerical de una atracción especial que aparece repentinamente y hace variar los caminos de los hombres. No es así en tantos matrimonios cristianos; la vocación no es algo externo a su amor humano, sino que es este mismo amor el que revela al hombre la grandiosidad de su vocación.

No hay integralidad humana sin la familia, porque sólo esta institución está siempre presente en toda la vida del hombre. Su lógica interna es de no-especialización a la vez que de una profunda formación afectiva, moral, espiritual comprometida en la vida de cada día, necesaria para afrontar el problema verdadero de la constitución del sujeto familiar.

La Iglesia, la gran familia

No nos podemos conformar con señalar las indicaciones más importantes para esta tarea. Hemos de mostrar también cómo toda la

pastoral, y de modo particular la pastoral familiar, está íntimamente unida a la imagen de la Iglesia y su modo de hacerse presente en medio del mundo. No basta con enseñar a vivir a la familia como una iglesia doméstica, sino que es necesario también mostrar mejor a la Iglesia como una gran familia.

Las mismas estructuras eclesiásticas que se usan en la pastoral familiar están a menudo alejadas de las realidades familiares a las que quieren ayudar. La imagen que los fieles tienen de la Iglesia es más la de Maestra que la de Madre. La maternidad eclesial está fuertemente unida a la realidad familiar de la Iglesia, la "gran familia de los hijos de Dios". El mismo Jesús indica las nuevas relaciones familiares propias del Reino de Dios (*Mc* 3,31-35)[14].

La pastoral familiar no es cosa de las familias únicamente. Es importante que éstas reconozcan el vínculo a una familia más grande que es para ellas una Madre, en cuanto que las engendra a la vida nueva de hijos de Dios.

La Iglesia recuperará más ampliamente su imagen de Madre sólo cuando la pastoral familiar sea realmente un núcleo de su acción pastoral. Nos hallamos ante un principio de gran repercusión para la nueva evangelización, que ha de ser profundamente familiar. La Iglesia es Maestra porque es Madre. De otro modo le faltaría a su enseñanza el lugar donde poder ser vivida, así como el sentido de pertenencia necesario para aceptar cualquier autoridad. La Iglesia como "morada" de la vida cristiana ilumina la realidad de la formación de la persona en un ambiente comunional. Es éste el modo de enseñanza de la fe a través del testimonio[15].

En las instituciones académicas es necesario encontrar caminos donde la relación de pertenencia y de integralidad de la enseñanza sean vividas con intensidad, introduciéndose en la forma de testimonio propio de la familia. Se trata de un modo específico de superar la fragmentación racionalista de la teología y mostrar sin complejos que la enseñanza es un modo excelente de pastoral.

El Cenáculo donde la Iglesia ha nacido es precisamente una habitación familiar. La Iglesia estaba congregada en torno a una Madre para aprender aquello que está por encima de la unidad de cualquier familia, pero que es el *summum* de toda comunión: ser *cor unum et anima una* (*Act* 4,32).

---

14. El punto de referencia de las parábolas es con frecuencia el ámbito familiar: C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974.
15. Para el estudio de este concepto: L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, PUL-Mursia, Roma 2000.

Cultura, famiglia e società in America Latina

GIANCARLO PETRINI*

AMERICA LATINA: ALCUNI DATI

Molti indicatori sociali attestano che i Paesi latino-americani stanno migliorando le loro condizioni di vita. La speranza di vita alla nascita, per esempio, si situa intorno ai 70 anni. Anche la mortalità infantile è diminuita significativamente, anche se si osservano grandi differenze nelle diverse regioni. Ciononostante, l'America Latina è la regione con la maggiore disuguaglianza del mondo, a causa dell'elevata concentrazione del reddito, con gravi conseguenze per lo sviluppo e per il benessere della famiglia e, più in generale, della popolazione.

Il Vice Presidente della Banca Mondiale per l'America Latina, Shadid Burki, afferma che il continente presenta la più accentuata disparità dei redditi di tutte le regioni in via di sviluppo[1]. Un editoriale del *New York Times* del 6 maggio 1997, intitolato "*Growth's Limits in Latin America*" classifica la regione come quella che "presenta la maggiore distanza tra i ricchi e i poveri".

In America Latina non solo si osservano le disuguaglianze più grandi del mondo, ma esse si sviluppano secondo una dinamica che le

---

* Vice Preside della Sezione a Salvador de Bahia.

1. Shadid Javed BURKI, *Opening statment*, in *Conference on Development in Latin America and the Caribbean. Poverty & Inequality*, Annual World Bank, Washington 1996.

fa diventare sempre più acute. A causa di ciò, ancora negli anni novanta si stimava che circa il 50% della popolazione era costituita da poveri, cioè, da persone che guadagnano meno di un dollaro al giorno[2].

Durante gli anni '70 e '80, la disuguaglianza era considerata propizia all'accumulazione di capitale, condizione necessaria per lo sviluppo economico, una tappa necessaria per ottenere la crescita del PIL, che sarebbe stato distribuito in un secondo momento. Si diceva che era necessario far crescere la torta prima di dividerla. Questa era la posizione di Fieldes pochi anni fa[3]. In realtà, non arrivava mai il momento della distribuzione. Questa concezione è stata superata negli anni '90, quando diversi studiosi hanno dimostrato che la persistenza della disuguaglianza pregiudica la crescita in molti modi[4].

Afferma Kliksberg[5]: «Se l'America Latina avesse gli stessi modelli generali di distribuzione dei redditi delle altre regioni del mondo, ivi inclusa l'Africa, i livelli di povertà sarebbero molto minori degli attuali». La conseguenza diretta di questa disuguaglianza è la presenza, nel continente Latino Americano, di una massa di poveri con accentuate carenze nel campo della nutrizione, dell'educazione, della salute, dell'abitazione, che compromettono lo sviluppo e generano esclusione sociale.

La povertà, associata ad alti livelli di disuguaglianza, è compresa anche dai poveri, come non necessaria, non dovuta a cause invincibili e riduce la fiducia della maggior parte della popolazione nella classe politica e, in modo speciale, nei governanti. Oltre a ciò, diminuisce la solidarietà sociale, la coscienza dell'unità, indebolendo il tessuto sociale. Queste circostanze, associate ad altre cause convergenti, elevano il grado dell'aggressività nella convivenza sociale, facendo aumentare gli indici della violenza e della criminalità, specialmente nei grandi centri urbani.

---

2. Juan Luis LONDOÑO – MIGUEL SZEKELY, *Persistent poverty and excess inequality: Latin America, 1970-1995*, Working Paper Series 357. BID, out. 1997.
3. Gary FIELDS, *Changes in poverty and inequality in developing countries*, in *Research Observer* 4, Banco Mundial, 1989.
4. Nancy BIRDSALL – David ROSS – Richard SABOT, *La desigusldad como imitacion para el crecimiento en America Latina*, in *GESTION y politica publica*. Mexico: CIDE, 1° semestre 1996.
5. Bernardo KILKSBERG, *Desigualdade na América Latina: O debate adiado*, Cortez, São Paulo 2001, 21.

Quadro 1

DISTRIBUZIONE DEI REDDITI PER QUINTI
IN DIVERSE REGIONI DEL MONDO

Regione	*Africa del Nord e Medio Oriente*	*America Latina*	*Sud dell' Asia*	*Sudest Asiatico*	*Europa Orientale*	*OECD e Paesi con reddito elevato*
Quinto 1	6,90	4,52	8,76	6,84	8,83	6,26
Quinto 2	10,91	8,70	12,91	11,30	13,36	12,15
Quinti 3 e 4	36,84	33,84	38,42	37,53	40,01	41,80
Quinto 5	45,35	52,94	39,91	44,33	37,80	39,79

(Fonte: DEININGER – SQUIRE, 1996b)

Il 20% più ricco della popolazione (Quinto 5) dispone, in America Latina, del 52,94% dei redditi, proporzione molto superiore a quella di tutte le altre regioni del mondo, considerando anche il Nord dell'Africa e il Medio Oriente (45,35%). Nell'estremo opposto, il 20% più povero dispone appena del 4,52% del reddito, la più bassa percentuale internazionale, ancora più bassa di quella del Nord Africa e del Medio Oriente (6,90%)[6].

Quadro 2

POLARIZZAZIONE DEI REDDITI
IN AMERICA LATINA 1970-1995

Subgruppo	Anno					
	1970	1975	1980	1985	1990	1995
1% più povero	$ 112,00	$ 170,00	$ 184,00	$ 193,00	$ 180,00	$ 159,00
1% più ricco	$40.711,00	$46.556,00	$43.685,00	$54.929,00	$64.948,00	$66.363,00
Distanza	363	274	237	285	361	417

(Fonte: LONDONHO – SZEKELY, 1997)

6. *Ibid.*, 34.

> Nel 1997, l'uno per cento più ricco della popolazione latino-americana, guadagnava una media di 40.711 dollari pro capite all'anno, di fronte a 112 dollari pro capite dell'uno per cento più povero. La differenza è di 363 a 1. Questa distanza, che si è ridotta un po'negli anni 70, è tornata a crescere negli anni seguenti, raggiungendo, nel 1995, un volume 417 volte più grande. Tra il 1990 e il 1995, la distanza è aumentata di quasi il 15,5%[7].

Il grado di disuguaglianza (di concentrazione del reddito) è descritto sinteticamente dal coefficiente di Gini, che varia da 0 a 1, dove 0 (zero) indica il massimo di uguaglianza possibile, che si realizzerebbe nel caso in cui il reddito fosse distribuito in parti uguali tra tutti i membri della popolazione, mentre 1 indica il massimo di disuguaglianza, nel caso i cui tutto il reddito fosse concentrato in un sola persona. Paesi come Svezia, Finlandia, Spagna e la maggior parte dei paesi più sviluppati registrano il coefficiente di Gini tra 0,25 e 0,30; la media mondiale oscilla intorno a 0,40, mentre l'America Latina, nel 1995, si attestava sui 0,577 secondo i calcoli di Londono e Szekely (1997). Vale la pena ricordare che tra i Paesi dell'America Latina, il Brasile è il campione della disuguaglianza, con 0,594 nel 1980 e 0, 633 nel 1989.

Quadro 3

EVOLUZIONE DELLA DISTRIBUZIONE DEL REDDITO IN BRASILE

Settore della Popolazione	Percentuale del Reddito Nazionale	
	1970	1994
1% DEI PIÙ RICCHI	8	15
25% PIÙ POVERI	16	12

(Fonte: *The Economist*, 29 aprile 1995)

Nel periodo che va dal 1970 al 1994, la percentuale del reddito dell'1% più ricco è quasi raddoppiata, mentre quella dei 25% dei più poveri è diminuita. L'1% della popolazione più ricca disponeva, nel 1994, di una percentuale del reddito nazionale superiore di un quarto rispetto al reddito del 25% dei più poveri[8].

7. *Ibid.*, 35.
8. *Ibid.*, 36.

L'EDUCAZIONE

In America Latina è aumentata, negli ultimi anni, l'offerta di posti in tutti i livelli dell'educazione formale, raggiungendo, nel ciclo elementare, più del 90% della popolazione in età scolare. L'educazione basica è obbligatoria e la proporzione degli analfabeti, nella Regione, è diminuita dal 34% nel 1960 al 13% nel 1995. Questi dati, tuttavia, rivelano appena una parte della realtà educativa, la cui immagine deve essere completata con le percentuali di ripetizione e di abbandono della scuola.

Circa la metà degli alunni ripete la prima elementare e il tasso di ripetenza è del 30% in ogni anno di studio. La percentuale di bambini che finiscono la prima media (il sesto anno delle elementari) senza ripetere è molto basso.

Quadro 4

TASSO DI RIPETENZA PER ANNO – AMERICA LATINA E CARAIBI, 1989-1990

Paesi	*Percentuale di ripetenti Del 1° anno delle elementari (1990)*	*Percentuale di quelli che terminano il sesto anno senza nessuna ripetenza*
Argentina	29,8	17
Brasile	55,7	1
Cile	19,6	41
Colombia	33,9	26
Costa Rica	23,4	31
Rep. Domenicana	49,8	3
Guatemala	35,9	9
Messico	29,3	23
Nicaragua	54,8	N/a
Perú	30,0	21
Venezuela	19,7	14

(Fonte: UNESCO, 1996; WOLF – SCHEFELBEIN – VALENZUELA, in KLIKSBERG, *op. cit.*, 51)

LA SALUTE

La salute è un campo strategico, l'investimento che le è riservato garantisce un ritorno molto importante per la formazione del capitale umano, indispensabile allo sviluppo. I poveri hanno più possibilità di ammalarsi e perdere la salute ed hanno maggiori difficoltà per curarsi.

La speranza di vita al momento della nascita in America Latina è attualmente prossima ai 70 anni, con variazioni apprezzabili tra i tassi più alti, come Costa Rica (76,3 anni) e Cuba (75,3) ed i più bassi come Bolivia (59,3) e Haiti (56,6).

Quadro 5

AMERICA LATINA – SPERANZA DI VITA AL MOMENTO DELLA NASCITA 1990-1995

Paesi	Speranza di vita alla nascita
America Latina	68,7
Bolivia	59,3
Haiti	56,6
Honduras	67,7
Paraguay	68,3
Costa Rica	76,3
Perù	66,7
Argentina	72,1
Cile	74,4
Cuba	75,3

(Fonte: CELADE/BID, 1996)

Distanze simili tra un Paese e l'altro possono essere osservate nel tasso di mortalità infantile, che in Costa Rica è di 13,7 bambini per ogni gruppo di mille nati vivi, in Cuba è dell'11,8, in Cile 14, mentre in Nicaragua è di 53, 3.

Quadro 6

AMERICA LATINA: MORTALITÀ INFANTILE – 1995

Paesi	*Indice di Mortalità infantile (per mille nati vivi)*
Costa Rica	13,7
Cuba	11,8
Cile	14
Haiti	86,2
Bolivia	75,1
Perú	55,5
Equador	49,7

(Fonte: KLIKSBERG, *op. cit.*, 72)

In Brasile, il tasso di mortalità infantile è caduto da 48 a 29,6 (morti nel primo anno di vita per ogni gruppo di mille nati vivi) dal 1991 al 2000, con una diminuzione di quasi 38%. Questo significa che dal 1991 al 2000, 404.120 bambini con meno di un anno sono sopravvissuti. Con questa diminuzione, il Brasile si situa al di sotto della meta stipulata dalle Nazione Unite per l'anno 2000, che era di 32 morti per mille nati vivi.

La Regione Nordest è quella che ha avuto i migliori esiti nel decennio. All'inizio degli anni 90 il tasso di mortalità infantile era di 73 morti per mille nati vivi e arriva, nel 2000 al 44%, il che rappresenta una diminuzione del 40%. Fatta eccezione per la Regione Nord, che ha avuto una diminuzione di 35% del tasso di mortalità, le altre Regioni hanno ridotto i loro tassi di circa il 31% nell'ultimo decennio. Dal 1991 al 2000, i tassi di mortalità infantile sono i seguenti: da 45,1 (morti per ogni gruppo di mille nati vivi) a 29,2 nella regione Nord; da 30,2 a 20,6 nella Regione Sudest; da 28,7 a 19,7 nella Regione Sud; e da 31,3 a 21,2 nel Centro Ovest.

Quadro 7

TASSI DI MORTALITÀ INFANTILE DATI PRELIMINARI PER IL BRASILE E GRANDI REGIONI (1990 – 2000)

	Grandi Regioni					
Anni	Brasile	Nord	Nordest	Sudest	Sud	Centro-Ovest
90	48,0	45,1	72,9	30,2	28,7	31,3
91	45,3	42,8	69,0	28,8	27,4	29,8
92	42,8	40,8	65,3	27,6	26,3	28,5
93	40,5	38,8	61,8	26,4	25,2	27,2
94	38,4	37,0	58,6	25,3	24,2	26,1
95	36,5	35,4	55,6	24,4	23,3	25,1
96	34,8	33,9	52,8	23,5	22,5	24,1
97	33,3	32,5	50,3	22,7	21,7	23,3
98	31,9	31,3	48,1	21,9	21,0	22,5
99	30,7	30,2	46,0	21,2	20,3	21,8
2000	29,6	29,2	44,2	20,6	19,7	21,2

(Fonte: IBGE, Censos Demográficos 1970 – 1991 e Resultados Preliminares, Censo 2000)

La tabella relativa al Brasile (Quadro 7) rivela un'espressiva diminuzione della mortalità infantile, ma mostra anche le grandi differenze regionali. Le differenze sarebbero ancora più accentuate se il tasso di mortalità infantile fosse studiato, separatamente, nei segmenti più poveri della società e in quelli più ricchi.

LA FECONDITÀ

Le informazioni preliminari del Censo Demografico brasiliano del 2000 non solo confermano la tendenza già osservata nei censimenti anteriori, di diminuzione del tasso di fecondità, ma mostrano anche la riduzione delle differenze regionali. I livelli stimati della fecondità per le Grandi Regioni sono molto vicini alla media nazionale

di 2,3 figli per donna, nel 2000. Il minor tasso di fecondità si è verificato nella Regione Sudest, con 2,1 figli per donna e la più alta nella Regione Nord, con 3,2.

Quadro 8

TASSO DI FECONDITÀ TOTALE DEL BRASILE E GRANDI REGIONI: 1940-2000

	Anni Censitari						
	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Brasile	6,2	6,2	6,3	5,8	4,4	2,9	2,3
Nord	7,2	8,0	8,6	8,2	6,4	4,2	3,2
Nordest	7,2	7,5	7,4	7,5	6,2	3,7	2,6
Sudest	5,7	5,5	6,3	4,6	3,5	2,4	2,1
Sud	5,7	5,7	5,9	5,4	3,6	2,5	2,2
Centro-Ovest	6,4	6,9	6,7	6,4	4,5	2,7	2,2

(Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991 e Resultados Preliminares, Censo 2000)

Per quanto riguarda il tasso di fecondità per gruppi di età delle donne in età fertile (15-49 anni), i dati preliminari mostrano riduzioni del tasso di fecondità in tutti i gruppi d'età, ad eccezione delle giovani tra i 15 e i 19 anni, che hanno registrato un aumento della fecondità. L'aumento nei gruppi sotto i 20 anni e la riduzione accentuata della fecondità nelle donne con venti anni e più, si stanno verificando dal 1980.

Nel periodo che va dal 1991 al 2000, la fecondità tra le adolescenti è aumentata nelle Regioni Nord e Nordest e, in misura minore, nel Sudest. Nelle Regioni Sud e Centro Ovest il tasso di fecondità delle adolescenti è rimasto inalterato.

Nel 2000, in Brasile, per ogni gruppo di 1000 donne, da 15 a 19 anni, più di 90 avevano almeno un figlio. Nel 1980, questo tasso era dell'80%. Nella Regione Nord, nel 1980, per ogni gruppo di mille donne da 15 a 19 anni, quasi 130 già avevano almeno un figlio, nel 2000 sono più di 140. L'età media della fecondità, come conse-

guenza dell'aumento della fecondità nelle adolescenti, tra il 1980 e il 2000, in Brasile ed in ogni sua regione, si abbassa, passando da 28,9 anni a 26,3.

Società e cultura in America Latina

Fin dal tempo delle lotte per l'indipendenza degli stati nazionali, le classi dirigenti dell'America Latina hanno preso le distanze dal passato coloniale, interpretato come un tempo di oppressione e di violenza, allontanandosi anche dalla cultura popolare e, in modo particolare, dall'esperienza religiosa che ne costituiva il nucleo. Come conseguenza di questa posizione, tutte le speranze di bene, di progresso, di liberazione, di giustizia, sono state proiettate nel futuro, come frutto del lavoro intellettuale e politico che la nuova classe dirigente cominciava a realizzare.

Questa tendenza si è accentuata dopo la Seconda Guerra Mondiale, con la diffusione dell'ideologia della modernizzazione, che rifiutava in blocco il legame con la tradizione. Dalle culture precolombiane fino al momento presente, passando per le diverse circostanze storiche vissute dai popoli latino americani, tutto era considerato arcaico e doveva essere superato dal processo di modernizzazione in atto o, al massimo, conservato come folclore. Si rinnovò, in tal modo, l'antica "*querelle*" tra "*les anciens e les modernes*", tra progressisti e conservatori, che era stata importante durante l'Illuminismo francese. Come conseguenza di ciò, i popoli del continente furono espropriati del loro passato, lo sguardo doveva ora orientarsi verso il futuro, presentato come carico di promesse, sia dalla sinistra rivoluzionaria, sia dalla destra fautrice dello sviluppo.

L'*ethos* popolare di origine cattolica, frutto della prima evangelizzazione, che durante secoli aveva dato significato all'esistenza delle persone e ne aveva orientato il comportamento, d'accordo con ideali religiosi, è stato sottoposto allo stesso processo. Si può, allora, comprendere il dramma dei popoli latino americani, che non hanno più un passato al quale attingere le ragioni della speranza e il significato per le diverse e contraddittorie circostanze di esistenza. Nello stesso tempo, il futuro promesso sembra sempre più improbabile, contraddetto dalle crisi economiche e dagli effetti negativi del neoliberalismo e dalla globalizzazione.

La mancanza di speranza

La mancanza di un orizzonte di sviluppo possibile, di un ideale al quale dedicarsi, capace di mobilitare le energie, lascia aperto il campo alla disperazione. Le circostanze socio economiche e culturali sopra ricordate, costituiscono un ostacolo all'elaborazione, specialmente da parte dei giovani, di progetti di vita orientati verso la crescita nell'educazione, nella salute, nella formazione professionale, nell'abitazione. La mancanza di opportunità di lavoro, di studio, di possibilità di cure mediche, di miglioramento dell'abitazione, costituiscono l'ambiente nel quale prosperano i grandi problemi del continente: dalla disoccupazione al traffico di droga, dall'aumento della violenza, specialmente nei grandi centri urbani, al dominio di grandi aree da parte della criminalità organizzata.

L'impotenza davanti al futuro genera un clima che coinvolge tutti gli aspetti dell'esistenza. Afferma il Santo Padre in *Ecclesia in America*:

> Molti sono i giovani che vanno alla ricerca di un autentico significato da dare alla propria vita e che vivono assetati di Dio, mancano, però, con frequenza, le condizioni adeguate per far fruttificare le loro capacità e realizzare le loro aspirazioni. Purtroppo, la mancanza di maturità e di prospettive per il futuro li porta, alle volte, alla emarginazione e alla violenza[9].

Le condizioni di vita sopra ricordate producono una cultura che il Santo Padre non esita a chiamare "cultura della morte" e che si presenta con differenti aspetti:

a) La banalità. I mezzi di comunicazione alimentano una cultura della banalità, dove i significati sono ridotti; la vita, la morte, la sessualità, l'amore, la generazione di figli, diventano realtà banali, spesso presentati in ambiente di volgarità.

b) L'aggressività è la disposizione a sviluppare comportamenti ostili, distruttivi, alimentata dall'accumulo di esperienze frustranti. Nasce dal risentimento, come un grido contro, che difficilmente diventa coscienza politica, capacità di costruire una prospettiva positiva di vita.

L'aggressività può orientarsi verso atteggiamenti autodistruttivi (alcoolismo, droga, etc.), ma può anche svilupparsi come criminalità.

---

9. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in America*, 1999, n. 47.

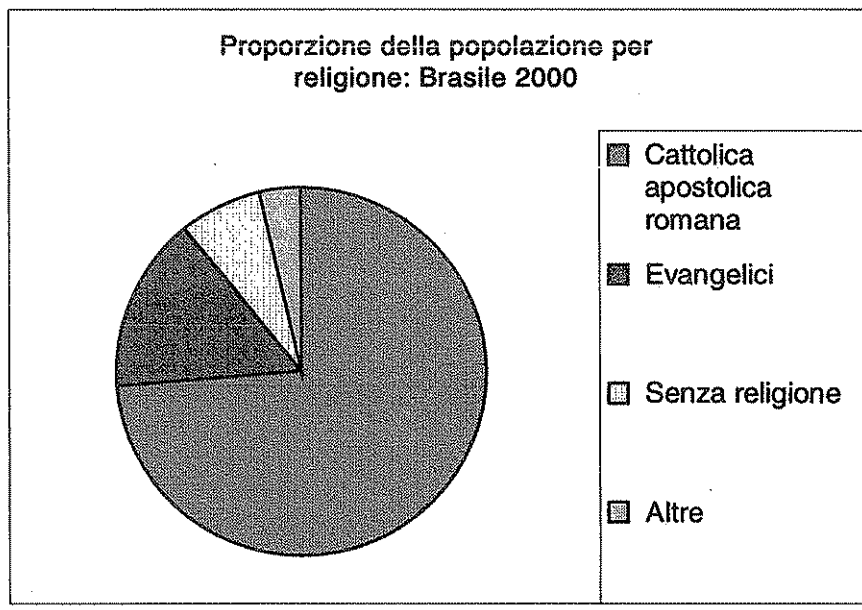
La criminalità. L'America Latina registra un grande aumento degli indici di criminalità. È considerata moderata una criminalità con tasso inferiore a 5 omicidi per ogni gruppo di 100 mila abitanti per anno, come è il caso dei paesi europei. Ma in America Latina, questo tasso è 5 volte più grande.

LA CHIESA

L'America Latina è il continente con la più elevata percentuale di cattolici del mondo, presenti capillarmente con un'intensa rete di opere caritative ed educative. Tuttavia, alcune circostante devono essere considerate.

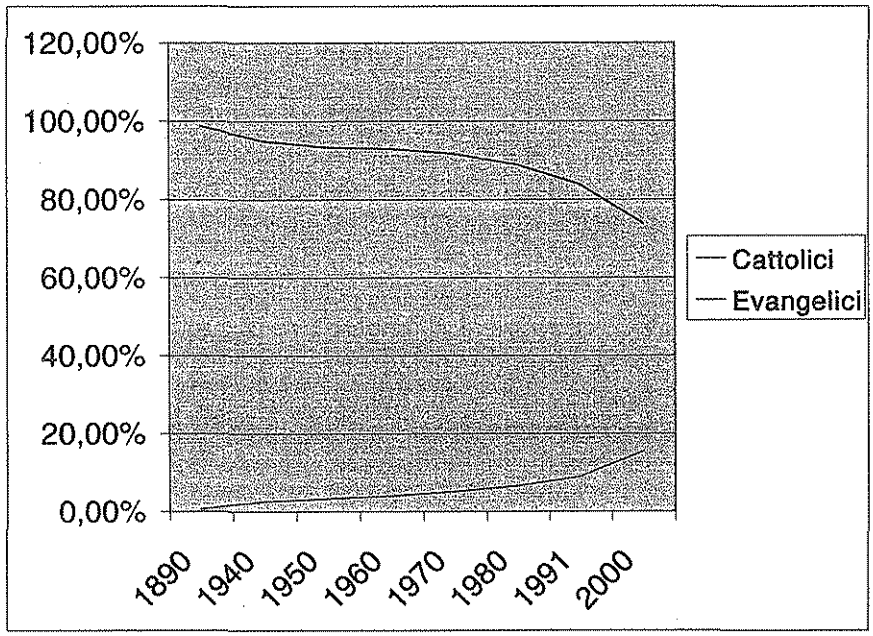
In Brasile, nel censimento del 1991, l'83,8% della popolazione si dichiarava cattolica. Di questo totale, solo il 15% era praticante. Più della metà della popolazione si dichiarava cattolica, senza alcuna partecipazione alla vita della Chiesa.

Quadro 9



(Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000)

Quadro 10



(Fonte: Ricerca CERIS 2002)

Il vincolo di appartenenza è il più fragile possibile. Nel censimento del 2000, il numero di quelli che si dichiarano cattolici è diminuito del 10%, rispetto al Censo precedente. Si può notare:

– la diminuzione della percentuale di cattolici dall'83,8% (1991) al 73,8% (2000)

– l'aumento degli evangelici da 9,5% a 15,45%

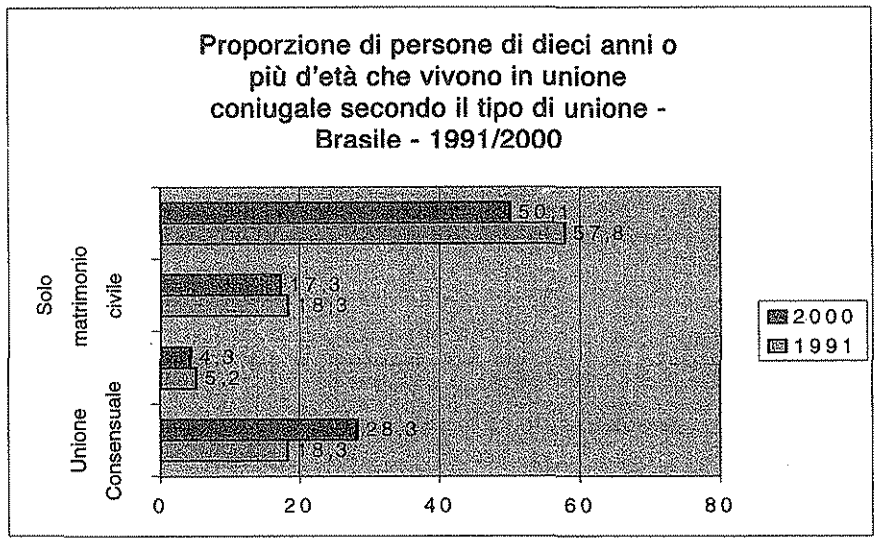
– l'aumento di quelli che si dichiarano senza religione, da 4,8% a 7,3%

Nel clima di pluralismo culturale e religioso, è offerta una varietà di proposte religiose che vanno dalle sette pentecostali ai gruppi esoterici, con tendenze al panteismo e a filosofie di vita senza divinità. Si entra in un nuovo gruppo religioso o si rimane nel vecchio solo come conseguenza di un processo di conversione che fa seguito ad un incontro significativo per l'esistenza. La religiosità tradizionale, che non passa attraverso questo processo è destinata a perdersi.

La cosa più impressionante non è tanto la presenza di realtà ostili alla Chiesa, ma la sua fragilità interna. La presenza ecclesiale, molto significativa in opere di carità e di promozione umana, spesso sembra non saper dare le ragioni delle proprie scelte di vita. Quando si tratta di questioni culturali o politiche, assume i valori dell'ambiente in cui è immersa. In tal modo, la Chiesa perde il differenziale, facendosi portatrice degli stessi valori, degli stessi criteri e delle stesse aspirazioni della società in generale. Una ricerca richiesta dalla Conferenza Episcopale brasiliana e realizzata da CERIS (Centro de Estatistica Religiosa e Investigaçoes Sociais) documenta questo[10].

L'espansione del cristianesimo nei primi secoli è avvenuta con una velocità vertiginosa, coprendo l'Impero con una rete di comunità in cui si documentava un modo così differente di vivere, che destava la curiosità di conoscere e il desiderio di fare parte della nuova realtà. Si trattava di un eccedente di vita, di significato, di bellezza, di ragioni. Quando viene a mancare l'eccedente, si perde l'elemento di fascino, di attrazione e quindi l'interesse ad appartenere alla Chiesa, come una realtà significativa per la propria esistenza.

Quadro 11



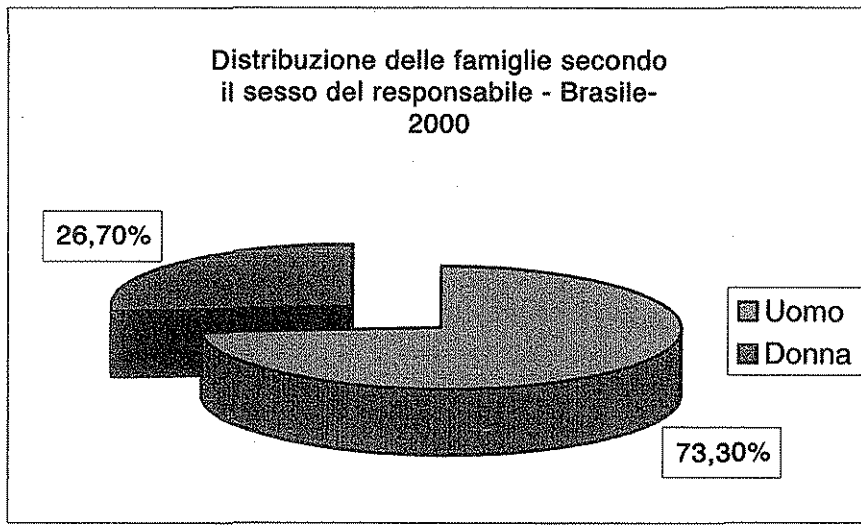
10. Vedi Bibliografia alla fine.

LA FAMIGLIA

La famiglia soffre l'influenza di questa realtà socio culturale, diventando vulnerabile di fronte a tante circostanze avverse. «Sono molte le insidie che minacciano la solidità dell'Istituzione familiare nella maggior parte dei Paesi dell'America», afferma il Santo Padre Giovanni Polo II in *Ecclesia in America*[11].

Dati recenti, relativi al Brasile, indicano una grande valorizzazione del matrimonio, infatti, sommando i matrimoni religioso con i civili e con quelli sia religiosi che civili, abbiamo più del 60% di unioni coniugali ufficialmente riconosciute. Tuttavia, è molto elevato il numero delle unioni consensuali che, molte volte, non sono frutto di una libera scelta contraria al matrimonio, ma conseguenza delle condizioni di povertà.

Quadro 12



(Fonte: Ricerca CERIS 2002)

È molto grande il numero di famiglie che hanno come capo una donna. Si tratta di madri nubili o di donne separate o divorziate o, come succede nelle classi popolari, abbandonate dai loro mariti. Tocca a loro provvedere sia alle necessità della casa, sia all'educazione

11. N. 46.

dei figli. Il femminismo ha conquistato molti spazi di libertà per le donne, ma non riesce a garantire la presenza maschile in famiglia. Sarebbe importante capire meglio le conseguenze dell'assenza del padre nell'educazione delle nuove generazioni.

Nonostante le difficoltà che incontra, la famiglia continua ad essere la più grande risorsa per le persone e, poco a poco, anche le amministrazioni pubbliche scoprono che è la più grande risorsa per la società. La famiglia, pur con i limiti ricordati, costituisce una realtà insostituibile per la vita delle persone e, nelle circostanze concrete dell'America Latina, aiuta le nuove generazioni ad affrontare positivamente le tensioni e le frustrazioni inerenti al modello escludente di sviluppo. Nella famiglia i giovani possono trovare un punto di riferimento e un appoggio per continuare gli studi, per imparare una professione, per non perdersi d'animo davanti alle difficoltà, per trovare un lavoro o per avere una casa dove accogliere la propria famiglia, cioè, per elaborare un progetto di vita che mobiliti le energie e le capacità umane, per superare le barriere incontrate[12].

---

12. Bibliografia: CELADE/BID, *Impactos de las tendencias demograficas sobre los sectores sociales en America Latina*, 1996.
CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Desafios do Catolicismo na Cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, Paulus, São Paulo 2002.
Klaus DEININGER – Lyn SQUIRE, *New ways of looking at old issues: inequality and growth*, Banco Mundial, Washington 1996. (Mimeo).
IBGE, *Censo demográfico 1970: resultados preliminares*, Rio de Janeiro 1970.
IBGE, *Censo demográfico 1980: resultados preliminares*, Rio de Janeiro 1980
IBGE, *Censo demográfico 1991: resultados preliminares*, Rio de Janeiro 1992.
IBGE, *Censo demográfico 2000: resultados preliminares*, Rio de Janeiro 2000.
IBGE, *Estatisticas do Registro Civil*, 1998, Rio de Janeiro, v. 25, 2001.
Luis RATINOFF, *Delincuenci y paz ciudadana*, in *HACIA un Enfoque Integrado de Desarrollho: ética, violencia y seguridad ciudadana*, BID, 1996.
Pierre SALAMA – Blandine DESTREMAU, O *Tamanho da pobreza: economia política da distribuição de renda*, Garamond, Rio de Janeiro 1999.
THE ECONOMIST, 29 aprile 1995.

The Promotion of the Truth Concerning the Family in the Context of Religious Pluralism

JOSEPH ALENCHERRY*

INTRODUCTION

Religious pluralism is an inalienable characteristic of the contemporary society. This means that people maintain a diversity of views about their faith in God and a diversity of means in their pursuit of eternal life. In fact, religious pluralism is a latecomer into the western society. However, this latecomer has aggravated a kind of secularization and the renaissance of cultural and social diversity of the western society. This questioned, furthermore, the ideal of a monolithic corpus Christianity and its attendant privileges. However, it also lead to a clearer understanding of the differences between plurality of religions and religious pluralism. By plurality of religions, one may intend an apparent exclusiveness, even to the extent of ignoring the aspect of plurality so that one may not succumb to pluralism. On the other hand, one may speak of religious pluralism as if diversity as a value in itself in order for a peaceful co-existence and for a meaningful social life.

By truth we understand revelation as the primordial data addressed to men and answered by us as men[1]. The dogmatic

---

* Vice-president of the Indian session.

1. J. MÖLLER and W. MOLINSKI, "Truth", in Karl Rahner (ed), *Encyclopedia of Theology*, Burns & Oates, Kent (England) 1986, 1776.

constitution, *Lumen Gentium*, describes the truth about Christian family as follows:

> From the wedlock of Christians there comes the family, in which new citizens of human society are born. By the grace of the Holy Spirit received in baptism these are made children of God, thus perpetuating the People of God through the centuries. The family is, so to speak, the domestic Church. In it parents should, by their word and example, be the first teachers of the faith to their children. They should encourage them in the vocation which is proper to each of them, fostering with special care any religious vocation (*LG* 11).

The question, therefore, is the presentation and witnessing of the above truth concerning Christian family in the context of religious pluralism.

INDIAN PANORAMA

The religious pluralism in India should be understood in its complex character. India has a population of a billion plus. Further, it is the home of many of the Asian time-honored cultures, religions and spiritual traditions. It has embraced all the world's major religions such as Judaism, Christianity, and Islam. Additionally, it is either the birthplace or the recipient of many spiritual traditions such as Hinduism, Buddhism, Zoroastrianism, Jainism, Sikhism, etc. Millions of Indians still adhere to their traditional or tribal religions and spiritual traditions or rituals.

The following is the break down of present Indians according to their religious affiliation: Hindus: 82%; Muslims: 12.16%; Christians: 2.3%; Sikhs: 1.94%; Buddhists: 0.76%; Jains: 0.4%; Zoroastrians, Jews, and other traditional religions: 0.44%[2].

Further, if we take a minority group like Christianity, it is divided into various groups such as the Catholic Church, Orthodox Churches, Marthoma Church, various Protestant Churches, Assyrian Church of the East, various Pentecostal communities, Brethren Assemblies and the Salvation Army. Additionally amidst the enormous scientific and technological growth, there exists in India situations of extreme poverty and injustice, of sinful life,

2. J. NEDUMPURA, "Religious Compositions of India", in *Indian Christian Directory for the New Millennium*, Deepika, Kottayam, (India) 2000, 37.

division, discrimination and other factors such as modernism, consumerism, subjectivism, relativism, and effects of globalization. All these in the general context of religions and in the particular context of Christianity and in the specific context of society represent the peculiar panorama of religious pluralism in India.

It is in the context of this panorama of religious pluralism that the Catholic Church should uphold the principle of the sacredness of family, family life as a call to holiness, the primary meaning and end of marriage as a communion of love and openness to life, the properties of unity and indissolubility of marriage and the sacredness of life, to the many Indians belonging to the various religions, beliefs, and groups.

Hinduism and Marriage

The complexity of promoting the truth concerning the family in a religiously pluralistic society such as India will be clear only when the teachings of Hinduism on marriage and the family are clear to us as it is the mainline religion practiced by the Indians.

According to Hinduism, marriage between two persons is a sacred relationship that is not limited to this life alone. It extends across seven or more lives, during which the couple help each other progress spiritually. The adage that marriages are made in heaven is very much true in the case of Hinduism. This sacred relationship is between two souls, not just two bodies, and they come together to resolve many things together upon earth in order to ensure their mutual salvation.

In the traditional Hindu marriage, the bride and the groom are considered as divinities. The bride is first married to the gods and then placed under the bridegroom's protection as a gift from the gods. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), Indian philosopher and Statesman, while describing the Hindu ideal wife, portrays an unsophisticated Hindu woman in these words:

> If he is faithless, I must be faithful;
> If he is shaken, I must abide;
> If he sees another, I must await his return.

According to Radhakrishnan, Hindu perception of family life is characterized, by the blind devotion, which is understood as a manifestation of the love of the Eternal, who loves us with the same

love, awaiting us patient and unwearied, when we return weary and with false pleasures to him[3].

The important moments of the life of a Hindu are sanctified by various socio-religious rites known as "samskaras". They consider "samskaras" in two ways: first, they are the impressions left on the soul by the moral actions (*karma*); second, they are the sacred rites prescribed by the Vedas for the purification and perfection of the soul and the body[4].

Among the sixteen important *samskaras*, marriage deserves a special mention as it is sacred and a means to share in the holiness of God and in the divine entity. Hindus consider God as man and woman, as husband and wife. Marriage samskara is in itself a route to moksha. Raj Bali Pandey explains it in the following words:

> Hindu marriage which the nuptials solemnize is not a social contract in the modern sense of the term, but a religious institution, a sacrament. By it we mean that besides the two human parties, the bride and the bridegroom, there is a superhuman, spiritual or divine element in the marriage[5].

At the marriage ceremony a lot of Vedic mantras are chanted. The bridegroom ties a sacred thread (*mangalsutram*) around the bride's neck saying, "O maiden of many auspicious qualities, I tie this sacred thread around your neck for my long life. May you live happily a hundred years", and accepts her hand in marriage (*panigrahanam*). Then they both take seven steps together (*saptapadi*) around the fire uttering vows of friendship and mutual loyalty: "I take hold of your hand for good fortune, so that with me, your husband, you may attain to old age. The gods, Bhaga, Aryaman, Savitur, and Pushan gave you to me for leading the life of a householder"[6]. The following is a sample for a marriage blessing: "Bounteous Indra, endow this bride with great sons and fortune. Give her ten sons and make the husband the eleventh"[7]. According to Orthodox Hinduism, a marriage performed with rite rituals and blessings cannot be dissolved (cfr. Artha Shastra).

---

3. S. RADHAKRISHNAN, *The Pursuit of Truth*, Hindu Pocket Books, Delhi 2000, 78.
4. RAJ BALI PANDEY, *Hindu Samskaras*, Hindu Pocket Books, Delhi 1969, 16-17.
5. *Ibid.*, 226.
6. Rig Veda X. 85.36.
7. Rig Veda X. 85.46.

THE ROLE OF THE CHURCH

As John Paul II has emphasized in *Church in Asia*, it is the responsibility of Christian families to bring the light of the Gospel to bear on the family and to defend the sanctity of human life. The Holy Father also invites Christians to promote the human values found in other religions with a sense of understanding and respect, through proper dialogue and enculturation. The Pope also reminds them to promote respect for life, compassion for all beings, closeness to nature, filial piety toward parents, elders and ancestors, and the sense of community.

It is highly important that Christian families in pluralistic societies live the Christian values. This has to be done, first of all, in witnessing the uniqueness of Christ in the economy of salvation, by living the ecclesial dimension of the Christian family. They have to involve themselves in the life of the Church by not only sharing the Word of God with others, but also by being the "light of the world" and the "salt of the earth" (*Mt* 5,13-14).

THE ROLE OF JOHN PAUL II INSTITUTE

The Institute should train the students to uphold the uniqueness of Christ and his teachings concerning marriage and the family. However, this has to be done with an empathetic understanding of the truths found in other religions and creeds. It is imperative therefore to have course(s) in comparative religion.

Secondly, the Institute should initiate and foster dialogue between denominations and religions, seeking common grounds. Family is perhaps the first thing that is common to all faiths.

Thirdly, the Institute also should foster researches and other common ventures in co-operation with other denominations and religions. It is gratifying to note that the Indian Session of the Institute has already taken serious steps in all these directions.

CONCLUSION

A close look at Hindus, who form the bulk of the Indian society and their practices, makes one feel that having no dogmas to

hold, they believe the religious rites and without being guided by or subjected to any hierarchical authority, they practice what they believe. Perhaps it makes it easy for the Church to proclaim the truth about marriage and the family. However, the task is enormous for the Christians to promote the same through their own lives.

La défense des valeurs traditionnelles de la famille dans le contexte de la globalisation

THÉRÈSE NYIRABUKEYE*

Le thème qui nous est proposé s'inscrit dans un contexte d'une considération très large dépassant largement le cadre des limites que nous impose la présente réflexion. Compte tenu des contraintes de temps et du cadre qui nous sont proposés, notre intervention, dans un premier temps, nous essayera de présenter, d'une manière très générale le phénomène de la globalisation tel que nous l'entendons, et ensuite alors seulement, dans un second temps elle essayera d'aborder dans les limites de nos possibilités le thème qui nous est proposé, à savoir, *« la défense des valeurs traditionnelles de la famille dans le contexte de la globalisation »*.

1. LE PHÉNOMÈNE DE LA GLOBALISATION

1.1 *Nature*

La globalisation qui, pour nous est équivalent de ce qui, dans le langage courant on appelle aussi mondialisation, consiste en une idéologie néo-libérale traduisant l'ensemble des changements sociaux, culturels et politiques qui, au plan mondial, accompagnent le

* Délégué du Président, Cotonou, Bénin.

phénomène du développement des grandes entreprises hors de leurs frontières. Ce qui entraîne par conséquent l'internationalisation du principe de l'économie de marché et du capitalisme comme unique modèle de développement valable et durable.

Du point de vue économique, la globalisation s'exprime:

– par la croissance en volume et en intensité des transactions trans-frontalières des biens, des services et des capitaux,

– par une croissance rapide grâce aux nouvelles technologies de la communication qui, elles-mêmes sont caractérisées par l'immédiateté et par l'universalité.

Du point de vue socioculturel, la mondialisation se traduit par le conditionnement de l'homme au service du profit et de la compétition a travers le renforcement des interdépendances et la multiplication des réseaux appelés a transformer profondément les modes de vie des personnes et des sociétés, principalement dans les domaines de l'économie, la communication et la culture.

1.2 *Caractéristiques et gouvernance mondiales de la globalisation*

Du point de vue économique, la globalisation est caractérisée par la progression du chômage et du sous-emploi.

Suite aux contraintes d'ajustements structurels imposées par la politique économique du Fonds Monétaire International, l'accroissement de la dette des pays pauvres, la privatisation des secteurs publics et la prolifération de secteurs privés ont entraîné, surtout dans les pays en voie de développement, une situation de misère et de pauvreté sans précédent (exemples: 160.000.000 de personnes sont déclarées officiellement en chômage par le BIT; dans beaucoup de pays en Afrique, plus de la moitié de la population survit avec moins d'un dollars par jour).

Du point de vue socioculturel et politique, la globalisation s'impose comme une représentation sociale englobant, comme un point central, des transformations économiques, politiques, sociales et culturelles provoquées par le sentiment d'être dans un monde sans frontières, en voie d'uniformisation, alors que chaque société a conscience du fossé qui sépare les nations les unes et les autres et des difficultés énormes qui se trouvent entre les barrières à franchir pour remédier à cet état de choses.

Cette situation engendre un sentiment d'insécurité devant le perte de contrôle sur les événements et devant l'écroulement des mo-

dèles sociaux et culturels élaborés depuis longtemps et qui, dans la plupart des cas ont surmonté les épreuves du temps et de l'histoire.

