

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

07 | XXIII | 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:

GILFREDO MARENKO

Comitato dei Consulenti:

ALFONSO Cardinal LÓPEZ TRUJILLO; ANGELO Cardinal SCOLA; MARC Cardinal OUELLET; CARLO Cardinal CAFFARRA; S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES; S. E. Mons. KURT KRENN; S. E. Mons. GERRHARD L. MÜLLER; S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLA; OCTAVIO ACEVEDO; CARL A. ANDERSON; DOMINGO BASSO; GEORGES CHANTRAINNE; ROBERTO COLOMBO; JOHN FINNIS; LUKE GORMALLY; STANISLAW GRYGIEL; JEAN LAFFITTE; NIKOLAUS LOBKOWICZ; PEDRO MORANDÉ COURT; JOSÉ NORIEGA; BRUNO OGNIBENTI; DAVID SCHINDLER; TADEUSZ STYCZEŃ; ANDREJ SZOSTEK; PEDRO JUAN VILADRICH; GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

Redazione:

Prof. GILFREDO MARENKO, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 698 – Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: direttore.editoriale@istitutogp2.it; anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

MARINELLA FEDERICI

Abbonamenti:

LATERAN UNIVERSITY PRESS
Ufficio Marketing e Abbonamenti
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel. 06/698 95 688 – fax 06/698 95 501 – E-mail: promozioneditoria@pul.it

Quote 2008:

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

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

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

Payment can be done by:

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

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

-tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c.p. n. 76563030

-tramite bonifico bancario (coord. BBAN):

Banco Posta – Poste italiane S.p.A. – Direzione Operazioni
c/c N – abi 07601 – cab 03200 – numero conto 000076563030

-tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire internacional (coord. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

nazione IT – check 23 – din N – abi 07601 – cab 03200 – numero conto 000076563030

Bic BPPITTRRXXXX per valuta in Euro

Bic POSOIT22XXX per tutte le valute

Bic PIBPITRA per operazioni eseguite tramite eurogiro

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

Pontifica Università Lateranense – Editoria

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Specificando come causale del versamento "Abbonamento Anthropotes".

SOMMARIO

LA SOGGETTIVITÀ SOCIALE DELLA FAMIGLIA - 2

<i>Nota redazionale</i>	7
Articoli	
PIERPAOLO DONATI, <i>Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale</i>	11
CARL A. ANDERSON, <i>Building a Culture of Life Out the Ruins of Divorce and Abortion</i>	35
IL YOUNG PARK, <i>Life & Family in Korean Traditional Culture Understanding of Life viewed by the Folk Belief in Samshin-Maternity Goddess</i>	49
ANÍBAL FORNARI, <i>Generatividad: copertenencia entre familia y sujeto histórico</i>	63
In rilievo	
JOSÉ GRANADOS, <i>Mary and the truth about life</i>	101
VITTORINA MARINI, <i>La maternità di Maria come evento antropologico in Hans Urs von Balthasar</i>	131
JOHN McDERMOTT, <i>Charles Curran's Moral Theory: Foundational Sexual Ethics</i>	167

© COPYRIGHT 2007 - ISBN 978-88-465-0600-9
LATERAN UNIVERSITY PRESS
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO

NOMINA

Il 22 febbraio 2007
Il Sommo Pontefice Sua Santità Benedetto XVI ha nominato

Mons. CLAUDIO GIULIODORI

Vescovo di Macerata – Tolentino – Recanati – Cingoli – Treia

*Sua Ecc.za Mons. Claudio Giuliodori è stato consacrato nella
Cattedrale di Macerata il 31 marzo 2007.*

*La comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia e la redazione di Anthropos
esprimono a Mons. Giuliodori la loro gratitudine per il Suo apprezzato
insegnamento e la Sua collaborazione alla nostra rivista.*

IN MEMORIAM

Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Eugenio Romero Pose, membro del Comitato Scientifico della rivista *Anthropotes*, è morto il 25 marzo a Madrid.

Nato a Santa María de Bayo (La Coruña) il 15 marzo 1949, aveva conseguito presso la Pontificia Università Gregoriana la Licenza in Teologia (1972) e il Dottorato in Patristica (1978).

Fu Direttore dal 1981 al 1989 dell'Istituto Teologico Compostelano, dove insegnò anche teologia dal 1981 al 1997. La Sua attività accademica lo portò ad avere incarichi di docenza in varie università cattoliche (Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Filosofia e Filologia dell'Università di Santiago di Compostela, Facoltà di Teologia di Burgos, Facoltà di Teologia ‘San Damaso’) e a diventare Vice-Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia ‘San Damaso’ (1991) e della Pontificia Università di Salamanca (2005).