Par ailleurs, nous observons également la peur de l'homogénéisation culturelle; à titre d'exemple, mentionnons la peur de l'hégémonie culturelle américaine ou occidentale ressentie dans les pays pauvres qui, dit-on, risque de tuer les autres cultures. Cette peur entraîne qu'on le veuille ou non un besoin identitaire exprimé sous plusieurs formes notamment comme nous pouvons l'observer, par le retour au fondamentalisme islamique, la réhabilitation des cultes traditionnelles dans les cultures africaines, la prolifération des sectes, le remembrement ethnique dans plusieurs régions du monde, etc...

En outre, l'imposition, au niveau planétaire des standards techniques, économiques et culturels de l'ordre américain comme c'est actuellement le cas, engendre l'inhibition des imaginations et des mémoires des cultures nationales et entraînent à terme la mort des identités face aux décisions importantes qui engagent socialement et culturellement tout un peuple; ils dans la suite engendrent le désespoir et la désolation devant les écarts énormes entre les pays riches et les pays pauvres entretenues intentionnellement par la politique économique internationale. Une telle situation a conduit, comme nous pouvons le constater à un phénomène de mondialisation culturelle traduite par la constitution de filières d'immigration clandestine inévitable: dans les pays pauvres, les individus ou les collectivités, ayant pris conscience que dans les pays riches il y a des richesses auxquelles ils n'auront accès que dans la mesure où ils s'efforceront de les chercher, devant des situations souvent infra-humaines dans lesquelles ils se trouvent, ils prendront tous les risques qu'ils peuvent prendre pour y parvenir.

En guise de conclusion, nous voudrions souligner le fait que le phénomène de la mondialisation rend les hommes et les peuples de plus en plus interdépendants. Devant cette situation, deux attitudes peuvent se dessiner certains peuvent être séduits par une évolution qui s'accompagne d'un développement sans précédent du progrès technique et du bien-être, d'autres peuvent s'effrayer des tendances négatives qu'ils voient apparaître: disparitions d'emplois, aggravation des écarts entre riches et pauvres, atteintes aux ressources naturelles, menaces sur les identités culturelles, etc...

Ainsi, nous pouvons affirmer sans craindre de nous tromper que la mondialisation touche l'homme dans toutes les dimensions, personnelles et collectives de son être.

2. Mondialisation et valeurs traditionnelles de la famille

De ce qui vient d'être dit, il en résulte que la globalisation nous apparaît comme un monde aux interactions fortes, qui nous atteint comme une présence de plus en plus agressive et concrète du monde entier dans nos vies de tous les jours et dans nos familles respectives: les produits que nous utilisons dans nos maisons viennent des pays souvent très éloignés du notre; par la télévision, la radio, le monde entier entre dans nos maisons et dans les expériences concrètes de nos familles. Ces moyens de modernes communications et surtout l'Internet nous permettent de dialoguer à distance et de modifier les modes de vie séculaires. Il s'ensuit que les conséquences sociales et économiques mentionnées de mentionnées dans la première partie de cette intervention se répercutent directement sur la famille comme cellule de base de la société. Elle est la première à bénéficier des bienfaits de la globalisation si elle s'approprient utilement les nouvelles technologies que cette dernières apporte. Mais en même temps, elle expérimente à travers ses membres tous les méfaits de la globalisation au point de vue économique, social, culturel, politique et religieux.

Ainsi, apparaissent des phénomènes nouveaux à travers lesquels l'échelle des valeurs régissant traditionnellement le système des relations familiales et conjugales se trouvent bouleversée, les tabous familiaux sont considérés comme dépassés et encombrants, l'institution du mariage et ses lois spécifiques sont remises en cause, les valeurs positives de solidarité, de partage, de sacrifice sont remplacées par l'égoœsme, l'exclusion et la violation des droits humains et les devoirs sociaux.

La réglementation des mqurs a fait place à un libertinage démesuré et même institutionnalisé, donnant libre court la permissivité sexuelle, l'homosexualité, la prostitution, la pédophilie etc.

Le phénomène de la globalisation tout en constituant une chance d'ouverture et de développement pour les pays en voie de développement et en particulier pour l'Afrique a introduit le désordre et la précarité dans les famille; citons à titre d'exemple:

– atteintes graves aux mécanismes de la transmission de la vie humaine par l'introduction de la contraception et les manipulations génétiques

– la démission des parents face aux nouveaux modes de vie et de comportement introduits par les médias dans les milieux des jeunes:

ils ne peuvent contrôler l'information et suivre 1 maturité humaine et affective de leurs progéniture

– la soif de l'argent et de la consommation qui ouvrent des voies à toute sortes de pratiques et de comportements moralement inadmissibles,

– l'augmentation du chômage fragilisant ainsi la stabilité familiale et introduisant,

– le rejet des valeurs traditionnelles et le manque d'une éducation de base,

– l'adoption d'un niveau de vie plus élevé que les possibilité des familles d'où une généralisation de la corruption, du trafic de drogue, des contrefaçon monétaires,

– le mépris, la relativisation et la violation des valeurs fondamentales telle que la vie, la fécondité, la fidélité, le courage, l'esprit de sacrifice

– généralisation et banalisation de la violence sous l'influence des médias, etc...

Pour conclure, soulignons l'importance d'une évangélisation qui se préoccupe à réhabiliter la famille comme fondement de la société et berceau de toute humanité. Cela ne peut être possible que dans la mesure où cette action évangélisatrice remonte aux origines et interroge le dessein créateur de Dieu.

La promozione di una cultura della famiglia nei mezzi di comunicazione sociale

OCTAVIO ACEVEDO*

INTRODUCTION

Il panorama della famiglia, pensando in particolare all'America Latina, è preoccupante, almeno a mio modesto parere. Il divorzio è in continuo aumento e le famiglie disfunzionali sono un fenomeno ormai tristemente comune. Ma questo non è tutto; secondo uno studio elaborato dall'Archidiocesi di Monterrey, del totale dei divorzi che si realizzano, più del cinquanta per cento avviene durante i primi cinque anni di matrimonio. Le nuove generazioni soffrono di una debolezza significativa.

Divorzio, mentalità e cultura contraccettiva, aborto e infanticidio, violenza verso la donna e i bambini sono realtà e problemi gravi che scaturiscono facilmente da una realtà così diffusa. Questo, poi, diventa terra fertile per il femminismo radicale e altri movimenti sociali ben conosciuti in occidente. Il tutto proposto sempre come unica soluzione di carattere propositivo e progressista.

Da questi e molti altri dati, che non è il caso di descrivere, si può dedurre che la famiglia sta sperimentando un cambio profondo. Ma ciò che rende inquietante questa situazione è il fatto di riconoscere l'esistenza della crisi della famiglia e di non intervenire opportuna-

* Vicepreside della sezione spagnola e vescovo di Castellón.

mente ad affrontarla. Questo da una parte. Dall'altra, poi, si nota l'incapacità e l'assenza della comunicazione fra i membri della famiglia, in particolare fra i coniugi. Se cerchiamo di scoprire i motivi di questa difficoltà, e interroghiamo gli stessi protagonisti, troveremo molte risposte facili e immediate.

Ma in sintesi, direi che il fenomeno attuale che caratterizza l'assenza della comunicazione nella famiglia, potrebbe essere descritto come un fenomeno di *distrazione* radicale. L'uomo d'oggi non è presente a sé stesso, né lo è agli altri. E questo modo di essere e di agire si è convertito (o almeno si sta convertendo) in una importante *caratteristica culturale*.

La comunicazione è l'anima dell'uomo

> L'uomo e la donna, essendo a immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gn* 1,27), che è amore, sono chiamati a vivere nel matrimonio il mistero della comunione e relazione trinitaria. «Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione e conseguentemente la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione» (*FC* 11). Uomo e donna sono chiamati all'amore nella totalità del loro corpo e spirito[1].

Alla luce di queste parole, si può affermare che la comunicazione è l'anima dell'uomo, chiamato proprio dal suo Creatore a incontrarsi con Lui attraverso l'esperienza della comunione umana. È in questo incontro con l'altro, nella scoperta della sua dignità radicale dove riesce a rendersi conto della natura dello spirito e della necessità di porsi al servizio dello stesso ed esaudire, così, un impeto interiore imperativo, che è quella della donazione, dell'amore spirituale. E così, nella scoperta della grandezza dello spirito (dignità umana) e nell'adesione amorosa allo stesso, l'uomo riesce a trovare il cammino alla trascendenza e a immergersi nell'ombra del Dio-Amore.

Sarà Dio a rivelare all'uomo la sua vera natura trinitaria, la sua perfetta comunione; sarà Lui a svelare all'uomo la sua natura ad *imago Dei*. Sarà Dio a togliere qualsiasi dubbio sul significato dell'amore e della comunione umana.

Ma oggi questa comunione si stenta a vivere tanto in famiglia quanto nella società. E spesso protagonista in questo sforzo di divisione è la famiglia che educa all'individualismo, all'edonismo, all'uti-

1. Santo Domingo, Conclusioni 212.

litarismo, al materialismo. Grandi alleati in questa "*de-formazione*" dei figli, futuri membri della società adulta, sono spesso i *mass media*.

I mass media

Prima è forse opportuna una riflessione generale. La descrizione del fenomeno dei mass media pare non avere troppa difficoltà, ma non si avverte la stessa chiarezza quando si tratta di cercare il suo fondamento. E non si può promuovere una cultura della famiglia nei mezzi di comunicazione se prima non si conosce la loro essenza e il loro fondamento.

Si deve dire, dunque, che la comunicazione (e per tanto i mezzi) è una forma di organizzazione sociale, cioè, essere informato significa sapere qualcosa di qualcosa o su qualcuno, sulla realtà che lo costituisce, sulle sue potenzialità di sviluppo, sulla sua utilità o pericolosità; infatti, tutte le società hanno organizzato il loro sapere nel modo in cui lo hanno giudicato più conveniente per esse. In questo senso, il vero sapere filosofico va confuso con il sapere della informazione. Ma soltanto chi sa di sé stesso può distinguere il vero sapere dall'argomentazione demagogica usata tante volte nei mass-media.

La lontananza, la rottura o la problematica tra famiglia e mezzi di comunicazione ha la sua radice appunto nel fatto che, mentre la famiglia ha il suo fondamento nella verità oggettiva della propria realtà, i mezzi di comunicazione hanno relativizzato il sapere alla soggettività di un sapere particolare e talvolta privato. Così vengono eliminati i concetti asimmetrici bene/male, vero/erroneo, e si arriva ad una semplice distinzione simmetrica tra una ipotesi e un'altra, tra un punto di vista e l'altro. Non c'é più un giudizio, ma soltanto una distinzione che, alla fine, non riflette nessun valore trascendentale ma soltanto un valore di possessione, cioè, sarà sempre più saggio colui che possiede l'informazione di chi manca di essa.

Come conclusione, e pure come *problema*, possiamo dire che il sapere dei mezzi di comunicazione non é più il rapporto del soggetto che pensa col suo oggetto pensato, ma un sapere, invece, che dipende dall'apprezzamento sociale, il quale ha valore soltanto se posseduto. In questo senso il concetto di famiglia che i mass-media diffondono, non é oggetto del sapere che aderisce alla verità della natura umana, ma quello che viene apprezzato o qualificato secondo il rapporto con la società (statistiche), il quale determina pure ciò che viene chiamato

"raiting" e che fa che un concetto sia diffuso e accettato secondo il criterio della "maggioranza dei voti".

Ecco, quindi, un altro grande scoglio per raggiungere il fine ultimo iscritto da Dio nella natura umana. Dico scoglio, perché è lì ad intralciare i passi verso la propria intimità, quella degli altri e verso l'incontro con Dio. Ma come ostacolo può essere anche rimosso o si può scansare. I mass media sono un oggetto che può essere usato a favore dell'uomo o contro di lui. Per questo motivo né si possono condannare, come se avessero una responsabilità etica, né si può negare che sono strumenti privilegiati nella creazione di una nuova cultura.

Quali altre caratteristiche possiamo rilevare nei mass media, e in che modo si manifesta il problema al quale abbiamo accennato sopra?

1. Oggi, gran parte degli elementi che conformano la cultura popolare, di massa, provengono dai mass media. Si può parlare, quindi, di una vera *cultura mediatica*. Fino a mezzo secolo fa i canali culturali principali erano in mano alla famiglia, alla scuola e alla comunità ecclesiale. Dopo sono passati in mano ai mass media, che hanno avuto uno sviluppo travolgente e determinante.

C'è da rilevare poi, che sebbene i mass media intendono essere soltanto un mezzo informativo, non possono evitare, invece, di trasmettere una dimensione formativa (o de-formativa). Attraverso di essi si apprendono le notizie degli avvenimenti e delle vicende umane, ma si imparano anche le valorizzazioni che esplicitamente o implicitamente si comunicano agli utenti. E questi le fanno loro o le rifiutano. Purtroppo, con l'incapacità critica che caratterizza la società attuale, difficilmente si rifiutano le idee altrui, se presentate in modo attrattivo. Tutto ciò si riscontra in un cambio profondo delle coscienze e del comportamento umano.

2. Un altro aspetto rilevante dei mass media *è il vuoto ideologico e morale* nei contenuti offerti agli utenti. Questi, infatti, si avvalgono dello *choc*, del sensazionalismo, dello scandalo, del relativismo aggressivo e violento.

Ma se nei contenuti non c'è una ideologia chiara, questa può essere, anche se non sempre, presente nelle intenzioni dei produttori e imprenditori delle comunicazioni: si tratta allora di un *utilitarismo*, efficace per farsi della fama, del potere e dei soldi.

La globalizzazione "holliwoodiana" ha invaso il resto del mondo, anche lì dove anni fa non riusciva ad arrivare, come i paesi dell'est europeo, dell'estremo oriente o la stessa Cuba socialista (è famoso il film americano del sabato).

3. Un terzo elemento che sembra si possa dedurre da un analisi del fenomeno in questione, è la presenza di *un'intenzionalità liberale* di distruggere la famiglia tradizionale nel promuovere il divorzio, la contraccezione, l'edonismo, l'omosessualità, l'aborto, ecc. Sembra che ci sia uno scopo ben preciso al di là dei programmi, e questo non è certo a favore della famiglia e dell'uomo.

4. Non si può tralasciare l'importanza di *internet*, attraverso cui ogni utente può sentirsi *signore assoluto* nell'universo virtuale, e può dar sfogo a qualsiasi impulso o intenzione, senza limiti, con il solo controllo di una coscienza personale e spesso deforme nel suo sviluppo. I mas media presentano un mondo fantastico e *senza limiti ontologici e morali.* In questo modo l'uomo è signore assoluto, creatore e legislatore; l'uomo è un dio. Spesso i mass media contribuiscono apertamente a creare un concetto e un rituale divinizzanti. C'è in tutto ciò un'antropologia inadeguata, erronea; un'antropologia che è frutto della lunga coltivazione del individualismo e del soggettivismo, caratteri questi di una ideologia che ha promosso e sostenuto il materialismo e l'edonismo.

5. È importante mettere in evidenza un altro aspetto: i mas media intendo essere un mezzo *diversivo* (di divertimento); invece sono uno strumento *evasivo* (di evasione). Partendo dalla realtà, spesso si salta alla fantasia vista e intesa come realtà, creando un mondo deforme, irreale, dove non c'è l'esigenza della responsabilità né la tendenza cosciente al fine ultimo: il bene. Da qui all'irresponsabilità non c'è che un piccolo passo.

6. In fine aggiungerei un ultimo aspetto: *la triste assenza* di un influsso significativo nei mass media da parte dei cattolici. È difficile, se non impossibile, promuovere una cultura (aggiungerei: cristiana) della famiglia laddove non è presente il Vangelo. L'assenza non è l'unico e più grave problema, ma questo si riscontra in un atteggiamento frequente di ostilità di alcuni cattolici verso gli sforzi che si fanno a favore dei valori nei mass media.

Una cultura secondo i criteri della nuova evangelizzazione

Una via d'uscita da questa realtà paradossale è lo sforzo per riscoprire il progetto divino sull'uomo e ritrovare l'uomo storico, lo spirito incarnato assetato di comunione, bisognoso d'amore. L'in-

contro tra il progetto sull'uomo e l'uomo stesso riuscirà a promuovere l'integrazione necessaria per la sua realizzazione.

È qui che devono entrare i mass media, perché possono essere strumenti straordinari per promuovere la comunione e il progresso. Ma perché ciò avvenga, è necessario usarli non con fini di potere e possessione, ma con l'unico scopo che permette la realizzazione dell'amore: il servizio all'uomo e ai valori che promuovono autenticamente l'uomo.

«Tutti gli uomini di buona volontà sono invitati a lavorare insieme affinché i mass media siano utili alla scoperta e conquista della verità e allo sviluppo e progresso umano» (*Communio et progressio*, 13).

Ma quali sono, infine, i fattori necessari per promuovere la cultura della famiglia nel mondo attraverso i mass media? Mi sembra il caso di suggerire i seguenti:

1. Lo sviluppo autentico e solido della persona umana deve realizzarsi prima "fuori" dai mass media, anche se "con" l'aiuto di questi. I protagonisti della formazione personale devono essere coloro che hanno la responsabilità e missione di farlo: genitori, insegnanti, sacerdoti.

È per questo che bisogna preparare questi educatori, affinché sappiano controllare e usare i mass media per trasmettere i valori autentici della persona umana, per offrire sempre un progetto antropologico adeguato.

Ma molti altri possono aiutare gli educatori a questo proposito: coloro che si preparano a usare i mass media: scrittori, produttori, attori, ecc., che, se ben formati, possono essere i veri protagonisti della cultura della famiglia.

2. Bisogna entrare nel mondo dei mass media, anche lì dove si riscontrano difficoltà e opposizione. C'è da tener presente, a questo proposito, che gli imprenditori della comunicazione sono sempre alla ricerca di collaboratori; le porte, quindi, sono spesso aperte anche per i cattolici. Ma bisogna essere preparati e volenterosi. Bisogna avere, poi, un pizzico di creatività – e non è facile – per offrire prodotti che riuniscano due elementi fondamentali: che propongano contenuti evangelici e che offrano la garanzia di risultati economicamente attraenti.

3. Bisogna trovare il coraggio di realizzare progetti ambiziosi, e trovare i mezzi economici, tecnici e umani necessari per farlo. È chiaro che tali progetti non si possono raggiungere con scopi mera-

mente materiali. Al di là di essi (che non possono mancare) ci deve essere un profondo e acceso zelo apostolico. Non è soltanto un progetto, è una vera e propria missione.

4. Per riuscire in questa missione è necessario trovare fra i cattolici gli sponsor che permettano la fattibilità dei progetti. Se i prodotti sono adeguati, non sarà difficile convincere chi li sponsorizzi. E poi è altresì necessario formare, preparare tutti gli agenti dei mass media, come detto sopra.

Forse questo è l'inizio di un cammino che promette frutti per costruire la "civiltà dell'amore".

Culture of the family and bioethics. The Promotion of a Culture of the Family in the Context of the New Evangelisation

ANTHONY FISHER*

INTRODUCTION: CRITIQUE OF BIOETHICS AS GROUNDED UPON A SECULAR FAMILY CULTURE

In *Christendom Awake* Aidan Nichols OP argues that the natural family is in sharp decline in the West, partly due to shifts in morality, but also – and he thinks more importantly – due to the melting away of that wider and deeper cultural, economic and educational setting whereby 'a society of households' formerly underpinned the family[1].

---

* Vice-president of the Institute of Melbourne and Auxiliary Bishop of Sydney.

1. AIDAN NICHOLS OP, *Christendom Awake: On Re-energising the Church in Culture* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 91ff, citing A. C. CARLSON, *Towards a family-centred economy*, in *New Oxford Review*, Dec 1997, 27-8 and *From Cottage to Work Station. The Family's Search for Social Harmony in the Industrial Âge* (San Francisco, 1996). Nichols describes the family as «the foundational cell of civil society [...] itself centred around a man and a woman bound in a socially approved covenant called marriage, for purposes of the propagation of children, sexual communion, mutual love and protection, the construction of a small home economy, and the preservation of bonds between the generations» (p. 91). Amongst the *ideological and technological shifts* he identifies widespread contraception, the reduction of sexuality to pleasurable contact, the snapping of the bond linking the unitive and procreative aspects of sexual union in people's minds, and the weakening appeal of lifelong monogamous union as the proper setting for conjugal relation. Amongst the *anti-family social trends* he notes: the stripping away of the productive tasks historically undertaken by the household economy (cooking, child care, education, nursing care...) by government and business; the failure of both to provide a 'family wage' and a certain economic autonomy for the family; the devaluation (even tax penalisation) of unpaid work

He proposes that those cultural trends must themselves be subverted if a renaissance of the family and of mores is to occur[2]. This will in turn require a paradigm shift in the culture of the family and bioethics.

But a shift to what? Nichols argues that a sound culture will be conscious of transcendence as its true origin and goal – its implicit *Paterological* dimension. It will manifest that givenness, harmony and clarity traditionally attributed to the divine Son – its *Christological* aspect. And it will offer a spiritually vital and morally health-giving ethos – its *Pneumatological* dimension. In this paper I want to use such a Trinitarian paradigm for a critique of the contemporary family culture which underpins most Western bioethics[3].

1. A FATHERLESS CULTURE VS A PATEROLOGICAL FOUNDATION FOR FAMILY AND FOR LIFE

After centuries in which men as heads of households decided everything from their children's numbers and names to their religion and education, contemporary Western societies have moved to a position in which men increasingly choose not to be involved or are deliberately excluded from decisionmaking in the area of family formation and nurture. Children born of artificial insemination ('AI') or in vitro fertilization ('IVF') are increasingly recorded in birth

especially that 'stay-at-home' mothers; and the obsession of governments with population control.

2. NICHOLS, *Christendom Awake*, 91-101, proposes a monastic inspiration for a 'household spirituality' including: a stewardly and frugal rather than competitive and acquisitive attitude to resources; a 'symphonic' balance of active work and contemplative leisure, both seen as having a 'sacramental' character; high esteem for hospitality and solidarity, especially toward the needy; and a certain stability of life. He follows G.K. Chesterton on the importance of 'the virtue(s) of domesticity', including: marital fidelity and family loyalty; a real presence of parents in the home; mothers, fathers and children knowing and feeling they are valued; space for art, for gardening, for play; and a local domestic economy favouring small home- and community-based enterprises.

3. In doing so I do not pretend that all bioethical issues address or are informed by a particular family culture: some, such as the just allocation of limited healthcare resources or organ collection for transplantation are only sometimes so. But many of our most intractable contemporary bioethical controversies, especially those at the beginning and end of life, are very decidedly shaped by and in turn shape the beliefs and practices that make up modern family culture.

registers as fatherless. In a recent Australian case a Federal Court judge found that to restrict AI and IVF to married or even to committed ('de facto married') heterosexual couples is 'discriminatory'[4]. The court held that single women (and thus lesbian couples) should be allowed such services if they want them, even at the public expense. Children or children-making processes, like any other good or service, are something to which women now have 'a right' irrespective of their marital status or sexuality, or of the interests of the children thus conceived. Adults may have a legal 'right to children', but children apparently have no right to a father[5].

Behind this trend is an earlier one in which men have been held in most jurisdictions to have no legal interest in a child before birth. Thus a man may not obstruct a woman's choice to abort, even if he is the child's father and even if he is willing to assume total responsibility for the child once born. Abortion has, of course, reached epidemic proportions in many countries and in most of these men have come to feel that it is 'none of their business'. To such a father-free model of family, contemporary bioethics presents no challenge at all. In one of the earliest and most influential treatises on 'the woman's right to choose' abortion, Judith Jarvis Thomson compared unwanted pregnancy to being kidnapped and waking up to find oneself attached to someone who will use one's body like a dialysis machine for several months[6]. I will return to Thomson's argument later: suffice it for now to note that the only role for the father in this picture is that of kidnapper, indeed rapist, who even in consensual sexual activity often 'makes' the woman pregnant against her will, and who has no rights with respect to the resulting unborn child.

The devaluation of fatherhood in contemporary family culture and bioethics is part of a vocational crisis which, if anything, is worse

4. *McBain* v *The State of Victoria* [2000] FCA 1009.
5. The very day I read this paper in Rome, the London papers were reporting the launch of Britain's "first on-line sperm donor service for lesbians" (e.g. *Daily Telegraph* 25 June 2002, p. 7). "I have believed for a long time that same-sex couples have a fundamental right to have children", said John Gonzalez, founder of the website. The site managers would allow lesbian women to obtain fresh sperm matched for their preferred race, eye colour, height and weight of donors. The child would have no right or recourse to discover the donor father's identity.
6. JUDITH JARVIS THOMSON, *A defense of abortion*, in *Philosophy & Public Affairs* 1 (1970): 47-66 (reprinted many times in bioethics collections). See also her *The Realm of Rights* (Harvard UP, 1990).

for marriage and family than for clerical or religious life. Of the declining numbers of Westerners who marry at all, fewer and fewer marry 'before God', stay together for life, or have any (or many) children. The proportion of people who regard marriage and children as burdensome and restrictive has more than doubled in a generation; the proportion who regard sacrifice as a positive moral virtue has more than halved[7]. Fatherhood is no longer seen as even part-constitutive of manhood; motherhood, too, is declining as part of women's self-understanding. In the process ordinary people miss opportunities for cultivating and demonstrating virtue through the faithful living of a vocation that is one of the surest paths to sanctity[8].

All of this is disastrous for children – as some secular commentators now admit. Many now grow up in 'broken' or 'melded' families. The new biotechnologies make this situation worse, allowing for a kind of planned fatherlessness from the very beginning of a child's existence. Fatherless children are robbed of the context and models of paternity for their very conception and their later nurture. In turn they find it hard to commit to and enact the values of paternity and altruism. Absence of fathers from households has also been shown to be a major factor in sexual promiscuity, unwanted pregnancy, abortion, homelessness, mental health problems, drug abuse, and suicide amongst the young[9]. All this has been achieved with the connivance of liberal bioethics which approves every reinvention of the family by current technology or ideology.

The Christian doctrine of the family begins with the Holy Trinity enfleshed as the imago Dei at Creation, comes to its climax in

---

7. E.g. BARBARA WHITEHEAD, *Dan Quayle was right*, in *Atlantic Monthly* 271(4) (April 1993) cited in JOYCE LITTLE, *The Church and the Culture War: Secular Anarchy or Sacred Order* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp. 103-5; MARY EBERSTADT, *Home-alone America*, in *Policy Review* 107 (June 2001).
8. On which see JOHN PAUL II, *Familiaris consortio: Apostolic Exhortation on the Role of the Christian Family in the Modern World* 1981) and sources cited therein; PETER ELLIOTT, *What God Has Joined: The Sacramentality of Marriage* (Sydney: St Paul, 1990); GERMAIN GRISEZ, *The Christian family as fulfilment of sacramental marriage*, in *Studies in Christian Ethics* 9 (1) (1996), 23-33; ANGELO SCOLA, *Il mistero nuziale I: Uomo-donna* (Rome, 1998); PAUL QUAY, *The Christian Meaning of Human Sexuality* (San Francisco: Ignatius Press, 1985); DIETRICH VON HILDEBRAND, *Marriage: The Mystery of Faithful Love* (Manchester NH: Sophia, 1984).
9. DAVID BLANKENHORN, *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem* New York: Basic Books, 1995); BRYCE CHRISTENSEN, *Utopia Against the Family* (San Francisco: Ignatius, 1990); MAGGIE GALLAGHER, *Fatherless boys grow up into dangerous men*, in *Wall Street Journal*, December 1 1998, A22; MICHAEL NOVAK, *Abandoned in a toxic culture*, in *Crisis* 10 (1992), 16-17.

that Holy Family in which God took literal flesh for our Redemption, and is brought to completion in our adoption into both of those families. Even the immanent Trinity has a kind of family life: God the Father is only Father *because* he eternally begets the Son; God the Son is only Son because he is eternally begotten of the Father; the Holy Spirit is only the Spirit of Love and Truth because He is eternally breathed forth by them in their conversation, their love duet. Thus even the persons of God give and receive their identity from each other. So too, for human beings: we become spouses, parents or children not just by independent acts of will, nor by deals to use each other for these ends, but through and with and *in* each other. This exchange between persons is told dramatically in the free giving and humble receiving of Mary to and from God, of Joseph to and from Mary, and of the Child Jesus to and from them all. On this Christian account deliberately fatherless families are a not merely impoverished: they are a denial of the very sense of family, literally a non-sense.

In denying the *paterological* aspect of begetting, contemporary biotechnology, its co-conspirators in professional bioethics and its popularisers in the media, are not only 'playing god' but playing a pagan, non-Trinitarian god. Catholics are by no means immune from the effects: in supposedly Catholic Italy the contraceptive mentality has yielded the lowest birthrate in the world; in 'Catholic' and 'Orthodox' Eastern Europe, the world's highest abortion rates; in 'Catholic' Belgium, legalised euthanasia. All this represents a denial of the sanctity of human life and the proper limits to human freedom, but it is also a rejection of the paternal aspect of human existence and of what John Paul II has called 'the covenant between the generations'[10]. The solution, for family culture and for bioethics, lies in the recovery of the paterological dimension, and of that covenant

10. JOHN PAUL II, *Evangelium vitæ: Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life* 1995), § 94: «Neglect of the elderly or their outright rejection are intolerable. Their presence in the family, or at least their closeness to the family in cases where limited living space or other reasons make this impossible, is of fundamental importance in creating a climate of mutual interaction and enriching communication between the different age-groups. It is therefore important to preserve, or to re-establish where it has been lost, a sort of "covenant" between generations. In this way parents, in their later years, can receive from their children the acceptance and solidarity which they themselves gave to their children when they brought them into the world. This is required by obedience to the divine commandment to honour one's father and mother (*cf. Ex* 20:12; *Lev* 19:3). But there is more. The elderly are not only to be considered the object of our concern, closeness and service. They themselves have a valuable contribution to make to the Gospel of life. Thanks to the rich treasury

of reverent giving and receiving between the generations celebrated in the Christmas Genealogy.

2. A DENATURED ETHIC OF CHILD AVOIDANCE AND MANUFACTURE *VS* A *CHRISTOLOGICAL* BIOETHIC OF SACRAMENTAL FRUITFULNESS

If we no longer value parenthood and especially paternity as we did in the past, we also no longer take children for granted. For all its value-free pretensions, modernity has its own list of 'sins': smoking, high cholesterol food, gender-exclusive language, prayer in state institutions – and reproduction. The notion that multiple child-bearing is irresponsible, even when stretched over many years, even by those with plenty of time and money to spend, is conveyed in many ways today[11]. 'Safe sex' is now sex with a condom on – not just to prevent AIDS but also that worst of sexually transmitted diseases: babies. The condomisation of sex and the demonisation of children tend to go hand in hand. In Thomson's 1970 article the child is an aggressor, an invader, a parasite – the enemy of woman's identity and happiness. Since then two generations have been socialized by a 'contra-*life*' culture which has taught us to fear our fertility, to withhold it even from our spouses, to cauterize it temporarily or permanently, and to abort any 'mistakes' who slip through the safety net. The resulting population *implosion* is demographic and cultural suicide.

The devaluation of children in modern family culture and bioethics is another challenge to Christians. If the Father's very fatherhood depends upon his begetting the Son, so the Son's very identity as Son, Art, Wisdom and Word is found in his eternally being so conceived by the Father. Incarnate of the Virgin Mary, the Son's identity is enriched by another sonship. As brother to humanity he shares that sonship with us and ennobles every person's Nativity. On this account, the deliberately childless 'family life' of

of experiences they have acquired through the years, the elderly can and must "be sources of wisdom and witnesses of hope and love».

11. In some Third World countries there has been a propaganda war against child bearing, backed by sanctions adopted domestically or imposed externally by rich 'donor' nations. In the West more subtle but equally effective techniques are in place: ordinary cars now take two adults and at most two children; children are often unwelcome in homes, restaurants, even churches; people look strangely at or whisper quietly to the mothers of more than two: 'don't you know how to prevent that?'

the uncommitted *yuppy* (= young, upwardly-mobile, professional person) and the deliberately childless 'marriage' of the *dink* couple (= dual income, no children) are not merely impoverished: they are a denial of the very sense of marriage and family; once again, literally nonsense.

Paradoxically the same ideology which denatures the family by devaluing parents and children also feeds the artificial reproductive technologies. For these 'ARTs' share with their contraceptive cousins the mindset whereby children are not so much a trust received as a project chosen, and parenting not so much inheriting a gift as going shopping[12]. ARTs reduce procreation to reproduction, being *begotten* to being *made*[13]. Genetic screening takes those children-as-commodities, manufactured for profit, and hands them over to others who also profit through identifying and culling the lower-quality products[14]. As Gilbert Meilaender observes, in such a world every

12. LEON KASS, *The wisdom of repugnance: why we should ban the cloning of humans*, in *The New Republic* 216(22) (2 June 1997), 17-26 at 20-24 puts it thus: when a couple choose to procreate, they come together to give or to risk giving existence to another being who is formed, exactly as they were, *by what they are*: living, mortal, imperfect, passionate, bodily beings. They say *yes* to the emergence of a new life in all its novelty, however that child turns out. Embracing the future by procreating means relinquishing some of our grip. For our children are not *our* children, not *our* possessions, not *our* projects. They are sprung from the past, but they take an uncharted course into the future. In laboratory conceptions, on the other hand, «we give existence to a being not by what we are but by what we intend and design. As with any product of our making, no matter how excellent, the artificer stands above it, not as an equal but as a superior, transcending it by his will and creative prowess». (See also LEON KASS, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs* (New York: Free Press, 1985). GILBERT MEILAENDER, in *Body, Soul, and Bioethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995) suggests that human dignity is better displayed in the way we deal with the unexpected and unwanted in life than in our planning and controlling every detail even of our children. 'A single-minded focus on the self's wilful pursuit of its projects in the world has the effect, it turns out, of obscuring our vision of other important realities.' The green movement has taught us to deplore unlimited self-expression and self-aggrandisement at the expense of an external ecology deserving our reverence; a similar reverence for the internal ecology of own bodies as the locus of the person might better inform our attitudes to procreation. Parenting should always be seen as 'a return we make for the gift of life' rather than a purely personal project chosen for the purposes of self-definition and self-satisfaction. Children may indeed result from chosen acts of marital love but they are always more than planned products; they are a gift, a mystery, one like the parents 'who springs from their embrace, not an inferior being whom they have made and whose destiny they should now determine'.
13. OLIVER O'DONOVAN, *Begotten or Made?* (OUP, 1983).
14. BENEDICT ASHLEY OP & KEVIN O'ROURKE OP, *Healthcare Ethics: A Theological Perspective* (3rd ed, Washington DC: CHA, 1989), p. 317 suggest that ARTs and genetic selection are a grave imposition by adult consumers of their preferences upon children-viewed-as-products and a rejection of the traditional notion that «children

pregnancy is a potential pathology and so becomes only 'tentative'; parents are required to distance themselves from their child until given the 'all clear' by those who know best[15].

Fertility industry entrepreneurs, like those of the equally lucrative anti-fertility industry, are always looking to extend their market. (The embryonic stem-cell hoax is just the latest example of the former; the recent push to have condom machines in schools an example of the latter.) To do this they must constantly chip away at any lingering taboos against the disintegration of pregnancy from reproduction, reproduction from sex, sex from love, love from marital commitment. Leading IVF providers enthuse about a future in which we will have "virtual sex" with computer-generated 3-D images and enjoy laboratory assisted reproductive options such as single, lesbian, octogenarian and male mothering, as well as designer babies, cloning and eugenics. Natural sex and natural conception may come to be seen as far too biologically and emotionally unpredictable – and plain unhygienic[16].

Many of history's anti-Christologies have focused their hatred on the natural, and corporeal dimension of Creation, Incarnation, Atonement, Resurrection, Sacraments – those biologically and emotionally complicated parts of God's story which so scandalised the Gnostics, those unhygienic aspects which so disgusted Manicheans and Albigensians alike. The *natural* family, based on marriage and, indeed, on the marital act is regarded by the neo-gnostics of medibusiness as a market obstacle and a cultural anachronism. The 'form of love' *a la* traditional marriage is to be replaced by 'the form of the machine'[17]. Christian family culture is yet again a countersign which could found a prophetic bioethic.

We are incorporated into God's family through the sacraments, those windows to the supernatural and spiritual which are at the same time fundamentally natural and material. They work with water,

---

should be accepted by their parents as a divine gift to be loved for what they uniquely are and not merely because they conform to the parents' hopes and expectations». *Cf.* CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Donum vitæ: Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation* (1986).

15. GILBERT MEILAENDER, *Bioethics: A Primer for Christians* (Eerdmans, 1996).
16. ROBERT JANSEN, *Sex, reproduction and impregnation: by 2099 let's not confuse them*, in *Medical Journal of Australia* 171 (1999): 666-667; CARL E. WOOD, *Future change in sexual behaviour?* in *Medical Journal of Australia* 171 (1999): 662-664.
17. An idea explored in DAVID SCHINDLER, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

bread, wine, oil, hands... and they work on people, beings whose very bodies are washed and fed, anointed and handled. Canonists long disputed and still they finetune, but the great sweep of Christian history established that like Baptism, the Eucharist and our several anointings, Holy Matrimony is very decidedly a sacrament *of the body*: it must be articulated, witnessed, consummated[18]. And the bodiliness of marriage comes to its climax not just in that mysterious mathematics whereby 1+1=1, but in that equally wonderful maths whereby 1x1=3: this sacrament of the body makes kith and kin, unites generations by blood. Through an almost eucharistic union of flesh with flesh, blood with blood, new life springs[19]. This is a world apart from the contracepted and manufactured processes so readily affirmed by liberal bioethics.

3. A SPIRITLESS FREE MARKET ETHIC FOR WOMB AND NURSERY *VS* A *PNEUMATOLOGICAL* FAMILY CULTURE AND BIOETHIC

The US Supreme Court has solemnly declared that «at the heart of liberty is the right to define one's own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life»[20]. So it is

18. There was a long debate over whether an act of *will* (or two wills) was enough to make a Christian marriage: no, Catholic faith responded, it had to be *articulate* in sound and gesture. There was as long a controversy over whether *secret* promises whispered in the dark were enough: no, Catholic faith eventually pronounced, it had to be liturgically shaped and canonically formed, it had to be seen and heard, *witnessed*, by the Church. Yet again men pondered whether thoughts and gestures, public and canonical, would suffice: no, Catholic faith once more declared, the body too must make its commitment, the two must become one flesh, the marriage must be consummated.
19. In *Evangelium vitæ*, § 94 the Pope suggests that «it is above all in *raising children* that the family fulfils its mission to proclaim the *Gospel* of *Life*. By word and example, in the daily round of relations and choices, and through concrete actions and signs, parents lead their children to authentic freedom, actualized in the sincere gift of self, and they cultivate in them respect for others, a sense of justice, cordial openness, dialogue, generous service, solidarity and all the other values which help people to live life as a gift. In raising children Christian parents must be concerned about their children's faith and help them to fulfil the vocation God has given them. The parents' mission as educators also includes teaching and giving their children an example of the true meaning of suffering and death. They will be able to do this if they are sensitive to all kinds of suffering around them and, even more, if they succeed in fostering attitudes of closeness, assistance and sharing towards sick or elderly members of the family».
20. *Planned Parenthood* v *Casey* 505 US 833 (1992); *cf.* RUSSELL HITTINGER, *What really happened in the Casey decision: et tu, Justice Kennedy?* in *Crisis* 10(8) September 1992, 16-22; JOHN R. MEYER, *Quid est veritas? Human freedom after Casey*, in *Faith & Reason*, Summer 1993. In a series of texts ROBERT GEORGE has powerfully criticized

up to each mother to decide what her unborn baby is and means. Not only is subjectivism an epistemological postulate in modernity, it is a biolegal and bioethical dogma[21]. Wherever bioethics has accepted the trumping power of autonomy over all other ethical considerations[22], it has failed to appreciate the unchosenness, the givenness, the receptivity of so much of family life. Today diverse associations are called 'families', based upon an adult or two or more, perhaps related by marriage, 'de facto' union or a lesser commitment, often sexual partners, whether of the opposite or same or varying sex, usually of the same species, and generally with at least two incomes, cars and pets. It is up to them whether to add children to that mix, to decide on their numbers and qualities, and to decide also, from time to time, how related or committed to those children they want to be. The important thing is adult preferences and their fulfilment.

The consumer mentality has profoundly affected the way sex, the body, marriage, family and children are conceived in modernity. Ownership, quality control, 'babies-on-demand', the IVF 'take home baby rate', patenting genomes, sex-testing, selective termination, foetal reduction, harvesting embryos for stem-cells, designer babies: the free market has colonized the nursery and the womb. Contemporary family culture views children as one more consumer item to add to the satisfaction of their consumer parents. To such a

---

the effects of liberalism on American culture and law: e.g. *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* OUP, 1993) and *Natural Law, Liberalism and Morality: Contemporary Essays* (OUP, 1996).

21. ALLAN BLOOM, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987), p. 25. Bloom observes of people today: «They can be anything they want to be, but they have no particular reason to want to be anything in particular. Not only are they free to decide their place, but they are also free to decide whether to believe in God or be atheists, or leave their options open by being agnostic; whether they will be straight or gay or, again, keep their options open; whether they will marry and whether they will stay married; whether they will have children – and so on endlessly». Bloom's listing of the free-for-all in beliefs, in sexuality, in marital commitment and in child-bearing is no accident: they come as a package in liberal modernity. (p. 87) See also: ROBERT BELLAH, *Habits of the Heart* (New York, Harper and Row, 1985); CHRISTOPHER LASCH, *The Minimal Self* (London: Norton, 1984); ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue* (2nd ed, London: Duckworth, 1984); JEFFREY STOUT, *Ethics After Babel: the Language of Morals and their Discontents* (Boston: Beacon Press, 1988); JEFFREY STOUT, ALASDAIR MACINTYRE and STANLEY HAUERWAS, *The Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy* (Notre Dame: UP, 1981).

22. As has the most popular bioethical system in the contemporary Anglophone world at least, 'Principlism'. See TOM BEAUCHAMP and JAMES CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics* 5th ed, OUP, 2001); RAANAN GILLON, *Philosophical Medical Ethics* (Chichester: John Wiley and Sons, 1986); GILLON (ed), *Principles of Health Care Ethics* (Chichester: John Wiley and Sons, 1994).

free market model of family, bioethics has generally presented no challenge at all. Thomson's famous article models the mother-child relationship, at least in the case of unwanted pregnancy, as that of victim-aggressor or householder-intruder or host-parasite. Wantedness and wantingness become the key to ontology and rights; adult freedom-to-choose trumps even the personhood of the unborn which Thomson, in this respect better than her Supreme Court, is willing to concede.

How different all this is to the story of that woman who conceived by the Holy Ghost. Mary of Nazareth, Full of Grace, Mother of the Lord, Most Blessed, does not choose her own name, she is given it: by parents, by an angel, by a kinswoman, by all generations. She consents to bear the Son of God, but not as a consumer choosing to buy a product. No, come what may, she freely submits herself to Providence, to the overshadowing of that Spirit who blows where He wills. She receives the Word into her ear, her heart, her womb, not knowing in advance what all that would mean. Far from being opposed as host and parasite, then, the Madonna receives her being and increase of being from the Child to whom she gives life. He is at home in her body, in the Ark of the Covenant, in that greatest of tabernacles. And in having her child at home in her womb, this woman's identity, far from being lost or compromised, is enormously enriched. So too all mothers, all living icons of the Theotokos, far from being preyed upon by parasites, are enormously enhanced: they share in that special priesthood reserved to women, whereby like the Eucharistic pelican they give of their own flesh and blood to feed their children, and so become the principal preachers of the *Gospel of Life*[23].

---

23. In *Evangelium vitæ*, § 99 JOHN PAUL II talks of the particular role of women in the new evangelisation of the Gospel of Life. «You are called to *bear witness to the meaning of genuine love*, of that gift of self and of that acceptance of others which are present in a special way in the relationship of husband and wife, but which ought also to be at the heart of every other interpersonal relationship. The experience of motherhood makes you acutely aware of the other person and, at the same time, confers on you a particular task: 'Motherhood involves a special communion with the mystery of life, as it develops in the woman's womb [...] This unique contact with the new human being developing within her gives rise to an attitude towards human beings not only towards her own child, but every human being, which profoundly marks the woman's personality.' A mother welcomes and carries in herself another human being, enabling it to grow inside her, giving it room, respecting it in its otherness. Women first learn and then teach others that human relations are authentic if they are open to accepting the other person: a person who is recognized and loved because of the dignity which comes from being a person and not from other considerations, such as usefulness, strength, intelligence, beauty or health. This is the

A Christian family culture, informed not just by words but by iconography and carols and customs which shape our espousal, parenting and filiation, offers a radical counter-voice to that which would set husband and wife, parents and child, as rivals or make freedom *from* the Holy Spirit (from both faith and reason) the litmus test of a valuable life. David Schindler has usefully identified the ontological priority of *recipere* over the self's *agere* and *facere* as the basis of John Paul II's call in *Evangelium vitæ* to a «contemplative outlook»[24] – an outlook best described as Marian, a posture of awe and pondering before the wonder of human life and its Creator. The *ecclesia domestica* becomes then the site for a Marian contemplation of the wonder of God's gift of life and a Cenacle for a New Pentecost in which the Spirit of Life is celebrated, proclaimed and served[25].

CONCLUSION: EVANGELISING BIOETHICS THROUGH THE A TRINITARIAN CULTURE OF THE FAMILY

I began with Aidan Nichols' claim that the renaissance of the family and of ethics demands radical cultural change. I have suggested that the sort of paradigm shift required is toward a reappropriation of (1) the Paterological-Creational dimension of family and life, (2) the Christological-Sacramental aspect, and (3) the Pneumatological-Mariological. I have sketched in very broad strokes some of the implications of each as a counter-sign to unhealthy developments in contemporary bioethics of the family.

Bioethics has barely begun that authentic renewal which Vatican Council II projected for all moral theology, and which John Paul II has given 'a kick along' in *Veritatis splendor* and *Evangelium vitæ*. It remains an often pragmatic discipline, informed by thin secular

fundamental contribution which the Church and humanity expect from women. And it is the indispensable prerequisite for an authentic cultural change».

24. DAVID SCHINDLER, *The meaning of the human in a technological age: homo faber, homo sapiens, homo amans*, in *Anthropotes* 15/1 (1999): 31-53.

25. In *Evangelium vitæ*, § 92 the Pope suggests that as 'the sanctuary of life' in an often violent world the family has a crucial role in the contemplation and transmission of the Gospel of Life and the building of an appropriate culture to sustain it. Parents are co-workers with God as they transmit life and raise it according to his fatherly plan. They are interpreters of a divine love which is received as a gift and that calls forth in the recipients a divine selflessness. Each family member is accepted and honoured for who he is; the needier he is, the greater will be the care he receives.

liberalism and simplistic utilitarianism, all too often devoted to apologia for individualism and the biotech industry agenda. Meanwhile marriage and family studies can be a purely sociological enquiry, or else a romantic, spiritual discourse, with few practical implications. Were these disciplines brought much closer together, it would certainly be enriching for bioethics. That it turn would much better serve John Paul II's 'most urgent appeal' to us to be 'the people of life and for life' so «that together we may offer this world of ours new signs of hope» and so «that a new culture of life may be built, an authentic civilization of truth and love»[26].

26. *Evangelium vitæ*, § 6.

Per una cultura della famiglia. Linee di sintesi

LIVIO MELINA

1. Abbiamo verificato in queste mattinate di lavoro la realtà e il significato dell'*unità dell'Istituto*, che non è fondata su elementi di carattere formale o esteriormente giuridico, ma piuttosto dalla condivisione operativamente vissuta di un ideale comune. In altre parole l'unità dell'Istituto, nella pluriformità delle Sezioni, dipende dalla coscienza del corpo docente di essere investito da una missione e di essere sostenuto dal carisma personale di Giovanni Paolo II.

Tale missione qualificata esige non solo la testimonianza di una fedeltà autentica agli orientamenti del suo magistero e la trasmissione di una scienza obiettiva e rigorosa, ma anche la *verifica continua di tale fedeltà e di tale scientificità in riferimento alle sfide della situazione storica*. Ciò significa che quell'unità non può essere semplicemente presupposta e data per scontata sulla base di elementi formali, ma dev'essere ritrovata in un lavoro comune per affrontare i compiti che la circostanza storica di volta in volta propone.

In effetti gli stessi documenti magisteriali di fondazione hanno sempre collocato *lo specifico compito della ricerca e dello studio*, per cui l'Istituto è stato voluto, *in intima connessione con l'urgenza pastorale* che la Chiesa è chiamata a vivere nella sua cura per l'amore umano e la famiglia. L'unità dell'Istituto è chiamata ad esprimersi quindi a livello di contenuto e a livello di metodo, in una corrispondenza profonda di questi due elementi, dal momento che il metodo è il muoversi operativo di un contenuto nel suo impatto con la realtà.

2. La *circostanza storica*, da cui ci siamo lasciati provocare, è stata caratterizzata da un suggerimento che il Santo Padre ci aveva rivolto nell'Udienza dello scorso 31 maggio 2001, invitandoci a contribuire, nel rispetto della natura accademica dell'Istituto, alla *promozione di una "cultura della famiglia"*.

Di fronte a questa sollecitazione abbiamo riscontrato insieme la compresenza di tendenze contrastanti, quasi un'ambivalenza dentro la circostanza storica, in cui siamo chiamati a vivere la nostra missione. Per un verso, infatti, rimane del tutto pertinente il giudizio secondo cui "all'immagine di uomo/donna propria della ragione naturale e, in particolare, del cristianesimo, si oppone un'antropologia alternativa" (Giovanni Paolo II, Discorso del 27 agosto 1999, n. 4). Ci si trova oggi di fronte non semplicemente ad una contestazione delle norme etiche qualificanti il disegno di Dio sull'amore umano, ma ad una sorta di "mutazione antropologica", così radicale da configurare *una tendenziale abolizione dell'humanum*. La contrapposizione sistematica tra libertà e natura comporta la negazione del carattere identificante della differenza sessuale iscritta nella corporeità, lo smarrimento della vocazione originaria all'amore come *communio personarum*, la perdita del valore autentico della paternità e maternità. L'oblio dell'essere, della creazione e dell'uomo come *imago Dei* sono le tre dimensioni di una crisi di natura epocale che mina le fondamenta non solo della civiltà cristiana, ma della stessa cultura umana.

D'altra parte, però, va anche registrata una certa iniziale *inversione di tendenza* nel mondo occidentale: *si avverte nuovamente la necessità imprescindibile della famiglia* per custodire l'*humanum*. Le prospettive allarmanti di declino demografico dell'Occidente, con pesanti ricadute economiche; le sempre più inquietanti questioni poste dalle biotecnologie, che sono in grado non solo di riplasmare le basi genetiche delle forme viventi, ma di stabilire inedite forme relazionali di base e quindi di mettere in discussione gli assetti sociali del potere a livello globale; la crisi educativa vissuta esistenzialmente da milioni di famiglie, che si sentono incapaci di trasmettere insieme con la vita anche quei valori che la rendono significativa sono altrettanti vettori che urgono a un superamento dell'individualismo libertino, che aveva portato ad auspicare qualche decennio fa il definitivo superamento della famiglia. Si avverte oggi sempre più diffusamente, a livello sociale e politico l'esigenza di sostenere la presenza di quei gruppi sociali intermedi che permettano una mediazione tra la persona e lo stato. E così anche a livello politico si cominciano a proporre politiche sociali in favore della famiglia.

Ma proprio qui si può vedere il problema e apprezzare meglio la sfida che ci sta davanti: si tratta di tendenze e di proposte politiche, prive di un'adeguata sostanza dal punto di vista antropologico ed etico. Quell'antropologia alternativa, cui si è fatto cenno, impedisce di trovare una risposta adeguata all'urgenza di sostenere la famiglia.

3. Nel cercare di corrispondere all'appello che la situazione storica ci rivolge, noi tuttavia non partiamo da zero. Abbiamo *una tradizione* di più di vent'anni di lavoro comune, di ricerca, di impegno didattico. Nella novità della situazione sempre cangiante la nostra forza è data dalla *continuità di un metodo* di cui abbiamo verificato e verifichiamo continuamente la fecondità. Giovanni Paolo II ha qualificato il nostro metodo come un «*partire dall'unità del disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia*» (Discorso del 27 agosto 1999, n. 6). In questo senso davvero il metodo che ci qualifica può essere espresso con l'affermazione che la sintesi precede l'analisi e la orienta.

Se il relativismo è il risultato culturale di un'utilizzazione incoerente e disordinata delle scienze umane contemporanee, che ha portato alla perdita di un'immagine integrale dell'uomo, allora l'approfondimento di *un'antropologia teologica nella prospettiva del mistero nuziale*, si presenta come l'indicazione fondamentale per ritrovare l'unità originaria e ricomporre in una visione organica tutte le singole ricerche multidisciplinari. Solo cosí si eviterà una semplice giustapposizione di conoscenze e si avrà quel sapere della verità sull'amore umano, che è necessario alla promozione di una autentica cultura della famiglia.

4. Siamo cosí in grado di cogliere meglio qual è *il contributo specifico* che il nostro Istituto, con il suo carisma originario e la sua storia, può dare per la cultura della famiglia.

Si tratta dell'approfondimento di quella prospettiva che in questi ultimi anni abbiamo cominciato a chiamare con l'espressione "*mistero nuziale*", volendo indicare con questo da una parte l'unità organica di differenza sessuale, amore (relazione oggettiva all'altro) e fecondità e d'altra parte il riferimento, in forza del principio dell'analogia, alle diverse forme dell'amore che caratterizzano sia la relazione uomo/donna, in tutte le sue linee di realizzazione o sviluppo (sponsalità, paternità, maternità, fraternità, sororità, figliolanza, ecc.), sia il rapporto di Dio con l'uomo nel sacramento, nella Chiesa, in Gesù Cristo, per giungere fino alla Trinità stessa. In questo senso – secondo le parole di Angelo Scola – l'espressione mistero nuziale, che può trovare fondamento nelle esperienze religiose di uo-

mini e popoli a partire dalle cosmogonie mitiche fino al simbolismo della Rivelazione dell'Antico e Nuovo Testamento, si rivela capace di indicare, in termini compiuti ed unitari, i contenuti sottesi all'obiettivo propostoci dal Santo Padre fin dall'origine del nostro Istituto: approfondire il disegno di Dio su persona, matrimonio e famiglia.

5. Ma l'indicazione prospettica della promozione di "una cultura della famiglia" urge l'espressione matura di questo contenuto teologico secondo *una modalità specifica e nello stesso tempo universale*. È questo forse il passo nuovo che ci è chiesto in questa fase della nostra storia. Si tratta in effetti di mostrare il valore sintetico che la dottrina sul mistero nuziale possiede come capacità di integrazione organica delle altre conoscenze e come fecondità di manifestazione compiuta dell'umano. E qui due elementi sono importanti da segnalare.

– In primo luogo l'originalità della riflessione antropologica, che abbiamo imparato alla scuola di Karol Wojtyla, implica *una circolarità continua tra i contenuti teologici e le esperienze umane originarie*, cosí che la verità sul disegno divino circa l'amore umano brilla proprio in questo incessante movimento di reciproca illuminazione. Il rimando all'esperienza originaria come luogo di verifica della validità di una prospettiva di antropologia teologica non significa certo che il "vissuto" sperimentalmente possa costituirsi come criterio di verità teologica, ma piuttosto implica il *superamento del razionalismo* e l'assunzione piena del *nesso biunivoco verità / libertà* (cf *Fides et ratio*, n. 90) nella struttura drammatica dell'esistenza. «La cultura è ciò per cui l'uomo diventa più uomo, 'è' di più, accede di più all'essere», secondo la definizione di cultura data da Giovanni Paolo II nella memorabile allocuzione all'Unesco del 2 giugno 1980. La fecondità culturale di una proposta teologica sull'amore umano e sulla famiglia deve potersi verificare in un di più di luce, di gusto, di vita e di amore che essa rende possibile.

– In secondo luogo, quando parliamo di "mistero nuziale" ci riferiamo innanzitutto non ad un contenuto dottrinale esaurientemente definito una volta per tutte, ma piuttosto ad *una prospettiva di indagine sul mistero*, che quale *fascio di luce* è in grado di provocare una illuminazione anche di altri colori e dimensioni collaterali. La qualità sintetica dell'antropologia teologica per la nostra impostazione metodologica non implica l'assorbimento o, peggio, l'annullamento delle altre discipline, ma piuttosto la loro organica integrazione, nel rispetto dell'autonomia dei percorsi conoscitivi.

– In terzo luogo, e in stretto rapporto con gli altri punti, la dimensione etica di un cammino da compiere nel tempo, si desta proprio nell'esperienza di amore, che apre un orizzonte nuovo alle persone nella promessa di una comunione possibile. E cosí si capisce anche come la persona possa diventare soggetto morale, cioè protagonista nella costruzione della sua vita, mediante le sue azioni, e come essa abbia bisogno per esserlo di una qualificazione interiore tramite le virtù, all'interno di un contesto ecclesiale. La libertà umana si configura cosí nella sua essenza come una risposta alla grazia, resa possibile da Dio stesso attraverso i doni che Egli fa all'uomo.

6. Di fronte alla sfida che ci viene dal momento storico, credo che il compito dell'Istituto sia quello di misurarsi con queste urgenze.

A livello più operativo mi sembra che due piste di lavoro possano essere indicate quali direttive conclusive del nostro lavoro.

a) Cercare di formulare in termini sintetici *una proposta qualificante l'identità del nostro Istituto* sia a livello dei contenuti, sia al livello del metodo. Credo che dobbiamo riconoscere ormai, dopo più di vent'anni, che è maturata tra noi una certa "scuola di pensiero", con suoi riferimenti a fonti privilegiate, con sue tesi caratterizzanti (a livello di antropologia, di sacramentaria, di teologia morale, di approccio alle scienze umane), con una sua impostazione metodologica. Gli atti della settimana romana di studio dell'agosto 1999, culmine di tre anni di riflessione e di preparazione rappresentano certamente una base estremamente ricca da cui partire. Si tratta forse adesso di fare un lavoro un po' più sintetico e speculativo, a mo' di *manifesto comune* di una nostra visione teologica del tema, per mettere in chiaro, a noi e ai nostri interlocutori, l'identità che ci caratterizza.

b) In secondo luogo si tratta di favorire la *formazione di soggetti* che siano capaci di agire nelle diverse situazioni culturali come protagonisti dell'edificazione di una cultura della famiglia, penetrando nei criteri di giudizio, nei sistemi di pensiero, nell'ethos dei diversi popoli, mediante i mezzi di incidenza culturale più adeguati. Se il primo aspetto fa perno sulla dimensione unitaria e comune dell'Istituto, questo secondo chiama in causa la pluriformità delle situazioni in cui si realizza e provoca la creatività delle singole sezioni.

IN RILIEVO

L'unità dell'esperienza cristiana

Cronaca teologica del V Colloquio di Teologia Morale

JOSÈ NORIEGA – OLIVIER BONNEWIJN

La morale non ha un altro fine che la spiritualità,
con la quale convive.
Quando la si isola, la si uccide
e viene sostituita dal moralismo,
nemico sia della mistica che della religione.

(E. MOUNIER, *Traité du caractère*, 734)

Nella questione della relazione tra morale e spiritualità non ci troviamo semplicemente davanti al problema di vedere quale dovrebbe essere il loro rapporto reciproco, come se il mutuo riferimento potesse scongiurare i pericoli di una spiritualità incapace di incidere sulla condotta quotidiana della persona o di una morale tesa verso la correttezza formale delle azioni. Ci troviamo davanti, piuttosto, alla difficoltà di capire e interpretare l'originalità dell'esperienza cristiana e conseguentemente del suo studio ed esposizione scientifica. Che ci sia una difficoltà ad integrare ambedue le dimensioni in una riflessione articolata è dimostrato nell'ampia letteratura al riguardo.

La citazione di Mounier che apre queste note introduttive mostra provocatoriamente il pericolo di un equivoco nella comprensione dell'esperienza cristiana e, nello stesso tempo, il bisogno di arricchire, allargandola, la comprensione sia della morale che della spiritualità. È così che si può superare una compartimentazione tra le due dimensioni e, dunque, tra le due discipline. La ragione ultima della necessità

di questo allargamento trova le sue radici nel fatto che il rapporto personale con Dio può certamente diventare, oggetto di determinate esperienze, ma anche fine dell'agire, anzi, suo principio, generando una condotta. Non è questo proprio la testimonianza della vita dei santi, dove lo splendore di Dio rifulge in un agire umano, che diventa vero culto al Dio che sta nei cieli?

La sfida che il Colloquio "La Sequela Christi". Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana (VS 19)" ha raccolto consiste proprio nel ripensare ambedue le dimensioni e discipline riconducendo l'esperienza cristiana alle sue fondamenta e tentato cosí di capire in che modo l'incontro con Cristo genera una *sequela*, che si sviluppa nel tempo e conferisce unità alla condotta consentendole di portare veri frutti, in cui gustare la presenza di Dio. Si capisce così l'articolazione fondamentale delle tre sedute del Colloquio, di cui si offre una cronaca teologica. In primo luogo, approfondire la dimensione trinitaria come fonte e culmine della perfezione alla quale Dio ci chiama. In secondo luogo, cogliere l'originalità propria dell'esperienza cristiana nelle sue dimensioni costitutive. E infine, scoprire il ruolo della carità come principio di unità nella vita del battezzato.

Svolgimento del Colloquio

Il tema della perfezione è stato affrontato dal prof. G. Angelini, della Facoltà di teologia di Milano. Il suo intervento, basato su un'impostazione biblica, ha messo in rilievo come la "misura" della perfezione umana si trova nella perfezione stessa del Padre. Da questa prospettiva acquistano un rilievo decisivo il momento morale e il momento teologale, che trovano nella prospettiva della fede la loro luce più originale, giacché essa permette il riconoscimento di quell'opera buona di Dio che precede l'opera umana e la rende possibile. La connessione tra coscienza, senso, obbedienza e fede aiuta a capire come la vita morale sia vissuta come un'obbedienza alla volontà di Dio, acquistando così la figura di un culto spirituale.

Al cuore del cammino della perfezione, la relazione tra Cristo e il suo discepolo si fa decisiva. Al riguardo il prof. R. Tremblay, dell'Accademia Alfonsiana, ha offerto un chiarimento esegetico e teologico basato nel mistero pasquale. "La croce vivente" è "incontro" del discepolo con il suo Signore. Essa lo introduce nella beata comunione trinitaria.

Il ruolo dello Spirito Santo, che, presente nell'uomo, diventa vero protagonista della vita del cristiano, provocando la sua libertà, è stato messo in rilievo dall'intervento del prof. Javier Prades, della Facoltà di S. Dámaso di Madrid.

Il prof. L. Melina, della sezione romana dell'Istituto Giovanni Paolo II, volendo superare sia il moralismo che l'antimoralismo, ha approfondito la categoria di esperienza, vedendola come "una modalità di aprirsi alla realtà", che implica l'affettività e l'intelligenza, e che trova nell'incontro con Cristo la sua pienezza. È grazie a questa esperienza che si desta l'orizzonte ultimo di senso dove l'agire morale si situa ri-dimensionandosi, di modo che si può riconoscere che c'è un prima rispetto della morale e un oltre ad essa; nondimeno la morale mantiene una sua consistenza, che si dispiega nel tempo, anticipando nella storia la contemplazione eterna.

Il ruolo dell'affettività è stato sviluppato dal prof. D. Biju-Duval, dell'Istituto *Redemptor hominis*. Nelle sue diverse dimensioni l'affettività offre un vasto e ricco campo al discernimento morale che si opera nel "chiaroscuro" dell'esistenza.

L'affettività è alla radice della carità, che caratterizza la santità dai mille volti. Questa si manifesta nella vita dei martiri che, secondo il prof. A. Sicari, «all'improvviso, sono posti innanzi al grande Comandamento della Carità e innanzi al Consiglio evangelico di perdere volontariamente la propria vita per Gesù». È in questa situazione vissuta nel dono di Dio, che si mostra la sovrabbondanza della spiritualità rispetto alla vita morale.

Il prof. J.J. Pérez-Soba, della Facoltà di S. Dámaso di Madrid, ha chiarito la dimensione interpersonale della carità, a partire dalla categoria del dono divino che si comunica e della recettività umana. La carità allora, diventa il vero principio di unità nella costruzione della vita, generando il soggetto cristiano ed esprimendosi nell'amore umano. Da quest'amicizia con Cristo l'uomo é spinto alla costruzione di vere comunioni tra gli uomini. È così che non la si può capire come qualcosa di sopraggiunto all'amore naturale, ma neanche al dinamismo virtuoso, dal momento che le virtù non sono esteriori all'atto della carità, ma la sua mediazione affinché l'uomo possa trovare la comunione con Dio, anticipandone la *beatitudo*.

Il ruolo dinamico della carità nell'agire diventa palese nel contrasto che implica la sua messa in crisi per ciò che i Padri della Chiesa hanno definito come *accidia*. Secondo il padre J.-C. Nault, del monastero di Saint-Wandrille, questa "malattia" della carità minaccia tutta la vita morale, bloccandola, proprio perché la carità si trova al cuore

del movimento morale, in quanto essa è il suo principio di orientamento alla beatitudine. Così abbiamo *a contrario* una testimonianza del legame tra morale e spiritualità.

Uno dei luoghi comuni della distinzione tra morale e spiritualità è stata la distinzione tra precetto e consiglio. Il prof. J.L. Illanes, della Facoltà di teologia di Pamplona, ha tentato di chiarire proprio come in ambedue c'è la tensione verso la pienezza da vivere nelle azioni. La chiave interpretativa allora è valutata alla luce della carità, cristallizzata nella legge nuova.

Prospettive trasversali

Il semplice percorso dei contenuti essenziali delle diverse relazioni[1] ci permette di capire quanto sia stato necessario un ripensamento su che cosa sia l'esperienza cristiana e come in essa siano implicate intrinsecamente la dimensione morale e spirituale. In questo ripensamento sono emerse tre questioni decisive: quale sia l'originalità dell'esperienza cristiana, quale sia il ruolo dell'affettività e dunque della carità, e in che modo l'agire cristiano implichi una ragionevolezza intrinseca.

1. Per capire l'originalità dell'esperienza cristiana si deve superare una sua prima possibile riduzione: quella che la riferisce al semplice vissuto di coscienza. Se cosí fosse, il soggetto rimarrebbe chiuso in sé, nella pretesa di un'identità precostituita, dalla quale valutare le diverse esperienze, anche quella propriamente religiosa. Ma così il soggetto rimane spettatore della sua vita e incapace di governarla. Propriamente è nell'esperienza che la persona può riconoscere la sua identità, in quanto nell'apertura totale alla realtà la sua libertà si gioca. È nell'incontro col reale, dove la libertà è provocata, che si svela anche il senso della vita e delle azioni. Questo fatto originario mette in crisi qualsiasi intellettualismo e ci aiuta a capire in che modo l'incontro con Cristo rende possibile una esperienza singolare: perché, abbracciando previamente la libertà col dono dello Spirito, offre nella *sequela* la comunione col Padre.

Dalla pienezza, offerta in questo incontro l'uomo può ricono-

1. Gli interventi saranno pubblicato, sotto lo stesso titolo del Colloquio, entro il 2003 dalla *Lateran University Press*, PUL, Roma.

scere il senso ultimo al quale è chiamato, aprendosi grazie alla fede all'Unico che rende possibile il cammino. Due sono le dimensioni che si svelano in questo incontro: da una parte l'assolutezza di senso davanti al dono della presenza di Dio in Cristo, che origina l'esperienza spirituale; da un'altra, la mobilitazione dell'agire nella ricerca del bene supremo promesso, originando l'esperienza morale, nel darsi di un vincolo assoluto di questo bene con la libertà. Propriamente é nella coordinazione di ambedue le esperienze che si configura il senso e l'unità di una vita cristiana.

2. In secondo luogo e connesso con la dimensione anteriore, si colloca il ruolo decisivo che gioca l'affettività nell'esperienza cristiana. Quando si sottolinea l'importanza dell'affettività non si vuole soltanto metterne in rilievo il ruolo nella personalizzazione dell'esperienza, ma soprattutto, si vuole evidenziare l'arricchimento personale che implica, in quanto l'affettività viene determinata nell'uomo dalla presenza intenzionale della persona amata, che trasforma interiormente l'amante e lo orienta alla comunione mutua. Certo, si tratta di una presenza possibile per una vulnerabilità iniziale, con la quale è creato ogni uomo, ma che, quando si verifica, compie inizialmente tutti i dinamismi naturali, integrando e rivolgendoli al vero bene umano, cioè a modi eccellenti di vivere la comunione. Questa dimensione intenzionale dei dinamismi affettivi integrati, che costituiscono le virtù, permette una conoscenza originale del fine al quale essi tendono e che nella tradizione viene chiamata "conoscenza per connaturalità".

Grazie al valore così decisivo dell'affettività nella vita umana, si può riconoscere un ruolo determinante nel dinamismo dell'agire alla presenza interiore dello Spirito, che ci configura con Cristo. La carità, in quanto unione affettiva con Dio, permette quindi un contatto, un'esperienza originale di Dio, presente nell'uomo, e così lo provoca ad acquistare la pienezza di ció che gli è stato dato nell'incontro. L'esperienza spirituale si trova, dunque, all'origine dell'esperienza morale e ne costituisce, inoltre, il fine, nella pienezza che si cerca.

3. L'ultimo aspetto evidenziato in diverse relazioni è il ruolo che gioca la razionalità pratica. Proprio la mancanza di una prospettiva adeguata al riguardo è stata la causa di tanti tentativi sterili che non sono stati capaci di superare una giustapposizione esteriore di entrambe le dimensioni. Proprio perché si tratta di quel modo di ragionare che finisce non nella mera conoscenza della bontà delle azioni,

ma proprio nella produzione e costruzione delle azioni, si può vedere la sua connessione intrinseca con la carità e nella carità con tutto il dinamismo virtuoso della persona. I dibattiti sul rapporto tra morale e spiritualità hanno tentato tante volte di capirne la relazione a partire dalla prospettiva della fede. È qui che si trova il loro limite. Infatti la fede diventa operante solo mediante la carità, grazie al suo radicamento affettivo.

Si evidenzia così la necessità di superare sia un'impostazione morale basata in una concezione intellettualistica della coscienza, sia un'impostazione spirituale basata sulla fede, che non comprende l'originalità dell'elemento affettivo.

Queste prospettive trasversali acquistano un valore singolare se le si intende alla luce della sintesi personale, che si rivela nella forma mariana, dal momento che il *fiat* della Madonna implica un'esperienza di Dio che genera una missione nel mondo. Il dono di Dio, allora, salva l'agire morale, ma non dal di fuori, bensì diventando il suo principio dinamico ed essendo la sua anima e il suo fine. È così che la morale non resta isolata e giustapposta alla spiritualità, ma acquista la sua densità e la sua forma cristiana.

Com'è evidente, sono ancora numerosi gli aspetti carenti di un adeguato chiarimento teorico. L'interesse di questo quinto colloquio è stato quello di far emergere i nodi teorici riportando la questione al suo livello fondamentale e di gettare dei semi capaci, pensiamo, di fruttificare in un'ulteriore riflessione.

At the Center of Life: Poetry as Trinitarian Conversation in the *Mysteries* of Charles Péguy

(first part)

MICHELLE BORRAS*

There have been moments in the long history of the Church and of letters, when the slow momentum of the tradition condenses itself into a single point, spilling over into a startling demonstration of new life. These explosions of fruitfulness always bring about a new clarity of vision. Sometimes they also bring words. Someone, somewhere, is allowed to lay hold of some part of the «temporal heritage of the saints»[1] and to speak it, giving voice to the long ages of hidden life which have come to fruition in him. In his speaking, some part of the world is claimed anew. This two-part article (divided between this issue of *Anthropotes* and the following) will attempt to look at one such instance: the difficult, bare poetry of Charles Péguy.

Péguy's poetry is an example of words spoken well, chosen with both probity and care. In them, we find that when words are given the reverence they are due, by one who also knows the reverence due to the source of all speech, they can sometimes uncover extraordinary things. There can even be an instance in which the human word, in its poverty, encounters and enters into the service of God. When this happens, as it does in the three long

---

* License 2002 at the Pontificial John Paul II Institute, Rome.

1. Georges BERNANOS, *Joan, Heretic and Saint*. From *The Heroic Face of Innocence*, 21-22. Grand Rapids: W. B. Eerdman's, 1999.

poems which are Péguy's *Mysteries*, we find ourselves in the face of a style and a speech which are indivisible from their source in grace.

Péguy, that strange, early 20th-century French polemicist and poet, stood both inside and outside the Church. Much of his work, too, stands in a strange place: that sort of half-light in which theology and literature are no longer readily distinguishable, and sometimes, as in his three *Mysteries*, we do not really know who is speaking, the poet or God. Péguy was a difficult man who wished to stand in the most difficult place: the place where the word of man encounters the word of God, where man himself encounters God and undergoes the painful shaping worked upon him by grace. He wished to stand at that point where human conversation and the human word meet and are assumed into the source of all conversation: God, who is three and one.

Péguy meant to take the mystery of the Incarnation seriously, and thereby to gaze upon the world and man in such a way that they are, at last, given all their weight. It is not clear if he meant, in so doing, to discover the source of life, hope, speech, and absolute reconciliation, but this is in fact what he did. The human word serves the divine word, in his *Mysteries*, and so must suffer the consequences and bear the discoveries, however unexpected they may be. The discovery is a very great one. In placing man at the center of the Incarnation, Péguy also places him at the center of the triune life of God.

His poetry grants us an entrance into the Trinitarian conversation. The boldness with which it does so, and the audacity of placing man so squarely within the "mechanism" of the divine beatitude would make many a theologian quaver. God seems to "do" so many things in the *Mysteries*: he learns eternally, he is surprised eternally, he hopes eternally, and he is (in consequence) eternally childlike and young. It is tempting to throw up one's hands and exclaim that such discourse is simply metaphor, and can have no place in theological discussion. But then, where else would one find so daring and vital an example of what it is that makes the Christian God – eternal, immutable, and one – the source of *life*, life in the most absolute sense? The one God is Three, and, Péguy leads us to suspect, it is precisely here that we hit upon the source of the marvelous and perpetual youth that is the secret of the divine immutability. Péguy gives us a glimpse as accurate, perhaps, as prayer, and certainly as accurate as the well-wrought word, into

the "drama" of the Trinity[2]. And then we discover that this eternal and immutable drama is inextricably interwoven with the drama of man.

In the face of such a work, it avails very little to argue the relative merits which would place it in either the fields of literature or theology. It is both and neither, and resists any such placement. Rather, the reader must be willing to follow the author into the very great risk of a Trinitarian God. Though the *Mysteries* are obviously not written in the jargon of academic theology (and were not at all intended to be), they are nevertheless, as one theologian describes them, a remarkable specimen of «theology as Trinitarian conversation, never attempted prior to Péguy»[3]. Perhaps it could neither have been attempted nor dared without the difficult boldness of someone who was willing to stand at the meeting point of God and man, theology and art, and so to disappear in his work that, in it, God himself might find a voice. Perhaps this is also why such a work should be heard.

This study will attempt to do just that: to follow Péguy to where he attempted to stand, and to see from that point however much of the mystery of God and the mystery of man that he was given to see. It is, in our opinion, very much that he was given to see. In doing this we will not soften his very bold assertions on theological subjects, nor his language. His language is, after all, a great deal of the point; it is the language of the symbol, and, as we shall see shortly, the symbol is theological language *par excellence*. Péguy's writing is so firmly planted in incarnate grace that all the boldness of his images and assertions speak for themselves, we think; at the very least they

---

2. We are well aware that this last assertion (regarding the "drama" of the life of God) is a bold one, and its theological justification would require much more space than we have at our disposition; it would also address issues very different from those taken up by Péguy in his *Mysteries*. For now, we refer the reader who is interested in a more straightforwardly theological presentation of such a vision to the work of Hans Urs von Balthasar in *Theo-Drama* (four volumes), of which the English translation is available through Ignatius Press (San Francisco). For a clear theological presentation and synthesis of the above from the point of view of theological anthropology, see Marc Ouellet, *L'existence comme mission: L'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar*. Diss., Rome: Pontificia Universitate Gregorianae, 1983. This latter provides a theological treatment of the problem of man's inclusion into the Trinitarian "drama".
3. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 3 (*Studies in Theological Styles: Lay Styles*), 508. San Francisco: Ignatius Press/T. & T. Clark, 1986.

provoke theology at those points where provocation serves well. In his writing, Péguy bluntly and very deliberately refuses the established language and concepts of metaphysical discourse about God, but it does not at all follow that he had nothing to say. He comes at the same subject from a different and equally necessary angle, and he masterfully unveils the great reversal that gives man a place in the life of God.

We begin our study with Péguy's form, because content and form were to him inseparable; the form contains already the shape and the seed of what he will say. From this foundation, we begin our discussion of the three *Mysteries*, which will provide the material focus of our study (for reasons to be later explained). The rest of our work will roughly follow the thematic progression of the *Mysteries*, since that progression contains a certain logic of exposition. First, we will look at *The Mystery of the Charity of Joan of Arc* and its preoccupation with the problem of hell. This provides the meeting point of God and man in the *Mysteries*, and the context for the discovery of God which follows. Then we will turn to *The Portal of the Mystery of Hope* and the beginnings of a response to the problem: the gradual unveiling of what lies at the heart of the life of God. Lastly, we will take up the place of man in the divine "conversation", into which both he and his word have been assumed. *The Mystery of the Holy Innocents* marks the highest point in the poetical theology of the *Mysteries*: it is the point in which we discover that man serves the triune beatitude of God.

I. THE FORM

In the axis of the Incarnation

In writing, all power, both of thought and expression, flows from a point of unity. Only when the writer has risked everything, descending to the depths where that which cries out for order, synthesis, and explanation is still utterly one, does he arrive at that point of density from which thought and expression can burst with sometimes torrential force. And when we encounter this phenomenon, whether in literature or in theology, we find ourselves more often than not disconcerted at what we dimly perceive to be greatness, genius, something more than the man at work in the man, something which allows him to be *original*. What we sense in

bestowing that coveted title is a word dear to Péguy: an "axis" in which the writer places himself, an orientation which is rooted in hidden and powerful springs. It is this which allows for what seems to us, if we look carelessly, to be great powers of synthesis, but which is in reality that unity where that which others synthesize is still integral and whole, come fresh into creation as on the first morning.

This unity explains the oftentimes astounding simplicity of real thought, real poetry, real theology, and our difficulty in receiving it. For great powers of synthesis can be understood and heartily applauded, whereas real originality, real unity, the holding together of things that apparently should not go together at all, the reconciliation of what seems unreconcilable, offends our reason (or so we should like to think). More truly, it sees and judges us with that clarity of vision possessed by simplicity – «*Je suis une petite Lorraine qui voit clair*», declares Hauviette in the first *Mystery* – and we find ourselves displaced, dispossessed of much that we thought we knew.

Péguy's was a vocation to unity. He lived this vocation in all of its difficulty, and with a preeminent fidelity. He was in his person what he is in his art, and so Hans Urs von Balthasar can speak of both his art and his life in the same breath when he comments, «even when Péguy is misunderstood by non-Christians» – or by Christians – «they are not able to resolve his wholeness into parts and deal with his aesthetics» independently of the ethical and religious:

> He remains indivisible; and so he stands both inside and outside the Church. He is the Church *in partibus infidelium*, the Church in those places where the Church will be one day, and he is so thanks to the fact that he is rooted in the depths where world and Church, world and grace, meet together and interpenetrate to the point of indistinguishability[4].

The man Péguy lived at that most difficult point where apparent opposites meet and clash and find, to their surprise and to his suffering, that they arise from the same source. He lived at the deepest point of the reconciliation of a myriad of things that were each himself and his art, called to hold them together even at the price of allowing the strain almost to break him apart. That he succeeded can perhaps be gauged in part by the opposition (and, what is a deeper variation of the same thing, the "leaden silence") he aroused, and even more, by the freedom which this unity gives to his art. Balthasar continues in his essay,

4. Balthasar, 404.

> In that he plunges into a ground below all secondary oppositions, Péguy is still in the eyes of all those who cannot follow him there a contradictory spirit, or a unifier of all the things that cannot be unified: Communist and traditionalist, internationalist and nationalist, a man of the extreme Left and the extreme Right, ecclesiastically minded and anticlerical, mystic and polemical journalist [...]. But on the other hand, for anyone who can see the basic pattern, all these strands that appear to cross one another converge like radial lines toward the central point[5].

Péguy is a writer with an "axis", one far beyond his own powers of invention. Or rather, he places himself at the point where two great axes cross, and has enough integrity of vision to make this the point that, once reached, allows him to treat all these "things that cannot be unified" as springing from the same mighty source. He places himself and his work at the point of unity of the whole universe, the point where everything hangs together and the whole of creation comes forth together from the hands of God. He says it himself, in his pseudonymous introduction to his poem *Eve*:

> Péguy has placed himself from the outset and so to speak geometrically at the crossroads, at the crossing point and meeting point of the greatest mysteries of the faith. From the very beginning he has placed himself in that unique and non-interchangeable and non-reversible point where everything passes, where everything crosses, where the gaze takes in all the length of the two broad avenues. He has placed himself resolutely in this central point, doubly axial, through which everything passes. He has placed himself instantaneously in the axis of the spiritual and in the axis of the carnal, in the axis of the temporal and the axis of the eternal. He has given himself at once the maximum of man and, so to speak, the maximum of God. *Et verbo caro factum est*: that is to say, he has placed himself at the very heart of the Incarnation[6].

Everything passes through the Word made flesh, and it is by standing at this point of total reconciliation – between God and man, the sinner and grace, body and spirit, time and eternity – that Péguy receives his form as a man and as an artist. This "point" is not an easy place to be, but, as Péguy insists, it is the Christian place to be, and it gives shape to everything that seems contradictory in this man of unity.

---

5. BALTHASAR, 404.
6. Joseph LOTTE, *L'Ève de Péguy*, in Charles PÉGUY, *Œuvres Poétiques Complètes* (= *OPC*), 1573. Éditions Gallimard, 1975. (Translations of all French texts, with the exception of the *Portal of the Mystery of Hope* and the accompanying introduction by Jean Bastaire, are my own).

The immense power of reconciliation that lies behind all that he does also explains our consternation before him and his peculiar work, when we, like his contemporaries, are reduced to "misunderstanding and hostility", silence, and simple good-natured not understanding, a little bothered by his style, a little bothered by his religiousness or by his literary form or both, and yet have some inkling, dim as it may be, «of the incomparable quality of the event» before us[7].

It is interesting that so many introductions to or commentaries on Péguy open with some sort of apology. The translator's preface to the recently released new English translation of *The Portal of the Mystery of Hope* begins with the phrase, «Because the reader may find Péguy's unconventional and occasionally awkward style somewhat of an obstacle at the outset, we preface his poem with a few brief comments»[8]. We find a much more radical literary "apology" in Alexander Dru's introduction to the 1956 English translation of *The Mystery of the Holy Innocents*. Here we read not only that «Charles Péguy is the only poet of consequence during the last fifty years in France whose work has failed to arouse the smallest critical interest» in England – this in itself would not be surprising, since the *Innocents* were greeted with a "leaden silence" even in France – but that the author's intentions must be explained because «[i]t almost seems as though the term 'poetry' were out of place, or as though, and this is perhaps nearer the truth, the conception of poetry his work implied placed it outside the pale of contemporary criticism»[9]. The literary world recognized right away that here was a writer «*sui generis*, with few if any links with modern poetry»[10], and so, not knowing what to do with him, politely ignored his existence.

But it is not only the literary world that finds itself ill at ease: there is that omnipresent moment of hesitation with which theological studies of Péguy almost invariably begin. It is as if each commentator, fully equipped and eager to begin his study of the theological riches of Péguy's poetical works, hears the fatal question, asked always with a touch of anxiety and sometimes with a shade of malice: *But is this really theology?* Can one really say, as does John

7. Balthasar, 403.
8. David Louis Schindler, Jr., "Translator's Preface" to Charles Péguy, *The Portal of the Mystery of Hope*, xix. Grand Rapids: Eerdman's, 1996.
9. Alexander Dru, *Introduction* to Charles Péguy, *The Mystery of the Holy Innocents and Other Poems*, 7. Trans. Pansy Pakenham. London: The Harvill Press, 1956.
10. Dru, 18.

Paul II in his commentary on a stage production of *The Mystery of the Charity of Joan of Arc*, «It is precisely the origin of theology which is concentrated in this work. Theology not only meditated, not only speculated, but above all lived»?[11]

What does one do with a man who so clearly, blatantly unites things which have in the history of Christian thought, and to the great detriment of Christianity, been separated for centuries? By this we refer not only to Péguy's own insistence on uniting the temporal and the eternal, the carnal and the spiritual, but the (related) unity that we find in his form: a reconciliation of theology and literature so profound that Jean Delaporte can, with a brief preface on the nature of theology, entitle two whole sections of his enormous two-volume work *Connaissance de Péguy*, "The Theologian Péguy" and "The Catechism of Péguy". Péguy lends himself to this total fluidity between literature and theology with much more transparency and much less protest than all the rest of the small host of 20th century Catholic literary figures who have each presented powerful and unexpected examples of the immense fecundity of the Christian imagination. How does one approach a poet who, even stylistically, «effaces himself before the Father of the Word» and «remarks simply, 'God says,'» like the prophets revealing their visions of the terror and glory and simplicity of God?[12]

To begin to answer such a question, we must of course take our cue from Péguy himself. Péguy the theologian is indivisible from Péguy the poet, and it is the utter seriousness with which he took his placement at the center of all axes, at the crossroads and at the *original point of unity* of prayer and word, theology and symbol, spirit and flesh, creation and grace, that must guide our investigation. It guided him down to the least consideration of style, and it is with form and style that our investigation will begin. Péguy placed himself in the axis of the Incarnation, and all that his poetry conveys of the "origin of theology" is first of all incarnate in poetic form.

A brief word is perhaps in order here with regard to the concrete object of our study, the three "mysteries" which together form an incomplete whole[13]: *The Mystery of the Charity of Joan of Arc, The Portal of the Mystery of Hope*, and *The Mystery of the Holy*

11. DEJOND, 7.
12. Jean BASTAIRE, *Intro.* to *Portal*, x.
13. Péguy projected a whole series of mysteries, telling his friend Joseph Lotte, «I envision a dozen volumes.» He completed only three, and a few pages of the fourth. Cf. *Note* to *Portal*, x.

Innocents. While they are not what Péguy considers his greatest poetic achievement – he reserves this place to *Eve*, which he introduces as «the most considerable work produced in Catholicity since the fourteenth century»[14] – the *Mysteries* stand precisely at the meeting point in Péguy between faith and artistic creation. In them, Péguy the poet emerges simultaneously with Péguy the Catholic[15], and we witness the transformation of a newly received theological vision into form. The *Mysteries* stand at a crossroads which is also a beginning, and Péguy ever holds true to his principle that everything, «all gushing forth and all order»[16], is contained in the first moment, that point of primordial unity and order from which everything flows. And most of all, this first point, the point of meeting, is where Péguy the poet grants us a glimpse into the simple and surprising eternal conversation of God.

The word

Péguy takes his stand firmly within the "doubly axial" point of the Incarnation, which, because it is the jointure of spiritual and carnal, eternal and temporal, is also the point where content and form meet. It is the point of grace, and Péguy is the poet of grace, that sort of grace (the only sort) which enters deeply into time and flesh and word, granting to each of these a new fruitfulness and youth. It places them squarely at the source of «[a]ll fecundity... and all discipline», all the «gushing forth and all order» which Péguy attributes to his poetry. When these apparent opposites are once more joined, Péguy discovers, they grant *exactitude*: «Is this not the very situation [...] the exactitude of catholicity?»[17] The flesh gives exactitude, accuracy to the spiritual. The discipline of words used well, with «probity [...] honesty [...] nudity [...] and even more this poverty in the order of first intention»[18], guarantees the moment of grace received and ensures its radiation – its incarnation – into poetic form.

14. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1573.
15. The only work of poetry Péguy produced prior to the *Mysteries* was his first published work: the socialist *Joan of Arc* 1897), written in verse and later incorporated entirely into the second. Interestingly, this work, too, marked a spiritual turning point for Péguy; it was produced from what he claimed to be his one and only "conversion," his youthful decision for socialism and for his brethren, to which he was faithful for the rest of his life. Regarding this "conversion," cf. Jean Bastaire, *Péguy l'inchrétien*, 45-50. Paris: Desclée/Proost, 1991.
16. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1573.
17. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1573.
18. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1574-5.

Such a stance ensures that the man who takes it stands apart. He is a different sort of poet. Delaporte comments on Péguy's total "virginity" with regard to the interests of the poetry of his age[19], and Pierre Emmanuel places him outside the literary world, if by "literary art" is meant that immense array of complications in which

> artists [...] combine or think they combine, according to their pleasure, the imaginary meanings which they grant to language [...] following the arbitrary and strict rules of a game which is that – absurd but entertaining – of a man playing at life[20].

He is also (unfortunately), and for the same reason, a different sort of Christian. This total rootedness in the Incarnation places him at a point where Christian thought should be and very often is not. Balthasar writes, «Perhaps, after the long record of Platonic variations in the history of the Christian spirit, the Church has never been placed so firmly in the world as in Péguy's thought». Precisely because of this total meeting of the Church and the world, Péguy stands also as a different sort of man: «the idea of the world» we find in him «is allowed to remain free from any taint of uncriticized enthusiasm»[21]. In a strangely exact echo of Delaporte's judgment of Péguy, Balthasar points to «The biblical sobriety and chastity of his thought», which «provides an incorruptible clarity of vision for the world as it really is, *grandeur et misère*»[22]. From his point apart, which is in reality at the heart of the world "as it really is", totally reconciled in the Word made flesh, Péguy has perspective and clarity of vision. From it he can approach the world and the material it provides with a striking "chastity" or "virginity" as he sets out to work.

The first thing a writer uses is words, and Péguy does not use words as the literary world is accustomed to use them. He could as little play at words as play at life. Rather, he treats words as the woodcutter in his *Portal* treats his tools, with familiarity and reverence because they have honed his hands and his skill as much as he has honed them. He knows, first of all, that they are the place where thought receives its incarnation:

---

19. Jean DELAPORTE, *Connaissance de Péguy* (revised edition), vol. 2, 113. Paris: Librarie Plon, 1959.
20. Pierre EMMANUEL, *Le serviteur du Verbe incarné*, 362, in *Esprit* 330 (August-September 1964): 358-373.
21. BALTHASAR, 404.
22. BALTHASAR, 404.

> Péguy is a man of the word, convinced once and for all that between the word and the one who forms it a twofold relationship is established: carnal in that the speaker seizes the term to speak *himself*, spiritual in that the term eludes all grasping, since it is incomparably richer in meaning than its speaker[23].

The word is a real thing which preexists the one using it, a tool taken up to mediate and define the relationship between the speaker and the world, and therefore not subject to the speaker's caprice. It demands "probity", "honesty", "nudity", a "certain poverty" in the one who uses it.

The word is a *symbol*, a place where things come (or arise) together, and the symbol always surpasses the particular intent of the one who employs it. It is this which gives it its richness:

> The word is symbol and real thing, constituted as symbol by the surplus of its meaning over ours, and, paradoxically, it appears all the more symbolical, all the more transcendent [...] to us the more it is concrete and intimate. The more we take our terms seriously, the more we sense our own lack. The ever finer and crueler consciousness of this failure of incarnation is, in Péguy, the goad of his style, the active corollary of his faith in the incarnate Word[24].

He who recognizes this "surplus of meaning" knows, most of all, that his words are not his own. They, like the woodcutter's tools, are received from a long and proud lineage of laborers, enriched by each of the hands that have handled them, all the way back to their unfathomable source. Their use plunges the speaker into this anonymous lineage of his "race", a rootedness which for Péguy lies at the source of all genius. Words are «the ellipsis of a very long road traveled together, in silence», and when they are used rightly they effect not only a «mysterious extension of this man to all his race and to mankind», but «a no less mysterious flowering of the race and mankind in this man»[25]. Commenting on the use of the second person plural in *Eve*, Péguy writes, in a great condemnation of literary "tourism", that the "we" speaking «is the sinner, it is you, it is *us*. It is man. And essentially, it is the poet»[26]. The genius and the saint act from and for their "race", and the poet speaks for it and indivisibly from it, taking his place in this long and anonymous flow of humanity with whom he is one.

---

23. Emmanuel, 361.
24. Emmanuel, 361.
25. Emmanuel, 360.
26. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1576. Emphasis mine.

His words come from, but they also go towards. The one who wishes to use words with integrity recognizes not only that they are not his in the sense that he has received them from the vast and powerful assemblage of all his race, but that they *serve*, in the highest sense of this word. The word is a symbol, a crossroads which unveils a meaning, and as such serves as a «witness to an infinite meaning, its historian and prophet»[27]. The human word is always attempting to incarnate the thought behind it and the man who utters it. But in the face of «the flowering» in time «of a definitive Word, whose meaning is perfectly accomplished, perfectly identical to its being» – the Word which is the «eternal incarnate» – the human word becomes but a "notary"[28], effacing itself before the eternal Speaker. Much more, it participates in the enormous task of ensuring that the eternal Word, once pronounced, does not "collapse fleshless" for lack of its reception in history. The human word, spoken or written with trembling[29], becomes a concrete gesture which «proves with a growing love, with an ever more concrete and mystical embrace, the transcendence of the infinite Word which inhabits it, which it fails to say, and which it says»[30].

Péguy's concept of the word requires a purification and a poverty on the part of the writer that is total; hence his insistence on the "total annulment of accident", of all embellishment that bespeaks the unnecessary and intrusive presence of the individual author. He takes on the title of "classicist" with pride, pointing to a sense of «profound poverty» in which «resides one of the deepest liaisons that exist between the classical and the Christian»[31]. The author already effaces himself with respect to his "race" (and yet we sense him all the more keenly throughout, perhaps, through this lack of obvious presence); all the more so with respect to the theological reality he has caught a glimpse of and attempts to convey. Before God one does not call attention to oneself; one points to the marvelous radiation of grace into the flesh of time.