Fu consacrato vescovo e nominato ausiliare per la diocesi di Madrid il 1 maggio 1997.

Molto conosciuto nell'ambiente intellettuale cattolico e considerato uno dei maggiori esperti di patrologia, fu autore di numerose pubblicazioni e articoli su riviste scientifiche.

Nota redazionale

Il presente numero della rivista prosegue, nella sua parte monografica, il tentativo di approfondire il tema della soggettività sociale della famiglia. L'importanza di questo argomento e la grande attenzione che gli viene destinata sono documentate dalla ricchezza di contributi ricevuti dalla Rivista e che, con piacere, hanno richiesto di ampliare a due numeri lo spazio ad essi dedicato.

In particolare alcuni testi, quelli dei Professori P. Donati, C. Anderson e J. Il - Young Park danno conto, in modo evidentemente succinto, della preziosa settimana di studio intensivo che ogni anno il Nostro Istituto dedica alla presenza di autorevoli *visiting professors*, svoltasi nel febbraio 2007, incentrata sul tema «La famiglia: una risorsa per la società. Aspetti culturali, sociologici e giuridici».

In particolare P. DONATI approfondisce le ragioni per le quali urge riconoscere che la famiglia è una relazione *sociale* (dunque: non meramente biologica o psicologica), dotata di caratteristiche proprie; è unica e insostituibile e si tratta di comprendere le qualità *sui generis* di questa specifica relazione. C. ANDERSON invita a riflettere sulla necessità di tenere conto delle condizioni storico culturali della nostra società occidentale, ove l'esigenza di una *nuova evangelizzazione* non può disattendere la considerazione di quei mutamenti culturali, e non solo, introdotti dalle legislazioni favorevoli all'aborto e al divorzio e che, inesorabilmente influiscono nel vissuto delle famiglie. J. IL - YOUNG PARK apre un suggestivo squarcio sulla cultura della società coreana mostrando come nell'orizzonte della sua religione tradizionale sia vissuto il senso della nascita come donazione della vita da parte della divinità. A. FORNARI invita a riflettere, in un dialogo tra filosofia e teologia, sulla *generatività* come condizione di possibilità della persona e della storia, giungendo ad indicare un'ineludibile responsabilità della società affinché tale dimensione – costitutiva della famiglia – sia custodita ed educata.

Completa il numero la consueta rubrica *In rilievo*.

Siamo, infine, lieti di segnalare che da questo numero i sommari degli articoli vengono offerti in tutte le lingue usate nelle diverse Sezioni del Nostro Istituto: un piccolo contributo per fare di *Anthropotes* uno strumento più accessibile agli ambiti accademici ed ecclesiali nei quali è presente.

G.M.

ARTICOLI

Perché la “famiglia”? Le risposte della sociologia relazionale

PIERPAOLO DONATI *

1. LA FAMIGLIA COME PROBLEMA SOCIOLOGICO (LA COSIDDETTA PLURALIZZAZIONE DELLE FORME FAMILIARI)

1.1 La famiglia diventa oggi un problema in quanto sembra venire meno la sua identità specifica. Per meglio dire: l'identità della famiglia si perde in dinamiche che affondano nella zona latente del sociale, là dove ogni tipo di relazione intima, solo per il fatto di essere intima e avere una certa continuità nel tempo, chiede di essere riconosciuta come “familiare”. Quanto avviene nei Paesi occidentali, europei e nord-americani, in termini di emergenza delle «coppie di fatto» (*living arrangements*) è emblematico di un'astratta pluralità di motivi (ragioni soggettive e oggettive, di ordine psicologico, sociale, culturale, economico) che chiedono di essere tradotti in *diritti soggettivi* e di vedere riconosciute e tutelate una varietà sempre più ampia di relazioni primarie dette “familiari”. Sembra che tutte le forme di “vivere insieme” facciano famiglia.

Partendo da questa rappresentazione collettiva, che sta alla base di una diffusa sensazione trasmessa dai mass media e che trova sostegno fra molti studiosi, dobbiamo ripensare – sempre che sia possibile, a partire dalle dinamiche di fatto – il senso dell’«avere una famiglia» e del «fare una famiglia».

* Professore ordinario di Sociologia della famiglia presso l’Università di Bologna.