---

27. EMMANUEL, 362.
28. EMMANUEL, 362.
29. «Péguy [...] has such a respect for reality, for the moving, secret, and singular real, that he constantly fears to denature it through inadequate language. Reciprocally, as a good craftsman, he considers the French language and writing as a tool, an instrument to be used with the greatest care. An instrument of precision which must constantly be adjusted to its object, at the same time as the author adjusts his heart to the realities into which he peers.» DEJOND, 10.
30. EMMANUEL, 363.
31. *L'Ève de Péguy, OPC* 1574.

Image and thought

But the word does not stand on its own: it serves the image. Here we come to the heart of what makes Péguy an eminently *religious* writer, a writer in whom a deeply lived "theology" could as little be separated from his art as body and soul in man. For him, the human being is a «whole in which the body and the soul 'sym-bolize' (are in union with) rather than 'diabolize' (are divided against) each other», as «two hands joined in prayer or two wrists bound in sin. Together, they undergo the same adventure»[32]. Like man and the word he speaks, the image brings us into the realm of symbol, which is the en-flesh-ment, the incarnation of a whole movement of thought. And symbol is also, lest we forget, the original "place" of theology.

Citing Alexander Dru's analysis, David Louis Schindler, Jr. insists that Péguy's shift to poetry is in fact the «fruit of much thinking» on «the dangers of 'any arbitrary separation' of the abstract and concrete, the spiritual and the 'carnal' [...]. He is not a thinker who happened to write poetry; rather, his poetry itself is the expression of all that his writing sought to attain». In Péguy's poetry, full of "naked" images – that is, of images left in a sort of primordial simplicity, with the least possible stylistic embellishment – we find the «primordial inspiration [...] received in its wholeness, before its differentiation into image and idea, form and content»[33]. And when this sort of "primordial wholeness" in art has its source in and expresses *the* symbol (the unifier), the God-man, we have the total unity of poetry and theology, poetry and prayer. Péguy's poetry arises with his faith, and his faith, in a certain sense, through his poetry[34]. The two are drawn from a single source, and in this extraordinary event, we have the re-positioning of theology (and art) in the context out of which it originally grew. Jean Bastaire writes of poetry fulfilling its "highest office" in Péguy: that of «resurrection [...] drawing from misery into light», and at the same time rediscovering

> a theological and mystical function that occidental Christianity had neglected in its poetry for many centuries, abandoning to doubtful and more or less heretical visionaries what orthodox thinkers had let slip

32. Bastaire, *Intro.* to *Portal*, xi.
33. Schindler, xix.
34. Cf. Dejond, 56: «If the beauty of style, and very specially poetry, manifests Péguy's interior evolution, let us not forget that reciprocally writing is for him the cause and the means of this evolution.»

> from their dialectical speculations: the flesh of the religious experience, the breath of contact with the ontological. Theological poetry renews a relationship with the great symbolical tradition, which had thrived up to the twelfth century, and which oriental Christianity has maintained up to the present day. This is not to say that it thinks by means of myths [...]. Instead, it thinks by means of symbols [...] drawn from concrete, phenomenological, and historical reality[35].

Having taken his stand within the greatest possible point of unity, Péguy himself becomes a point of unity. To his eyes, any theological speculation that lacks this "breath of contact with the ontological", this terrible reverence for creation and man and history and the flesh of the Son of Man is a betrayal of Christianity. But the same is also true from the other side: any art that does not have its ultimate roots in the religious has no place in him[36]. He despises «politicians of literature» as much as «politicians of politics»[37]. There is a certain integrity from below that must rise to meet the great integrity that comes from above, and at the point of meeting we find that complete unity between expression and prayer, of human expression as rooted in divine expression, that makes Péguy so completely *sui generis* in the world of modern letters.

This same characteristic which tempts so many commentators to label him as anachronistic, as some sort of romantic reactionary taking refuge in a long-lost Christendom, Péguy sees as going to the source of things. In fact the source of theology is as little rarified as the source of thought: «Christianity is not an abstract philosophical or theological system that subsequently expresses itself in the Gospel 'images' and in the structure of the Church, any more than the poem is just a convenient expression of the writer's ideas»[38]. Were the poem to become such an expression, it would fail as art, having degenerated to the despicable level of literary "politics" or propaganda. Péguy has, we have already cited, an «incorruptible clarity of vision for the world» and everything in it. He loves neither the spiritual left to itself nor the flesh left to itself, but rather the «exultation of the temporal

35. BASTAIRE, *Intro.* to *Portal*, ix.
36. «Right up to the end, the beautiful for Péguy does not have its primary location in beauty of form, but rather in the fresh-springing blossoming forth of life itself as it reveals its victorious achievement in achieved forms. This is why for Péguy the aesthetic is ultimately rooted entirely in the religious; he takes no account of any kind of art other than a religious one, an art of worship» BALTHASAR, 511.
37. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1574.
38. SCHINDLER, xx.

by the eternal» and the «glorification of the flesh by the spirit»[39]. Because of this he also knows the reverence with which everything in the world, and particularly the tool, must be treated.

Placing himself in such a position, Péguy attains the fruitfulness of the source, in theology as well as in letters. He can *produce*. He writes,

> Just as in matters of faith Péguy descends to those depths where liturgy and theology, that is to say the spiritual life and the spiritual proposition are not yet distinguished, in the same way and as a writer he has redescended here to those depths where the image and the idea are still joined by a tie that is itself carnal and not yet resolved.

They arise together, bursting from the same powerful source. Thus we find that, when the «abstract is incessantly nourished by the concrete, and the concrete is incessantly clarified by the abstract», the writer can avoid all the traps of those who are «always busier negating than producing»[40].

What Péguy produces from this infinitely fecund source is an extraordinary example of symbolical thinking. He thinks in images. This type of concrete rationality explains the whole "texture" of the three *Mysteries*, where images arise and cross and seem to repeat themselves, though, as he notes very carefully, «for those who know how to read – there is not a single repetition in the work of the master»[41]. There is not a single repetition because the thought and the image are bigger at the moment of "repetition" than they were before, thanks to the thought-images that have met and been interwoven with and enriched them in the meantime. What seems at first glance to be disorder is in fact an extremely careful setting forth of what Julien Green calls "the beauty of reasoning":

> Like a true poet, Péguy instinctively, and logically, sees 'the world in a grain of sand,' but he is ever ready to patiently trace all the steps from the grain of sand to its cosmic fulfillment [...]. No poet ever had a keener sense of the poetry of logic[42].

This is, on the one hand, poetical thinking, because in proposing his Bergsonian images as «'neighbors of intuition,'» Péguy is attempting to «seize the concrete through the concrete. The images of

39. Bastaire, *Intro.* to *Portal*, xi.
40. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1577.
41. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1573.
42. Julian Green, *Introduction* to Charles Péguy, *God Speaks: Religious Poetry*, 15. Selected and trans. Julian Green. New York, Pantheon Books, 1950.

hope are not metaphors or allegories, with all that this supposes of the literary and the gratuitous. They are intuitions, and all the 'music' of the *Mysteries* has no other end than to make these intuitions palpable»[43]. The "literary and gratuitous" can be dispensed with and the idea retained, but the intuition cannot be had in a form distilled from the image, which is its flesh. But this is not all: such "logic" is also Christian thinking, for «[t]he theological poet, like the symbolic theologian, proceeds from a reading of Creation»[44]. It is this and nothing else which ultimately grounds his "method". He can reason as he does because in his long concrete thoughts, in the patient "*approfondissement*" of each image until it reveals to us something startling about God, he is uttering something of the Word uttered into creation; he is reading the logic and the order that is really present in the world, because it was placed there by God:

> When Péguy [...] contemplates the rain of bad days that are soaked up by the good soil of souls, when he passes on hope as one would pass on holy water at a funeral, he does not do so like some creator of pleasant images, as effective as they are lucid [...]. [H]e is a faithful reader who unveils the divine reality from within the human reality[45].

He is also unveiling (and this most of all) that total interpenetration of human and divine that is the mystery of the Incarnation.

This is why a critic can point to the images in Péguy's poetry, so «abundant», «original», and «perpetually new», as the poet's «most intimate secret»: they are not only the «passage from concrete to concrete», but the total interpenetration of the temporal and the eternal, the total glorification and spiritualization of all that is carnal and dear[46].

The eternal conversation

Péguy is busy unveiling a language, and his poetry *speaks*. What we mean by this is not the very banal point that every work of literature is directed at an audience. It is even not quite, though it is founded soundly upon, the fact that «[d]ialogue is the basic form of

43. Jean ONIMUS, *Introduction aux "Trois Mystères" de Péguy*, 59. Paris: Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1962.
44. BASTAIRE, *Intro.* to *Portal*, ix.
45. BASTAIRE, *Intro.* to *Portal*, ix.
46. Bernard GUYON, *L'Art de Péguy*, 57-59. Paris: Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1948.

Péguy's art [...]. Jews speak with Christians [...] Christians speak with pagans[...]. Saints speak with saints, Gervaise with Joan»[47]. Péguy is in all that he writes «a being who gives himself»[48]; he requires the total involvement – on his part and on the reader's – that comes when one forbids literary "tourism".

He not only speaks *to*, however; he speaks *within*. In all his explorations of the interpenetration of idea and image, in all the beauty of poetical logic that he is weaving with his images throughout the *Mysteries*, he is, as Jean Bastaire has already noted for us, "reading" or unveiling another language. Words serve, we said above. They serve because they are spoken within the language of God, the language that He speaks in everything that He has made, and most especially in His Son. Suddenly all the limits normally attributable to poetry seem to have broken open into a wholly new realm of communication. Guyon hits upon it very nearly when he notes, «we are [...] in a region where poetry transforms itself naturally into prayer»[49].

There is one source of words in true prayer; there is one conversation into which human conversation is assumed, formed, and made fruitful. There is in the language of the symbols strewn about Creation with great precision and great care, one Speaker, and when the poet begins to «unveil divine reality from within human reality» with his images, he begins to «comprehend the language of God»[50]. God in fact speaks in Péguy's *Mysteries*, to our great surprise. Commenting on this, Bastaire writes,

> For, far from being merely a literary technique, this audacity is consistent with an inner logic. None but God could pronounce the essential word that, before it became incarnate personally in Jesus, he had inscribed in each creature. If he handles the language of beings and of things with sovereign ease, it is because he is their author. And if Péguy is their miraculous scribe, it is because he effaces himself before the Father of the Word. Péguy remarks simply, "God says". Or as the prophets had affirmed, "The Word of Yahweh"[51].

Here the "poverty" of language and poetical construction championed by Péguy is pushed to its extreme. How can a word be adequate to the one who utters the Word, the only word that has ever

47. Balthasar, 507.
48. Jean Coupeau, cited in Delaporte (vol. 1) iv.
49. Guyon, 57.
50. Bastaire, *Intro.* to *Portal*, x.
51. Bastaire, *Intro.* to *Portal*, x.

been fully one with its meaning? Much like the prophet, this supremely theological poet must disappear, falling on his face before the vision of divine life that is presented to him and exorcising everything in himself that might obstruct the communication of the divine Word.

When he arises, he takes on the plainest of speech, «words which might sometimes appear almost worn out from having been used so often [...] plain language so plain that in some unaccountable way it puts so-called literary styles to shame»[52]. And he does so with a new reason. No more does he love ordinary speech merely because it is the tool he receives from the long lineage of his race (though this is not forgotten). In the *Mysteries*, and particularly the *Portal* and the *Innocents*, God is the great master of speech, and so He speaks simply. Embellishments are unnecessary and out of place in God, because He is God. He can speak with authority, and thus speak *quietly*:

> When God enlarges on the subject of his universe [...] he does so with poise and tremendous authority. He is certainly not lyrical [...]. There is something almost overwhelming about his simplicity, because it is the simplicity of truth [...]. When he speaks of the stars, his stars, of the saints, his own saints, of Faith, of Charity, and of his "little Hope", he does so quietly, in fact so very quietly that our breath is taken away. It is not enough to say that he is great; he is great beyond any conception we may have of greatness, he is the Lord, and because he is the Lord he can speak of creation not only with the authority of the creator, but at the same time with the humor and the matter of fact tone of the farmer who talks about his crops[53].

He speaks with tenderness, and tenderness is, in Péguy's vision, the «marrow of the catholic»[54]. This tenderness, omnipresent in Péguy's works, is God's total love of and respect for the world, Jesus' for his foremother Eve, the "love" and respect of the spirit for the flesh, the eternal for time, Christendom for pagan antiquity, and, ultimately, the Father for the Son. Nothing in nature is annihilated by grace, and, significantly, Péguy places all the convergences of apparent opposites at his double axis within a prior and eternal convergence. How could nature be contradictory to grace, salvation to creation, spirit to flesh – and within this, image to idea – if the Son is never contradictory to the Father? He writes in his commentary on *Eve*,

52. GREEN, 14.
53. GREEN, 16.
54. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1582.

> Far from annulling, far even from diminishing in importance these two great mysteries, the mystery of the first and the mystery of the second Testament, the mystery of God the Father and the mystery of God the Son play upon one another directly as the two essential pieces of our central spiritual mechanism.

Jesus is not at all «the son of the king come to dethrone his father, but rather to gather for him his rebel subjects. All the gesture and movement of Jesus Christ was to retake man and the sin of man in order to cast them at the feet of the throne of his Father»[55]. The world is shown tenderness, and the word can be both simple and tender, human and divine, because all of it, word and world and ourselves, have been gathered up into this eternal gesture of love between God and God.

But Péguy sees far and clearly. To take our places in this eternal conversation, we must pass first pass by a long and difficult way.

II. The Problem of Hell

Prayer

The first words we hear in the *Mysteries* are prayer, but they are, at least at first glance, anything but tender. They are terribly objective: "In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit; amen. Our Father who art in heaven, hallowed be thy name..." The bare, anonymous liturgical prayers of the Church are prayed by a child, thirteen and a half years old, who comments on them with a similarly terrible objectivity:

> Our Father, our Father who art in heaven, how long we have waited for thy name to be hallowed, how long we have waited for thy kingdom to come [...]. O my God, if we were to see only the beginning of thy kingdom [...]. You sent us your Son, whom you so loved, your Son came who suffered so much, and he died, and nothing, nothing ever.

There is, to her eyes, nothing on the face of the earth that has marked his coming: «The kingdom of the earth is nothing but the kingdom of perdition [...]. My God, my God, must it be said that your Son died in vain»[56].

---

55. *L'Ève de Péguy*, *OPC* 1579.
56. *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* (= *Jeanne*), *OPC* 370-371.

There is nothing on the face of the earth, it seems, to mark his coming except for this prayer rising up from a child of the "people", herself poor and illiterate, taking her place in the vast and anonymous host of Christianity. There is nothing except for this terrible, intransigent prayer that carries within it, in its terrible intransigence, an immense tenderness and pity for the realm of France, for the world which the Son came to save, and for the misery of man.

The Joan of the *Mystery* loves terribly; she loves within what seems to her this grand failure of the Incarnation, the failure of salvation. The coming and the death of the Son of God, and his immensely tender love for man and everything upon the earth have done nothing, it seems. Men die despairing and are lost, France is ravaged by war and utterly humiliated, and the English ride their cavalries through the fields of grain tilled with such care and toil by her father and uncle and all the good countrymen of France, destroying all that they have labored to build. This Joan, in a great *approfondissement* of Péguy's earlier, socialist Joan[57], loves within the Incarnation. She loves time in eternity; she cannot get eternity out of time. She loves the carnal in the spiritual so much that her lament about the English destroying their fields of grain can pass effortlessly to a higher level of pathos and of vision:

> Sacred, sacred wheat, wheat which makes bread [...]. Harvest of the wheat of the field. Bread that was served at the table of our Lord. Wheat, bread that was eaten by our Lord himself, which one day among all the days was eaten. Sacred, sacred wheat which became the body of Jesus Christ[58].

Joan loves in prayer. She lives in prayer, too, so entirely within it that her friend, the ten-year-old Hauviette, who is a «good Christian like everybody» and says her two prayers like she eats her three meals to get her through the day, can comment, «Yes, Jeannette... I say my prayers, but you don't come out of saying them, you pray all the time, you don't come out of it, you say them at all the crossroads, the church isn't enough for you»[59]. More, Joan sees in prayer – that is, she sees everything within the total interpenetration of eternity and time – and Hauviette tells her this, too:

---

57. Péguy's socialist *Joan of Arc*, his first work, was written in 1897, while he was still a student at the École Normale. For a discussion of this work and its relation to the *Mystery of the Charity of Joan of Arc*, see ONIMUS, *Introduction*, 20-29.
58. *Jeanne*, *OPC* 385.
59. *Jeanne*, *OPC* 375.

> What we know, we others, you see [...]. For you there are no weeks. And there are no days [...]. All the hours ring out to you like the *Angelus* bell. All days are Sundays and more than Sundays, and Sundays more than Sundays and than Christmas Sunday and than Easter Sunday and the Mass more than the Mass[60].

Joan lives in a vision of things that is a divine vision; she sees within God's way of seeing. It is not by accident that the first note of the tenderness of God that is introduced into the *Mystery* – that of Christ the prodigal son returning, through the Passion, to his Father's house – is preceded by this fierce tenderness of Joan. They are, in a way, the same thing. Or rather, Joan stands within a divine tenderness, and she speaks within the word of tenderness which God speaks into Creation, even when her word seems to skirt the edge of rebellion. She speaks in prayer always, both alone and when she is speaking with Hauviette and, a little later, with Madame Gervaise. At first, in the sort of pre-dawn darkness which precedes her vocation, all we hear is her voice, quiet but terrible, imploring and – almost – despairing. The beginning of the *Mysteries* is conversation, on the part of a child who challenges God; and God, for now, keeps silent. The beginning is prayer, and prayer provides the tone of a *mystery*, which is both a contemplation of the most obscure of Christian mysteries and that perfect welding of art and worship that made the medieval mystery play. And, as Péguy reminds us, the beginning is always important. It is the context and the seed of all the rest.

"The damnation of the damned"

What Joan says in her prayer is daring, terrible, almost shocking. Not only does she ask, with poignant envy throughout a long and uninterrupted prose monologue, why one parish, not even a parish (Bethlehem) was more blessed than the others, why one people (the Jews) was more blessed than all other peoples because, while we others contemplate Jesus in his glory, «you considered him in his misery. You considered him once and for all, the time that counted»[61]. This infinitely acute sense of what was given in the Incarnation, of the grace of that real and carnal beginning, where the woman at Bethany could pour perfume «over his feet, his real feet,

60. *Jeanne*, *OPC* 375.
61. *Jeanne*, *OPC* 403.

over his carnal body, on his real head, on the head of his body»[62] is still within the realm of what critics like François-Marie Léthel can call the "theologically perfect". But that is not all she says.

Joan's new suffering, the reason for which she asks to speak with Madame Gervaise, is more acute, and here we arrive at the theological and poetical heart of this *Mystery*: the "damnation of the damned". Joan asks not only how France can be left to suffer, churches to be destroyed, the Blessed Sacrament to be blasphemed against by vicious soldiers; she asks how it is that, in all the time since the redemption of our souls, «damnation proceeds like a mounting flood where souls are drowned». Gervaise places her finger here on Joan's unhappiness, and the nun adds, «I know that your soul is sorrowful unto death, when you see the eternal, the growing eternal damnation of souls»[63]. Worse yet, Joan sees all those whom she loves as accomplices in this terrible flood of perdition, because they are resigned to it, and thus cowards. Gervaise sees her situation clearly:

> After you have known this, you are a liar: A liar to your father, a liar to your mother, to your brothers, to your elder sister, to your friends, because you pretend to love them and you cannot love them [...]. And yet you love them all the same[64].

At this point, we find something fascinating. Joan will not resign herself to this "flood of damnation", so she offers herself in the place of the damned, who are her brethren. The words of Péguy's first Joan return on the lips of the second: «And if it is necessary, to save from the eternal Absence/ The souls of the damned overcome by the Absence,/ To abandon my soul to the eternal Absence,/ May my soul go into the eternal Absence»[65]. In spite of the fact that Gervaise tells her, shocked, that she has blasphemed, that one cannot pray like this, there is a certain sense in which Joan's prayer is heard. Gervaise herself witnesses to this when she lays her finger on Joan's most acute suffering: that all those whom she loves are "absent" from herself, and yet she loves them all the same. Joan's new suffering is an experience of death, a falling into total solitude, the death of her soul. Responding to Gervaise's diagnosis, Joan says, «It is true that my soul is sorrowful unto death [...]. I would never have believed that the

62. *Jeanne*, *OPC* 403.
63. *Jeanne*, *OPC* 418.
64. *Jeanne*, *OPC* 422.
65. *Jeanne*, *OPC* 426.

death of my soul would be so painful. All those whom I loved are absent from myself»[66].

She is falling into an eternal absence, but not quite like that of the damned. She is falling into an absence in which she suffers because she *loves* those who are absent, an absence of love. It will take the "eruption" of Péguy's blank verse[67], in Madame Gervaise's recitation of the Passion, to show us exactly where to place this new suffering of Joan's. The entire presentation of the Passion centers around Jesus' cry of abandonment, a «Cry as if God himself had sinned like us;/ As if God himself had despaired»[68]. It is he who loves within an "eternal absence", with «His heart consumed by love./ His heart devoured by love»[69], while those whom he loves are forever absent from himself. It is Jesus who founders before the horror of damnation:

> Being the Son of God, Jesus knew everything,
> And the Savior knew that, giving himself completely,
> He did not save this Judas, whom he loves.
>
> And it was then that he knew the infinite suffering,
> It was then that he knew, it was then that he learned,
> It was then that he felt the infinite agony,
> And cried out as a madman the frightful anguish...
>
> And through the pity of the Father he died his human death[70].

It is as if Jesus himself plumbed the depths of despair before us, plunged into all the darkness of the night before anyone could know its depths, and uttered the word that would carry all words, like Joan's, that skirt the edge of despair.

Léthel, in his analysis of the *Mysteries*, can see in Joan's horror at the mounting flood of damnation nothing but a projection of the young Péguy's own scandal at a dogma which seems to contradict charity, a scandal so great that he leaves the Church because of it[71]; likewise, he sees its reappearance in the *Mystery* as a «certain regression, a redescending from the plane of mystery to the plane of the problem» caused by Péguy's stubborn refusal to delete a single

---

66. *Jeanne*, *OPC* 424.
67. Cf. François Porché's *Introduction* to the *OPC*, ix-xxviii for a discussion of Péguy's style, and the passage from prose to poetry.
68. *Jeanne*, *OPC* 439.
69. *Jeanne*, *OPC* 441.
70. *Jeanne*, *OPC* 488.
71. François-Marie Léthel, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: La théologie des saints*, 427. Venasque: Éditions du Carmel, 1989.

line of his first *Joan of Arc* in writing the second[72]. He simply added to the text, seeing nothing contradictory in this, whereas Léthel sees him «forcing himself to insert into his older text», written while he was still an unbeliever, «the light that had sprung up in *Véronique*»[73]. This light, in Léthel's judgment, manifestly resists being forced into such a position.

But what if we actually take Péguy at his word? He took his writing, as his life, with the utmost seriousness, and his fidelity is never mere stubbornness, trying to fit grace in where grace does not belong. Péguy is the champion of the discrete grace of beginnings, the grace that made pagan antiquity a beloved preparation for Christianity, and that made his own youth so true that he could ever deny the title of convert, insisting rather that he had arrived at Christianity through a series of *approfondissements*[74]. And this is precisely what he does with his old *Joan*. It arrives with him, through a remarkable series of *approfondissements*, to a new level. The old rebellion now begins with and remains in prayer, revolt becomes near-despair – which, as Jean Onimus points out, is a *religious* phenomenon, and could not properly exist in the first Joan[75] – and who is to say that the "problem" cannot be raised entirely to the level of mystery?

What if the "problem" of hell becomes, in some strange, disconcerting, and deeply "mysterious" way, the center of a whole theological vision? What if this most unfathomable night becomes the point of the saint's (almost unconscious) insertion into Christ, her word into his word, her agony into his agony, and, as we shall see later, the faint stirrings of her new-born hope into his hope? Balthasar, commenting on Péguy's theological aesthetics, writes that hell must be seen as the "material focus" of Péguy's work: «His world stands or falls with the question of Christian exclusivity; and so, too, therefore, does his theological aesthetic»[76]. Likewise, Jean Onimus makes this terribly "scandalous" point the point where redemption hangs together in the theological vision of the *Mysteries*, the point where hope finds a way in to this darkest night:

72. LÉTHEL, 399.
73. LÉTHEL, 399.
74. For a discussion of Péguy's fidelities to his beginnings and the profoundly religious character he attributes to his socialist and atheist youth, see the *Dictionnaire de spiritualité* entry for Péguy, p. 872. See also Jean Bastaire's article, *Le fidèle Péguy* in *Esprit* 330 (August-September 1964): 396-405.
75. ONIMUS, *Introduction*, 31.
76. BALTHASAR, 436.

> God himself despaired [...] how can Joan, how can any of us now despair without a glimmer of hope? We are no longer alone. Jesus, in being 'overwhelmed' by human despair, in despairing perhaps even «more» than men themselves, has in a way surpassed their own unhappiness. And is not the Redemption precisely this: a God who takes up and consecrates all the misery of the earth?[77]

Is not the Redemption precisely the gathering up of all reprobation and all death, the fruit of sin, *in love*, the secret transformation of the source of bitterness into the source of the *Portal's* clear streams of salvation?

When Joan envies the Jewish saints and sinners who contemplated Jesus "in his misery", it is this last misery to which Joan, even if unconsciously, ultimately refers; all the other sufferings of his life are gathered up and surpassed in this final moment. If the Incarnation does, in the end, inaugurate us into the mysterious kingdom of hope, and ultimately of joy, it does so precisely by passing through this point which is the culmination of the misery of the God-man, the total vacuum in which those whom he loves are absent from himself. In the *Portal*, we hear God reminiscing, as it were, about His son's «incredible descent among men»: the thirty years as a laborer, the three years preaching, the three days suffering, and – he does not forget – «Those three nights when he was in the midst of men. Dead among the dead»[78].

The great temptation, when we are confronted by this vision, is to fail to see that it is precisely in the passage through the surpassing abandonment of Christ that the way to hope is opened at all. Theologically as well as poetically, the problem of hell provides the foundation of the work. Onimus writes, «It would be very wrong to wish to enter the light of the *Portal* without having first traversed the darkness of the *Mystery*. One would risk seeing nothing in this latter [...] but an artistic game». Hell does not lend itself well to games. Referring to the two works, the *Mystery of the Charity* on the one hand and the *Portal* and the *Holy Innocents* on the other, he continues, «they complete one another like the two faces of the same reality, and the distance which separates them measures the dimensions of a mystery: that of the Incarnation»[79]. In the *Mystery*, we find ourselves in the night in which God alone works, preparing

77. Onimus, *Introduction*, 40.
78. *Portal* 136.
79. Onimus *Introduction*, 56.

for vocation and resurrection. We are, in Péguy's language, in the dark mystery of the race and the beginning, in the still undefined twilight where everything takes form: «We are [...] still so close to the native soil, to the earth, to the mud of miserable reality, at that instant, the least known of the lives of the saints, where the seed which is about to open seems at first to die»[80].

It is for this reason that we cannot accept the sort of partition proposed by Léthel, between the «truth» of Péguy's theology of hope and his «great» and only «theological error», which the theology of hope is somehow supposed to chase out the door[81]. This error, according to Léthel, is that «false theology», that «unbelieving theology» which projects Péguy's own despair into the heart of Christ and grants hell an «entirely exaggerated» place in the *Mystery*[82]. It is this total division between the *Mystery of the Charity* and the later two *Mysteries* of hope and childhood that allows Léthel to make a comment, with reference to the passage describing Christ's cry of anguish, that the text is «poetically so beautiful, but theologically so false»[83]. Such a judgment does, first of all, a very great disservice to Péguy by destroying the very ground of his theological aesthetic, in which poetical integrity depends on theological integrity and vice versa – which is precisely what makes his a *theological* aesthetic. The total interpenetration of literary form and theological content in his work do not allow for this kind of divorce, since falsity on one level would create falsity in the other. It also, and more importantly, destroys the "root", the "soil" which is the native earth and the possibility for the magnificent theology of hope which is to follow.

---

80. ONIMUS, *Introduction*, 40.
81. LÉTHEL, 427.
82. LÉTHEL, 430. In refuting this claim, we obviously do not mean to suggest – and Péguy does not at all suggest – that Christ in any way falls into the human despair of the sinner. What he falls into, in the *Mystery*, is deeper and more mysterious in its darkness, for, as Gervaise says, the two thieves who cried out in despair knew only «a human distress,» whereas Christ alone, being God and man, could drink the cup of distress to the dregs. He alone could «let out that cry which will echo forever, eternally forever, the cry which will eternally never be silenced. In any night.» (*OPC* 439-440). His night is deeper than the night of sin, and once his night of abandonment *in love* has been lived, the night in which eternal Presence finds his way into the eternal Absence, this first night gently enfolds the despair and the hellish solitude of the latter. In the total solitude of despair and death, man finds an unexpected brother in his midst.
83. LÉTHEL, 429.

A saint in revolt?

It is difficult, perhaps, to see this passage from the darkness of the *Mystery* to hope. Joan seems so much at times to be a saint in revolt. She pronounces the same terrible words as Péguy's first Joan (who really was in revolt); in the unpublished continuation to the *Mystery*, we find the same confession that when she thinks of God occupying himself in damning souls, «I can no longer pray. The words of my prayer seem bloodied with cursed blood [...] thinking of the damned, my soul rebels»[84]. The same words, but not quite the same. We began with the context of the *Mystery*, prayer, for a reason, and Onimus points to this reason when he writes,

> The *Mystery* begins with an *Our Father*; that alone [...] profoundly modifies the character of the drama: Joan pronounces without trembling a *Fiat* which in the older play would have burned her lips, and if we were able to speak of revolt with regard to the earlier Joan, we would this time be misinterpreting if we were to confuse her anguish – we might even say her horror – with revolt[85].

This time, the "revolt" of her soul is a prayer, and prayer is, in these *Mysteries*, a word spoken within the word of God. «My God you are the master, My God you are the master», continues her plea in the *Mystery*, and, she knows what the Master says: «These souls, o my God, are your creatures. Jesus was their brother and you are their father [...]. Jesus didn't say *my father*, he said *our father*»[86].

Léthel sees the communion that exists in the *Mystery* between Joan's suffering and Christ's, her horror at damnation and his, as a projection of a human "revolt" (Péguy's and Joan's) into Christ. But what if, in the *Mystery*, it is supposed to go the other way around? What if what appears to be human revolt in the heart of Joan is the first sharing in, the first flowering of something divine in her, a wish and a hope that has its source in the one without revolt? What if it is the beginning, the first faint stirrings of her total participation in an eternal conversation? Jesus says "Our Father", and Joan decides that she will say it, too, and say it in all the meaning of the divine word. She anticipates the meaning of God: passing judgment on Gervaise, she says, «Deep down she has taken her part. She suffers a lot for it,

84. *Le Mystère de la Vocation de Jeanne d'Arc* (= *Jeanne II*), *OPC* 1216.
85. Onimus, *Introduction*, 32.
86. *Jeanne II*, *OPC* 1216-1217.

but deep down, all the way deep down she has taken her part. And the others too. They are resigned. They are used to it. But you, my God, you are not used to it [...]. Jesus your saint is not used to it»[87]. Joan places herself squarely within the word of Christ, so squarely that his wager is hers: herself for sinners. His "heart devoured by love" is hers, and if there is a way, however delicate and qualified, to "participate" in an experience of total abandonment, Joan is granted a share even in his experience of death and the horror of hell.

Joan cannot be revolting against God in the true and stark sense of that term; *she is talking to him*. Speech connects, and all her speech is a great effort to remain connected to God notwithstanding this terrible abyss that opens before her eyes. She is trying to find a place where charity and faith no longer contradict one another, to find a place for hope. All that she says, like the cry of Jesus on the cross, is a terribly suffered but total surrender, and the challenge ends with a simple and childlike movement of confidence: the sharing of a secret.

It is this secret that immediately precedes, in the unpublished section of the *Mystery*, the granting of the "sign", the deliverance of Mont St. Michel. In it, all appearances of revolt fall away and we see clearly, if we did not see before, that in all that she says Joan has argued from the unspoken assurance of having God as her confidante, and of He having her for his. Balthasar points to this as the moment when, in prayer, «Joan is drawn unexpectedly right into the heart of God»[88]. How could someone who truly was in revolt, who truly despaired, guess with such exactitude and enter with such simplicity into the eternal exchange? Joan says,

> My God... Things can't go on like this. The same things happen all the time. That's not a reason to get used to it. My God, I have secret prayers. You know it. You are my confidante. I am your confidante. I beg you. Let's start with that. Let's start with something small. Afterwards we'll see. Afterwards we'll see. You don't get used to it, you, and unhappy we are the cause, by the perdition of our sins, by the reprobation of our sins, that regret itself is not unknown; to you. And we are your creatures, and we ought to make you so happy. You know

87. *Jeanne II*, *OPC* 1219. This, incidentally, is not entirely fair to Gervaise. Onimus points out that, like Joan, the nun is «of the race of the unquiet, the unsatisfied, the sorrowful souls. Her role is not to 'console' Joan» but to «open Joan to her own sorrow» (ONIMUS, *Introduction*, 35). Gervaise stands within what is here presented as conventional theology's insufficient response to the problem of hell, and yet, as she betrays through small movements and stray words, she does not stand there easily.

88. BALTHASAR, 463.

> what you're doing, and it's always well done. The damned; the damnation of the damned. Grant us communions that are full and pure. There is a secret between us. We have a secret together. I have dared to have a secret with you[89].

Joan has dared to enter into God, to risk everything by giving Him her secret anguish and her secret, very small and very simple beginnings of hope. Commenting on this passage and on the great *Te Deum* that follows the news of the deliverance of Mont St. Michel, Balthasar writes,

> In this she shows that there is no longer any kind of rebellion in her (as in the earlier Joan). The simultaneity of her total fiat and her plea to God, her secret shared with God, is itself the inmost mystery of Christian theology, which permits nothing but a Trinitarian solution. The world is given afresh to Joan [...] 'as if it came forth afresh from your own fresh hands'[90].

In the axis of distress

The *Mystery* as originally published ends before this secret and the world given fresh from God's hands, before the sack of Domremy and the "Voices", in response to which Joan can say only, in quiet surprise, «And I didn't know that you were so beautiful. And I didn't know that you were so near»[91]. Yet, even as it stands, the *Mystery* remains within this opening to hope, which is an opening into God. It is not the full entrance into "the kingdom of hope", surely (and Léthel is right to point to a development in Péguy between this mystery and the next), but even in its somberness it retains its place as both a theological and poetical foundation. All of Joan's prayer is a sort of secret shared with God, a willingness to risk everything before him and with him, even the agony of the Passion.

This first of the *Mysteries* is a necessary step theologically; it takes its place at the point where all distress has been embraced and exhausted by the Savior, until there is no suffering, no solitude, and no abandonment that does not encounter his deeper and more mysterious desolation. Jean Delaporte speaks of the «unrest of Good Friday» which precedes Easter[92]. The consummation of all sorrow in

---

89. *Jeanne II*, *OPC* 1219.
90. Balthasar, 463.
91. *Jeanne II*, *OPC* 1258.
92. Delaporte (vol. 1), 332.

Jesus is the possibility of the hope of man, and the secret sharing in this sorrow belongs to the saint still in the twilight of beginnings, upon whom God works, the saint before (but in some mysterious way already within) her vocation. Péguy himself affirmed that in the mystery, he was «at the awakening of hope in Joan»[93], an awakening that will prove long and arduous. Joseph Lotte, in a commentary probably dictated by Péguy, writes of «the difficult apprenticeship of sanctity which is to consume all the sorrow of a Christian soul, and it is an infinite sorrow; such is the sign of election»[94].

Joan takes her place within the "axis of distress", to borrow a phrase from elsewhere in Péguy, and not for any morbidity of style or theological taste on the part of the author. Rather, distress calls to grace with the same insistence with which Joan calls to God. Moreover, it opens man to this grace, granting him a disposition or a "taste" for Christianity. Delaporte explains that «[t]he fissure and the point of application that grace finds in man is his distress»; he cites a text from Péguy's *Clio* which identifies «a deep, essential, intimate, axial infirmity» as the "very nature of man". It is the source of his «deep taste for Christianity, and it is always by this road that Christianity returns [...]. Much distress makes us almost innocent; when distress appears, it means that Christianity is returning»[95].

«*Much distress makes us almost innocent*». Here, perhaps, we have the key. Péguy is a great lover of poverty, as we mentioned above – poverty of style above all, and of prayer. He loves the classical style because of this poverty, which grants purity in speech, in art, and in supplication. Now, what is true of Péguy's approach to style is true of his approach to grace. Man must stand before grace as clean and bare as the unembellished word, and only then can he enter into its marvelous fecundity. He must stand in the position of the suppliant of antiquity, who, Péguy notes, is greater than the pagan gods because he knows the threefold grandeur of man: misery, mortality, and risk. The suppliant is open to grace. Stripped clean of himself, he does not even stand as himself, but as the people, having effaced himself before the mystery of his race as completely as the theological poet effaces himself before the divine word[96].

93. Quoted in DELAPORTE (vol. 1), 332.
94. LOTTE's article on the *Mysteries*, quoted in DELAPORTE (vol. 1), 331.
95. DELAPORTE (vol. 2), 51-52.
96. For a brief but dense discussion of Péguy's *The Parallel Suppliants*, where this theme originates, see DELAPORTE (vol. 2), 52-54.

Man must come before grace clean, and it is the passage through the consummation of all distress in the *Mystery of the Charity* that allows for the *justesse* of the two *Mysteries* that come after. Péguy will not allow himself to write with anything less than exactitude, or to fall into the category of those writers who allow success and health to provoke a certain superficiality and "amnesia" in them with respect to reality[97]. Distress grants a certain purification and preparation, and allows for a total seriousness in approaching the real. It allows for integrity, and Péguy's word is always a word of probity. It is a word which is never superficial, and always open to grace.

Péguy's Joan, with her fierce integrity, stands at a threshold. She has spoken her word within the Master's word, and suffered the terrible stripping of self which that entails. She is a child who has risked everything for her brethren, and in doing so has (inadvertently?) shared in the sorrow of the divine Child, who cries out his terrible anguish just before setting out for his Father's house. She is proud, perhaps, still learning surrender, perhaps... but one must leave room for the *Mysteries* that follow.

What matters now is that in all her obstinate pride she is humble. The dramatist's note in Joan's argument with Gervaise is important: «*She finds the way to say what follows humbly*: I am sure I would not have abandoned him»[98]. Joan has placed everything, her anguish and burning charity and her apparent lack of surrender into the word which she speaks to God – which is already surrender. Her anguished grief bears a humility even greater, perhaps, than Gervaise's unquestioning submission, and it waits, unaware that it has found its way into God's secret wishes, unaware that it can even pray, waiting for the ultimate word. Before sending Gervaise away, Joan asks, tersely, «And suffering?» The nun answers, «He hears suffering as he hears prayer»[99].

Joan has placed herself squarely within the axis of distress, open to grace, open to who knows what secret of himself God will share in return.

(to be continued)

---

97. Cf. Dejond 22.
98. *Jeanne*, *OPC* 513.
99. *Jeanne*, *OPC* 524.

Sommario

L'articolo, suddiviso in due parti, esplora l'istanza particolarmente fruttuosa di un'"estetica teologica" in tre opere poetiche di Charles Peguy: *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc, Le porche du mystère de la deuxième vertu*, e *Le mystère des saints innocents*. Dopo una discussione introduttiva sullo stile del poeta che sviluppa la sua comprensione dell'Incarnazione, l'articolo procede occupandosi del problema della dannazione nel *Mystère de la charité* e dell'entrata dei misteri nella conversazione eterna della Trinità. La seconda parte dell'articolo cerca di approfondire l'intuizione di Peguy secondo cui l'Incarnazione ha come messo in gioco l'identità trinitaria di Dio così che l'uomo giunge in qualche modo a servire la beatitudine divina.

L'article, divisé en deux parties, étudie l'esthétique théologique de trois œuvres poétiques de Charles Péguy, qui est chez lui une perspective particulièrement féconde: *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc, Le porche du mystère de la deuxième vertu*, et *Le mystère des saints innocents*. Après une introduction sur le style du poète, clé pour accéder à sa compréhension de l'Incarnation, l'article s'attache ensuite au problème de la damnation dans *Le mystère de la charité* et à l'entrée des mystères dans la conversation éternelle de la Trinité. La seconde partie de l'article tente d'approfondir l'intuition de Péguy selon laquelle l'Incarnation a en quelque sorte mis en jeu l'identité trinitaire de Dieu de telle manière que l'homme puisse servir la béatitude divine.

«*Vir caput mulieris*» (1Cor 11,3-Ef 5,22)? Indagine teologica sul senso di una metafora circa il rapporto uomo-donna

(prima parte)

C. Lorenzo Rossetti*

Il tema del rapporto uomo-donna ha dato luogo ad una bibliografia difficilmente circoscrivibile[1]. Il nostro approccio mira a discernere ciò "che è vivo e ciò che è morto" nella metafora paolina che ricorre all'immagine capo-corpo (*Kephalê Theologie*) applicato alla "chiesa domestica[2]". Partiremo dall'esame di 1*Cor* 11,3-16 ed *Ef* 5,21-32, rifa-

---

* Professore di teologia presso la Pontificia Università Lateranense, Roma.

1. Ricordiamo qui soltanto M. Adinolfi, *Donna*, in P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 415-429; A. Feuillet, *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament*, in *New Testament Studies* 21 (1975) 157-191; P. Grelot, *La condition de la femme dans le Nouveau Testament*, Paris 1995; Id., *Le couple humain dans l'Ecriture*, Paris 1964; Aa.Vv., *Mann und Frau. Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1989, ivi si leggeranno in particolare il bilancio della tradizione presentato da E. Gössmann (25-51) nonché il tema della "polarità" e della reciproca "Zuordnung" proposto come modello da approfondire da parte di K. Lehmann 53-71); C. Militello, *La donna in questione. Un itinerario di ricerca*, Assisi 1992. Una sintesi sulla visione della donna nella teologia degli ultimi due secoli si trova in M. Wagner, *Die Himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild im dogmatischen Handbuch des 19. und 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1999; vedi anche G.L. Müller (ed.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999.
2. Usiamo l'espressione «chiesa domestica» per designare la Coppia e/o la Famiglia cristiana. I paragrafi 2 e 3 ricorderanno rispettivamente l'origine patristica e la ricezione magisteriale di questa formula. Notiamo sin d'ora l'evoluzione che ha portato dall'analogia (la famiglia «*come* [*velut*] chiesa domestica»: cfr. *LG* 11: *EV* 1/314; AA 11: *EV* 1/955), all'identificazione («la famiglia cristiana, *in quanto* [*quatenus*] chiesa domestica», cfr. p.e. Giovanni Paolo II, *Christifideles laici* 62: *EV* 10/1876).

cendoci dapprima alla recente scienza biblica (1); per poi sintetizzare le più rilevanti letture del rapporto uomo-donna fornite nella storia del pensiero cristiano (2). Sarà così contestualizzata l'interpretazione rinvenibile nel moderno magistero ecclesiastico (3).

1. Teologia paolina

1.0. *Liminare: il contesto della subordinazione femminile*

Abbiamo coscienza della delicatezza del tema, in quanto proprio i due testi che analizzeremo appartengono ad una serie di brani spesso additati come espressione dell'antifemminismo o androcentrismo cristiano[3]. Prima di entrare nel merito occorre quindi fare una premessa circa il "maschilismo" di san Paolo e del Nuovo Testamento (NT) in genere[4]. Di fatto, accanto alla liberatrice affermazione che «in Cristo non c'è più né uomo né donna» (*Gal* 3,28), si riscontrano anche una serie di indicazioni oggi difficilmente recepibili come tali.

Per comodità del lettore riportiamo in nota i brani generalmente incriminati[5].

---

3. J.M. Aubert rileva l'ambiguità presente nei testi paolini che oscillano tra l'affermazione dell'uguaglianza e della subordinazione (cfr. *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, Assisi 1978, 37-39; 45). Il teologo francese fa sua la nota tesi sull'androcentrismo di K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris 1968, 250-258) nonché parecchi spunti suggeriti da E. Schillebeeckx, *Le mariage*, Paris 1966.
4. Su questo vedi soprattutto Adinolfi, *art. cit.*, 415-429; il collettivo curato da A. Milano, *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Roma 1992; N. Baumert, *Women and Man in Paul*, Collegeville (Minn.), 1996 e anche il recente e compendioso studio, con ricca bibliografia, di V. De Grisantis, *La donna nella Chiesa. Il problema e la storia dell'interpretazione di 1Tm 2,11-15*, Roma 2000.
5. 1*Cor* 14,33-35: «Dio non è un Dio di disordine ma di pace. Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne tacciano nelle assemblee perché non è permesso loro parlare; stiano invece sottomesse (*hypotassesthôsan*), come dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea»; *Col* 3,18: «voi mogli siate sottomesse (*hypotassesthe*) ai vostri mariti, come si conviene nel Signore»; 1*Tm* 2,11-15: «la donna impari in silenzio, con tutta sottomissione (*hypotaghê-i*). Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia»; *Tt* 2,4-5: «le donne anziane [...] sappiano insegnare il bene, per formare le giovani all'amore del marito e dei figli, ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse (*hypotassomenas*) ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo»; 1*Pt* 3,1-6: «ugualmente voi, mogli, state sottomesse

Non si può giustificare ciò che è caduco e contingente. La pura e semplice ammissione della presenza negli Scritti ispirati di elementi storici datati dovrebbe essere patrimonio comune del pensiero cristiano[6]. Soltanto un atteggiamento tristemente fondamentalistico indurrebbe a contravvenire pretendendo attribuire alla *littera* di questi testi un valore definitivo. Senza entrare in un'analisi dettagliata occorre però fare le seguenti affermazioni: san Paolo e la 1Pt non potevano esprimersi altrimenti. Tutto il contesto socio-culturale, tanto giudaico quanto ellenistico era di fatto fortemente maschilista[7]. Le pericopi di 1*Cor* 14 e 1*Tm* 2, che riguardano il comportamento liturgico si comprendono nell'ottica della netta segregazione femminile presente nella sinagoga. Le altre citazioni, specie *Tt* 2 e 1*Pt* 3 collegano esplicitamente l'attitudine di sottomissione femminile alla testimonianza cristiana. Al riguardo, bisogna ribadire che la *Hypotaghê* (cui tutti i brani si richiamano) quando non è costretta e bassamente servile, ma volontaria e libera è parte integrante dell'*Agapê* e pertanto essenziale all'ethos cristiano. Non vi è vera carità senza un riconoscere l'altro superiore a se stessi[8].

Ciò che distingue 1*Cor* 11,2-16 ed *Ef* 5,21-32 dai testi succitati – ed impedisce a nostro avviso che li si consideri alla stessa loro stregua – è il loro carattere tipicamente *cristiano*. Il primo si riferisce esplicita-

---

(*hypotassomenai*) ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati considerando la vostra condotta casta e rispettosa. Il vostro ornamento non sia quello esteriore – capelli intrecciati, collane d'oro, sfoggio di vestiti; cercate piuttosto di adornare l'interno del vostro cuore con un'anima incorruttibile piena di mitezza e di pace: ecco ciò che è prezioso davanti a Dio. Così una volta si ornavano le sante donne che speravano in Dio; esse stavano sottomesse ai loro mariti, come Sara che obbediva ad Abramo, chiamandolo signore. Di essa siete diventate figlie, se operate il bene e non vi lasciate sgomentare da alcuna minaccia».

6. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem* (= MD) 24: *EV*11/1316.
7. M. BARTH (*Ephesians*, New York 1981, 658-659), ricorda che se esiste una varia gamma di possibilità di relazioni tra uomo e donna nell'antichità, nondimeno sia in ambito ellenistico che giudaico è presente un diffuso antifemminismo. (Tra le tante citazioni addotte a p. 656, nota 198, cfr. p.e. PLATONE, *Repubblica*, V, 451e; TACITO, *Annali*, III, 33). Sul "maschilismo" ebraico, cfr. H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. 3, München 1961, 558-562. Accomunata spesso ai bambini e agli schiavi la donna è dispensata dall'osservanza di varie norme della Torah (p. 559). Questo giustifica la famosa benedizione rivolta al Signore dal pio israelita per non essere nato «né pagano, né donna, né stolto» (Talmud, trattato *Berakhot*, 7,18; cit. p. 612, con altri testi).
8. Cfr. p.e. *Fil* 2,3; *Mc* 10,44; *Gal* 5,13. Sul tema vedi: L. VILLEY, *Soumission. Thème et variations aux temps apostoliques. La fonction d'une préposition*, Paris 1992. Una retta comprensione cristologica della sottomissione *nel Signore* (*Ef* 5,22-24, *Col* 3,20.24 ecc.), si trova in A. SICARI, *Matrimonio e verginità nella rivelazione. L'uomo di fronte alla "Gelosia" di Dio*, Milano 1978, 190-191.

mente al Dio rivelato da Cristo, il secondo al rapporto sponsale tra il Signore e la Chiesa. Entrambi ascrivono la teologia del "Capo" (*Kephalê*) alla relazione uomo-donna o marito-moglie. Questa concezione è ovviamente "problematica". Essa può dare adito tanto ad un pensiero androcentrico e tendenzialmente antifemminista quanto ad una teologia della reciprocità nella comunione. Alcuni autori contemporanei non esitano a rigettare in blocco questa dottrina come "non trinitaria", non cristiana e tutta impregnata di patriarcalismo[9], oppure vi vedono l'espressione dell'ambiguità del pensiero cristiano postgesuano e il germe del principio della discriminazione tra uomo e donna che per tanto tempo ha afflitto le relazioni interpersonali[10].

Per conto nostro, esamineremo questi testi cercando di comprendere il loro reale intento alla luce di moderni studi ermeneutici (1.1). Sottolineeremo le possibili derive androcentriche della *Kephalê-Theologie* (cfr. 2.1); rilevando però anche quanto questa medesima teologia – se considerata nel suo contesto globale, trinitario e cristologico – possa rivelarsi feconda e preziosa come paradigma ecclesiologico. È quello che altri teologi hanno saputo afferrare cogliendo il dato positivo che si cela sotto la scorza di un'espressione problematica[11] (cfr. 2.2 e 2.3).

1.1. *1Cor 11,1-16: teologia e protologia del rapporto uomo-donna*

[1]Fatevi miei imitatori, come io lo sono di Cristo. [2]Vi lodo poi perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse.

[*Il principio teologico-cristologico*]

[3]Voglio però che sappiate che
di ogni uomo il capo è Cristo (*pantos andros hê kephalê ho Christos*),
e capo della donna è l'uomo (*kephalê de ghynaikos ho anêr*),
e capo di Cristo è Dio (*kephalê de tou Christou ho Theos*).

[*La donna preghi col capo coperto*]

[4]Ogni uomo che prega o profetizza avendo [qualcosa sopra] il capo, manca di riguardo al proprio capo.

9. Cfr. J. Moltmann, *Le Père maternel*, in *Concilium* 163 (1981) 82.
10. Cfr. p.e. Aubert: «uguaglianza e subordinazione sono i due concetti che riassumono l'idea paolina della donna e, con il loro genere di contraddizione, ne rivelano l'ambiguità» (*op. cit.*, 45). *1Cor* 11 in particolare avrebbe contribuito alla creazione del mito-ideologico antifemminista (*ibid.*, 94ss).
11. È il caso, come vedremo, di K. Barth e H.U. von Balthasar, ma anche di Y. Congar e J.M. Garrigues.

[5]Ma ogni donna che prega o profetizza con il capo scoperto, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. [6]Se dunque una donna non vuol coprirsi il capo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra.

[Motivazione: *Priorità e primato protologico dell'uomo*]

[7]L'uomo non deve coprirsi il capo,
poiché egli è immagine e gloria di Dio;
la donna invece è gloria dell'uomo (*hê ghynê de doxa andros*).
[8]E infatti non l'uomo deriva da (*ek*) la donna,
ma la donna da (*ex*) l'uomo;
[9]né l'uomo fu creato per (*dia*) la donna,
ma la donna per (*dia*) l'uomo.
[10]Per questo la donna deve portare sul capo [un segno di] autorità (*exousian*) a motivo degli angeli.

[*Comunione tra uomo e donna e reciproca dipendenza, nel Signore*]

[11]Tuttavia, nel Signore (*plên... en Kyriô-i*)
né la donna è senza l'uomo, (*oute ghynê chôris andros*)
né l'uomo è senza la donna (*oute anêr chôris ghynaikos en kyriô-i*)
[12]come infatti la donna deriva
dall'uomo (*hôsper gar hê ghynê ek tou andros*)
così l'uomo ha vita dalla donna (*kai ho anêr dià tês ghynaikos*);
tutto poi proviene da Dio (*ta de panta ek tou Theou*).

[*L'insegnamento della natura*]

[13]Giudicate voi stessi: è conveniente che una donna faccia preghiera a Dio col capo scoperto?
[14]Non è forse la natura stessa a insegnarci che è indecoroso per l'uomo lasciarsi crescere i capelli,
[15]mentre è una gloria per la donna lasciarseli crescere? La chioma le è stata data a guisa di velo.
[16]Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio.

Il brano contiene non poche difficoltà letterarie e linguistiche che hanno dato luogo a varie ipotesi esegetiche[12].

12. Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1996; R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, Milano 1999; J. HÉRING, *La première épître aux Corinthiens*, Neuchâtel 1949; F.W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (Mich.) 1953; W.F. ORR – J.A. WALTHER, *I Corinthians*, New York 1976; J. MURPHY-O'CONNOR, *Prima lettera ai Corinzi*, in *Nuovo grande commentario biblico*, R.E. BROWN – J.-A. FITZMYER – R.E. MURPHY (edd.), Brescia 1997; W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther*, vol. 2, Solothurn-Düsseldorf 1995 (con abbondante bibliografia specifica pp. 487-489). Dello stesso vedi anche il saggio curato insieme a E.S. GERSTENBERGER, *Il rapporto tra i sessi nella Bibbia e oggi*, Roma 1984; M. WALTER, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus paulinum und zu "Apostolischen Vätern"*, Freiburg (Schweiz)-Göttingen 2001, 114ss.

Come spesso accade in san Paolo – che tutto misura dal punto di vista del Signore – la trattazione di un argomento molto pratico dà luogo a sviluppi dottrinali di alta teologia. Così, in questo brano il tema diretto è l'acconciatura delle donne (e indirettamente degli uomini) nelle liturgie, proprio tale dettaglio contingente offre lo spunto per proporre una teologia delle relazioni tra uomo e donna che non andrebbero sottovalutate.

La struttura è la seguente:

– una prima affermazione teologico-cristologica comanda tutta la pericope (v. 3).

– Segue l'applicazione (motivata peraltro da contingenti consuetudini) circa la diversa capigliatura tra uomini e donne nell'assemblea. I primi scoperti, le seconde velate (vv. 4-6). Paolo cerca di spiegare e giustificare quest'usanza (senza convincere a fondo) ricorrendo al *primato protologico dell'uomo* che suggerisce la necessità di indicare la distinzione tra uomo e donna mediante il velo (vv. 7-10). Eppure una tale differenziazione non inficia la reale coappartenenza e parità nella reciprocità esistente *nel Signore* (vv. 11-12).

– La conclusione, d'ispirazione stoicheggiante si richiama alla *physis* che anch'essa sembra sottolineare la non identità o interscambiabilità tra maschile e femminile (vv. 13-15). L'ultimo versetto si appella alla disciplina ecclesiale della fedeltà alla consuetudine (*synêtheia*) che richiama le «tradizioni» (*paradoseis*) cui si accennava già al v. 2.

Si possono intendere correttamente i rapporti tra uomo e donna solo alla luce della Trinità. L'uomo sta alla donna come Dio (il Padre) sta a Cristo[13]. Il procedimento paolino è una *reductio in Deum*. In modo analogo l'apostolo aveva detto: «tutto è vostro, voi siete di Cristo, Cristo è di Dio» (1*Cor* 3,23). Si trattava di rammentare ai fedeli cristiani da una parte tutti gli inauditi doni ricevuti – conoscibili solo tramite lo Spirito (cfr. 1*Cor* 2,9.12) – e dall'altra l'esclusiva provenienza divina di questi: il totale beneficio goduto dall'umanità e l'assoluta gratuità di Dio. In modo analogo si insisterà qui sulla distinzione-comunione tra uomo e donna, riportando ogni loro relazione nell'orizzonte dell'iniziativa divina (cfr. 1*Cor* 11,11-12).

13. «Both Christ and the husband stand as ones to whom others are ordered. The latter, furthermore, is within the field of the former; marital order is caught up in the Christic» (E.C. Muller, *Trinity and Marriage in Paul. The establishment of a Communitarian Analogy of the Trinity Grounded in the Theological Shape of Pauline Thought*, New York-Bern-Frankfurt am M.-Paris 1990, 207).

W. Schrage nel suo poderoso commentario afferma che non si tratta in questa esortazione paolina di speculazioni atemporali sull'ontologia uomo-donna, bensì della loro concreta relazionalità. Allo stesso modo, va compreso in senso relazionale e non ontologico il v. 3[14]. Il rapporto uomo-donna non comporta un'inferiorità della donna (*Minderwertigkeit*). L'essere Capo dell'uomo non induce alcuna «*Deklassierung oder Entwürdigung*» della donna. Con altri esegeti (p.e. W. Thüsing) si può collegare il brano in questione anche con *Fil* 2,8.12 che illumina il rapporto Padre-Cristo e uomo-donna nell'ambito dell'Amore e dell'obbedienza[15]. Lo Schrage ribadisce che in questo contesto il termine *Kephalê* indica inequivocabilmente il Principio, la fonte, l'origine e non l'autorità o il dominio[16]. Barbaglio dal canto suo, rifiutando tanto l'accezione di "fonte" quanto quella di "dominio" per la nozione di *Capo* ritiene che la distinzione gerarchica stabilita da Paolo indichi «preminenza in dignità e valore, non una superiorità dominativa, né un primato fontale e originario[17]».

Il testo di Paolo vuole soprattutto che la donna non rinunci alla sua specificità[18]. La critica di Paolo è rivolta essenzialmente alla tendenza pseudo-carismatica dei Corinzi a non scorgere il significato della distinzione sessuale per cadere in un livellamento delle differenze. Tale resistenza all'uniformizzazione dei generi è radicata in una teologia della creazione in cui Paolo legge *Gn* 1,27 alla luce di *Gn* 2,24[19]. L'affermazione del v. 7 circa l'essere *imago Dei* dell'uomo e solo indirettamente della donna ("riflesso del riflesso") può apparire

14. SCHRAGE, *op. cit.*, 504.
15. *Ibid.*, nota 93.
16. Così p.e. J. A. FITZMYER, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle*, New York-Mahwah 1993, 80-88 e MURPHY-O'CONNOR, *art. cit.*, 1057. Cfr. anche MULLER, *Trinity and Marriage in Paul*, cit., 168.
17. BARBAGLIO, *op. cit.*, 534. «Per Paolo l'uomo è al vertice della costruzione dell'umanità e la donna più in basso, il primo su un gradino superiore, l'altra inferiore» (*ibid.*, 535).
18. «Dass also die Frauen ihre geschlechtsspezifische Besonderheit dabei nicht aufgeben und ihre charismatische Betätigung mit aufgebunden Haar geschieht» (SCHRAGE, *op. cit.*, 507). Si tratta in fondo di una «Kritik an der Uniformität der Geschlechter» (*ibid.*, 509). BARBAGLIO cita *Dt* 22,5 come testo base circa il rifiuto da parte dell'Apostolo «della confusione dei sessi» (*op. cit.*, 539).
19. SCHRAGE, *op. cit.*, 509; che concluderà così: «Paulus versucht vor allem durch Rekurs auf die Schöpfung zu begründen, dass die Gleichwertung der Geschlechter *coram Deo* keine Auslöschung der schöpfungsbedingten Unterschiede einschließt» (p. 525). Nello stesso senso altri esegeti: «It appears that the christian women at Corinth abused their liberty [...] There was a desire to put man and woman on the same level» (GROSHEIDE, *op. cit.*, 250). «Il modo in cui certi uomini e probabilmente alcune donne acconciavano i loro capelli faceva pensare a tendenze omosessuali. La risposta di Paolo è di sottolineare l'importanza della differenza tra i sessi» (MURPHY-O'CONNOR, *art. cit.*, 1057).

un regresso rispetto al testo genesiaco, ma corrisponde ad una tradizione rabbinica del tempo[20]. Ci troviamo di fronte alla tradizionale visione per cui il *Prior* corrisponde al *Perfectior*[21].

L'argomentazione paolina è in questo caso di stampo protologico e non escatologico come avverrà in *Gal* 3,28 («non c'è più né uomo né donna...»). L'esegeta tedesco ribadisce inoltre, alla luce dei vv. 11-12, che accanto alla distinzione creaturale dei sessi esiste tra uomo e donna una piena co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*) e un reciproco essere l'uno per l'altro (*Aufeinander-Verwiesensein*). Giacché nel Signore non regna l'uniformità ma l'interdipendenza e la comunanza[22]. Alla mutua co-ordinazione (*gegenseitige Zuordnung*) nella distinzione creaturale consegue la coappartenenza e la proesistenza nel Signore. Il commentario dell'*Anchor Bible* andava già nella medesima direzione: «whatever he may lay upon worship praxis, Paul affirms an overriding principle of equality[23]». Tra uomo e donna esiste una reciprocità fondamentale (*Mutuality*). Non va poi dimenticato il contesto della lettera: come ricorda opportunamente Grosheide, il rivoluzionario principio battesimale dell'abolizione di ogni discriminazione in Cristo (*Gal* 3,28) era stato senz'altro annunciato anche a Corinto. Da qui la probabile misinterpretazione di tale messaggio da parte di fazioni tendenzialmente gnosticheggianti[24]. In definitiva, Paolo vuole ribadire che tra uomo e donna esiste una differenza o distinzione naturale e creaturale (cfr. vv. 8-9) che non viene abolita con la grazia della redenzione, anche se questa inserisce nel rapporto uomo-donna una vera e propria uguaglianza di valore e autentica interdipendenza (cfr. v. 11 e *Gal* 3,28)[25].

---

20. Schrage, *op. cit.*, 509, nota 126.
21. *Ibid.*, 510.
22. «*im Herrn zwar nicht Uniformität herrscht, wohl aber Interdependenz und Gemeinsamkeit*», *ibid.*, 518.
23. Orr-Walther, *op. cit.*, 263.
24. Probabile l'intento anti-gnostico di Paolo: «the Corinthians claim to have already transcended the limitations and distinctions of the body – a transcendance promised in the slogan "there is no male and female" or more generally in conception of angelification of the saved. But Paul responds that those limitations and distinctions persist and require from Christians an ongoing responsibility to maintain suitable embodied decorum» (J.D. BeDuhn, *Because of the Angels: Unveiling Paul's Anthropology in 1Corinthians 11*, in *Journal of Biblical Literature* 118 [1999] 295-320, qui 316).
25. È la conclusione cui giunge anche Héring, *La première épître aux Corinthiens*, cit., 96, il quale soggiunge: «nous pouvons toutefois regretter que l'apôtre ne se soit pas expliqué d'une manière plus détaillée sur la délimitation des deux ordres: l'ordre de la na-

> Se il primo può vantare una nobiltà ontologica simile a quella di Dio, di cui è immagine, altrettanto vale della donna che per natura riceve dall'uomo l'umanità. Lo splendore che dà luce all'essere dell'uomo (Adamo) è presente nella donna (Eva), come lo splendore di Dio ha avvolto, manifestandovisi, l'uomo (Adamo). Nell'uno come nell'altro caso *si tratta di gloria ricevuta, non di splendore autonomamente posseduto*[26].

La *exousia* che la donna è chiamata a portare sul capo (v. 10) non può indicare un'autorità subita[27]; essa è al contrario il contrassegno dell'autorità ricevuta, della gloria donata. Come se mediante il velo (o i suoi lunghi capelli) la donna manifestasse all'uomo che l'autorità che egli possiede (di pregare a capo scoperto) gli è stata donata (dal Signore). La donna diventa *memoriale* per l'uomo nel contempo della sua dignità e della sua creaturalità e filialità. La donna è la verità e la profezia dell'umanità. L'uomo deve pregare col capo scoperto perché egli rappresenta, nell'economia figurale, la provenienza del dono; assurgendo così a segno, per la donna, dell'origine divina dalla quale essa trae la sua autorità (*exousia*).

La piena reciprocità si manifesta persino nell'ambito della corporeità: «che il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente (*homoiôs*) anche la moglie verso il marito. La moglie non è padrona (*ouk exousiázei*) del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo (*homoiôs*) anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1*Cor* 7,1-4). L'ultimo *homoiôs* esprime la rivoluzionaria novità portata dal cristianesimo e insieme l'impossibilità di leggere la metafora Capo-Corpo come un'affermazione "subordinazionistica". L'ordine sussiste: il marito è «capo della moglie», ma questo essere «*kephalê*» non può avere nulla a che fare con una preminenza autoritaria. Il primato maritale si illumina invece teologicamente e dovrà essere "vissuto" nella verità solo nella forma cristologica. Tale sarà il grande insegnamento di *Ef* 5.

In sintesi: la distinzione tra uomo e donna affonda nel mistero della creazione per cui «Adamo è stato formato per primo (*prôtos*) e poi Eva» (1*Tm* 2,13). Ma la genialità del nostro brano sta nel leggere questa distinzione protologica – illustrata in riferimento alle consue-

---

ture qui fait de la femme un être inférieur et l'ordre de la grâce qui fait d'elle l'égale de l'homme» (*ibid.*). Si riprende così un'interpretazione (probabilmente di Pelagio): «*caput autem mulieris vir secundum ordinem naturalem, ceterum in Christo Iesu, neque masculus neque femina*» (Pseudo-GIROLAMO, *Commentarius in epistulam I ad Corinthios*, PL 30, 749c).

26. BARBAGLIO, *op. cit.*, 543; corsivo nostro.
27. Così, giustamente BARBAGLIO, *ivi.* Vedi anche ADINOLFI, *art. cit.*, 427.

tudini liturgiche – mediante il principio di autorità che è essenzialmente cristologico e teo-centrico: «capo di Cristo è Dio» (v. 3)[28].

1.2. *Uomo-donna in prospettiva cristologico-nuziale: Ef 5,21-33*

[21]Siate sottomessi gli uni agli altri (*hypotassómenoi allêlois*) nel timore di Cristo.

[*Dovere della moglie e suo fondamento cristologico-ecclesiologico*]

[22]Le mogli siano sottomesse (*hypotassestôsan*) ai mariti come al Signore;
[23]il marito infatti è capo della moglie (*kephalê tês ghynaikos*),
come anche Cristo è capo della Chiesa (*hôs kai ho Christos*),
lui che è il salvatore del suo corpo.
[24]E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo,
così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

[*Dovere del marito e suo fondamento cristologico*]

[25]E voi, mariti, amate (*agapate*) le vostre mogli,
come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei,
[26]per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola,
[27]al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa,
senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata.
[28]Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo,
perché chi ama la propria moglie ama se stesso.
[29]Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne;
al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa,
[30]poiché siamo membra del suo corpo.
[31]*Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola* [Gen 2,24].
[32]Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!
[33]Quindi anche voi, ciascuno da parte sua,
ami la propria moglie come se stesso (*agapátô hôs heauton*)
e la donna sia rispettosa verso il marito.

La forma della pericope è una cosidetta *Haustafel*[29] (codice fami-

28. «The headship of God is the ultimate paradigm for the human relationship», Orr-Walther, *op. cit.*, 263. Cfr. anche Muller, *Trinity and Marriage in Paul*, cit., 431, nota 375: «the husband is the head of the wife but the wife has much authority over the husband as he has over her (ICor 7:3)».

29. M. Dibelius, *An die Kolosser*, Tübingen 1953[3]; Id. *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1966[4]; K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig 1928; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1954; D. Schroeder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments. Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn*, Hamburg 1959; L. Goppelt, *Jesus und die "Haustafel"-Tradition*, in P. Hofmann (ed.), *Orientierung an Jesus*, FS J. Schmid, Freiburg im B. 1973, 93-106; W. Schrage, *Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln*, in *New Testament Stu-*

liare o domestico). Una tradizione esegetica iniziata da M. Dibelius e proseguita da K. Weidinger vedeva nelle *Haustafeln* (di cui *Col* 3,17-4,1 rappresenta la forma più archetipica) un'ellenizzazione ed un «imborghesimento» dell'etica cristiana. La ricerca successiva ha voluto individuare le radici extrabibliche di questi testi. Così si è evidenziato l'apporto del giudaismo palestinese (Lohmeyer) o quello ellenistico (Crouch). Altri studiosi hanno rinvenuto talune similitudini con i trattati greci *perì oikonomias* (Lührmann). Ultimamente si è rivelato *invece* sempre più che i Codici familiari del NT (e *Ef* 5 in particolare) sono d'indole tipicamente cristiana e l'influsso esterno giudaico, stoico ellenistico – benché ovviamente esistente – non è comparabile con quello veterotestamentario e gesuano[30]. Lo stesso Fleckenstein sottolinea che i due criteri di fondo per intendere correttamente l'interpretazione paolina della relazione sponsale sono l'incorporazione a Cristo da una parte (cf 1*Cor* 6 e 12) e il comandamento dell'amore (1*Cor* 13) dall'altra; e tale prospettiva cristologica, ecclesiale ed agapica «ha trasformato radicalmente l'ideale matrimoniale». L'originalità della pericope che ci occupa è di «mettere Cristo al centro del matrimonio[31]».

Il contesto d'insieme è *Ef* 5,21-6,9: il ritratto della vita domestica cristiana, il modo di comportarsi tra coniugi (vv. 22-33), tra genitori e figli (6,1-4), tra padroni e schiavi (6,5-9). Lo stile è parenetico. Il contenuto abbina due nozioni chiave: Sottomissione e reciprocità, nel contesto di vita quotidiana "istituzionalizzata", ma vissuta nell'orizzonte escatologico dell'*en Kyriô-i*. Da una parte si insiste sulla sottomissione (*hypotassein-hypakouein*) dei membri subalterni della casa (moglie, figli, servi), dall'altra si accentua il dovere di amore, di pazienza e benevolenza dei superiori (mariti, genitori, padroni).

---

dies 21 (1974/1975) 1-22; W. LILLIE, *The Pauline House-Tables*, in *The Expository Times* 86 (1974/1975) 179-183; D. LÜHRMANN, *Neutestamentliche Haustafeln und antike Oekonomie*, in *New Testament Studies* 27 (1980/1981) 83-97; D.L. BALCH, *Let the Wives be submissive: the domestic Code in 1Peter*, Montana 1981; E. BOSETTI, *Codici familiari. Bilancio e prospettive*, in *Rivista Biblica* 35 (1987) 127-179.

30. Così Schroeder; Goppelt, Schrage, Lillie. È anche una delle conclusioni cui giunge la Bosetti che rileva giustamente la necessità di guardarsi dal «giudicare le *Haustafeln* da punti prospettici fuorvianti o riduttivi, trascurando il contesto spirituale in cui hanno visto la luce». A questo clima spirituale appartiene la fraternità cristiana, la dimensione dell'agape e dell'eucaristia che conferisce «attuazione storica» al principio solennemente enunciato in *Gal* 3,28 (E. BOSETTI, *Quale etica nei codici domestici*, in *Rivista di teologia morale* 18 [1986/72] 9-26, qui 24).

31. K.H. FLECKENSTEIN, *Ordnet euch einander unter der Furcht Christi. Die Eheperikope in Eph 5,21-33. Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes*, Würzburg 1994, che citeremo nella versione italiana «*Questo mistero è grande*». *Il matrimonio in Ef 5,21-33*, Roma 1996, 76.

Questa la struttura del nostro brano: il principio generale della reciproca sottomissione (v. 21); il dovere delle mogli e la sua motivazione ecclesiologica-cristologica (vv. 22-24); il dovere dei mariti e la sua motivazione cristologico-antropologica (vv. 25-30); una conclusione ricapitolante (vv. 32-33).

La moderna scienza biblica si è interessata molto a questa pericope paolina[32]. Riteniamo i principali dati a noi più utili per illuminare il rapporto uomo-donna nel matrimonio cristiano. Markus Barth, nel suo voluminoso commentario, dopo aver ricordato la posizione della donna e il concetto del matrimonio al tempo di Paolo, colloca *Ef* 5 nel contesto della città in cui era celebrato il culto della Grande madre Artemide e la possibile pretesa libertaria e carismatica di alcuni cristiani e di tendenze antimatrimoniali. L'esegeta propone quindi di intendere il primato del marito sulla moglie in chiave decisamente cristocentrica: «Christ is not depicted as a supreme example of male superiority over woman. Rather the «husband's function as head» is modeled after (and limited by) the measure of Christ's headship[33]». Come in 1*Cor* 11,3, il ruolo di capo non è attribuito al marito in assoluto ma esso è «very qualified[34]». Tutto si intende alla luce dell'amore sponsale di Cristo per la Chiesa: «marital Love based upon and informed by Messiah's Love creates or upholds monogamous marriage[35]». La sottomissione della moglie avviene per amore, nell'ordine del Regno di Dio: «it is exclusively to the order of God's kingdom that the wife subordinates herself in her subordination to her husband[36]». Questo fa sì che oltre ad essere monoga-

32. Per quanto segue (oltre al già citato studio di Fleckenstein, «*Questo mistero è grande*» con bibliografia a pp. 183-192), rimandiamo - in ordine cronologico - soprattutto a Ch. Masson, *L'épître de saint Paul aux Ephésiens*, Neuchâtel-Paris 1953; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968 (citato dalla traduzione *La lettera agli Efesini*, Brescia 1973²); M. Barth, *Ephesians*, New York 1981; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen 1982; F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, Grand Rapids 1984; R. Penna, *La lettera agli Efesini*, Bologna 1988; A.T. Lincoln, *Ephesians*, Dallas 1990; M. Bouttier, *L'épître de saint Paul aux Ephésiens*, Genève 1991; Baumert, *Women and Man in Paul*, cit., 213ss.; J. Lambrecht, *Christus en zijn Kerk. Man en vrouw in Efeziers 5,21-33*, in *Collationes* 27 (1997) 227-241; C. Osiek, *The Ephesian Household Code*, in *Bible Today* 36 (1998) 360-364; E. De los Santos, *La novedad de al metáfora KEPHALÊ-SÔMA en la carta a los Efesos*, Roma 2000; G. Baldanza, *La metafora sposale in s. Paolo e nella Tradizione liturgica siriaca*, Roma 2001, 67-87; Walter, *Gemeinde als Leib Christi*, *cit.*, 233ss.
33. Barth, *Ephesians*, *cit.*, 614.
34. *Ivi.*
35. *Ibid.*, 703.
36. *Ibid.*, 712.

mico, il matrimonio cristiano sarà anche "monandrico", in rapporto all'unico Sposo-Cristo[37]. L'autore ricorda che *Ef 5,33 capovolge l'ordine: l'amore del marito suscita la sottomissione della moglie*[38]. Rifacendosi a Karl Barth e a F. Schleiermacher, l'esegeta nota molto giustamente che le affermazioni paoline rimandano all'amore crocefisso del Servo di Yhwh: «in the realm of the crucified Servant-Messiah, the subjects respect an order of freedom and equality in which one person assist an other seemingly by renouncing rights possessed, actually in exercising the right to imitate the Messiah himself[39]». Il brano di *Ef* 5 si comprende soltanto nel quadro generale dell'amore che unisce i due in unica carne suscitando nel contempo unione e distinzione: «one Flesh is therefore a miraculous spiritual, physical and social event that establishes the identity and glorifies the freedom of both participants to one another, but does not dissolve them into an amorphous mass or an anonymous and impersonal mist[40]». La conclusione è la seguente: non v'è soluzione al problema del rapporto uomo-donna, né pace «except in the encounter of love with subordination in love and in the meeting of gracious and faithful election with joyful fear[41]».

> La sottomissione della Chiesa al suo capo non ha nulla a che fare con l'umiliazione poiché essa sa di essere amata da Cristo più di quanto possa amare se stessa. Questa sottomissione è perciò un affidamento fiducioso all'amato che vale quindi anche per la moglie nei confronti del marito. Per questo la moglie nella sua amorevole sottomissione al marito incontra *sempre* il Signore[42].

---

37. *Ibid.*, 713.
38. Masson aveva espressioni analoghe: «cette subordination volontaire de la femme à son mari, qui est la réponse de son amour à l'amour de son mari, n'a rien d'avilissant et n'attente en rien à sa dignité personnelle; elle est de sa part acceptation de la place qui est la sienne dans la hiérarchie familiale selon l'ordre de la création que la rédemption n'abolit pas mais restaure et accomplit» (*L'épître de saint Paul aux Ephésiens*, cit., 211). Schnackenburg da parte sua – pur sottolineando il peso della mentalità dell'epoca sulla formulazione paolina che corrisponde «den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen und Auffassungen» – rileva che la reciprocità della *Zuordnung* che viene stabilita «die Unterschiede relativiert und in eine höhere Einheit aufhebt». Mediante la logica dell'amore inoltre la subordinazione perde ogni carattere opprimente e avvilente («*Bedrückende und Unwürdige*», *Der Brief an die Epheser*, cit., 263). Anche per Baumert, base del rapporto marito-moglie è l'amore: «an all-inclusive Love emanating from God» (*Women and Man in Paul*, cit., 227). La relazione della donna all'uomo non è di dipendenza ma di libertà, la riverenza è segno di maturità nell'amore (*ibid.*, 228).
39. Barth, *Ephesians*, cit., 714.
40. *Ibid.*, 734.
41. *Ibid.*, 753.
42. Fleckenstein, «*Questo mistero è grande*», cit., 98.

Anche R. Penna insiste sull'importanza del v. 21 circa la sottomissione vicendevole. Egli ricorda inoltre che i vv. 22-24 si riferiscono alle mogli in particolare e non alle donne in generale[43]. Sebbene esista una superiorità del marito, *Gal* 3,28 esprime in modo più profondo la «coscienza della fede cristiana» circa la totale comunione in Cristo[44]. A differenza di 1*Cor* 11 in cui la sottomissione è fondata sul testo protologico di *Gen* 2,22, in *Ef* 5 è nuovo il riferimento ecclesiologico-cristologico[45]. Cristo ha acquistato la qualifica di "Capo" solo perché ha salvato la Chiesa sacrificandosi per essa. Per quanto riguarda le ingiunzioni fatte nei vv. 25-33 ai mariti, è utile rammentare che il vocabolario dell'esortazione non corrisponde a quello corrente nel tempo[46], ma questa «si concentra tutta e soltanto sull'amore di lui verso lei[47]». Amore che è quell'*agapân* di auto-donazione genuinamente cristiano cui si riferiscono p.e. *Ef* 4,2 e *Fil* 2,3ss. L'esegeta italiano sottolinea infine che «v'è mutua priorità» e «circolo di mistericità» tra le coppie Cristo-Chiesa e marito-moglie. Una coppia illumina l'altra[48].

Suor Elena Bosetti al termine del citato bilancio sulle *Haustafeln* neotestamentarie – in cui mette in rilievo i vari elementi in gioco nel testo – afferma che «la combinazione di questi aspetti va tenuta presente nell'interpretazione: la sottomissione deve essere spiegata in connessione con la reciprocità e la tensione escatologica va coniugata con l'apertura agli ordinamenti della comunità umana[49]».

1.3. *Sintesi*

Tenendo presente questo suggerimento e concludendo dobbiamo dire che i testi paolini studiati indicano da una parte un pri-

43. Penna, *op. cit.*, 231. Cfr. nel medesimo senso Schlier, *Der Brief an die Epheser*, cit., 401.
44. Penna, *op. cit.*, 231.
45. *Ibid.*, 232.
46. Così p.e. Plutarco, *Coniugalia praecepta*, 33: «il marito deve controllare (*kratein*) la moglie, non come fa il proprietario di una cosa (*despotên ktêmatos*), ma come fa l'anima col corpo (*hôs psychên sômatos*), conoscendo i suoi sentimenti e facendosi vicino a lei con buona volontà (*sympathounta kai sympephykota tê-i ennoia-i*)» (cfr. F.C. Babbit, *Plutarch's Moralia*, vol. II, London-Cambridge [Mass.], 1962, 322).
47. Penna, *op. cit.*, 233; cfr. anche De Los Santos, *op. cit.*, 380.
48. *Ibid.*, 243. Per Fleckenstein «è il vincolo matrimoniale tra uomo e donna a rappresentare l'intimo rapporto tra Cristo e la Chiesa, trovando in questo la sua dignità più profonda» («*Questo mistero è grande*», cit., 78). Questa visione comparirà anche in *MD* 23,5.
49. Bosetti, *art. cit.*, 178.

mato dell'uomo sulla donna dal punto di vista protologico (cfr. 1*Cor* 11,3.8-9 e *Gen* 2,21-23); da un'altra parte questo primato non induce paradossalmente un'inferiorità della donna. Essa è uguale all'uomo poiché è carne della sua carne (cfr. 1*Cor* 11,11-12, *Gen* 2,24).

Se la comunione è reale, è altrettanto reale la distinzione, che si esprime in una *taxis*, in cui l'uomo rappresenta il primo e la donna il termine. Non si può non parlare di "comunione gerarchica" nella teologia neotestamentaria della coppia. Questo vale agli occhi di Paolo non solo nell'orizzonte della protologia, ma anche in quello della redenzione portata da Cristo. Qui avviene il medesimo paradosso dell'uguaglianza nella differenziazione ordinata. Il testo di *Ef* 5 esprime tale realtà leggendo il rapporto uomo-donna nel contesto matrimoniale alla luce dell'unione tra Cristo e la Chiesa. La "capitalità" del marito sulla moglie è compresa adesso in riferimento al nuovo Adamo, il Cristo pasquale che col suo amore ha "se-dotto" la Chiesa sua sposa. Il primato dell'uomo sulla donna non è annullato, esso permane come ministero di rappresentanza dell'iniziativa d'amore di Cristo-Sposo[50]. Ma proprio tale determinazione cristologica di totale dedizione del primato esclude ogni contraddizione con la franca affermazione della completa comunione tra uomo e donna (cfr. *Gal* 3,28). Pur essendo 1*Cor* e *Ef* probabilmente le due lettere paoline più ricche dal punto di vista pneumatologico, nessuna esplicita menzione vien fatta allo Spirito Santo in contesto nuziale[51]. Questo non faciliterà il rinvenimento *dell'imago Trinitatis* nella coppia e renderà più agevole la deriva androcentrica di buona parte della tradizione. Eppure per Paolo esiste tra gli sposi una radicale connaturalità e interdipendenza, un essere coordinati l'uno all'altro nella reciprocità che possiamo a buon diritto chiamare, con termine spiccatamente pneumatologico, «pericoresi»[52].

Riportiamoci a questo punto alle accuse mosse contro i testi del *corpus paulinum* alle quali accennavamo all'inizio[53]. La conclusione

---

50. A ragione, I. DE LA POTTERIE sottolinea le radici evangeliche (cfr. *Gv* 2,1-12) della metafora sponsale di *Ef* 5, «Le nozze messianiche e il matrimonio cristiano», in *Lo Sposo, la Sposa*, Bologna 1986, 103.
51. Lo Spirito è però implicitamente il vincolo di unione tra i coniugi, come lo è tra tutti i fedeli, chiamati ad essere «ricolmi di Spirito» (*plêrousthe Pneumati*; *Ef* 5,18b).
52. «L'esperienza d'intersoggettività nell'amore cristiano, che gli sposi fanno lungo tutta la vita, imita per analogia il modello della reciproca pericoresi divina», (G.P. DI NICOLA – A. DANESE, *L'intima comunità di vita è frutto dello Spirito*, in R. BONETTI (ed.), *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, Roma 1998, 129-164, qui p. 152; cfr. anche N. CIOLA, *Teologia trinitaria*, Bologna 1996, 230ss.
53. Cfr. *supra* nota 3.

desumibile dagli studi esegetici recenti è che più che di "ambiguità" (superiorità dell'uomo *e* uguaglianza della donna) e "discriminazione" bisogna parlare, volendo cogliere il senso profondo delle affermazioni della teologia nuziale Capo-Corpo, di "paradosso" e "distinzione". Il paradosso sta nell'affermare simultaneamente un ordine e una comunione; la distinzione consiste nel differenziare per unire. Questa è la verità irrinunciabile da cogliere nella dottrina paolina. Nel prossimo paragrafo vedremo come da questa prospettiva originaria le seguenti generazioni sono di fatto deplorevolmente incorse nell'ambiguità e nella discriminazione. Bisognerà però guardarsi dall'ascrivere troppo rapidamente ad una derivazione pagana un dato dottrinale che, nella sua paradossalità, è genuinamente cristiano e – come ravviseremo – propriamente trinitario e paradigmatico per una completa ecclesiologia.

2. Alcune interpretazioni dei brani paolini nella storia del pensiero cristiano

Occorre adesso delineare un profilo della tradizione teologica sul rapporto uomo-donna alla luce di una *Rezeptiongeschichte* dei brani paolini. In un primo tempo rinverremo i limiti della tradizione patristico-medioevale, incapace di percepire appieno la paradossalità agapica tipicamente cristiana delle affermazioni scritturistiche (2.1). Sottolineeremo però anche alcuni aspetti positivi presenti nel pensiero tradizionale (2.2), per poi soffermarci su talune intuizioni della teologia contemporanea (2.3).

2.1. *Limiti di una tradizione intellettualistica e maschilista*

Tutti sanno quanto la *forma mentis* pagana – che poneva la donna in una netta inferiorità e discriminazione – abbia gravemente pesato sul pensiero cristiano. Il rivoluzionario fermento evangelico[54] della comune dignità della donna ha tardato non pochi secoli a com-

54. Sul messaggio evangelico o "gesuano" circa la relazione uomo-donna si ricordano i saggi di J. Galot (1973), L. Bouyer (1976), G. Blaquière (1981), G. Honoré-Lainé (1985), P. Grelot (1995) e E. Ruckstuhl (1996), e in prospettiva psicologica, H. Wolff (1992). Una sintesi magisteriale si trova nella quinta parte della *Mulieris dignitatem* nn.12-16). Vedi anche il breve ma profondo commento di C. Lubich in S. Maggiolini (ed.), *Profezia della donna*, Roma 1988, 142-147.

piere la sua opera di trasformazione delle mentalità. Il maschilismo culturalmente dominante ebbe buon gioco nel confondersi con la dottrina capo-corpo del "primato comunionale" espressa da Paolo. A tale infelice confusione non sfuggirono nemmeno spiriti eccelsi e della più grande influenza quali Agostino e Tommaso.

Questa storia è stata ampiamente studiata[55]; ci possiamo quindi limitare a brevissime considerazioni sintetiche.

Negli scritti pervenutici di Clemente e di Origene[56] emerge assai bene l'ambiguità di talune percezioni del pensiero cristiano antico sulla donna. Da una parte essi affermano con vigore la dignità di questa nel suo essere capace di virtù e quindi di attività spirituale, libera e meritoria tanto quanto l'uomo[57]. La donna è nella sua essenza, ovvero nell'anima "un essere identico" all'uomo e, in questo, capace di virtù, di *paideia*, di filosofia[58]. L'uomo preserva nondimeno una funzione di guida e di governo[59]. L'accento però rimane sulla comune dignità spirituale che sottolinea in contesto anti-spiritualistico la possibilità per tutti di giungere alla santità: «come per l'uomo è glorioso morire per la virtù, per la libertà, per i propri principi, così anche per una donna, perché questo non è prerogativa della natura del maschio, ma della natura dei buoni»[60].

Quanto a Origene egli interpreta la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio come un allegoria della duplice costituzione dell'interiorità di ogni essere umano. In ciascuno v'è una dimensione maschile e una femminile. *Animus* ed *anima* erano già stati presentiti dal grande Alessandrino:

> Il nostro uomo interiore consta di spirito e anima: si dice maschio lo spirito, l'anima si può denominare femmina; se essi hanno mutua concordia e consenso, unendosi scambievolmente, crescono e si moltiplicano, e generano figli: i buoni sentimenti, le idee e i pensieri utili, me-

55. Vedi su questo il già citato saggio della Børessen nonché, sul primato del maschile nella Chiesa primitiva, C. MAZZUCCO, *«E fui fatta maschio». La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino 1989; A. MILANO (ed.), *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Roma 1992; A. FELBER, *Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum*, Wien 1994.
56. Per questi due autori vedi i saggi di C. NARDI e E. PRINZIVALLI in E. DAL COVOLO ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Roma 1996, 42-62 e 63-81 (per la bibliografia pp. 160-164). Su Clemente vedi inoltre l'articolo di H. KÖNIG, in G.L. MÜLLER ed.), *Frauen in der Kirche*, cit., 166-187.
57. Cfr. *Stromata*, IV, 60, 1 (GCS 15, 275).
58. *Ibid.*, 62, 4 (277).
59. *Ibid.*, 63, 5; 64-65 (277) con le citazioni delle *Haustafeln* neotestamentarie.
60. *Ibid.*, 67, 4 (278).

diante i quali riempiono la terra e la dominano; cioè assoggettano a sé il sentimento della carne, lo volgono a migliori disposizioni, e lo dominano, s'intende quando in nulla la carne insolentisce contro il volere dello spirito[61].

In questo brano dal sapore tutto platonico si avverte certo una subalternità del femminile al maschile, però entrambi appartengono alla costituzione immateriale e quindi trascendente della persona umana. Vedremo come una radicalizzazione di questa prospettiva simbolica indurrà un'ulteriore svalorizzazione della donna.

Anche se in contesto molto particolare, Origene intuisce due principi che riappariranno nella loro positività nel magistero ecclesiastico: l'uguaglianza ontologica fondamentale tra uomo e donna sul piano della salvezza e la dimensione simbolica della donna come accoglienza del divino[62]. «La divina Scrittura non riconosce infatti distinzione alcuna, secondo il sesso tra uomini e donne. Perché presso Dio non c'è differenza di sesso, ma sia l'uomo che la donna sono designati in base alla diversità dell'animo»[63]. La donna significa – metaforicamente e simbolicamente – la capacità di «ricevere il seme del Verbo»[64]. A onor del vero bisogna aggiungere però, che, proprio negli stessi testi, questa qualità femminile non viene colta dall'Alessandrino nella sua accezione positiva; essa è invece purtroppo sfruttata come simbolo di debolezza o di incapacità e contrapposta alla virilità che rappresenta lo stato perfetto e adulto della fede.

Nella medesima tradizione si colloca sant'Agostino. Sarebbe lecito affermare che nei suoi scritti antimanichei[65], per "salvare la carne" il vescovo africano ha svalutato la donna. Servendosi infatti di *Ef* 5 per insegnare che la carne non è elemento spregevole e opposto a Dio, bensì da questi originato e assunto, egli ritiene «tre coppie»: Cristo-Chiesa, marito-moglie, spirito-carne. Sostituendo quest'ultima distinzione alla polarità paolina "capo-corpo" (in cui sussiste l'unità fondamentale di essenza), l'Ipponense pone radicalmente la donna in un grado molto più subordinato. L'uomo assurge quindi a simbolo della parte superiore dell'anima, mentre la donna è relegata a

61. Origene, *Gen.Hom.* I, 15 (GCS 29, 19).
62. Vedi *infra* il tema del "profetismo" della donna in Giovanni Paolo II (1.3.2).
63. *Jes.Hom.* IX, 9 (GCS 30, 356).
64. Cfr. *Lev.Hom.* VIII, 9 (GCS 29, 407).
65. Così nel *De continentia* (9,23). Sulla dottrina del matrimonio in Agostino vedi U. Lattanzi, *La concezione della famiglia in san Paolo e sant'Agostino*, in Aa.Vv., *Il matrimonio e la famiglia cristiana*, Milano, 1945, 63-80: «anche il pater familias è sotto la medesima legge di Cristo; anche lui è sotto la paternità di Dio e servo di Cristo (Col IV,1)» (p. 70); L. Dattrino, *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano 1995.

raffigurare quella inferiore, se non addirittura la carnalità pura e semplice[66]. La superiorità dell'uomo in quanto rappresentante dello spirito (*nous*), rispetto alla donna, segno della sensibilità (*aisthêsis*) è un luogo comune anche presso i Padri orientali[67]. Tale prospettiva riapparirà anche in san Tommaso: «*sensualitas feminae comparatur, ratio vero viro*[68]».

Due fattori attenuano non poco l'androcentrismo agostiniano: lo psicologismo e il cristocentrismo. Per l'Ipponense la vera immagine di Dio è presente sia nell'uomo che nella donna[69]. Di fatto ogni essere umano è in se stesso "uomo e donna". La concreta differenziazione fisica fa solo emergere ciò che è comune ad entrambi: la razionalità spirituale (*rationale*) più evidente nell'uomo; la sensibilità corporale (*animale*), più evidente nella donna[70]. È in se stessa che ogni persona deve realizzare la perfetta armonizzazione (gerarchica) di questi due principi, sì da diventare «come coniugata in se stessa (*quasi coniugalis in seipso*), in modo che la carne non brami contro lo spirito, ma allo spirito stia sottomessa»[71]. La logica "psicologica" vale anche sul piano antropologico: la famiglia per essere rettamente governata deve essere costituita in maniera ordinata. Il marito ha il compito di dirigere (*regere*, *ducere*); la moglie quello di seguire (*sequi*, *imitari*). Però il primato maschile è a sua volta letto in chiave cristologica. Se l'uomo è capo della donna, Cristo è capo dell'uomo. Il primato mari-

66. Già GIROLAMO interpretava così: «quia vero secundum tropologiam, *viros animas*, et *uxores corpora* dixeramus, sic diligat anima carnem, quomodo Christus ecclesiam» (*Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Ephesios, lib.* III [PL 26, 566]).
67. La FELBER rileva giustamente la matrice filoniana di questo stile di pensiero (cfr. *Harmonie durch Hierarchie?*, 138ss). Un esempio tardivo di questa allegoresi tutta a sfavore del femminile si trova ancora in MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium XXV* (CCG 7, 161).
68. SAN TOMMASO, *In I ad Corinthios* cap. XI, lectio i. Ancora: «*sicut caro subditur animae, ita mulier viro*» (*In Ephes.* cap. V, lectio ix, 326).
69. Cfr. AGOSTINO: «mulier autem gloria viri est, *non quo mens feminae eandem imaginem capere non possit*, cum in illa gratia nos dicat *nec masculum esse nec feminam*» (*De Genesi ad litteram*, 11, 42 [CSEL 28, 377]); anche *De Trin.* XII, 7: «ad imaginem quippe Dei naturam ipsam humanam factam dicit quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine Dei separat feminam» (CCL 50, 364). In senso opposto, l'AMBROSIASTER per cui «vir enim ad imaginem Dei factus est, non mulier, haec est enim imago Dei in viro, quia unus Deus unum fecit hominem, ut sicut ab uno Deo sunt omnia, ita essent et ab uno homine omnes homines, ut unius Dei invisibilis imaginem haberet in terris» (*In I Corinth.* 11, 7, 2 [CSEL 81B, pp. 121-122]).
70. *De Genesi contra Manicheos*, II, 12: «quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculo et in femina, etiam in uno homine considerari possit» (PL 32, 205).
71. *Ibid.*, Commentando l'episodio della Samaritana (Gv 4), Agostino interpreta il comando «chiama tuo marito», come un invito a ricorrere al proprio intelletto. Questo allegorico "*vir*" sarà a sua volta capace di assolvere il suo compito direttivo a condizione di sottomettersi alla luce di Cristo (cfr. *In Joann.* XV, 19; 28, [CCL 36, 157-158; 162]).

tale si attuerà moralmente in modo giusto soltanto alla severa condizione di essere esso stesso sottomesso a Cristo: così come l'intelletto governa rettamente l'anima a patto di ricevere luce dalla Sapienza eterna. Questo comporta praticamente che una maggiore responsabilità ed esigenza etica gravi sul marito: la sua preminenza deve essere sostanzialmente un primato di virtù e di amore.

> Se il marito è capo della moglie, egli deve vivere in modo migliore e precedere sua moglie in ogni buona azione, perché ella lo imiti e segua il suo capo. Così come Cristo è capo della Chiesa e la Chiesa deve seguire il suo capo e camminare secondo le orme del suo capo, così ogni famiglia ha come capo il marito e come corpo la moglie[72].

Si tratta di un "*in virtute praecedere*" e non certo di un dominio arrogante e maschilista. Vera virilità si coniuga con virtù, e quindi con temperanza e fedeltà: «*quod tu vir es, ostende: vir enim a virtute, vel virtus a viro. Habes ergo virtutem? vince libidinem. Mulieris, inquit, caput vir. Si caput es, duc, et sequatur: sed vide quo ducas*»[73]. La condizione ancillare della moglie è comunque decisamente affermata dal vescovo d'Ippona: «*Tu dominus, illa ancilla*»[74].

San Tommaso riassume così la prospettiva comune alla mentalità antica e medievale: «*proportio viri ad uxorem quodammodo est sicut servi ad dominum*[75]». Un'ulteriore accentuazione del "subordinazionismo femminile" dell'Aquinate si deve all'assunzione della biologia aristotelica che considerava la donna un «maschio mancato» (*mas occasionatum*) assegnandole uno «*status subiectionis*[76]». A questo si aggiunge il principio metafisico del «*perfectum est prius imperfecto*» applicato al rapporto uomo-donna[77]. Se inoltre l'attribuzione della

72. «Si caput est uir, melius debet uiuere uir et praecedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur uirum, sequatur caput suum. quomodo caput ecclesiae christus est, et hoc iubetur ecclesiae ut sequatur caput suum et ut per uestigia ambulet capitis sui, sic uniuscuiusque domus habet caput uirum et tamquam carnem feminam» (*Sermo* 9, 3 [CCL 41, 112]).
73. *Sermo* 332, 4 (PL 38, 1463): il contesto è quello della fedeltà coniugale e dell'amore reciproco. Vedi anche *Sermo* 392, 5: «vir es? in fortitudine tua probemus, quia vir es. Vir es? Vince libidinem» (PL 39, 1712).
74. *Sermo* 332, 4 (PL 38, 1463). Si echeggia ovviamente 1*Pt* 3,6.
75. San TOMMASO, *Ephes.* Lect. viii, 317.
76. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica* VIII, 12,7; TOMMASO, *S.Theol. suppl.* 44,2,1; *S.c.G.* III,123. In verità però sia lo Stagirita (*De gener. anim.*), che l'Aquinate (*S.Theol.* 92, 1,1; *II Sent.* d.20, q.2, a.1, ad 1), come BONAVENTURA (cfr. *IV Sent.* d.36, a.2, q.3, ad 2) ritenevano naturale e positiva la distinzione dei sessi. Vedi M. NOLAN, *The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that Woman is a Defective Male*, in *The Thomist* 64 (2000) 21-69.
77. *Id. In I ad Corinthios*, cap. XI, lect. iii. Sulla pesante eredità aristotelica nell'antifemminismo antico e medioevale sul piano intellettuale e sociale insiste parecchio FELBER

simbologia carnale o sensuale alla donna si associa ad una mentalità tendenzialmente spiritualistica, si rende veramente breve il passo verso un netto androcentrismo e antifemminismo. Certo le belle affermazioni paoline sull'amore dovuto dal marito alla moglie sono ricordate dall'Aquinate e mitigano non poco la differenziazione dei generi, ma è innegabile una radicalizzazione – rispetto ai testi scritturistici – della sottomissione della donna, dovuta all'influsso di dati culturali, filosofici e "scientifici" extrabiblici.

Abbiamo sottolineato in queste poche righe soltanto gli aspetti più "datati" dell'insegnamento del Dottore angelico. Va ricordato però che neppure san Tommaso ha mai negato l'essenziale argomento a favore della dignità della donna: l'essere creata ad immagine di Dio. Si respinge così tutta una tradizione antico-medioevale (con invero radici comuni a certe correnti giudaiche) che negava alla donna persino lo statuto di *imago Dei*[78]. Bisogna però constatare che nella tradizione latina, la teologia "Capo-Corpo", anziché dare luogo ad una riflessione sulla mutua inessenza e reciprocità, si è prestata piuttosto alla teorizzazione della subordinazione femminile. In Oriente troviamo invece una figura che spicca per la sensibilità alla dimensione "pericoretica" implicitamente contenuta nella teologia paolina.

2.2. *Prodromi di una teoria della reciprocità*

Pur rimanendo figlio del suo tempo, Giovanni Crisostomo († 431) è verosimilmente colui che più si è avvicinato alla positiva comprensione che l'attuale Magistero avrà dei brani neotestamentari sul primato comunionale del marito nella coppia cristiana[79]. Cettina Militello, nel suo obiettivo studio sul vescovo di Costantinopoli[80], af-

---

(*Harmonie durch Hierarchie*, cit., 16, nota 5; 30-31). Le affermazioni di NOLAN (*The Aristotelian Background*, art. cit.) possono stemperare ma non permettono di infirmare il giudizio.

78. Lo stesso *Decretum Gratiani*, Quaestio 5 causae 33, afferma che solo l'uomo (*vir*) è immagine di Dio (PL 187, 1654A; citato anche da K. E. BØRRESEN, *Christianisme et féminisme*, in F. TARICONE (ed.), *Maschio e femmina li creò. L'immagine del femminile nelle religioni e nelle Scritture*, Verona 1998, 83-100; vedi anche FELBER, *Harmonie durch Hierarchie*, cit., 115-137). Sulla concezione più positiva dell'Aquinate, cfr. J.F. HARTEL, *Femina ut imago Dei: in the integral feminism of St. Thomas Aquinas*, Roma 1993. Tra i medievali cfr. RUPERTO DI DEUTZ, *De sancta Trinitate et operibus eius*, lib. II, *In Genesim II* CCL.CM 21, p. 191).

79. Crisostomo è il più emblematico, ma non è il solo. Vedremo di seguito che altri Padri propongono un insegnamento analogo.

80. C. MILITELLO, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985.

ferma più volte che, in merito al rapporto uomo-donna, questi «oscilla tra la teorizzazione di uno statuto paritario e la teorizzazione della subordinazione[81]». La conclusione della ricerca deve ammettere che «Crisostomo non oltrepassa la visione androcentrica che è propria del suo *habitat* culturale, né scioglie definitivamente l'ambivalenza parità-subordinazione»[82]. L'autrice rivela però anche quanto Giovanni sia per certi versi una voce profetica che annuncia le future meditazioni sulla reciprocità, e lo situa in una linea di maggiore continuità con la carica rivoluzionaria del messaggio evangelico rispetto ad altri Padri e Dottori, come Agostino e Tommaso. Se androcentrismo ci fu – ed esso pervade di fatto la tradizione cristiana – questo non fu "scelta cristiana", ma conseguenza di un'acculturazione che veste di panni cristiani una mentalità pagana. Di fatto la risposta cristiana non è da cercare né nella categoria di subordinazione, né di equivalenza – o come talvolta si dice complementarità –, bensì nella *reciprocità* o *partnership*, e proprio di questa tesi Crisostomo fu un antesignano[83]. Vale quindi la pena soffermarsi sul suo insegnamento.

Nonostante la sua concezione del matrimonio come conseguenza del peccato originale e finalizzato a rimediare alla concupiscenza, si trovano in Crisostomo parecchie pagine che esaltano la positività del sacramento nuziale. In sintesi,

> il matrimonio è convivenza nella quale il mio e il tuo non hanno più spazio, nella quale si sono fuse ad un tempo le persone e i beni. È una convivenza nella quale la prole diventa tramite, ponte tra i due; nella quale il rispetto reciproco dei ruoli elimina la schiavitù e la condanna dell'uno al dominio dell'altro sul proprio corpo, e diviene reciproca "signoria"[84].

2.2.1. "Consostanzialità", reciprocità e corrispondenza

Il ricorso all'analogia Capo-corpo di *Ef* 5 viene operato dal Crisostomo in una duplice direzione: da una parte esso serve per segnalare la servitù che il matrimonio induce enfatizzando la soggezione della donna sposata per esaltare la libertà della condizione della vergi-

81. *Ibid.*, 143.
82. *Ibid.*, 238. Sui limiti del Crisostomo si sofferma – forse anche un po' unilateralmente – Felber, *Harmonie durch Hierarchie*, cit., 28, 65, 107.
83. Militello, *Donna e Chiesa*, cit., 242; 244-245.
84. *Ibid.*, 175; i testi citati sono *Eph.Hom.* 20,9 (PG 62, 447-448); e *Col.Hom.* 12,5 (PG 62, 387-388).

nità consacrata[85]; da un'altra, esso serve anche a rivelare la comunione e la parità che consegue all'essere una sola carne:

> Convengono insieme ed i due fanno uno solo (*hen*) [...] Vengono per diventare un solo corpo. Ecco di nuovo il mistero dell'amore (*agapês mystêrion*) [...] che cosa impariamo di qui? Che è grande la forza dell'unione (*pollê tês henoseôs hê ischys*). L'abilità perfetta di Dio divise all'origine uno in due e volendo mostrare che anche dopo la divisione rimane uno, non ha permesso che uno solo bastasse alla generazione...hai visto il mistero del matrimonio (*gamou mystêrion*)? Da uno ne fece uno e di nuovo, resi questi due uno, in questo modo ne fa uno: cosicché anche ora l'uomo nasce da uno. Infatti la donna e l'uomo non sono due esseri ma uno solo... Se uno è il capo, l'altra il corpo, come sono due? (*ei ho men kephalê, hê de sôma, pôs dyo*). L'una ha il grado (*taxin*) di discepola (*mathêtou*), l'altro di maestro (*didaskalou*); questi di colui che governa (*archontos*), quella di colei che è governata (*archomenês*) [...] Dalla stessa struttura del corpo si potrebbe vedere che sono uno. Infatti, è nata dal suo fianco e sono come due metà. Per questo la chiama pure aiuto, per mostrare che sono uno; perciò al padre e alla madre preferisce la convivenza coniugale, per indicare che sono uno... E come si trasformano in una carne sola? Allo stesso modo con cui tu scegli la parte più pura dell'oro e la mescoli con altro oro, così avviene anche qui: la donna accogliendo la parte più feconda del piacere che si effonde su di lei la nutre e la riscalda e, dopo aver apportato la sua parte, produce un uomo... Che dunque? Qualora non vi fosse un figlio, i due non sarebbero uno anche allora? È ovvio: infatti l'unione produce questo fondendo e mescolando i corpi di entrambi. E come colui che versasse dell'unguento nell'olio farebbe di tutto una cosa sola, così pure anche qui[86].

Quasi a scusarsi per aver tanto esaltato la comunione tra uomo e donna, ponendoli in un'aurea consostanzialità, il Crisostomo riprende anche il tema della *gerarchia*:

> Teniamo ben saldo, dunque che l'uomo occupa il posto del capo, e la donna quello del corpo. [Segue la citazione di Ef 5,23-24]. Dunque l'uomo è capo della donna, egli dice, come anche Cristo è capo della Chiesa, ed è lui il salvatore del corpo; il capo infatti è la salvezza del corpo. Ecco: in questo modo ha gettato per l'uomo e per la donna il fondamento dell'amore e del comportamento previdente, assegnando a ciascuno il posto che gli si addice: a lui quello del comando e della cura previdente (*archikên kai pronoêtikên*), a lei quello della sottomissione (*hypotaktikên*)[87].

85. Cfr. *De virginitate* 28,1 (SCh. 125, 224-225), con riferimento a 1*Cor* 7,4-5.
86. *Col.Hom.* 12,5 (PG 62, 387-388); la traduzione è di MILITELLO, *Donna e Chiesa*, cit., 183.
87. *Eph.Hom.* 20,1 (PG 62, 136).

In *Eph.Hom.* 20,3[88], Giovanni commenta il fatto che Cristo sia «nato della nostra stessa materia, come anche Eva è carne della carne di Adamo». Il riferimento all'essere "una carne sola", fonda cristologicamente la parità tra uomo e donna e quest'unità è a sua volta riferita trinitariamente alla *homoousia* tra Padre e Figlio. All'essere un corpo solo (*hen sôma*) corrisponde l'unicità (*hen*) della natura divina. Contro gli eretici ariani che prendevano lo spunto da 1*Cor* 11,3 per argomentare la subordinazione del Figlio al Padre, suo capo, Giovanni controbatteva sottolineando che se v'è tra Padre e Figlio analogia con la relazione capo-corpo esistente tra uomo e donna, questa indica appunto la comune sostanza: «se capo della moglie è il marito, ebbene il capo è consostanziale al corpo, e se capo di Cristo è Dio, allora il Figlio è consostanziale al Padre (*ei gar hê kephalê ghynaikos ho anêr homousios de hê kephalê tô sômati kephalê de tou Christou ho Theos homousios ho Hyios tô Pateri*)[89]». In rapporto al mistero cristologico di *Ef* 5, questo conduce Crisostomo

> a leggere nella chiave dell'appartenenza alla stessa carne il fatto che tutti i battezzati sono corpo del Signore. La nostra solidarietà con Cristo è di duplice tipo: per la comune appartenenza alla natura umana, come è la solidarietà della donna e dell'uomo, e per la natura misterica, poiché, a Lui ci rapportiamo come corpo al capo. In entrambi i casi il rinvio cristologico è paritario per la donna [...]. Del corpo di Cristo, uomini e donne facciamo parte insieme. Questo dato, come il ruolo di Cristo capo rispetto al suo corpo, rivela la anomalia che implicherebbe una traduzione puramente sociologica del mistero teologico. Esso, come l'identità di natura Padre-Figlio, che si fa analoga della parità uomo donna, pone la donna su di un piano nel quale la grecità non l'ha mai posta né alcuna cultura potrebbe mai porla. Il prezzo dell'assunzione dell'umanità redenta a corpo di cui Cristo è il capo dice rispetto alla donna il privilegio d'amore per cui è stata creata[90].

A proposito del "timore" della moglie verso il marito (cfr. *Ef* 5,33): esso è interpretato da Crisostomo come consapevolezza del suo ruolo: «a lei conviene sempre stare dietro di un passo al suo ma-

88. PG 62, 139.
89. *Eph.Hom.* 20,4 (PG 62, 140). Questa interessantissima speculazione trinitaria si riscontra anche in Cirillo d'Alessandria (che assimila l'essere *homophyês e homoeidês* del Figlio col Padre alla relazione Adamo-Eva) e in Fozio (che collega assai perspicacemente queste tre relazioni: Cristo capo nostro in forza della comunicazione eucaristica, il Padre capo di Cristo in forza della generazione consostanziale e l'uomo capo della donna in forza del suo procedere da lui come suo *homoousios*). Vedi i loro testi in J. A. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Novum testamentum*, Hildesheim, senza data, vol. V, 207-208.
90. Militello, *Donna e Chiesa*, cit., 189.

rito e signore [...] la donna non rivendichi identità di onore (*isotimia*)»[91].

La sottomissione della donna deve corrispondere all'*agape* del marito[92]. La carità sponsale si conforma a quella di Cristo stesso che conquistò la Chiesa come sua sposa «morendo d'amore per lei», «con grande sollecitudine (*pronoia*), amore (*agape*) e tenerezza (*philia*)». Similmente il marito eserciti il suo primato d'amore con condiscendenza (*diathesis*). Lo sposo deve fare di tutto per ricercare la «bellezza interiore» (*psychês kallos*) della moglie[93].

In relazione al mistero grande dell'unione sposale Cristo-Chiesa, la donna detiene nella coppia «la seconda autorità» (*archê deutéra*) che ha molta dignità, ma non deve rivendicare il primato. Il marito, lungi dal disprezzare sua moglie, dovrà amarla come se stesso, ricordando che se egli rappresenta il capo, questi è nondimeno un membro del corpo («*kai hê kephalê mélos tou pántos sômatos*»)[94]. Egli porrà l'amore come contrappeso all'ubbidienza reverenziale della moglie («*antirropon tês hypakoês eisagetô tên agapên*», *ibid.*). Che vi sia un capo (*archê*) è esigenza dell'armonia e della pace[95].

Giovanni insiste sulla prevalenza dell'amore sul timore nella vita coniugale: il marito ha l'obbligo dell'iniziativa nell'amore anche

---

91. *Eph.Hom.* 20,4 (PG 62, 140); inoltre *Col.Hom.* 10,1 (PG 62, 365-367).
92. Cfr. *Eph.Hom.* 20,2 (PG 62, 137). Questo bel tema della reciprocità nell'amore-sottomissione – caposaldo della moderna esegesi di *Ef* 5 – si trovava già in alcuni altri spunti della letteratura antica. Così NOVAZIANO: «caput enim suis conuenit membris et membra capiti suo, utraque naturali fubula in concordia mutua conferente [...] Caritatis cum pudicitia ex hoc magna praescriptio, si uxores diligendae sunt a uiris suis, sicut Christus dilexit ecclesiam, et ita uxores maritos debent diligere ut ecclesia diligit Christum» (*De bono pudicitiae*, V, 4.6 [CCL 4, 117]). Nello stesso senso AMBROGIO ammoniva il marito: «Non sei il suo padrone bensì suo marito; non ti è stata data in schiava, ma in moglie [...] Ricambia a lei le sue attenzioni verso di te e sii ad essa grato del suo amore» (*Exaemeron* V, 7, 19 [CSEL 32, I, 54]). Brano citato da GIOVANNI PAOLO II in *FC* 25). Commentando il racconto di *Gen* 2,7ss il vescovo di Milano aveva fatto notare una certa superiorità della donna in quanto creata *nel* paradiso terrestre, a differenza dell'uomo che fu tratto da una terra non paradisiaca. Questo sarà d'altronde compensato dal peccato *della* donna (cfr. 1*Tm* 2,14). Esiste tra i due nondimeno una profonda reciprocità lapidariamente sintetizzata così: «illa quae in adiumentum facta est uiro praesidio uirili indiget» (*De paradiso*, IV, 24 [PL 14, 300D]).
93. *Eph.Hom.* 20,2 (PG 62, 138).
94. *Ibid.*, 20,4 (PG 62, 140).
95. Cfr. anche *Heb.Hom.* 34,1 (PG 62, 231): «l'anarchia è sempre un male e principio di molti mali, di disordine e di confusione; tanto peggiore essa è nella Chiesa, dove l'autorità è migliore e infatti se si toglie il direttore d'orchestra, si rovinano ritmo e melodia...così se nel gregge porti via il pastore metti tutto sottosopra» (cfr. MILITELLO, *Donna e Chiesa*, cit., 164-165).

quando questo non vien corrisposto. Amare anche quando la moglie non è riverente. Il vero timore muliebre non dovrebbe mai essere quello di una schiava, bensì di una libera, e consiste nel non contraddire (*antilegein*), nel non ribellarsi (*epanisasthai*), nel non desiderare le prime parti (*prôteiôn*). Al marito di un'indocile compagna il vescovo non può che dire: «fa tutto per lei e sappi soffrire»[96]!

Come già detto, tra marito e moglie non può darsi *iso-timia* (identità di onore); questo contraddirebbe la *taxis* posta a motivo della distinzione creaturale (la donna viene dall'uomo, *Gen* 2,22), della pena del peccato (*Gen* 3,16) e della simbologia nuziale cristologica (*Ef* 5,23-32). Ma, in forza del ritorno in Cristo all'*una caro* del disegno divino si dà la *homo-timia* (parità di onore)[97].

L'amore per la moglie deve prevalere su ogni altro amore umano (figli e amici), se v'è la concordia nell'amore e sottomissione reciproca, si compie la koinonia perfetta in cui non esiste il mio e il tuo. Tutto è comune. Gli sposi sono santificati quasi come i monaci[98].

---

96. *Eph.Hom.* 20,5 (PG 62, 140-142).
97. Così in *Eph.Hom.* 20,6 (PG 62, 142). Su questo vedi Militello, *Donna e Chiesa*, cit., 190-191, e nota 40.
98. Cfr. 20,8 e 20,9 (PG 62, 142). Riportiamo in *extenso* il commento crisostomeo al passo parallelo di *Col*: «Donne, siate soggette ai vostri mariti come conviene, nel Signore. Uomini, amate le vostre mogli e non siate amari con loro (Col 3,18-19) [...] Quello che Paolo intende dire è: non fatevi guerra a vicenda: nulla infatti è più amaro di questa guerra che ha luogo tra marito e moglie. Le contese tra le persone care sono le più amare, e Paolo ci mostra che è frutto di grande amarezza il contendere con un proprio membro. Amare *to agapan*) è proprio degli uomini; cedere (*to de eikein*), delle donne. Quando ciascuno dunque ha dato il suo apporto, tutto è sicuro. Per il fatto di essere amata (*agapasthai ghinetai*), la donna diventa più amorevole (*philikê*), e per il fatto che lei è sottomessa (*tou hypotassesthai*), l'uomo si fa più accondiscendente (*epieikês*). Vedi come sia disposto nella natura stessa che l'uomo ami *philein*) e che la donna obbedisca (*hypakouein*)? Quando chi comanda ama chi gli è soggetto, tutto va bene: non si richiede tanto l'amore di chi è soggetto, come piuttosto l'amore di chi comanda verso chi è soggetto: caratteristica del suddito infatti è l'obbedienza. Il fatto che la donna sia bella e che il marito la desideri, null'altro mostra se non che la loro unione avviene per amore. Perciò, se la donna ti è soggetta, tu non agire da tiranno; e tu donna, se il marito ti ama, non essere pretenziosa. Né per l'amore dell'uomo la donna si esalti, né per l'obbedienza della donna il marito si inorgoglisca. Per questo motivo *Dio l'ha resa a te soggetta perché sia maggiormente amata* (*dia touto soi hypetaxen autên hina mallon philêtai*); e per questo ha fatto che tu sia amata, o donna, affinché tu sopporti con facilità la tua soggezione. Non temere di essere sottomessa: soggiacere a chi ama, non ha nulla di gravoso (*dyskolian*). E tu, non temere di amare (*erôn*), poiché ti è sottomessa. Altrimenti il vostro vincolo (*syndesmos*) non sussisterebbe. Necessariamente hai da natura il comando (*archên*); abbi anche il legame che viene dell'amore (*ton desmon ton apo tês agapês*)». *Col.Hom.* 10,1 (PG 62, 365-366).

2.2.2. Famiglia «piccola Chiesa»

La santificazione nuziale si manifesta concretamente nella trasformazione della casa in una piccola Chiesa. L'espressione *Chiesa domestica* che conoscerà poi grande fortuna ha, tra i Padri, in Crisostomo il suo principale propugnatore[99]. Egli «si limita a raccogliere gli usi e costumi della comunità per darvi un rilievo teologico»[100]. Di ritorno dalla chiesa il capo famiglia, «a casa prepara una duplice mensa: una dei cibi, l'altra della sacra Scrittura. Il marito ripeta ciò che è stato detto [in chiesa], la moglie accolga l'insegnamento, i figli ascoltino, e i servi stessi non siano privati di quell'insegnamento. In tal modo rendi la tua casa una chiesa»[101]. Luogo di lettura, ascolto e commento delle sacre parole, la famiglia è anche tempio di lode, di salmodia, di intercessione anche notturna[102].

Nella famiglia il padre rappresenta il vescovo della Chiesa:

> se sapremo amministrare così le nostre case saremo atti ad amministrare la chiesa: la casa infatti è una piccola chiesa (*ekklêsia...mikra*). Fa della tua casa una chiesa: poiché dovrai rendere conto della salvezza dei tuoi figli e dei tuoi servi[103].

La cura "pastorale" della famiglia incombe primariamente al marito, ma la moglie la condivide pienamente:

> il marito [...] null'altro ricerchi, nelle azioni come nelle parole, che come possa condurre la sua famiglia ad una maggiore pietà; anche la madre custodisca la casa, ma abbia una sollecitudine ancora più necessaria di questa: come tutta la sua famiglia operi le cose che riguardano il regno dei cieli[104].

L'esortazione ricorre ancora nel commento del *Salmo* 41, 2: «fà della tua casa una chiesa. Dove infatti ci sono il salmo, la preghiera, i cantici dei profeti, non sbaglierà chi voglia chiamare tale riunione una chiesa[105]».

---

99. Cfr. O. PASQUATO, *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di s. Giovanni Crisostomo*, in *Lateranum* 54 (1988) 58-61, citato anche da J.S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992, 70-74. Il tema sarà ripreso, come vedremo, dal magistero pontificio contemporaneo. Un interessante testo della Conferenza episcopale italiana si intitola sintomaticamente *Comunione e comunità nella Chiesa domestica* (1.10.1981) (*ECEI* 3, 707-742).
100. BOTERO, *Per una teologia*, cit., 70.
101. *Gen.Hom.* VI (PG 54, 607).
102. Cfr. PASQUATO, *art. cit.*, 66.
103. *Gen.Hom.* VI (PG 54, 607).
104. *Matth.Hom.* 77, 6 (PG 54, 607).
105. PG 55, 158.

Si potrebbe ipotizzare che una certa tendenza al clericalismo in ambito cattolico abbia fatto sì che questa tradizione di famiglia-Chiesa sia stata vissuta più fortemente nell'ortodossia e nelle comunità riformate[106]. Però, anche nella tradizione latina non mancano le testimonianze sul ruolo prettamente spirituale ed "ecclesiale" della coppia. Sant'Agostino per esempio, commentando *Gv* 12,26 (il destino glorioso del servo di Cristo), assimila il ruolo del padre a quello del vescovo:

> Ogni padre di famiglia intenda che questo nome di servo di Cristo gli fa dovere di amare i suoi con affetto veramente paterno. Per Cristo e per la vita eterna educhi i suoi, li ammonisca, li esorti, li corregga, elargisca la sua benevolenza e manifesti la sua severità; ricopra nella sua casa in un certo senso la funzione del sacerdote e del vescovo (*ita in domo sua ecclesiasticum et quodammodo episcopale implebit officium*), servendo Cristo per essere in eterno con lui. In effetti, molti tra voi hanno servito Cristo con la massima devozione della sofferenza e del sacrificio; e molti non erano né vescovi né sacerdoti, ma soltanto fanciulli e vergini, giovani e vecchi, sposi e spose, padri e madri di famiglia, servendo Cristo, essi dettero la loro vita nel martirio per lui, e ricevettero, dal Padre che li ha onorati, la corona della più alta gloria[107].

Da parte sua san Tommaso paragona la funzione educatrice dei genitori al ruolo dei pastori:

> alcuni propagano e custodiscono la vita spirituale mediante un ministero unicamente spirituale: è il compito del sacramento dell'ordine; altri fanno questo mediante un ministero ad un tempo corporale e spirituale e ciò si attua col sacramento del matrimonio, che unisce l'uomo e la donna perché generino una discendenza e la educhino al culto di Dio[108].

Rileviamo che la teologia della famiglia come chiesa domestica contiene implicitamente l'affermazione della sostanziale comunione e fraternità fra tutti i membri, nonostante la distinzione di ministeri e il primato comunionale – mirante all'*eusebeia* – del marito.

L'indagine storica sin qui svolta ci pare sufficiente per affrontare lo studio del recente magistero ecclesiastico. Al fine però di meglio capirlo occorre fare una digressione anche presso alcuni rappresentanti della teologia contemporanea.

---

106. Cfr. P. Evdokimov, *Ecclesia domestica*, in *L'anneau d'or* 138 (1962) 353-362 e L. Schümmer, *La famille chrétienne comme sanctuaire selon la Tradition de la Réforme*, in *Communautés et Liturgies* 68 (1986) 239-256.
107. Agostino, *In Ioannem*, 51, 13 (CCL 36, p. 445).
108. Tommaso, *Summa contra Gentiles*, IV, 58.

2.3. *Comunione e distinzione tra uomo e donna in alcuni teologi del XX secolo*

Prima di affrontare l'insegnamento ecclesiale, interroghiamo due eminenti rappresentanti della teologia riformata e cattolica del XX secolo, particolarmente significativi e originali per il nostro tema: Karl Barth e Hans Urs von Balthasar. Ci soffermiamo su questi due autori non tanto per la loro notorietà quanto per il comune sforzo di riflettere sulla sponsalità mantenendo insieme i testi di 1*Cor* 11 e di *Ef* 5, senza per questo cadere nell'androcentrismo. Con una semplice nota situeremo il contesto culturale del loro pensiero che può definirsi come il recupero della teologia del femminile.

2.3.0. Nel contesto di una nuova "teologia della femminilità"

Se il XX secolo è stato a ragione chiamato il "secolo della Chiesa", esso merita innegabilmente anche il nome di "secolo della donna". Al di là di ogni possibile deriva *revanchista* di stampo femminista, il merito maggiore, dal punto di vista teologico, del rinvenimento del valore e della dignità della donna è quello di aver contribuito al recupero dell'autentica intelligenza cristiana della relazione tra uomo e donna. Si sa che tale riscoperta troverà nella *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II il suo più autorevole approdo magisteriale. Non mette conto sintetizzare qui la teologia del femminile svolta nel secolo scorso[109]. Richiamiamo qui brevemente, a causa della sua pregnanza ed emblematicità, soltanto il pensiero di Gertrud von Le Fort. Molti dei temi del suo famoso libro *La donna eterna*[110] ci sembrano infatti singolari intuizioni che troveranno più o meno consapevole risonanza negli scritti di vari autori successivi, nonché nella stessa lettera *Mulieris dignitatem*. Secondo la scrittrice cattolica, la donna è segno di ricezione, di segreto, di dedizione (*Hingabe*); la sua "passività" è positiva e creatrice. Il vertice della femminilità si trova in Maria. Le due figure più tipiche della maschilità, ovvero l'eroe e il cavaliere, culminano nella virtù della misericordia e nella capacità di

109. Senza parlare della teologia femminista, bisognerebbe ovviamente esaminare autori quali P. Teilhard de Chardin (anche nella lettura di H. de Lubac), E. Stein, N. Berdiaev, V. Solovev e P. Evdokimov. Rimandiamo il lettore p.e. a M.T. VAN LUNEN CHENU – R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Brescia 1988; C. MILITELLO, *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Torino 1996; e il collettivo da lei curato, *Teologia al femminile*, Palermo 1986.

110. Le citazioni che seguono nel testo si riferiscono all'edizione italiana: G. VON LE FORT *La donna eterna*, Milano 1942 (trad. dall'originale *Die ewige Frau*, München 1934).

proteggere; ed entrambe queste caratteristiche sono femminili. «Il carattere della donna si rivela nel *fiat mihi*...nel voler essere benedetta»[111]. Questo è il contrario della grande meretrice. Al contrario (nella falsariga di L. Bloy), si può dire che più una donna è santa più è donna e tale verità rifulge nell'*Incoronazione di Maria* del Beato Angelico. «La dedizione intesa come mistero metafisico o come mistero di redenzione è quindi secondo il dogma cattolico, il mistero della donna»[112]. Più la donna si nasconde più il suo mistero traluce: «lo svelarsi della donna significa la fine del suo mysterium»[113]. «La presunzione di potersi redimere da se stessi, d'essere creatori, è la follia soprattutto maschile della nostra epoca laicizzata»[114]. La creatività dell'uomo è sempre "seconda" rispetto all'umiltà e all'accoglienza femminile[115]. Caratteristica propria del femminile è il «rimanere nell'amore»[116]. «Se vogliamo trovare un unico termine in cui si esprima la dimensione verginale, sponsale e materna, esso è il "sì". È il *fiat* di Maria che si rifrange in tutti gli esseri»[117]. Il maschile si manifesta invece nella paternità (con giustizia e bontà); nell'iniziativa (governo con comprensione e perdono); nel senso della Trascendenza e della santità incarnata (sacerdote del temporale)[118].

Un autore come L. Bouyer[119], al quale Balthasar esplicitamente si ispirerà, si situa in questa scia quando afferma che la donna incarna il mistero «de la création rachetée, achevée, épousée par Dieu même»[120]. La donna pertanto *è* ciò che essa rappresenta, mentre l'uomo rappresenta simbolicamente la paternità di Dio[121]. La prima raffigura l'immanenza, il secondo la trascendenza[122]. Per l'Oratoriano francese, nel

---

111. *Ibid.*, 35.
112. *Ibid.*, 30.
113. *Ibid.*, 36.
114. *Ibid.*, 38.
115. *Ibid.*, 39. In senso molto affine vedi A. Gentili, *Se non diventerete come donne*, Milano 1987.
116. von Le Fort, *op. cit.*, 67.
117. *Ibid.*, 98.
118. *Ibid.*, 183-184. Su quest'ultimo tema vedi L.H. Gihoul, *Femme, vocation de l'homme. Essai d'une théologie de la feminité*, Paris 1976, 195ss.
119. Cfr. *Mystère et ministère de la femme*, Paris 1976; vedi K. Heller, *Ton époux est ton Créateur. Contribution à la théologie de l'Alliance à partir des écrits du R. P. Louis Bouyer, de l'Oratoire*, Roma 1995. Sulla relazione tra femminilità e immanenza – creaturalità, vedi E. Gössemann, *Die Frau und ihr Auftrag. Die Liebe zum Vergänglichen*, Freiburg 1961. Decisivo anche il contributo di E. Stein, *La donna. Il suo compito alla luce della natura e della grazia*, Roma 1999.
120. Bouyer, *op. cit.*, 28.
121. *Ibid.*, 45-50.
122. *Ibid.*, 71.

sacerdozio oggettivo-ministeriale, maschile, traspare la dimensione *ex opere operato*, nel ministero femminile della verginità l'*ex opere operantis*[123].

2.3.1. La "*taxis*" uomo-donna in K. Barth

K. Barth[124] è stato uno dei pensatori cristiani fra i più penetranti nel cercare di cogliere con grande lucidità ed onestà intellettuale lo spirito autentico dei testi scritturistici da noi esaminati. Spiegando la *taxis* paolina, il teologo svizzero dice, a proposito della sottomissione della donna:

> Il concetto include senza dubbio una posteriorità ed un'inferiorità nell'ordine, ma in una forma tale che l'accento cade sul fatto che si tratta di *un'inserimento in un ordine*; dunque in rapporto all'uomo, di una *coordinazione* ed *associazione*. L'istanza a cui la donna si sottomette, ponendosi dopo e al di sotto dell'uomo, non è l'uomo, ma la *taxis* (ordine), a cui tutt'e due sono sottomessi. Non si esagera se, interpretando, si afferma che l'uomo, obbedendo al suo posto alla stessa *taxis* stabilita dallo stesso Signore, a sua volta si pone anch'egli dopo e al di sotto della donna. In nessun posto comunque si proclama che gli uomini debbano essere prima e al di sopra delle donne, ma si chiede che le amino (Col 3,19; Ef 5,25s), che mostrino saggezza (*katà gnosin*) nelle loro relazioni con le donne, che pure sono coeredi della grazia della vita (1Pt 3,7)... Il tema dell'esortazione rivolta ad ambedue in Ef 5,21 è comunque questo: «assoggettatevi gli uni agli altri (*allèlois*) nel timore di Cristo» [...] Le donne... sono *esortate, invitate, pregate* non a subire la loro condizione di posteriorità e di inferiorità rispetto ai mariti come una necessità, ma ad *attuarla* personalmente con chiara coscienza, di propria volontà, in piena responsabilità, e soprattutto- nell'obbedienza della fede [...] E 1Pt 3,1 dice espressamente che la donna esercitando questa *upotaghè* in un certo qual modo compie un ufficio kerigmatico nei confronti del marito, cioè che può essere per lui in caso di bisogno un testimonio vivo (ovviamente nell'ordine stabilito quindi del suo Signore)[125]».

Contestualizzando cristologicamente 1*Cor* 11,3, Barth soggiunge: «è manifesto che la condizione di superiorità *e* di inferiorità nell'ordine, di cui qui si parla, è prima di tutto un avvenimento *in Cristo stesso*. Per parte sua Cristo è la *kefalè* di ogni signoria e di ogni dominio (Col 2,10), e così è anche la *kefalè* dell'uomo»[126]. Se l'uomo

---

123. *Ibid.*, 78.
124. K. BARTH, *Uomo e donna*, Torino 1969. (Che corrisponde a *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1949³, III, 3). La lunghezza delle prossime citazioni vogliono rispettare lo sviluppo di un pensiero difficilmente sintetizzabile e molto influente.
125. *Ibid.*, 111.
126. *Ibid.*, 112.

ha un'autorità (*exousia*) sulla donna, questa «non gli appartiene primariamente e per sé, ma appartiene a Cristo, cosicché egli può testimoniare e rappresentare il Cristo come autentico portatore dell'*exousia*. E a sua volta Cristo è quel che è in quanto *Dio* è la sua *kefalè*, a lui superiore»[127]. Cristo manifesta la sua subordinazione al Padre nella kenosi (cfr. *Fil* 2,6; 2*Cor* 5,21). Ebbene

> se alla donna manca l'*exousia* dell'uomo, proprio con questa sua condizione le è possibile testimoniare e rappresentare l'incommensurabile abbassamento di Cristo. Che l'uomo sia capo della donna è una verità che si realizza nell'unità della divinità e dell'umanità, della signoria e del servizio, dell'altezza e dell'umiltà del Signore, definita e delimitata dalla superiorità e dall'inferiorità nell'ordine, che *in Lui* divengono avvenimento. Quindi per l'uomo essere *kefalè*, il primo, la guida, colui che ha l'iniziativa, il rappresentante dell'ordine che abbraccia tutti e due in rapporto alla donna, *non* può significare un "*di più*"; e per la donna essere non kefalè, ma la seconda in rapporto all'uomo, colei che è guidata da lui e accetta la sua iniziativa, che si trova nell'ordine da lui rappresentato, *non* può significare un "*di meno*"[128].
> L'inserimento di tutt'e due nell'ordine di cui è Signore Gesù Cristo, non può dare occasione né ad una sublimazione e quindi ad una glorificazione dell'uomo né ad una umiliazione e quindi ad un'oppressione della donna: è l'ordine della *libertà* per *tutt'e due*. In Gesù Cristo è *lecito* che l'uomo sia il capo della donna. Resta di fatto che secondo Gal 3,28 in Cristo non c'è né uomo né donna; essi sono uno in lui[129].

In *Ef* 5 inoltre, il contesto prettamente matrimoniale, fa della donna la rappresentante della comunità:

> non è l'uomo ma la donna che rappresenta e testimonia l'*unità* in cui *tutti* coloro a cui è rivolta la parola in questo contesto: donne e uomini, figli e genitori, schiavi e padroni, sono messi di fronte all'unico Gesù Cristo e uniti a lui come cristiani. Non l'uomo ma la donna è il tipo di tutti coloro che hanno in Cristo il loro capo, sono chiamati alla sua comunione per mezzo del battesimo e dello Spirito Santo e sono riuniti come suo popolo [...] L'esortazione alla sottomissione rivolta in particolare alla donna è anche da questo punto di vista solo la forma singolare dell'esortazione *fondamentale* rivolta a tutti i cristiani come tali [...] è come una specie di *primato* della donna non solo rispetto all'uomo, ma anche a tutti gli altri. Tale primato si manifesta nel modo in cui viene chiamata ad essere nell'ordine dopo e al di sotto dell'uomo: realizzando quest'ordine *essa* è l'immagine della *comunità* obbediente a Gesù Cristo[130].

127. *Ivi.*
128. *Ibid.*, 113.
129. *Ivi.*
130. *Ibid.*, 115.

La responsabilità dell'uomo in quanto capo consiste nel consociare la donna:

> è lecito ed è un dovere per l'uomo precedere la donna *in quanto* l'afferma, l'accoglie, la consocia a sé, in quanto cioè (v. 31s) fa esattamente ciò che l'Uomo secondo Gen 2 ha fatto al culmine della sua creazione "per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua moglie". Con ciò egli non compie l'opera principale, la vera opera di cui la donna ha bisogno: è Gesù Cristo stesso e lui solo a compierla. L'uomo però compie un'opera secondaria che raggiunge assolutamente quel modello, che tuttavia può e deve essere immagine e riproduzione di esso. Precisamente in questo ruolo di immagine e di riproduzione l'uomo è la *kefalè* della donna come Gesù Cristo è la *kefalè* della comunità [...] L'uomo può e deve precedere la donna nella *riproduzione* del comportamento di *Gesù Cristo*, come essa può e deve precedere l'uomo nella *riproduzione* del comportamento della *comunità* e dunque nella successione[131].

Sottolineiamo in questo testo vari temi che ricompariranno anche in molti teologi e teologhe successivi, nonché nel magistero pontificio:

- la franca accettazione del dato di fatto evidente dell'esistenza di un'ordine[132];
- l'accento posto sulla totale reciprocità e mutua sottomissione (cfr. il v. 21)[133];
- l'indole "kenotica" della capitalità del marito come della sottomissione della moglie[134];
- l'uguaglianza e unità dei due (cfr. *Gal* 3,28) che non viene intaccata dalla distinzione di ruoli e di rappresentanza[135];
- la valenza tipologica della donna-sposa come testimone della comunità umana nell'accoglienza dell'iniziativa dell'amore divino in Cristo. Iniziativa a sua volta rappresentata dalla capitalità dell'uomo-sposo[136].

131. *Ibid.*, 116.
132. Cfr. quanto si dirà sul Magistero da Leone XIII a Pio XII.
133. Al riguardo vedi ancora BARTH, *op. cit.*, 97s: «la relazione alla donna costituisce l'uomo come uomo; la relazione all'uomo costituisce la donna come donna [...] l'uomo e la donna hanno la loro particolare essenza in quanto sono destinati ad essere in comunità. Dal momento che la loro libertà è quella che essi hanno da Dio, per Dio e davanti a Dio, essa può prendere forma solo nella loro reciproca comunità; e la loro umanità può concretamente consistere solo in quanto esistono in co-umanità: l'uomo con la donna, la donna con l'uomo».
134. Tema importante – come vedremo di seguito – della teologia balthasariana.
135. Su questo argomento verte gran parte della teologia femminile cattolica, nonché la *MD* stessa.
136. Sulla donna come tipo e profezia dell'umanità vedi G. BLAQUIÈRE, *La grâce d'être*

2.3.2. Mistero trinitario e rapporto uomo-donna in H.U. von Balthasar

In H.U. von Balthasar riaffiorano molte tesi del suo connazionale Barth, nonché, come già accennato, alcune intuizioni del suo amico L. Bouyer. Nel saggio *Homo creatus est* troviamo una bella sintesi dal titolo "La dignità della donna"[137]. Rispetto all'elaborazione barthiana la prospettiva è più marcatamente trinitaria. Si era già detto che "la persona del Padre diventa il sommo mistero", il Genitore è il suo stesso atto di generare, è un Sé senza sé (*Selbstloses Selbst*)[138].

Con audacia Balthasar propone un parallelo tra agapê/paradosis, atto coniugale e eucaristia[139]. Egli suggerisce inoltre l'analogia tra Adamo/Eva e Padre/Figlio[140]. Il Figlio è maschio (*Ap* 12,5) perché

---

femme, Paris, 1981, 103ss. e G. HONORÉ-LAINÉ, *La femme et le mystère de l'Alliance*, Paris 1985. Per questa studiosa, la dimensione profetica della donna poggia sulla sua superiorità spirituale: «le mystère de l'être lui est naturellement plus sensible qu'à l'homme, projeté par nature vers l'extérieur» (p. 127). Seguendo Evdokimov nello stigmatizzare il "diabolico" livellamento dei sessi (p. 129), essa critica il femminismo erroneo, che non coglie la verità antropologica del carisma della donna: essere la rappresentante della santità della comunità alleata di Dio (p. 134). D'accordo con l'*Inter insigniores* 1976) sulla necessità di rispettare la tipologia maschile di Cristo sposo, la teologa francese sottolinea però anche l'urgenza di accentuare il corrispettivo simbolico femminile: «pourquoi ne prend-on pas aussi argument de la "nature" de la femme pour la situer à sa vraie place, comme signe de cette Eglise-Epouse qu'elle représente? [...] Au plan des signes, la femme seule est effectivement, en tant qu'elle-même, tout ce qu'elle représente» (p. 135). Vedi inoltre i contributi in S. MAGGIOLINI ed.), *Profezia della donna*, Roma 1988. Tutte queste istanze troveranno eco in GIOVANNI PAOLO II, *MD* 29.

137. H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Brescia 1991, 145-152 [orig. ted. in *Skizzen zur Theologie*, 1986]. Il pensiero balthasariano sull'amore di "espropriazione" tra uomo-donna, la loro reciprocità (non solo complementarità) e "unità duale" si trova soprattutto in *Teodrammatica* II, 1, *Teologica III*, *Pneuma e istituzione* e *Sponsa Verbi*. Vedi C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e di P. Evdokimov*, Roma 1991; J. O'DONNELL, *Man and Woman as Imago Trinitatis in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, in *The Clergy Review* 68 (1983) 117-128; A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, II: *Matrimonio-Famiglia*, Roma 2000, specie cap. VI, pp. 101 ss; ma anche pp. 148ss e 180ss.

138. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 109.

139. *Ibid.*, 141.

140. *Ibid.*, 147. In questo Balthasar si distingue da certa tradizione patristica orientale che vedeva l'elemento femminile della Trinità nello Spirito che, come Eva, non è generato ma procede (cfr. METODIO, *Sympos.* III, 8, 70-73 [SCh 95, 106-110]; EFREM, *Diatesseron*, XIX, 15 [CSCO 145, p. 199]; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio V* 31) 11 [SCh 250, 295-297]; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthod.* I, 8 [PG 94, 816c-817a]). Vedi in proposito il fondamentale articolo di A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, in *Greg.* 45 (1964) 103-118. Come si sa questa intuizione – presente anche in RICCARDO DI SAN VITTORE (*De Trinitate*, III,11; V,6: SCh. 63, 191ss; 312ss) – sarà ri-

«nel mondo rappresenterà il divino grembo del Padre che è l'unico a generare da se stesso»[141]. Ma nella dinamica sponsale,

> la rinuncia a sé del Cristo che dona se stesso procura una tale reciprocità tra il maschile e il femminile, da togliere ogni sfumatura di sottomissione alla dedizione della moglie al marito, poiché la dedizione del Cristo che si umilia per la Chiesa fino alla croce ha come fine di formare per se stesso una Chiesa splendente e senza macchia che ha – addirittura! – la dignità del suo proprio corpo: la forma dell'incontrare se stessi, dove è più perfetta la rinuncia a sé nell'amore[142].

Questo rimanda al mistero trinitario della generazione "consostanzializzante" del Figlio da parte del Padre[143].

> Il sorgere di Eva da Adamo sarebbe l'immagine mondana corrispondente alla scaturigine del Figlio eterno dal Padre eterno; l'ineliminabile rapporto originario in Dio è collegato con una *homoousia* dell'essenza, che esclude ogni subordinazione del Figlio al Padre nell'essere, anche se include il rimando del nato alla sua origine[144].

Il teologo di Basilea sottolinea anche la femminilità di ogni creatura[145], in quanto costituita ad immagine del Figlio – archetipo della creazione tutta e primizia della Chiesa come Mondo nuovo[146] – nella sua recettività accogliente nei riguardi del Padre. Egli è "passivamente attivo", esprime un attivo consentire. «Il Figlio ha in comune con

---

proposta anche da M. J. SCHEEBEN *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1969: appendice 1 al cap. II, 184-191). Cfr. BOTERO, *Per una teologia*, cit., 58, nota 67 e B. CASTILLA Y CORTAZAR, *La Trinidad como Familia: analogia de las procesiones divinas*, in *Annales theologici* 10 (1996) 371-416. Sull'analogia trinitaria vedi inoltre la bibliografia data da BOTERO pp. 40 e 42 e da CASTILLA pp. 382-383, cui si aggiungerà: R. PÉREZ PIÑERO, *Encuentro personal y Trinidad, Salamanca. La ex-istencia de la mujer*, 1982; P. CODA, *Famiglia e Trinità*, in *Nuova Umanità* 17 (1995) 13-45 e J. M. BLANQUET, *La sagrada familia, icono de la Trinidad*, Barcelona 1996 e E. CAMBON, *Trinità modello sociale*, Roma 1999, 101-106, che insiste opportunamente sulla fecondità del tema della pericoresi.

141. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., 147.
142. *Ib.* 148. L'autorità come intrinsecamente *kenotica* è un punto di forza del pensiero balthasariano: «soltanto nell'amore umile (sull'esempio di Cristo) l'autorità cristiana è credibile e sopportabile dal popolo» (*Punti fermi*, Milano 1972, 153).
143. Su questo tema vedi M. SERRETTI, *Il mistero dell'eterna generazione del Figlio*, Roma 1999.
144. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 148.
145. *Ibid.*, 149.
146. «In quanto persone che accolgono il seme di Cristo, tutti i membri della chiesa, uomini come donne, sono femminili. Dobbiamo distinguere da questo, evidentemente, il ministero sacerdotale che è una pura rappresentazione del Cristo. La santità personale invece è la risposta a Cristo. È dunque mariana e quindi femminile. In questo senso si potrebbe dire che la Chiesa nella sua attività è al di sopra del ministero» (H.U. VON BALTHASAR, *La Madonna*, in *Litterae communionis* 5 [1984] 34).

tutte le creature il ricevere»[147]. Il Figlio è nel contempo passivo-accogliente (femminile) e attivo-riconoscente (maschile). Se l'*imago Dei* si realizza nell'uomo e nella donna insieme (cfr. *Gen* 1,26) è impossibile pertanto pensare ad un uomo solo a prescindere dalla donna. La situazione di *Gen* 2,18 è meramente teorica: «se ciò venisse proiettato all'indietro nella Trinità, si tratterebbe semplicemente di arianesimo»[148]. Rifacendosi quindi a 1*Cor* 11,3, Balthasar suggerisce che l'ordine – sul quale tanto insisteva Barth – è da intuirsi in relazione alla *taxis* trinitaria che vede nel Padre an-archico la fonte e il capo di tutta la consostanziale divinità.

> Un primato dell'uomo maschio a immagine della divinità, come viene sottolineato dalla Genesi e da Paolo [...] si può spiegare solo muovendo dalla Trinità – con il primato del Padre su ogni cosa e con il primato del Figlio sulla Chiesa e la creazione – e non a partire dalla "natura" divina o creata. Quest'ordine dall'alto – che proviene dalla Trinità "economica" e più sopra da quella immanente – fonda anche l'attribuzione dell'ufficio di rappresentare Cristo al sacerdozio ministero maschile[149].

Il Figlio si è incarnato maschio per rappresentare l'autorità originaria del Padre[150].

Non possiamo condurre qui un'analisi dettagliata di tutti gli elementi che concorrono a far emergere la famiglia come *imago Trinitatis* in von Balthasar. È d'obbligo però ricordare almeno il dato pneumatologico: lo Spirito è considerato come insieme il "soggettivo" «amore reciproco di Padre e Figlio» e l'"oggettivo" «frutto che nasce da questo amore e lo testimonia»[151]. La coppia esprime un vestigio di tale realtà nell'atto dell'unione amorosa *e* nel frutto generato da quell'amore che dovrebbero essere colti nella loro unità e senza intervallo di tempo[152].

---

147. L'espressione è di Basilio Magno *Hom. de fide* 15), citato da Tommaso, *De potentia* 2, 5, ad 6.
148. Pérez Piñero dice, in contesto diverso, la stessa cosa: la posizione aristotelica (e tomista) sul rapporto uomo-donna, trasposta sul piano trinitario equivarrebbe all'arianesimo (cfr. *Encuentro personal*, cit., 94). Vedi anche Castilla y Cortazar, *art. cit.*, 416.
149. von Balthasar, *Homo creatus est*, cit., 152.
150. Ritorneremo sul tema a proposito della distinzione tra sacerdozio e laicato, tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio regale.
151. *Teologica III*, 131; cfr. *La preghiera contemplativa*, Milano 1982, 89. Vedi il commento in Scola, *Mistero nuziale, II*, cit., 148, 180.
152. Questa intuizione corrisponde al pensiero della santa Edith Stein: «Dio è *uno* e *trino*: come dal Padre procede il Figlio, e dal Figlio e dal Padre lo Spirito, così la donna è uscita dall'uomo, e da ambedue discendono i posteri. E ancora: Dio è amore. Ma fra meno che due non vi può essere amore» (A. Ales Bello, *Uomo e donna li creò. Filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein*, in *Teresianum* 50 [1999] 49-59, qui p. 57).

2.3.3. Conclusione

In modo indipendente, altri teologi hanno percorso la stessa direzione di Barth e Balthasar.

Nel suo celebre scritto sul laicato, Y. Congar accettava esplicitamente la capitalità maritale (secondo 1*Cor* 11,3.7), ma soggiungeva, come a completare l'affermazione paolina con l'implicita dottrina comunionale sottesa: «mais la femme dirige l'homme aussi et, à sa manière, intervient dans ses décisions: sa pensée est présente et active en l'homme par l'amour qui les unit, le dialogue où les engage leur vis-à-vis, la coopération et l'aide que la femme apporte à l'homme; la pensée et la décision de celui-ci sont pleines de l'âme de l'épouse»[153].

J.M. Garrigues, nella sua post-fazione al bel saggio di Georgette Blaquière[154], offre una pregevole sintesi. Egli premette la maggiore disposizione della donna al sacro in forza dell'irruzione del dono della vita che essa sperimenta[155]. Quindi, raccogliendo i noti brani paolini – specie *Ef* 5,22-25, compreso alla luce di 5,21 – il teologo francese sintetizza affermando che la sottomissione della moglie al marito si rivolge, di fatto, a Dio e alla sua iniziativa di cui l'uomo è il segno[156]. Il ministero sacerdotale maschile è di "rappresentanza", rivolto all'umanità, allorché il ministero d'amore della donna è teocentrico[157]. In

---

Sulla dimensione pneumatologica del matrimonio cfr. il volume curato da R. BONETTI, *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, Roma 1998.

153. *Jalons pour une théologie du laœcat*, Paris 1953², 392-394. L'analogia sponsale uomo-donna viene anche riferita alla coppia gerarchia-laicato nella falsariga di 1*Cor* 11,3.7.11-12.

154. *La grâce d'être femme*, Paris 1981, 196-205. Un saggio in lingua tedesca che propone analoghe prospettive è quello di B. ALBRECHT, *Vom Dienst der Frau in der Kirche. Aktuelle Fragen und biblisch-spirituelle Grundlegung*, Vallendar-Schönstatt 1980.

155. «La femme a une disposition plus grande que l'homme à accueillir le sacré parce que celui-ci fait irruption en elle par le don de la vie», GARRIGUES, *Postface*, in BLAQUIÈRE, *La grâce d'être femme*, cit., 200.

156. «La "soumission" (Ep 5,22-24) que saint Paul demande à la femme comme épouse, le "silence" (1Cor 14,34) qu'il attend d'elle comme membre de l'asssemblée liturgique, n'est pas une obéissance à l'homme en tant qu'homme mais une obéissance à Dieu dont l'homme n'est que le ministre. Mieux que personne elle est capable de mesurer la pauvreté de l'instrument qu'il est et mieux que personne aussi, elle peut poser un acte de foi dans la puissance de Dieu agissant à travers la faiblesse. Même le "voile" (1Cor 11,10) que saint Paul lui demande de porter "à cause des anges" est un signe de la "sujétion" de son être, non à l'homme comme tel, mais à l'initiative divine qui passe par le ministère de l'homme, signe donc de sa non-disponibilité à un quelconque commerce avec le monde des puissances invisibles», *ibid.*, 201-202.

157. «À la différence de l'homme que Dieu *ordonne* dans un ministère *pour se servir de lui*, la femme reçoit de Dieu une *consécration pour le servir, lui*», *ibid.*, 203. Ancora: «l'homme étant ordonné pour représenter Dieu dans ses interventions temporelles pour l'Eglise, la femme étant consacrée pour anticiper l'Eglise dans son état éternel pour Dieu, leurs rôles respectifs dans l'économie du salut où ils constituent ensemble

definitiva vige il principio della piena reciprocità nella complementarità: «perché la donna sia il cuore dell'uomo, bisogna che lo accetti come suo capo. Perché l'uomo sia in verità capo della donna, bisogna che la scopra come suo cuore»[158].

Gli eminenti rappresentanti della teologia del secolo scorso da noi menzionati documentano la possibilità di leggere le affermazioni paoline alla luce del mistero globale della fede. Essi prospettano una notevole sconfessione dell'androcentrismo neo-pagano (presente anche in vari autori cristiani) e fanno inoltre percepire la necessità di interpretare i "problematici" brani neotestamentari alla luce di una più ampia e potente fonte di luminosità: una rinnovata teologia della femminilità, la centralità dell'amore, la logica nuziale cristologico-ecclesiologica, e infine la prospettiva trinitaria e pneumatologica.

Vedremo di seguito come questi asserti troveranno eco nel Magistero ecclesiastico, in special modo in quello di Giovanni Paolo II.

(*continua*)

Sommario

Dans deux passages de saint Paul (1Cor 11,3 et Eph 5, 22) apparaît l'image de l'homme (mari) comme tête de la femme (épouse). Il s'agit d'une métaphore qui peut indéniablement susciter une vision androcentrique du rapport entre les sexes. La tentation est grande pour des lecteurs contemporains de se débarrasser d'un tel enseignement en le considérant contaminé de conditionnements historiques devenus caduques. Cependant, le fait que les textes contiennent d'explicites références trinitaires (1Cor 11) et christologiques (Eph 5) impose de la prudence dans le jugement et un discernement plus approfondi. Il valait la peine dans cette perspective de s'arrêter sur ces deux péricopes tant du point de vue exégétique (§ 1) que du point de vue historico-traditionnel (§ 2) et magistériel (§ 3).

---

l'image de Dieu (Gen 1,27), sont inséparables mais irréductibles l'un à l'autre, "afin qu'aucune chair n'aille se glorifier davant Dieu" (1Cor 1,29)», *ibid.*, 204-205. È quindi necessario riscoprire il pieno significato della benedizione nuziale della sposa.

158. «Pour que la femme soit le cœur de l'homme, il faut qu'elle l'accepte comme sa tête, et pour que l'homme soit en vérité la tête de la femme, il faut qu'il la découvre comme son cœur», *ibid.*, 203-204.

In two Pauline passages (1Cor 11:3 and Eph 5:22), we find the image of the man (husband) as the head of the woman (wife). At first sight, this metaphor seems to propose a male-centered vision of the relationship between the sexes. Thus, for the contemporary reader there is the temptation of trying to explain away such teaching by declaring it historically and culturally conditioned. The fact, however, that the texts contain explicit Trinitarian (1Cor 11) and Christological (Eph 5) references should caution our rash judgment and lead us to a more careful discernment. Thus, it is worthwhile investigating these two passages from the exegetical (§ 1), the historical-traditional (§ 2), and the magisterial (§ 3) points of view.

Révélation progressive du thème des épousailles dans le Nouveau Testament

DOMINIQUE BARTHÉLEMY*

Il est évident que la plus intime des relations sociales, celle qui unit deux époux, aura un sens privilégié à l'égard du mystère du corps. En effet, à cause de leur intimité féconde, les rapports des époux symbolisent au mieux ceux qui unissent le Christ et son Église, la Tête et le Corps. Ils ont valeur de type à l'égard de l'achèvement de la communion chrétienne, et ce type concerne toute l'Église dont il porte l'espérance.

Mais l'image des noces entre le Messie et la communauté des élus étant proprement évangélique[1], nous partirons d'un thème plus général pour avoir un point de départ commun aux pharisiens et à Jésus: celui du "festin du royaume". Grâce à deux paraboles parallèles, l'une évangélique et l'autre talmudique, nous commencerons par nous demander: "qui est convié au festin?" Puis, élargissant notre domaine

---

* Offriamo ai nostri lettori un inedito del grande biblista francese D. Barthélemy OP, deceduto a Friborgo (Svizzera) il 10 febbraio 2002. Si tratta della seconda parte della sua prima ricerca biblica «La communion chrétienne selon la Sainte Écriture», composta a Le Saulchoir nel 1948. Dato che tratta del tema delle nozze nel Nuovo Testamento, ci è sembrato appropriata per una pubblicazione nella nostra rivista. È manifestamente un lavoro giovanile, ma contiene alcune intuizioni che ci sono sembrate di grande valore per una teologia biblica del matrimonio.
Ringraziamo sentitamente la comunità domenicana dell'ALBERTINUM di Friborgo per avere consentito la pubblicazione di queste pagine.

1. L'image du lien conjugal entre le Dieu d'Israël et son peuple est classique chez les prophètes. Mais il semble bien qu'aucun texte antérieur au Nouveau Testament ne fasse du Messie l'époux.

d'enquête à tout l'Évangile et entrant dans une problématique spécifiquement chrétienne, nous nous demanderons: "Jésus est-il un simple convocateur, ou ne serait-il pas l'Époux en personne?" Enfin, mettant en oeuvre les épîtres et l'Apocalypse, nous essaierons de répondre à deux dernières questions: "Qui est l'épouse qu'il vient chercher?" et: "pour quelles noces mystérieuses vient-il se la fiancer?"

I. QUI EST CONVIÉ AU FESTIN?

La parabole des invités au festin constitue un point de comparaison intéressant entre l'enseignement rabbinique traditionnel et le message personnel de Jésus.

Le *Talmud de Babylone*, au fil des amples développements qu'il consacre au traité Shabbat de la *Mishna*[2], se trouve amené à citer cette parole du Qohélet: «qu'en tout temps tes vêtements soient blancs»[3], et c'est à ce propos que l'on nous rapporte le commentaire parabolique suivant que Rabban YOHANAN BEN ZAKKAÏ faisait de cette maxime:

> C'est comme un roi qui aurait invité ses serviteurs à un festin sans en préciser l'heure. Ceux qui étaient prévoyants se mirent tout de suite sur leur trente-et-un et s'assirent à l'entrée du palais. Ils se disaient: «Comment quelque chose pourrait-il manquer dans la maison du roi?» (= le roi ne manquant de rien, nous n'avons pas à compter sur de longs préparatifs). Mais les étourdis s'en allèrent à leurs affaires comme d'habitude. Ils se disaient: «A-t-on jamais vu un festin sans de laborieux préparatifs?» Tout à coup le roi convoqua ses serviteurs. Les prévoyants entrèrent dans l'état où ils se trouvaient: mis de façon impeccable; les étourdis aussi dans l'état où ils se trouvaient: tout crottés. La vue des prévoyants réjouit le roi, mais celle des étourdis l'irrita. Il dit: «Ceux qui ont pris la peine de faire toilette pour le repas vont s'asseoir, manger et boire. Mais ceux qui ont jugé cela superflu, resteront debout à regarder».

Le *Midrash* cite aussi la parabole en commentant le Qohélet[4]. Ici elle est attribuée à R. YEHUDAH HA-NASI. Mais il est évident que cette attribution n'est pas primitive; car, dans les deux recensions, la parabole s'achève par une remarque de R. MEÏR qui prétend modifier le supplice des étourdis. Or, R. MEÏR appartient à la troisième génération des Tannaïtes, alors que R. YEHUDAH HA-NASI n'est que de la

2. *Shabbat* 153a.
3. 9,8.
4. *Qohélet Rabba* IX 8.

quatrième. Étant donné que, du point de vue de la critique interne, la recension offerte par le Talmud se présente comme plus ancienne que celle dont témoigne le *Midrash*, il nous faut conclure que le *Midrash* nous rapporte la parabole sous la forme où R. YEHUDAH HA-NASI l'a transmise, et qu'il a omis de mentionner la liste des Rabbins plus anciens de qui YEHUDAH HA-NASI la tenait.

Mais sommes-nous pour cela en droit de faire remonter la parabole jusqu'à YOHANAN BEN ZAKKAÏ, comme le veut le *Talmud*? Il semble bien que oui, car le *Talmud* prétend la cueillir sur les lèvres de R. ÉLIÉZER (BEN HYRKANOS). Or nous savons par la *Mishna*[5] que R. ÉLIÉZER était le disciple préféré de YOHANAN BEN ZAKKAÏ. Celui-ci le considérait comme le plus fidèle dépositaire de ses enseignements: «Une citerne bien cimentée qui ne perd pas une goutte»[6], et tout le Talmud nous édifie sur le traditionalisme rigoureux de R. ÉLIÉZER[7].

Nous pouvons donc considérer comme assurée l'attribution à R. YOHANAN BEN ZAKKAÏ et c'est un fait important, car celui-ci est la charnière vivante entre l'école rabbinique de Jérusalem dispersée par le siège de 70 et l'école de Yabné qu'il fonda. Avec HILLEL et AQIBA, il peut être considéré comme l'une des âmes les plus religieuses du judaïsme pharisien. Il est même encore plus représentatif que ces deux derniers de l'ensemble d'une tradition spirituelle, car l'école de SHAMMAÏ a éprouvé le besoin de contrer celle d'HILLEL, et R. AQIBA rencontra de nombreux opposants, tandis que l'autorité de R. YOHANAN BEN ZAKKAÏ est absolument incontestée dans sa génération. À la différence de HILLEL et AQIBA qui, par leur sens affiné de l'amour, font presque figures de novateurs dans la tradition juive, YOHANAN BEN ZAKKAÏ est essentiellement traditionnel. Il est le grand docteur de la crainte de Dieu[8]. Ce motif religieux lui paraît suffisant pour guider le progrès spirituel et il l'entend d'ailleurs d'une façon sublime. On peut donc le considérer comme un témoin fidèle des valeurs les plus pures de la tradition pharisienne contemporaine de Jésus. Bien plus, tout nous porte à croire que parmi les sentences

5. *Abot* II 8e.
6. *Abot* II 8d.
7. GRAETZ, *Geschichte der Juden* IV, note 5.
8. Aucun rabbin du début de notre ère n'a plus rigoureusement que lui dénoncé le risque de l'hypocrisie. Lorsque, durant sa maladie, ses disciples, le visitant, lui demandèrent de les bénir, il leur dit: «Plaise à Dieu que la crainte du Ciel soit sur vous comme la crainte de la chair et du sang!» (*Berakhot* 28b).

nombreuses qui nous sont rapportées sous son nom, un certain nombre de celles qui ne le mettent pas personnellement en scène dans un récit anecdotique caractérisé doivent remonter en fait à des rabbins antérieurs; car les documents talmudiques après avoir attribué un grand nombre de sentences aux chefs d'écoles: HILLEL et SHAMMAÏ, sont très discrets en attributions jusqu'à Yohanan ben Zakkaï. Celui-ci étant le chaînon de base de la tradition de Yabné, il est très compréhensible qu'on se soit borné à garantir de son autorité personnelle des sentences qu'il avait pu transmettre lui-même sous d'autres noms qui ne disaient plus rien à ses auditeurs. Notons en effet que les seuls rabbins cités un nombre notable de fois entre HILLEL-SHAMMAÏ et YOHANAN BEN ZAKKAÏ sont: HANANIAH, le préposé du temple, R. ELIÉZEIR BEN JACOB l'Ancien et R. SADOQ. Or tous trois durent être personnellement connus de l'école de Yabné. Une très grande figure comme GAMALIEL 1er, le maître de S. Paul, garde pour nous des traits fort imprécis car la plus grande partie de ses enseignements a dû s'enfouir assez vite sous d'autres noms.

Nous pouvons donc conclure sans imprudence que la parabole que nous transmet YOHANAN BEN ZAKKAÏ doit remonter au moins pour l'esprit, sinon pour la lettre, à l'école pharisienne contemporaine de Jésus. À la lumière de cette constatation, analysons la parabole évangélique des invités au festin.

Nous la possédons sous deux formes: Mt 22,1-14 et Lc 14,15-24. La parabole de Luc est pure de lignes et bien en place, mais celle de Matthieu étonne par sa situation et sa structure.

Le contexte historique de Luc semble en effet authentique: on s'explique très bien que Jésus, devant la remarque pleine d'aplomb du convive: «Il fera bon s'attabler au Royaume de Dieu!»[9], ait profité de ce qu'il se trouvait à table au milieu d'une assemblée de pharisiens pour faire comprendre à ces "fils du Royaume"[10] que l'entrée des convives dans la salle du festin ne se passerait peut-être pas comme ils l'imaginaient. Matthieu, lui, ignore ce repas de Jésus en compagnie des pharisiens. Chez lui, la parabole des invités au festin fait partie d'un petit groupe artificiel[11] de trois paraboles centrées sur le thème du "rejet des chefs d'Israël". Ce type de groupement n'est du reste

9. Lc 14,15.
10. Mt 8,12.
11. 21,28 à 22,14.

pas exceptionnel chez Matthieu qui se voit souvent dans l'obligation d'insérer des logia non-datés dans une trame historique assez succincte à peu près semblable à celle de Marc. Il procède alors par groupement selon des thèmes analogues, autour d'éléments chronologiquement situés. Ici, ce point fixe est constitué par la parabole des vignerons rebelles. Ailleurs, ce sera la parabole du serviteur à qui le maître confie sa maison, qui polarisera un certain nombre de paraboles sur la vigilance et la reddition de comptes[12]. Ou bien ce sera un discours de Jésus[13] auquel s'agglomèreront des séquences de logia déracinés[14].

Il est évident que lorsqu'une parabole se transmet dans un contexte historique précis, elle conserve facilement tout son relief concret, comme un arbuste, que l'on transplante avec la motte de terre où il est enraciné, garde plus facilement ses délicates radicelles. Au contraire, lorsque le contexte historique n'est pas conservé et que la parabole n'est plus envisagée que comme une variation parmi d'autres sur un certain thème, elle ne peut manquer de subir une certaine schématisation. Cette dernière forme de paraboles peut d'ailleurs fort bien n'être que le résidu de plusieurs récits concrets sur des thèmes presque identiques. Rien n'empêche de penser, en effet, que Jésus ait répété un même enseignement en des termes assez semblables devant des auditoires différents. Le schéma conservé se situera donc souvent à égale distance de ces diverses narrations concrètes, comme leur plus grand commun dénominateur sans qu'il soit besoin de rattacher son origine à l'une ou à l'autre d'entre elles. C'est ainsi que la parabole des talents[15], qui fait partie chez Matthieu d'un agglomérat de paraboles sur la vigilance et la reddition des comptes, ne dépend pas nécessairement de la parabole des mines qui, elle, possède encore chez Luc son enracinement précis[16]. Il se peut fort bien que nous ayons là, sous une forme déracinée, un schéma parabolique connu que Jésus a utilisé en des circonstances variées, lui conférant même, le cas échéant, un certain ton allégorique, comme c'est le cas dans la parabole des mines.

Si diverses paraboles concrètes peuvent être réduites à un type parabolique commun, et si ces types paraboliques tendent à se schématiser et à s'agglomérer selon les similitudes thématiques, rien n'em-

12. 24,45 à 25,46.
13. 6,1-18.
14. 6,19-24.
15. Mt 25,14-30.
16. Lc 19,11-28.

pêche même que des types paraboliques voisins ne déteignent un peu les uns sur les autres et n'en viennent parfois à se compénétrer plus ou moins.

Ces précisions sur le mode de transmission des paraboles nous permettent de comparer les deux paraboles évangéliques des invités au festin. Celle de Luc ayant été transplantée avec son terreau historique[17] (comme c'était déjà le cas pour la parabole des mines), nous pouvons nous attendre à la trouver conservée de façon plus littérale. Au contraire, il est très naturel que celle de Matthieu ait été exposée aux petits inconvénients qui attendent les paraboles déracinées, inconvénients auxquels nous venons de faire allusion. L'analyse des deux paraboles confirme d'ailleurs ces prévisions. La parabole de Luc a conservé une ligne aussi dépouillée et délicate qu'une aile de libellule conservée dans un bloc de houille. Celle de Matthieu au contraire a visiblement souffert. Elle a subi la schématisation inévitable des déracinées: les motifs donnés par les invités n'ont plus le relief qu'ils avaient chez Luc. L'impolitesse croissante des réponses n'est plus soulignée. De même la piètre condition sociale de ceux qui sont ramassés au coin des routes ne vient plus contraster avec celle des premiers invités. Mais surtout l'accent de hâte et l'idée qu'il faut à tout prix remplir la salle n'apparaissent plus, alors que chez Luc des petits détails les suggéraient très bien: les deux ordres successifs du maître de plus en plus énergiques, des expressions comme: ἔξελθε ταχέως, εἰσάγαγε, ἀνάγκασον εἰσελθεῖν ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος. En face de cela, Matthieu n'a que le fade: καλέσατε qui rappelle à contre-temps les premières invitations. De même Matthieu a supprimé la conclusion qui exprimait si bien chez Luc pourquoi le Maître tenait à ce que la maison soit remplie: afin qu'aucun des invités ne puisse se glisser après coup pour goûter au repas.

Sans aborder encore la dernière partie de la parabole de Matthieu, notons que la première partie a été nettement influencée par la parabole des vignerons à laquelle elle est accollée. Remarquons en effet deux innovations de Matthieu qui choquent la vraisemblance et détruisent le rythme du récit: tout d'abord l'attitude des invités qui, non contents de décliner l'invitation, s'emparent des serviteurs, les rouent de coups et les tuent. Cela fait penser à la parabole voisine des vignerons où ce trait était tout à fait en place. Ce rapprochement avec la parabole des vignerons est rendu encore plus suggestif du fait de la multiplication des serviteurs alors que Luc n'en connaissait qu'un, et

17. Constitué par Lc 11,1-14.

de leurs deux missions successives auxquelles les invités font un accueil de plus en plus mauvais.

Autre élément qui trouble le récit: la réaction du roi. Le repas est servi et les invités se sont conduits de la façon que l'on sait. Que va faire le roi? Il monte une expédition militaire, fait le siège de la "ville des invités", s'en empare et la rase après en avoir égorgé les habitants. Pendant ces représailles grandioses, les plats ont dû rester au chaud et l'on dirait même que lorsque le roi envoie "ses serviteurs" rassembler de nouveaux convives, il s'adresse à ceux qui viennent de lui rendre compte de leur première mission... mais n'oublions pas qu'ils ont été massacrés. Cet épisode des représailles trouble le récit si sobre de Luc. Il nous paraît très vraisemblable que c'est encore une influence de la parabole des vignerons qui se termine sur ce décret sinistre: κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτοὺς[18].

D'ailleurs ce ne sont pas tellement des influences de détail que la parabole des invités a subies au voisinage de celle des vignerons. Ce voisinage lui a valu une promotion globale au plan allégorique où se situait déjà l'histoire de vignerons. Les détails que nous avons relevés n'ont été empruntés que pour parfaire l'allégorie. Mais dans le cas de la parabole des vignerons, l'allégorie se moule sur la narration (c'est surtout clair chez Marc[19] dont Matthieu nous apporte une forme dérivée), alors que, dans la parabole des invités, elle constitue une surcharge évidente. Si l'on ôte à la parabole de Matthieu les détails qui ont pu être empruntés à l'histoire des vignerons, on retrouve tout bonnement la parabole de Luc un peu schématisée et délavée.

Mais la parabole est privée de sa conclusion. Alors que son sens se nouait chez Luc en une phrase sèche et expressive[20], une autre parabole lui est accolée ici[21]. Dans l'état actuel du texte de Matthieu, ces deux paraboles se sont fondues pour former un ensemble assez peu harmonieux. Cependant la dualité des récits de base saute aux yeux. On a là deux enseignements distincts qui dispersent l'attention, ce que Jésus évite toujours, même dans une parabole apparemment complexe comme celle des mines. Les deux récits se suivent sans s'enchaîner vraiment. Bien plus, ils se contredisent partiellement. Comment des hommes raccolés aux carrefours peuvent-ils se trouver soudain en tenue de soirée dans la salle du festin? À supposer que leur hôte leur en ait fourni lui-même, n'est-il pas surprenant que l'un

18. Mt 21,41a.
19. Mc 12,1-12.
20. Lc 14,21.
21. Mt 22,11-14.

d'eux ait été assez sot pour ne pas accepter ce cadeau? et surtout cette punition semble bien brutale pour un refus auquel nous avons peine à trouver une signification psychologique précise?

Si nous examinons de plus près la description du supplice, nous sommes étonnés de cette précipitation dans la nuit alors qu'il est midi; aussi sommes-nous bien tentés d'y voir encore une contamination littéraire, et cette fois par un logion traitant lui aussi de l'expulsion des "fils du royaume" hors du festin du royaume: Mt 8,11-12 et Lc 13,27-29. Ce qui nous semble rendre très probable cette hypothèse de contamination postérieure à mettre à l'actif du rédacteur grec de Matthieu, c'est une légère déformation dans l'interprétation de la situation que décrivent des formules rigoureusement identiques: dans le logion synoptique d'où l'expression a été tirée, ἐκβάλλειν a le sens très commun de "mettre à la porte", "expulser", et "les ténèbres extérieures" sont seulement la rue sombre d'où les quémandeurs, encore groupés contre la porte close, entendent les élus mener joyeuse vie dans la brillante salle de festin et se lamentent sur leur propre sort. Cette situation est décrite de façon très claire dans la recension de Luc[22]. C'est exactement celle sur laquelle s'achèvera, chez Matthieu lui-même, la parabole des dix vierges[23]. Mais – déjà dans la recension que Matthieu donne du logion synoptique, et bien plus nettement encore dans l'utilisation qu'il fait du thème pour clore la parabole des invités – les "ténèbres extérieures" deviennent une sorte de nuit sans fond, pratiquement identique au schéol[24]. Ἐκβάλλειν prend alors le sens de "projeter dans le vide", sens précisé par l'expression: "pieds et poings liés". La situation très concrète évoquée par le logion est donc dramatisée dans un sens ouvertement eschatologique et l'image ainsi obtenue est à peu près semblable à celle que Luc nous a décrite avec précision dans la parabole du mauvais riche: le damné, "enseveli dans le shéol"[25] (rappelons-nous, étrange coïncidence, que les juifs ensevelissaient les morts pieds et poings liés)[26], aperçoit au loin, séparés de lui par un χάσμα μέγα, les justes attablés qui "reposent sur le sein" d'Abraham (à la façon dont le disciple bien-aimé, à la dernière Cène, "reposait sur le sein" de Jésus)[27]. Ce glissement d'images sous

22. Lc 13,23-30.
23. Mt 25,11-12.
24. Les ténèbres extérieures où il y a des pleurs et des grincements de dents se retrouvent encore une troisième fois en Matthieu, en conclusion de la parabole des talents (25,30).
25. Lc 16,22-23.
26. Cf. Jn 11,44.
27. Jn 13,23.

une identité verbale nous semble dénoter une contamination postérieure.

Mais cela n'est qu'une argumentation de détail visant à rendre plus évident le caractère de composition littéraire de l'ensemble que nous offre Matthieu. De même que nous avons retrouvé la ligne originelle de la première parabole dans la recension de Luc, essayons maintenant de retrouver ce que pouvait être la seconde parabole que Matthieu lui a adjointe. Elle porte essentiellement sur l'exclusion du convive qui n'a pas la tenue de rigueur, Le verset 10 appartient encore à la première parabole et a dû se substituer au début de la seconde. Quel était ce début? Étant donné ce que nous savons de la stabilité des types paraboliques que Jésus comme les rabbins adaptaient à des circonstances concrètes variées, nous sommes amenés tout naturellement à supposer un début analogue à celui de la parabole de YOHANAN BEN ZAKKAÏ dont nous avons dit qu'elle avait de grandes chances d'être à peu près contemporaine de Jésus: il devait s'agir, comme dans la parabole de Luc, d'invités à un festin, mais l'accent de cette seconde parabole devait porter sur la prévoyance ou l'étourderie des invités: les uns ont pris la précaution de revêtir dès l'invitation leurs tenues de soirée, un autre ou d'autres laissent traîner les choses en pensant qu'ils auront tout le temps de s'habiller quand la maisonnée du roi commencera à s'affairer aux préparatifs du festin. Mais le roi envoie tout à coup ses serviteurs annoncer que le repas est prêt. Et les serviteurs, obéissant à l'ordre du roi, amènent en hâte dans la salle du festin tous les invités dans l'état où ils les ont trouvés. Alors le roi entre pour accueillir les invités, etc.

On voit tout de suite les éléments communs qui ont motivé la fusion littéraire des deux narrations: tout d'abord l'entrée en matière: "un roi lança des invitations pour un festin...", puis la charnière des deux récits: «les serviteurs amenèrent de force dans la salle ceux qui devaient participer au festin, et cela dans l'état où ils les avaient trouvés.»

Nous pouvons donc conclure que les deux paraboles originelles fusionnées par Matthieu devaient ressembler l'une à la parabole rapportée par Luc, l'autre à celle que nous fait connaître YOHANAN BEN ZAKKAÏ. Matthieu aurait-il donc de son propre chef joint à la parabole de Jésus une parabole rabbinique? Nous ne le pensons pas. Le fait qu'il l'a intégrée à l'Évangile nous suggère qu'elle a dû être recueillie elle aussi sur les lèvres de Jésus. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant car son thème est fort voisin de celui de la parabole des dix vierges qui présente, elle, des traits proprement chrétiens. Certaines

expressions par lesquelles la première partie de la narration de Matthieu se distingue de celle de Luc, et que le voisinage de l'allégorie des vignerons ne suffit pas à expliquer, pouvaient très bien appartenir à la forme donnée par Jésus au type parabolique rabbinique; un roi donna un repas *de noces pour son fils*[28]... Il envoya ses serviteurs en disant: «*Voilà, j'ai préparé mon banquet: mes taureaux et mes veaux gras, je les ai égorgés*. Tout est prêt.»[29]

Pouvons-nous tirer une conclusion de cette présence sur les lèvres de Jésus de deux "paraboles des invités" à l'accent si nettement distinct? La seconde, celle que nous rapporte Luc et dont témoigne indirectement le début de la compilation de Matthieu, nous paraît bien être une création de Jésus. Son allure paradoxale la rapproche fort des «*on vous a dit... eh bien moi le vous dis...*»[30] du sermon sur la montagne. L'initiative de Jésus au milieu des pharisiens attablés n'aurait-elle pas justement consisté à bouleverser de fond en comble un thème parabolique qui leur était familier et qu'ils utilisaient sans doute couramment dans leurs prédications? Thème que Jésus a d'ailleurs bien pu utiliser lui-même devant un auditoire déjà croyant pour l'inciter à la vigilance agissante et le mettre en garde contre une béate attente de la fin, de même qu'il a prêché pour son propre compte la parabole analogue des dix vierges, celle des talents, et maints enseignements mosaïques qu'il venait accomplir et non supprimer, tels que le "tu ne tueras point..." ou le "tu ne forniqueras point..." qui figurent pourtant sous la rubrique: "on vous a dit..." dans le sermon sur la montagne. Mais devant un auditoire de pharisiens, Jésus a voulu bouleverser ce thème parce qu'ils s'en servaient, eux, φρόνιμοι[31] dans un sens proprement "pharisaïque": pour se mettre à part du "'am haares" μωρός. C'est donc les fondements de la justice pharisienne qu'il a voulu bouleverser par cette simple variation sur un thème connu.

Contentons-nous de laisser à cette suggestion une valeur hypothétique et envisageons la parabole de YOHANAN BEN ZAKKAÏ et celle de Luc comme les expressions typiques de deux 'justices' qui s'affrontent: celle des pharisiens et celle de Jésus. Nous ne comparerons pas ces deux paraboles terme à terme, mais nous prêterons tour à tour l'oreille aux deux messages qu'elles veulent nous faire entendre, puis nous confronterons ces messages.

---

28. 22,2b
29. 22,4b.
30. Mt 5,21s.27s.31s.33s.38s.43s.
31. C'est le qualificatif qui s'applique aux cinq vierges prévoyantes de la parabole (Mt 25,2-9).

Les pharisiens s'adressent à Israël, c'est-à-dire au groupe de serviteurs[32] invité par le maître au festin qu'il va donner en son palais.

Le maître a fait aux serviteurs une grâce précieuse et inespérée en leur réservant une place aux réjouissances qu'il organise. Aussi se doivent-ils d'apparaître au festin en une tenue qui plaise à leur maître, qui lui prouve qu'ils font de son invitation le cas qu'elle mérite[33]. Là-dessus, tous les serviteurs sont d'accord.

Mais les membres du peuple élu sont tentés de se dire: nous percevrons bien à quelques signes extérieurs que le repas s'apprête[34]. Il sera temps alors de revêtir nos plus beaux habits et de nous approcher de l'entrée de la salle. En attendant, continuons à nous occuper de nos affaires[35].

Non! répondent les pharisiens; notre maître n'est pas comme les maîtres de la terre. Il n'a pas besoin de longs préparatifs pour nous offrir son festin[36]. S'il a laissé incertaine l'heure du festin, ce n'est pas qu'il ne puisse la prévoir, mais c'est qu'il veut nous éprouver, afin de se rendre compte de l'accueil que nous faisons à son invitation. Il veut savoir si nous allons continuer nos trafics terrestres ou renoncer tout de suite à nos petites affaires d'hommes pour nous préoccuper uniquement[37] de revêtir tout de suite la tenue qui lui plaît. La convocation retentira soudain, au moment où nous nous y attendrons le moins, et il ne sera plus temps de nous préparer, car on nous poussera dans la salle du festin dans l'état où nous serons trouvés. Bienheureux ceux qui seront trouvés revêtus de leurs robes blanches! mais malheur à ceux dont la tenue prouvera qu'ils n'ont fait aucun cas de l'invitation de leur maître! car les premiers entreront dans la joie de leur Seigneur, tandis que les seconds subiront un supplice de Tantale, obligés de rester debout aux pieds des autres dans l'attitude des esclaves[38], d'esclaves désormais inutiles qui auront laissé passer l'occasion unique que leur offrait leur Seigneur.

---

32. Selon la boraïta du *Babli*, ce sont bien, en effet, ses serviteurs que e roi a invités.
33. Comme le dit la version de *Qohelet Rabba* à propos des prévoyants, ils ont tenu à faire honneur au palais du roi.
34. "Un festin a-t-il lieu sans préparatifs?".
35. "Ils s'en allèrent à leurs affaires".
36. "Qu'est-ce qui manquerait au palais du roi?".
37. Comme le dit la boraïta, "les prévoyants se parèrent et s'assirent à la porte du palais royal ". *Qohelet Rabba* dit: "ils faisaient les cent pas à l'entrée du palais".
38. Comme conclut *Qohelet Rabba*: "Ceux-ci s'étendront, mangeront et boiront, tandis que ceux-là resteront debout sur leurs pieds, en châtiment, à regarder et à se morfondre".

La problématique de cette parabole est nette: Quel est le rapport qui existe entre le laps de temps qui nous sépare de la fin et cette fin vue comme l'inauguration du bonheur promis?

Les insouciants disent: le temps est encore solide; et, tant qu'il tient bon, il faut vivre en fonction des valeurs temporelles. La fin sera sûrement précédée par des craquements avant-coureurs. À ce signal nous modifierons les règles de notre agir et nous nous préparerons pour la fin.

Les pharisiens objectent: il n'y aura pas de transition entre ce temps et la fin. Ne vous trompez pas sur la signification de ce temps. Il n'a pas pour but de préparer la fin, car la fin n'a pas besoin de préparation. C'est nous seuls qui avons besoin de nous préparer à la fin, et c'est justement *pour que nous nous préparions* que nous est laissé encore ce temps.

Les pharisiens s'opposent donc aux insouciants qui se laissent tromper par l'apparente stabilité du devenir terrestre; vos affaires prospèrent, leur crient-ils, et c'est cela qui vous abuse sur la stabilité de ce monde. Vous êtes fascinés par l'argent et le commerce, et tout cela vous empêche de percevoir la signification de ce temps. Les Sadducéens vous égarent avec leur théologie qui évacue la fin.

Mais ils s'opposent aussi aux cénacles apocalyptiques où l'on est préoccupé de calculer la fin. Ils s'opposent encore aux miséreux et aux mécontents qui n'ont plus d'espoir en ce monde et se pressent derrière les zélotes, s'attendant sans cesse à voir apparaître le Messie qui fera venir la fin.

À tous, ils crient: vous êtes sur une fausse piste. C'est dès ce temps, quelque figure historique qu'il puisse prendre et quelle que soit sa durée, qu'il faut vous préparer à la fin. C'est cela même la signification de ce temps.

Comment se préparer? En se rendant agréable à Dieu, en se revêtant d'une robe qui réjouira le coeur du maître et s'harmonisera à la splendeur de son palais. Et le moyen nous est donné dès aujourd'hui de nous revêtir de cette robe. Cela ne suppose pas que nous attendions ou réalisions une modification dans le cours de ce temps, mais que nous l'utilisions selon la volonté de Dieu; et utiliser le temps selon la volonté de Dieu, c'est pratiquer sa *tôrah* car la *tôrah* est justement un "emploi du temps" en conformité parfaite avec le bon plaisir de Dieu. Les *miṣwôt*, c'est-à-dire les actes imprégnés par la pratique de la *tôrah*, nous revêtent peu à peu d'une robe qui plaît à Dieu, transfigurant en lumière (*'or*)

les tuniques de peau (*'or*)[39] dont le péché nous avait revêtus. Occupez-vous donc de la *tôrah* et d'elle seule. Quand viendra la fin, vous vous trouverez tout naturellement revêtus de la livrée du festin.

Toute la conception de la vie des pharisiens peut donc se résumer en une seule maxime: "Revêtez-vous de la justice de la *tôrah*! Et quand viendra le règne de Dieu, vous resplendirez; car, grâce à la tôrah, vous aurez déjà réalisé le règne en vous".

On ne peut dénier à cette conception une émouvante grandeur. À partir du retour d'exil, les scribes s'étaient considérés comme responsables de la vie religieuse d'Israël. Puisque les prophètes ne communiquaient plus au jour le jour les desseins du Seigneur d'Israël, on s'était attaché avec encore plus de ferveur au code écrit où Dieu avait donné à son peuple une expression stable de son vouloir. Et les sages s'assignèrent pour tâche d'élaborer une jurisprudence et de la tenir à jour afin de maintenir ce code au contact des réalités quotidiennes. Le peuple disposerait ainsi d'une règle qui lui permettrait de continuer à modeler sa vie sur le bon plaisir de son Dieu désormais silencieux. Depuis que les soudains éclairs du prophétisme ne les déchiraient plus, les ténèbres s'étaient épaissies sur le peuple désemparé. Les scribes voulurent du moins lui donner un flambeau afin qu'il pût quand même continuer à se guider dans l'ombre vers la porte d'où jaillirait un jour, éblouissante, la vraie lumière.

Nous, chrétiens, risquons souvent de méconnaître le sérieux profond qui guida certains des grands directeurs de conscience du peuple de Dieu. 'Pharisiens'ne dit plus pour nous que pharisaïsme, et nous ne retenons de la critique évangélique que les traits en lesquels cette déformation typique est évoquée et stigmatisée. Jésus nous apprend qu'on peut juger l'arbre à ses fruits[40], mais il est pourtant utile, pour connaître l'arbre, d'analyser la sève dont il vit. Rappelons-nous donc que, dans l'Évangile, Jésus se heurte à des hommes qui se croient capables de faire accéder Israël, malgré le silence surprenant de son Dieu, à la justice que celui-ci requiert de lui. Comment Notre Seigneur situe-t-il devant eux la justice qu'il vient apporter?

Un jour de sabbat, Jésus est à table dans la maison d'un pharisien important. Toute une assemblée curieuse de *ḥaberim*[41] l'entoure. Avant le repas, la guérison d'un hydropique a déjà jeté la perplexité

39. Gn 3,21.
40. Mt 7,16.
41. Elle est composée de légistes et de pharisiens (Lc 14,3).

dans l'esprit des convives[42]. Jésus a profité de ce désarroi pour donner une leçon aux invités[43] et une autre au maître de maison[44]. Une certaine gêne règne parmi l'assistance. Pour rompre la glace, l'un des convives, sans doute un bon vivant, prend occasion du mot de "résurrection des justes"[45] par lequel Jésus a conclu sa monition, pour porter un toast joyeux[46] aux "fils du royaume", langage rassurant pour les *ḥaberim* qui l'entourent. Se rendant compte que personne n'a compris ses avertissements, Jésus se décide à parler clairement et utilise pour cela une parabole, sans doute familière aux convives, qu'il va bouleverser de fond en comble. Même si l'on peut discuter sur la répartition des προτοκλίσιαι aux banquets des *ḥaberim*[47], ces hommes attablés autour de Jésus se croient tous assurés au moins d'une place numérotée au festin du royaume, car ils passent toute leur vie à blanchir leurs robes. C'est cette assurance que Jésus va saper en leur révélant clairement que Dieu se comporte selon la ligne de conduite qu'il vient de suggérer à son hôte: il n'introduira pas à son festin ceux qui se croient ses familiers, les "fils du royaume"[48], mais le ramassis du 'am *ha'areṣ* qu'ils méprisent[49].

Notons comment Jésus commence la parabole: il ne dit pas: "Le royaume de Dieu est semblable à un roi qui..." Cela conférerait à son enseignement une portée allégorique immédiate. Jésus commence à dessein dans l'imprécision et de façon abrupte: "Un homme donnait un grand festin..." Jésus parle comme s'il racontait une histoire vécue, pour appuyer ce qu'il vient de dire au maître de maison. Nous avons donc à faire à une pure parabole qui doit se développer d'abord dans le vague. Jésus attend la conclusion où elle se nouera pour asséner aux convives un coup violent qui les plongera dans la consternation: "Je vous avertis qu'aucun de ces hommes qui avaient été invités ne goûtera à *mon* festin!"[50]. Tout le nerf de la parabole, sa puissance de choc, réside dans cette dualité de plans longtemps maintenue flottante puis brutalement téléscopée: "*un homme* donnait un grand festin... Ne

42. 14,4-6.
43. 14,7-11.
44. 14,12-14.
45. 14.14.
46. 14,15.
47. Lc 14,7; 20,46.
48. Mt 8,12.
49. Se considérant comme des ἄρχοντες, les pharisiens, en Jn 7,49, jugent que "cette foule qui ne connaît pas la tôrah, ce sont des maudits".
50. Lc 14,24.

goûteront à *mon* festin!" Une histoire très familière, un simple exemple qui n'engage à rien... puis soudain l'accent prophétique, violent, sans réplique. Jésus n'utilise pas le genre parabolique à la façon des rabbins, il parle avec autorité[51]. D'abord un joli petit nuage blanc dans le ciel de l'imagination, un petit nuage tout comme les autres; mais le nuage grossit, s'épaissit, s'assombrit, s'abaisse; une atmosphère pesante plonge tout le monde dans un silence inquiet; une angoisse insupportable, et soudain l'éclair claque et foudroie. Seuls ceux qui ne veulent pas comprendre pourront ne pas comprendre.

Analysons maintenant de plus près le message de la parabole prophétique. Elle prend comme donnée de base l'antithèse chère aux pharisiens entre les invités et le reste de l'humanité. Les cadres temporels familiers aux pharisiens sont eux aussi conservés: l'invitation, le laps de temps intermédiaire, la convocation soudaine.

Lorsque la convocation vient atteindre les invités, ils se trouvent avoir tous fait l'acquisition de biens précieux et se montrent beaucoup plus empressés d'étrenner ces biens[52] que d'accueillir la convocation que leur adresse leur hôte. En effet, les beaux joujoux tout neufs qu'ils viennent de se payer ont distrait leur désir. Ces hommes se trouvent en possession de valeurs qui éclipsent à leurs yeux celle que leur hôte vient leur proposer: ils se sont acquis une justice à taille d'hommes, un épanouissement béat atteint par leurs propres forces. Ils n'ont plus besoin d'un don de Dieu pour s'épanouir, ils ne sont plus avides de la justice que Dieu leur offre. Les invités n'entendent pas la convocation parce qu'ils ont *éteint en eux le désir* de ce que Dieu allait leur offrir.

Mais il y a dans la ville d'autres hommes qui, eux, sont entièrement dépourvus de biens, des hommes à qui il manque même les conditions fondamentales d'un épanouissement humain[53]. Aussi ces hommes-là ne s'imaginent-ils même pas qu'un épanouissement quelconque soit possible pour eux. Ils gisent effarés et résignés aux portes des riches, couverts de haillons et d'ulcères[54]. Personne ne leur a dit qu'un festin se préparait. D'ailleurs, si un festin est offert, ce n'est évi-

51. Mc 1,22.
52. Ce caractère de nouveauté des biens auxquels les invités s'attachent est une caractéristique qui distingue la parabole de Luc de celle de Matthieu et de la parabole rabbinique.
53. Pauvres, estropiés, aveugles et boîteux avaient déjà constitué la liste (14,13) de ceux dont Jésus venait de conseiller au maître de maison de garnir sa table au lieu de ceux qui y figuraient ce jour-là.
54. Dans la situation du pauvre Lazare de Lc 16,20. Il est impressionnant de constater que, selon le texte non expurgé du *Babli* (*Sanhedrin* 98a), c'est exactement en cet état que le

demment pas eux qu'on viendra inviter[55] car ils gisent en marge de la société où s'offrent les festins. Leur ventre vide aurait un grand besoin de pain, mais où en trouver? Leurs coeurs lourds auraient grand besoin d'une chaude ivresse, mais où la trouver?

Eh bien! c'est vers ces délaissés que l'hôte, lui aussi délaissé, se tourne maintenant. À ceux qui n'imaginent même pas la possibilité d'un tel bonheur, il va offrir son festin; car, pour entrer au festin, il suffit d'être dans le besoin. Seuls ceux qui sont dans le besoin accueilleront la convocation avec le désir reconnaissant qui doit lui répondre en un coeur d'homme.

Mais les pauvres de la ville ne suffisent pas à remplir la salle[56]. Alors le maître envoie son serviteur appeler tous les errants qui traînent désemparés par le monde[57]; car c'est à tous les malheureux de l'humanité qu'est offerte cette grande détente reposée sur le coeur de Dieu.

Le point fondamental sur lequel Jésus s'oppose aux pharisiens est donc clairement mis en valeur par cette parabole: ils s'efforcent d'acquérir une justice pour honorer le maître qui les invite. Mais Jésus leur crie: Attention! votre justice acquise a éteint en vous le désir. Vous vous croyez possesseurs de quelque chose qui ait valeur devant Dieu et vous ne ressentez plus votre total dénuement[58]. Dieu cherche des hommes qui ont besoin de ce qu'il offre, des coeurs simples qui s'illuminent de reconnaissance et de désir à la révélation soudaine de son offre. Mais votre tentative pour réaliser en vous une justice que vous avez vous-mêmes codifiée a détruit en vous ces coeurs de pauvres et d'enfants. Et c'est pour cela que vous n'entendez pas la convocation qui vous est faite. Vous crispez vos doigts sur les richesses que vous croyez posséder[59] et vous ne pouvez plus ouvrir toutes grandes vos deux mains pour les tendre vers la justice offerte. C'est à d'autres qui sont habitués à mendier[60] que la justice sera donnée. La convocation sera faite à d'autres que vous méprisez, comme vous méprisez au fond

---

Messie gît aux portes de Rome, en attendant que le Seigneur le convoque pour l'ouvre à laquelle il le destine.

55. Mis plutôt les amis, les frères, les parents et les riches voisins, capables de rendre l'invitation, ainsi que Jésus vient de le constater en Lc 14,12.
56. Lc 14,22.
57. «Les routes et les jardins" (14,23) se situent clairement à l'extérieur de la ville où s'était effectué le premier ramassage.
58. Cf. Ap 3,17.
59. Lc 12,16-20.
60. Lc 6,20.

le don de Dieu. Eux entendront et recevront parce qu'ils sont vraiment dans le besoin. Le silence providentiel de Dieu ne leur a pas été l'occasion de tromper leur besoin mais de l'approfondir; aussi, la convocation soudaine éveillera-t-elle en eux un immense désir et ils se précipiteront[61] vers le festin dont vous n'avez pas voulu.

Le silence de Dieu était bien une épreuve pour les invités. En vous efforçant de *vous préparer*, vous avez éteint en vos coeurs le désir de *ce que Dieu vous préparait*[62].

La parabole des invités au festin nous permet de mieux saisir l'heureuse nouvelle apportée par Jésus sur terre: «Après que Jean eût été livré, Jésus vint en Galilée proclamant la bonne nouvelle de Dieu: "Le temps est accompli et le royaume de Dieu est imminent!"...»[63]. C'est bien, comme dans la parabole, les miséreux, les délaissés, que Jésus vient convier au festin. À la synagogue de Nazareth, Jésus se voit remettre le rouleau du prophète Isaïe. Il le déploie et lit: «L'esprit du Seigneur repose sur moi parce que le Seigneur m'a oint pour apporter aux miséreux l'heureuse nouvelle...»[64]. Jésus commence le sermon sur la montagne par cette déclaration: «Il y a du bonheur pour les miséreux...»[65]. Aux disciples de Jean qui viennent lui demander s'il est "celui qui doit venir" (convier au festin), il répond: «Dites à Jean ce que vous entendez et voyez: [...] aux miséreux l'heureuse nouvelle est apportée...»[66].

Nous comprenons pourquoi le convocateur, Jésus, s'adresse aux miséreux et se détourne des pharisiens. Maintenant que nous avons saisi la signification providentielle du laps de temps qui précédait la convocation, essayons de comprendre celle du laps de temps qui sépare cette convocation de l'inauguration du festin.

II. Jésus n'est-il qu'un convocateur?

Commençons par nous poser une question qui nous permettra de dépasser la problématique de la parabole des invités au festin: Jésus se présente-t-il sur terre comme un simple serviteur envoyé par le Maître pour convier au festin?

---

61. Mt 11,12.
62. 1 Co 2,9.
63. Mc 1,14s.
64. Lc 4,17s.
65. Lc 6,20.
66. Lc 7,22.

Il serait déjà normal que ceux qui entendent l'appel s'attachent aux pas d'un simple convocateur et le suivent au long des routes. N'est-ce pas la façon la plus sûre de trouver l'entrée du banquet? Lui seul a les "paroles de vie"[67], les paroles qui éveillent et guident l'espérance; Lui seul sait le chemin...[68].

Mais Jésus laisse entendre que ce n'est pas de cela seulement qu'il s'agit. Il choisit par amour[69]. Appelant ceux qu'il aime, il se les choisit pour compagnons[70], pour amis[71]. Il n'est pas seulement le serviteur qui va porter des convocations pour le festin du Maître... Il est l'époux qui s'est mis en route pour aller chercher sa fiancée. Il s'entoure d'un groupe d'amis qui communient déjà à sa joie. Car le festin ne sera pas une simple réception offerte par le maître à des hôtes de passage. On y célébrera ses noces à lui, Jésus[72], et les réjouissances des noces commencent dès ce long voyage d'où il ramènera l'épouse. Ce sont ses noces prochaines qu'on fête déjà autour de lui. Aussi Jésus répond-il aux pharisiens: "Comment voudriez-vous forcer les invités aux noces à mener le deuil tant qu'ils entourent l'époux?"[73]. Il est frappant de noter que la première occasion où Jésus parut en public entouré de ses disciples lui fut offerte par une invitation à un repas de noces[74], et que ce fut le jour qu'il choisit pour «manifester sa gloire aux yeux de ses disciples...»[75] non pas seulement sa puissance par un miracle quelconque; mais déjà, d'une façon mystérieuse, sa gloire personnelle d'époux, par un signe[76] riche de sens. Dès son premier prodige, Jésus fait goûter à ses invités les prémices de la boisson enivrante qui coulera à ses noces[77].

Jean-Baptiste n'avait pas eu besoin de ce signe pour comprendre. Il n'était pas encore né qu'il avait déjà senti s'approcher Jésus[78]. Dès le début de la mission de Jésus, il en a pénétré profondément le sens:

> C'est à l'époux de prendre possession de l'épouse. Quant à l'ami de l'époux qui se tient près d'eux attentif, il sent la joie monter en son cqur quand il entend le cri de l'époux. C'est cette joie-là qui est ma part et

67. Jn 6,68.
68. Jn 14,6.
69. Jn 15,12.16.
70. Jn 17,24a.
71. Jn 15,15.
72. Mt 22,2.
73. Mt 9,15.
74. Jn 2,1s.
75. Jn 2,1 lb.
76. Jn 2,11 a.
77. Mc 14,25.
78. Lc 1,41.

voici qu'elle atteint son comble. Qu'il prenne maintenant, lui, la première place, tandis que je m'efface[79].

Pour Jean, Jésus a donc déjà trouvé son épouse. C'est le Baptiste qui la Lui a présentée quand il a conduit vers Jésus ses premiers disciples. Que veut dire ce langage mystérieux?

Mais Jésus nous laisse entrevoir un second mystère: Après avoir fait aux pharisiens la réponse que nous avons citée, il ajoute: «... mais des jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et ils auront tout le temps de jeûner alors...»[80].

Contentons-nous de formuler en quelques propositions déconcertantes le mystère des noces tel que Jésus nous le laisse entrevoir au début de sa mission. En la personne de ses premiers amis, Jésus a déjà secrètement rencontré son épouse, et c'est la joie des noces futures qui illumine cette première rencontre. Cependant l'époux doit être enlevé à ceux qui l'aiment avant que les noces ne soient consommées. Mais, comme Jean nous le laisse entrevoir, cet enlèvement de l'époux n'a rien de commun avec l'humble effacement du précurseur: Jésus continuera désormais à 'croître', à tenir encore plus nettement la première place.

À l'origine de ce mystère des noces qui nous donne la clé des relations de Jésus avec ses disciples, il y a un autre mystère: celui des rapports entre le Fils et le Père. C'est ce second mystère qui éclairera certains des aspects les plus déroutants du premier.

Il fallait que Jésus fût le Fils unique du Père pour qu'il pût venir dans le monde se fiancer l'humanité, mais il faut qu'il retourne à son Père pour que les noces puissent se consommer. Étudions tour à tour, grâce à l'évangile selon Saint Jean, cette double nécessité.

Il y a trois choses que le Père donne à son Fils. Dès avant la création du monde, il lui donne la gloire[81] qui lui revient comme Fils[82]. Lorsqu'il l'envoie dans le monde, il lui donne son nom de Père à porter[83] comme un foyer de lumière et de vie. Enfin il lui donne un troupeau[84] dont il sera la 'porte'[85] et le 'pasteur'[86].

Pour réunir tous les miséreux et les errants en un unique trou-

79. Jn 3,29s.
80. Mc 2,20 et parallèles.
81. Jn 17,5.24.
82. Jn 3,35.
83. Jn 17,11s.
84. Jn 10,3.12; 17,6.9.
85. Jn 10,7.
86. Jn 10,11.

peau[87], il fallait pouvoir leur adresser un appel qui les touchât au coeur. Cet appel, ce ne pouvait être que le nom du Père[88]. Les faux bergers n'avaient pu dire aux hommes ce nom, car seul le Fils est capable de prononcer comme il sied le nom de son Père. C'est justement parce qu'il est le Fils et peut donc appeler et rassembler les hommes au nom du Père, que le Père l'a établi pasteur de l'humanité, lui a donné un troupeau.

C'est parce qu'il repose en l'amour du Père dès avant l'existence du monde que le Fils peut grouper en cet amour ceux que le Père tire du monde pour les lui donner[89]. En effet, si Jésus était "du monde"[90], tenait sa vie du monde, il ne pourrait donner la vie au monde[91], mais aussi le monde ne le haïrait pas[92]. Au contraire, le Fils est aimé du Père avant que le monde ne soit[93]. Aussi n'est-ce qu'en Lui que le monde sera aimé et sauvé[94]. Le Fils peut donc manifester dans le monde une lumière[95], une vie, un amour plus vrais[96], plus originels que ceux que le monde connaît[97]. En témoin de l'amour du Père[98], il sait parler au coeur de ceux que le Père a tirés du monde pour les lui donner[99].

La foi en cet amour du Père que rayonne le Fils suffit à arracher les croyants à l'emprise du monde. Ils ne sont plus du monde[100]. Ils sont passés des ténèbres à la lumière[101], de la mort à la vie[102] car ils se sont unis à la source de la vie[103] de façon bien plus immédiate que le monde n'y est abouché.

Et les puissances du monde ne peuvent plus rien contre eux[104]. Le prince de ce monde hait le Fils[105] parce que le Fils témoigne de sa défaite[106] en venant lui arracher ceux qu'il avait asservis. Aussi le prince

87. Jn 10,16.
88. Jn 17,6.25s.
89. Jn 17,6.
90. Jn 8,23; 17,14.16.
91. Jn 6,33.51.
92. Jn 15,18s; 17,14.
93. Jn 17,24b.
94. Jn 3,16s; 4,42; 12,47.
95. Jn 3,19; 8,12; 9.5.
96. Jn 1,9.
97. Jn 17,25.
98. Jn 15,9; 17,23.
99. Jn 17,6.
100. Jn 17,14.16.
101. 1 Th 5,5; Eph 5,8.
102. Jn 5,24.
103. Jn 4,14; 7,37s.
104. Jn 16,33; 1 in 5,4s; Ap 12,11; 17,14.
105. Jn 7,7; 15,18.
106. Jn 12,31; 16,11.

de ce monde veut-il l'expulser du domaine qui demeure encore provisoirement sous son obédience[107]. Le Fils se laisse faire[108], se laisse mener à ce que le monde appelle mort, mais que lui appelle glorification[109]. Il retourne à son Père[110] après avoir achevé sa mission[111], laissant derrière lui un petit troupeau qui n'est pas du monde, et qui, à cause de cela, peut continuer à porter au monde le témoignage qu'il a inauguré lui-même[112].

Le témoignage que les chrétiens ont à porter dans le monde est – comme celui du Fils – le témoignage d'un amour[113] plus authentique, plus originel que celui que le monde connaît. Ils doivent demeurer unis dans l'amour de Jésus[114], c'est-à-dire dans l'amour où repose le Fils[115] et qui rayonne autour de lui.

La croix de Jésus que le monde voulait rendre ignominieuse fut en fait sa glorification[116]. En se relevant du tombeau, paré de ses stigmates transfigurés par sa gloire originelle[117] il a manifesté de façon éclatante le triomphe de la vie qu'il tient de son Père[118] sur celle dont le monde croit vivre[119]. Sa vie à Lui est résurrection[120], alors que celle du monde est descente vers la mort. Le Seigneur ressuscité offre à la foi de ses disciples un objet infiniment plus adéquat que le Rabbi qu'ils suivaient sur les routes de Galilée. Le voilà entièrement transfiguré par sa gloire qui demeurait auparavant voilée. Maintenant qu'il n'est plus au milieu d'eux comme un compagnon visible, il peut cependant les unir dans son amour d'une façon bien plus intime qu'autrefois[121], être avec eux d'une façon bien plus vraie. Ils le connaissent mieux[122], car le Seigneur a remplacé sa présence charnelle[123] et locale par l'effusion de son Esprit dans les coeurs[124]. À l'image et à la présence char-

107. Jn 14,30.
108. Jn 18,11; 19,10.
109. Jn 12,23.
110. Jn 16,5.10.28; 17,11.13.
111. Jn 17,4.
112. Jn 15,27.
113. Jn 13,34s.
114. Jn 15,8s; 17,21.
115. Jn 15,10.
116. 1 Co 2,8.
117. Ap 1,18; 5,6.
118. Jn 5.26; 6,57.
119. Jn 3,3.6.
120. Jn 5,24s.
121. Jn 16,7; 17,11.
122. Jn 16,12-14.
123. 2 Co 5,16.
124. Ga 4,6.

nelles (c'est-à-dire à l'image et à la présence comme le monde les connaît) ont donc succédé l'image glorieuse du ressuscité et sa présence pneumatique. Tant que les disciples n'avaient pas l'Esprit de Jésus résidant en eux, leur communion avec leur maître ne pouvait que demeurer à l'état d'ébauche. L'effusion de l'Esprit, rendue possible par la glorification de Jésus[125], confère à cette communion une stabilité toute nouvelle et fait d'elle au milieu du monde un témoignage de l'amour du Père[126] capable d'actualiser, en l'étendant à tous lieux et temps, celui que portait Jésus lui-même.

III. Qui est l'épouse qu'il vient chercher?

L'effusion de l'Esprit, en même temps qu'elle les renforce, éclaire ces liens d'une clarté nouvelle. Les disciples comprennent peu à peu que l'enlèvement du Fils était nécessaire à ce que puissent se célébrer ses noces.

Jésus, l'époux, s'est adjoint un groupe d'amis pour l'accompagner à la rencontre de son épouse.

Mais à peine les disciples ont-ils soupçonné l'identité de leur compagnon de route et deviné le but de son voyage sur terre, que Jésus leur est enlevé en des circonstances tragiques. Avant de mourir, il a le temps de leur laisser entrevoir qu'il ne les quitte que pour un moment[127] et que cette absence est nécessaire pour qu'il puisse répandre en leurs coeurs son Esprit qui les unira intimement en son amour. Et ils apprennent qu'il ne meurt pas pour eux seulement mais aussi pour tous les enfants de Dieu dispersés[128]. Car il veut les intégrer tous en un être unique[129] qui repose blotti en son amour[130], comme il repose lui-même éternellement en l'amour de son Père[131].

Saint Paul et l'Apocalypse présentent la mort de Jésus comme un marché passé avec la mort[132]; Jésus, voulant faire de l'humanité son épouse, l'achète à la mort à qui elle était asservie[133]. Le sang de l'époux

125. Jn 7,39.
126. Jn 17,23.
127. Jn 16,16.
128. Jn 11,52.
129. Eph 1,10.
130. Jn 15,9.
131. Jn 15,10.
132. Rm 6,9s.
133. Rm 6,5.8.11.

est le prix laissé entre les mains de la mort[134], le gage de sa dépossession. Désormais ceux qui abordent la mort couverts du sang de Jésus[135] échappent à son emprise[136] et sont intégrés à l'épouse[137]. C'est donc un vrai bain nuptial que Jésus a répandu quand il a versé son sang. Lorsque l'humanité s'y plonge, elle est encore δοῦλη τοῦ θανάτου, mais elle s'en relève νύμψη τοῦ Χριστοῦ.

Tandis qu'ils suivaient Jésus sur les routes de Galilée, les disciples auraient pu lui demander: "Mais qui est-elle donc cette fiancée que nous allons chercher?" Et Jésus aurait pu leur faire entendre la réponse d'Abraham à son fils lorsqu'ils gravissaient le mont Moriah: "Dieu y pourvoira..."[138]. Comment se seraient-ils doutés en effet que cette fiancée n'était pas séparée d'eux par l'espace mais seulement par le temps: le maître qui allait les quitter bientôt, retrouverait plus tard en eux son épouse.

Les épousailles du Fils de Dieu et de l'humanité ont ceci de mystérieux que l'épouse est à la fois la partenaire et le fruit de cette union. L'épouse n'est totalement prête: lavée, ointe et parée, que lorsque l'union du Fils et de l'humanité a atteint sa pleine fécondité. En effet cette union n'a d'autre but que de donner le jour à un être nouveau et unique qui repose en l'amour du Fils. Mais où l'humanité trouve-t-elle son vrai visage d'épouse sinon en cette descendance bien-aimée? Lorsque l'humanité est fécondée par l'Esprit au jour de l'Annonciation, une longue gestation et un laborieux enfantement commencent. Le Fils de Dieu lui-même devait ouvrir le sein de l'humanité; faire de la mort une naissance. Après lui et en lui, tous les hommes ont à vivre, non sans douleurs, l'enfantement à la gloire[139].

C'est par l'eau et l'Esprit que nous accédons à la gloire[140]: l'eau c'est-à-dire l'intégration de nos morts en la mort de Jésus; car Jésus, en y mêlant son sang, a fait des flots de la mort un bain nuptial, et lorsque par le baptême nous descendons symboliquement en eux[141] nous croyons fermement qu'ils ne nous engloutiront pas mais que le Fils de Dieu en relèvera son épouse. Quant à l'Esprit, il est la trace

134. Ap 5,9.
135. Ap 7,14.
136. Ap 15,2.
137. Ap 19,8.
138. Gn 22,8.
139. Jn 16,21; Rm 8,19.22.
140. Jn 3,5.
141. Rm 6,3s.

vivante que l'Époux a laissée dans le coeur de sa fiancée lorsqu'il l'a appelée vers lui. Que ce soit Marie recueillie et silencieuse au jour de l'Annonciation, ou l'épouse de l'Agneau descendant radieuse sur la terre renouvelée[142], l'Esprit a toujours à jouer son double rôle: il est à la fois celui qui amène la fiancée à son époux et l'embrassement en lequel se consomme l'union. En réalité ces deux rôles ne font qu'un, car la fécondité de l'union du Fils et de l'humanité est entièrement immanente: Elle ne consiste en rien d'autre qu'en l'extension et l'approfondissement de l'union elle-même: en ce que l'humanité soit plus totalement et plus intimement épousée. Et c'est l'Esprit qui est le paranymphe.

IV. Pour quelles noces mystérieuses vient-il se fiancer l'humanité?

Le degré d'intimité de cette union où nous introduit l'Esprit est tel que nous sommes totalement identifiés au sort du Fils de Dieu[143]: Non seulement l'Esprit nous fait descendre dans la mort même de Jésus, mais lorsque nous nous en relevons sous les traits de l'épouse, ce ne sont plus nos propres vêtements, purifiés eux aussi, qu'il nous donne à revêtir, c'est le Christ lui-même[144]. Devenus l'épouse, nous nous trouvons revêtus par Jésus de sa gloire personnelle de Fils[145]: la gloire dont lui-même fut revêtu par son Père. C'est donc en introduisant son épouse dans l'amour de son Père que le Fils consomme son union avec elle[146].

Les pharisiens auraient-ils pu deviner que c'était comme épouse qu'ils avaient à entrer au festin et que la robe qu'il leur serait donné de revêtir ne serait autre que la gloire personnelle du Maître?

Mais quel coeur d'homme eût pu jamais pressentir le destin que Dieu réservait à ceux qui l'aiment?[147] Seul l'Esprit était capable de nous le faire entrevoir[148].

---

142. Ap 21,1s.
143. Ph 1,21; Ga 2,20.
144. Ga 3,27; Rm 13,14.
145. Jn 17,22.
146. Jn 17,26.
147. 1 Co 2,9.
148. Jn 16,12s.

CONCLUSION

L'image complexe et surprenante des "noces du Fils" nous est apparue comme la clé du mystère de la communion chrétienne. Nous voudrions en tirer quelques conclusions sur la structure de cette communion.

L'union conjugale humaine présente deux caractéristiques: intimité et fécondité, dont nous avons aussi souligné la présence dans l'union du Fils et de son épouse. C'est la mise en perspective de ces deux caractéristiques qui va nous permettre de saisir la transcendance de l'antitype mystérieux en même temps que la grandeur à laquelle leur valeur nouvelle de types hausse les unions terrestres.

Bien que possédant, dans le cas d'êtres spirituels, une valeur propre, l'union des sexes demeure biologiquement ordonnée à la procréation. L'intimité de l'union conjugale est donc toute tendancielle et polarisée par la fécondité où elle s'épanouit. En effet, la mise au monde d'une descendance constitue le bien commun des époux; la valeur en laquelle ils communient le plus profondément.

Au contraire, lorsque le Fils vient s'unir une épouse, non seulement l'intimité est une fin qui se suffit entièrement à elle-même, mais la fécondité de l'union est elle-même entièrement ordonnée à l'intimité. Elle consiste en un approfondissement de l'intimité. Car le fruit de l'union n'est autre que l'épouse elle-même, en ce sens que l'union rend l'épouse de plus en plus pleinement et parfaitement épousée.

Sans qu'elle s'en trouve déséquilibrée le moins du monde en sa structure naturelle, nous voyons l'union conjugale humaine approfondie par sa valeur sacramentelle nouvelle: l'intimité que réalise physiquement l'union des sexes demeure directement ordonnée à la fécondité naturelle de l'union, mais c'est tout ce complexe intimité-fécondité qui se trouve lui-même ordonné, de par la valeur sacramentelle dont il est gratifié, à un mystère transcendant de parfaite intimité qui constitue désormais sa fin adéquate: la consommation de l'union du Fils avec son épouse. La grande nostalgie de l'homme et de la femme: trouver en leur union un absolu, se trouve par là satisfaite. Ils vivent, dans leur union physique imparfaite et toute tendancielle, une union parfaite et toujours plus intime: celle du Fils de Dieu et de l'humanité.

Nous avons laissé entrevoir la raison de ce primat des valeurs d'intimité dans l'union du Fils et de son épouse: si tout le destin de l'épouse-humanité est de se perdre dans l'amour de son Seigneur-Époux, c'est justement parce que le Fils est éternellement: "celui qui

repose en l'amour du Père". Aussi vient-il appeler les hommes à cet amour; et les y introduire consiste à faire d'eux, par son Esprit, un seul être reposant en son amour.

Nous pressentons en même temps comment l'amour des frères, l'amour de Jésus et l'amour du Père coïncident pour le chrétien[149]: entrer dans l'amour du Père, c'est se perdre chacun et se découvrir tous ensemble comme un seul être dans l'amour de Jésus.

149. Jn 15,9.

NOTA CRITICA

Bioéthique et sens de la vie. A propos d'un livre récent *

BRICE DE MALHERBE **

Fruit d'une série de cours donnée durant l'année académique 1999-2000 à la Faculté Théologique de l'Italie Septentrionale (Milan), le dernier livre de Maurizio Chiodi part d'une remarque judicieuse: «Si, en effet, le terme "bioéthique", dans le lexique même, fait référence au *βίος* (vie), la notion même de vie semble cependant exposée à une indétermination absolue, ou, plus simplement, se trouve a priori réduite à n'être qu'une question biologique» (p. 5). Une telle réduction, poursuit-il, «rend objectivement impossible la tâche de la bioéthique» (p. 9).

Il convient donc de pallier cette surprenante lacune, par une véritable réflexion sur la vie et son sens. Une telle réflexion requiert notamment, «en repartant du témoignage biblique, d'approfondir la compréhension théologique autour du sens de la sainteté de la vie humaine (dans le contexte d'une plus ample anthropologie de la vie humaine), en tant que don; lequel, dans le Christ [...] nous autorise et nous engage à la tâche de réaliser dans notre vie notre qualité fondamentale d'être image de Dieu» (p. 7). L'auteur prévient que, dans son livre, «il s'agira non seulement de revoir la notion de vie, mais de montrer la qualité morale, de liberté interpellée, que constitue la structure formelle de l'expérience humaine» (pp. 9-10).

* Cf. M. CHIODI, *Tra Cielo e Terra. La vita umana e il suo senso. Linee di interpretazione filosofica e teologica, a partire dal dibattito bioetico*, Assisi 2002, 320 p.

** Doctorant à l'Institut Jean Paul II, Rome.

La méthode choisie tout au long du livre est celle d'une lecture suivie d'articles ou d'extraits de livres, ponctuée de remarque critiques. De ce fait, le premier intérêt de l'ouvrage réside dans cette large palette de philosophes et de théologiens, dont les écrits sont livrés au lecteur. Par ailleurs, au travers de son analyse critique, Chiodi cherche à transmettre sa propre conviction, dans le sillage de son maître Ricœur, de la nécessité d'une «herméneutique de l'expérience de la vie» (p. 11), à partir de laquelle on peut penser l'éthique comme l'adhésion de la liberté à un sens qui la précède, à un bien offert où se lit la grâce «inscrite dans la vie comme sa vérité indisponible» (*ibid.*).

Pour se faire, il convient d'abord de montrer l'insuffisance radicale d'autres approches. Chiodi commence par dénoncer le glissement opéré par des auteurs aussi divers qu'Helga Kuhse, proposant une version utilitariste d'une éthique de la qualité de la vie, et Lino Ciccone, défendant la sacralité de la vie, tous deux concentrés sur la valeur du commandement "Tu ne tueras pas": la question du sens de la vie s'efface alors derrière la discussion sur l'interprétation de la norme (cf. pp. 16, 43, 63-64).

De même, les protagonistes des deux blocs opposés de la qualité ou de la sacralité de la vie, auraient tendance à réduire la vie à une simple réalité biologique: les premiers à partir d'un présupposé positiviste et scientiste jamais remis en question, les seconds à partir d'une approche "intellectualiste". Cette dernière serait une tendance à penser que le fondement ontologique est «donné par avance comme connu par la raison spéculative» (p. 75), où l'on oublie, dans un schéma de pensée séparant le sujet connaissant de l'objet connu, «la dette de la raison à l'expérience», et où la conscience est réduite «à une "raison" abstraite» (p. 64). S'instaure alors un dualisme entre raison et foi, à la faveur duquel se développe «un naturalisme qui tend à réduire l'anthropologique et l'éthique à un niveau "naturel"» (p. 21).

Il plane donc sur ces débats, selon Chiodi, un certain nominalisme, séparant la théologie de l'éthique et de l'anthropologie. Nominalisme auquel n'échappent pas entièrement des propositions plus originales comme la tentative de Keenan de repenser la sacralité de la vie (cf. p. 90), l'analyse du thème de la dignité humaine par Bruno Cadoré (cf. p. 112), ou la fondation éthico-théologique de la vie avancée par Eberhard Schockenhoff (cf. 155-156).

Pour dépasser ces insuffisances, il convient donc, selon notre auteur, au-delà de la "philosophie de la vie" de Bergson, de recueillir l'héritage de la phénoménologie et de l'herméneutique. La phénomé-

nologie husserlienne a permis de surmonter l'«alternative entre conscience et monde de la vie, sujet et objet, subjectif et objectif...: le sens est de la conscience, et la connaissance est intentionnelle. D'une part, le monde acquiert du sens uniquement par rapport au sujet...de l'autre, l'homme ne peut rien savoir sinon le "monde de la vie"» (p. 295), car il en fait lui-même partie. Mais la phénoménologie «est toujours une oeuvre d'interprétation» (p. 242), car le sujet est toujours impliqué avec son existence propre dans la saisie du sens. A la phénoménologie husserlienne, il faut adjoindre l'herméneutique de Ricœur.

Dans cette voie, l'expérience historique concrète du sujet est prise en compte. Ainsi, dans le domaine de la santé, c'est à travers «une interprétation de l'expérience de la maladie, de la douleur, de la naissance et de la mort», et dans la réflexion sur «le soin et la proximité de l'autre» (p. 35), que pourra s'approfondir la thématique de la "vie bonne" comme référence indispensable de la pratique médicale. En suivant les «degrés croissants de passivité» reconnus par Maine de Biran dans le corps propre, on pourrait ainsi réfléchir sur la valeur morale de l'expérience de la maladie à travers «un corps qui trouve une résistance en lui-même», une sensibilité traversée d'«humeurs capricieuses», et un changement dans la perception de la «résistance des choses externes» (p. 299-300). Ou encore, la réflexion sur la passivité de la chair, où se manifeste pour Ricœur une altérité constitutive du soi, permet de situer plus justement «l'autonomie» du patient: «une telle autonomie, certes nécessaire, ne peut être voulue qu'à partir des conditions pesantes qui spécifient l'existence du malade, dans ses diverses formes et tonalités affectives» (p. 304).

Plus généralement, l'expérience pratique est le lieu de déploiement de la liberté, à travers l'interpellation de la conscience «par un sens qui lui est antécédent et dont l'accomplissement n'est pas produite par elle» (p. 75). C'est dans l'expérience pratique que se donne le bien, et celui-ci entretient avec la liberté une relation circulaire «dans laquelle la liberté est sollicitée par un bien qui n'est pas indifférent à son actuation, parce qu'il l'interpelle comme une cause à laquelle se dévouer» (pp. 111-112). Par ailleurs, la précédence du sens, dévoilée par une «phénoménologie de la vie» adéquate, étant aussi promesse d'un accomplissement, l'adhésion de la liberté inclut une dimension de foi (cf. p. 85). Ainsi, la foi «appartient de manière constitutive à la condition de l'homme» (p. 277).

C'est enfin en lien avec l'expérience que prend sens la référence à un absolu en morale, quand est reconnue «dans le sens des relations

humaines concrètes, l'appel à une dignité que l'autre me demande de reconnaître pratiquement comme figure de la vérité qui autorise ma décision inconditionnée» (p. 121). Pour se faire, Chiodi considère qu'il faut aller au-delà de la pensée de Ricœur, en montrant

> qu'une herméneutique phénoménologique exige que l'on reconnaisse la qualité éthique (libre) de l'expérience humaine, et que celle-ci, à son tour, n'est vraiment fondée que dans une ontologie [...].
> Cela implique de comprendre que l'originel éthique n'est pas seulement dans la liberté, mais dans le lien entre loi et liberté: pas de liberté sans impératif (sens), car la liberté ne saurait que vouloir, et en même temps, pas d'interpellation inconditionnée sans liberté (p. 292).

Si Ricœur, en interprétant la conscience comme «lieu d'une forme originale de dialectique entre ipséité et altérité»[1], comme lieu de l'attestation de soi dans l'injonction par autrui, rend compte de la structure éthique de l'expérience humaine, il lui manque la reconnaissance de «l'inconditionnalité de l'appel de l'injonction» (p. 306). Par ailleurs, laissant ouvert, dans une certaine équivocité, le statut ontologique de l'altérité, Ricœur s'expose au risque d'interpréter l'altérité comme origine radicale de manière extrinsèque par rapport à la conscience. Notamment, «victime d'un préjudice a-religieux», il ne veut pas penser philosophiquement l'altérité inscrite dans la passivité de la conscience comme «l'attestation symbolique de l'Autre, le Dieu vivant, à la fois fondement et espérance, origine et accomplissement de mon vivre» (p. 308).

Tout ceci permet de reconnaître la vie comme «expérience d'un sens déjà donné» (p. 243); plus précisément comme «passivité d'un sens et auto-affection, qui se donne à la conscience en l'interpellant» (p. 305). Dans la sphère médicale, ce sera dans le soin, lequel, «comme acte de se faire le prochain de l'autre, est donc la catégorie fondamentale qui définit la structure éthique de la conscience», que l'on découvrira la «forme concrète de la vie bonne» (p. 309).

L'auteur a-t-il sorti la notion de vie de son indétermination? La réponse est difficile. En effet, à la contre-apposition des divers auteurs analysés, il manque une véritable synthèse personnelle finale, même si la trame de la pensée se tisse au long des notes critiques réparties dans les chapitres. Nous avons essayé d'en donner la logique. De toute façon, il ne s'agit pas, nous a-t-on prévenu, de définir la vie

1. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 393. (Chiodi, p. 305, cite la trad. italienne, *Sé come un altro*, Milano 1993, 457).

et sa valeur; bien au contraire: «La vie humaine et sa sainteté donne à penser. Elle nous engage à un effort d'interprétation, reconnaissant dans la vie qui se donne, ce qui, échappant aux analyses exhaustives et simplistes, interpelle la liberté à se décider» (pp. 34-35). De ce fait, l'effort est plus orienté vers la justification d'une approche phénoménologique et herméneutique de la vie, que vers une investigation sur la vie en sa complexité.

C'est sans doute avec la «réflexion synthétique sur le "mystère de la vie"» (pp. 259-265), reprise critique d'un texte de Karl Rahner, que l'on entre le plus loin dans une tentative de compréhension articulée du phénomène vie. Chiodi, retient que, pour Rahner, la «"vie"» est un «"modèle" capable de décrire "l'histoire une et unique de la réalité créée"» (p. 260). A partir de la vie inorganique, la réalité vivante suit un processus auto-transcendant qui culmine dans l'auto-transcendance et l'ouverture infinie vers l'être chez la personne. En l'homme, la vie apparaît comme «l'unité entre la nature et l'esprit» (p. 263). A la théorisation rahnérienne d'une évolution auto-transcendante, notre auteur ajouterait d'abord une référence à la liberté, évitant ainsi un rapport par trop extrinsèque du spirituel au biologique[2]. Par ailleurs, le grand théologien allemand présente le don par Dieu de la participation à sa vie, comme finalité de la dynamique de la vie humaine, pour le reproposer ensuite comme son fondement. Pour Chiodi, il conviendrait d'inverser la logique, en partant du fait que l'expérience de la vie elle-même est riche d'une qualité théologique, dans la mesure où elle est expérience d'un don qui ouvre à son accomplissement dans la communion avec Dieu.

Une telle phénoménologie de la vie, enrichie par l'herméneutique de Ricœur, contribue certainement à nous sortir de l'ornière d'une réduction de la vie à un simple objet de la recherche et de l'expérimentation biologique, ou encore à un simple fait de nature à partir duquel se déduirai une éthique étrangère à l'expérience humaine et à son écho dans la conscience. Le projet annoncé est de fonder l'expérience dans une ontologie: celle-ci n'est pas développée dans l'ouvrage[3]. Mais peut-on espérer appréhender de façon co-

2. En ce sens, une reprise des réflexions de Hans Jonas dans *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Chicago-London 1982, (trad. Danielle Lories, *Le phénomène de la vie, vers une biologie philosophique*, Bruxelles 2001), et sa version allemande, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main-Leipzig 1994, s'avérerait certainement fructueuse.
3. Quelques éléments forment une ébauche d'ontologie "post-expérimentale" dans M. Chiodi, *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo*, Milano 2001, 368-372.

hérente l'existence humaine à partir d'une circularité fermée entre "sens" du monde et conscience? La chasse impitoyable à l'"intellectualisme", où toute insistance sur le travail de la raison devient apriorisme rationaliste, ne conduit-t-elle pas à un volontarisme subjectif? On trouve chez Chiodi, comme chez d'autre héritiers de la pensée heideggerienne, Michel Henry[4] peut-être plus encore que Ricœur, une défiance de la métaphysique qui tourne à la caricature. Cela nuit, à notre avis, à l'apport par ailleurs si positif de ces auteurs. D'autres, comme Edith Stein[5] ou Karol Wojtyła, ont choisi une voie où la philosophie de la conscience trouve un terrain d'entente avec la philosophie de l'être, où valoriser la conscience ne signifie pas dévaluer la raison.

De fait, ne faut-il pas affirmer avec Wojtyła le rôle incontournable de la raison dans la structure même de l'expérience humaine? «La stabilisation de l'objet d'expérience par l'entendement», écrit le cardinal philosophe, «n'est aucunement la preuve d'un a priori cognitif, mais seulement la preuve de la participation indispensable de l'esprit, de l'élément intellectuel, dans toute la connaissance humaine, dans la formation des actes constitutifs de l'expérience, c'est-à-dire de ces contacts cognitifs immédiats avec la réalité objective»[6].

C'est l'expérience elle-même qui exige un dépassement de la conscience, car en tant qu'expérience humaine, elle est marquée par l'activité rationnelle. Ainsi que le note un commentateur du philosophe polonais:

> l'acte de connaissance est un acte intentionnel [...]. Mais "l'intentionnalité" de la connaissance implique en outre "une orientation objective vers l'objet", une décision de la personne, une mise en oeuvre de ses facultés. "L'intentionnalité" ainsi entendue caractérise la connaissance comme un acte de la personne qui déborde le dynamisme des "actes de la conscience"[7].

Pour Chiodi: «Le fondement ontologique n'est pas donné d'abord comme connu de la raison spéculative, mais est reconnu dans l'expérience et donc dans l'implication originelle du sujet à la vérité

4. Cf. par exemple, M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996, notamment p. 41.
5. Cf. E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, vol. XVI, sous la direction de L. Gelber et M. Linssen, Freiburg i Br. 1994.
6. K. Wojtyła, *Personne et acte*, trad. G. Jarczyc, Paris 1983, 23.
7. A. Guggenheim, *Liberté et vérité. Une lecture philosophique de Personne et acte de Karol Wojtyła*, Saint-Maur 2000, 65.

du sens» (p. 75). Certes, l'activité de la raison ne peut être envisagée sans l'implication libre du sujet; mais celle-ci est avant tout rationnelle. De ce fait, Wojtyła, se démarque de la phénoménologie classique en tenant que l'intentionnalité est de l'ordre de l'objectivation intellectuelle, «la conscience reflétante» n'étant que «dérivée de tout le processus actif de la connaissance»[8].

La tendance à absolutiser le rôle de la conscience au détriment de la raison a évidemment des répercussions sur l'approche éthique de Chiodi. A la circularité entre sens et conscience correspond «la relation circulaire entre la liberté et le bien» (p. 111). Nous ne comprenons pas comment le lien entre loi et liberté peut s'insérer dans une telle circularité, dans la mesure où la loi implique nécessairement l'admission d'une certaine objectivité. D'une part, la suspicion jetée sur le concept rationnel de nature (cf. p. 80) rend complexe l'appréhension d'une loi intérieure à l'homme qui ne soit pas création de la conscience. D'autre part, l'effacement de l'ouverture rationnelle à une vérité objective rend obscur l'accueil d'une loi donnée, par exemple la loi révélée, ou encore la proposition du contenu de l'interpellation de ma conscience comme loi valable pour d'autres. Le nominalisme que l'auteur veut combattre ne réapparaît-t-il pas lorsqu'il déclare: «le sens dépend radicalement de la conscience: l'homme et le monde – comme sens du monde – devient ce que lui veut devenir» (p. 295)?

Il ne s'agit pas pour nous de dévaluer une approche relationnelle de l'éthique, où l'expérience de la corporéité et l'interpellation par autrui façonne la conscience humaine et engage la personne à l'action bonne. Le cœur de l'éthique se trouve certainement dans l' «acte de se faire le prochain de l'autre» (p. 309), notamment dans le soin du souffrant[9]. Mais notre questionnement porte sur la possibilité, à partir du cadre philosophique choisi, de proposer une telle attitude comme véritablement humaine, recevable par tout homme.

Enfin, sur le plan théologique, nous retrouvons le même type de difficulté. L'auteur insiste avec justesse sur la qualité théologique de l'expérience de la vie. De même, revisiter, à la suite de divers auteurs (Schockenhoff, Rahner, Ricœur), le mystère de l'homme créé à l'image de Dieu est source féconde pour la théologie morale. Mais la survalorisation de la conscience et de son rôle herméneutique se fait

8. WOJTYŁA, *op. cit.*, 54.
9. CHIODI a développé une réflexion stimulante en ce sens dans son long article *La morte occultata. Oltre l'alternativa tra eutanasia e accanimento terapeutico*, in G. ANGELINI et al., *La bioetica, Questione civile e problemi teorici sottesi*, Milano 1998, 101-149, notamment 117-121.

de nouveau sentir. Si «"la réalité est l'interprétation de la réalité"[10]» (p. 278), autrement dit, si le sens est donné par la conscience, la qualité rédemptrice de l'Incarnation n'est-elle pas subordonnée à l'interprétation de la conscience? Quel besoin d'un salut apporté par le Fils de Dieu, si le passage de l'avant à l'après la chute n'est qu'une question de changement de regard de l'homme sur lui-même? (cf. pp. 277-282). Une acceptation sans nuances des thèses de La Cocque et Ricœur sur ce point nous parait abusive[11].

Par la richesse et la diversité des livres et articles analysés, par l'originalité et la vigueur de la pensée de l'auteur, ce livre de Chiodi offre des pistes stimulantes dans le débat contemporain en bioéthique, et des orientations pertinentes pour le respect de la dignité de la vie, don de Dieu appelé à s'épanouir en vie éternelle. Mais le choix d'une phénoménologie et d'une herméneutique exclusive d'une métaphysique fragilise, à notre avis, la recherche d'un agir juste et bon vis à vis de tout homme dont nous sommes appelés à devenir le prochain.

10. A. La Cocque, *Crepe nel muro*, in A. La Cocque – P. Ricœur, *Come pensa la Bibbia*, Brescia 2002, 37-38. orig. *Lézardes dans le mur*, in Id., *Penser la Bible*, Paris 1998).

11. On peut être surpris de voir proposer sans aucun recul critique une exégèse de Genèse 2-11 reposant sur la théorie des sources, fortement remise en cause depuis vingt ans (Cf. A. de Pury – T. Römer, éd., *Le Pentateuque en question*, 3e édition augmentée, Genève 2002).

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2003
dalla
Scuola Tipografica S. Pio X
Via degli Etruschi, 7
00185 Roma

Rivista pubblicata nella Città del Vaticano