Le risposte stanno nel fatto che la famiglia è una relazione *sociale* (dunque: non meramente biologica o psicologica) dotata di caratteristiche proprie: è unica e insostituibile. Si tratta di comprendere le qualità *sui generis* di questa specifica relazione. Alla base del nostro approccio c'è l'assunzione che l'identità della famiglia non giaccia in un fatto materiale oggettivabile (non è un luogo o una struttura fisica, anche se spesso la osserviamo così), e neppure in una caratteristica soggettiva (un sentimento, una percezione, un affetto, ecc.), ma nell'essere una relazione sociale. In quanto relazione, è invisibile e immateriale (è una entità che le scienze sociali oggi chiamano, con un termine inglese, *intangible*), e tuttavia ha una sua *realità*, anche cogente e comunque decisiva per il destino di ciascun essere umano. Ridurla a norme giuridiche corrisponde ad una esigenza funzionale (di regolazione sociale) che deve sempre trovare delle ragioni sovrafunzionali (dei motivi di senso umani) per essere giustificata. La sua realtà, infatti, consiste in un intreccio di elementi oggettivi e soggettivi che trascendono le cose già date. Può essere agita solo dalle persone, ma precede e va oltre le persone. Nel suo modo di essere, la famiglia è una soluzione ai bisogni più fondamentali sia della persona sia della società.

1.2 Perché la famiglia diventa sempre più un problema sociale? La famiglia si presenta come problema non solo e non tanto perché diminuiscono i matrimoni (il che può avvenire per un'infinità di cause differenti), o perché crescono le separazioni, i divorzi, le nascite di figli fuori del matrimonio, e neppure perché l'esercizio della sessualità viene slegato dalla relazione coniugale (con la scissione fra sesso e amore). Tutti questi fenomeni (e altri ancora) correlati a forme più o meno alternative di fare coppia e avere figli, sono «manifestazioni» più che «cause» della problematicità della famiglia. Di per sé, infatti, gli indicatori anzidetti non elidono la famiglia. Rappresentano certamente delle crisi e delle difficoltà. Segnalano degli stili di vita diversi dalla famiglia, che la affiancano o ne offrono dei surrogati più o meno provvisori. Ma, in un certo senso, questi fenomeni rafforzano il bisogno della famiglia, e finanche la sua idealizzazione. E comunque non potrebbero esistere senza di essa.

La famiglia diventa un problema se, in quanto e allorché scompare il senso della sua relazionalità costitutiva. Ciò si rende evidente oggi, nel momento in cui la cultura dominante in Occidente arriva ad affermare che «non esiste più *la famiglia*», ma che «ci sono tante e diverse famiglie» quante sono le forme di convivenza che gli individui formano a loro piacimento (*families-of-choice*). È la tesi della cosiddetta «pluralizzazione delle forme familiari». A mio avviso, questa tesi comporta la necessità di distin-

guere fra tre modi di usare il termine «famiglia»: il modo della *metafora*, della *analogia* e della *identità propria*. Se si segue il percorso di osservazione e interpretazione dei fenomeni sociali lungo questa distinzione ermeneutica (dalla famiglia come metafora — alla famiglia in senso analogico — all'«essere» proprio della famiglia), si può scorgere il cammino lungo il quale la relazione familiare si fa sempre più piena e umanizzante proprio in quanto relazione sociale dotata di senso.

1.3 Sembra che parlare di pluralizzazione della famiglia equivalga a legittimare l'idea secondo cui sarebbero da considerare famiglie tutte le forme di convivenza (il concetto stesso di coppia diventa evanescente), con o senza matrimonio, fra sessi diversi o uguali, con due genitori o uno solo (e genitori naturali, oppure solo legali), fino a tutte le forme di “arrangiamenti di vita” (*living arrangements*) virtualmente possibili, alla sola condizione che gli individui coinvolti si sentano legati da relazioni — affettive e di cura reciproca — particolarmente intense, quali che siano il tempo di durata e le modalità di tali relazioni. Ci si chiede allora: è veramente così oppure «fare famiglia» implica dei particolari requisiti, cioè delle qualità necessarie affinché una “convivenza stabile fra persone” possa essere detta “famiglia”?

Il dibattito sull'emergente pluralismo familiare è segnato da due tesi contrapposte, che semplifico per ragioni di brevità.

- i) La prima tesi sostiene che il pluralismo familiare è il prodotto di un'evoluzione più o meno deterministica, la quale esige di per sé una crescente variabilità, a prescindere da quale valore venga attribuito alle singole forme. Nell'ottica di questa linea interpretativa, i cambiamenti della famiglia sono letti all'insegna della «dissolvenza» della cosiddetta «famiglia tradizionale» (coppia sposata con i propri figli), che si suppone diventi del tutto marginale (ignorando il fatto che essa rimane invece la forma statisticamente più diffusa e ‘normale’). Si preconizza che la famiglia non potrà mai più assumere forme che in qualche modo assomiglino al passato. E ciò perché, — così si suppone —, il matrimonio diventa un legame troppo costrittivo e oneroso, la sessualità si stacca dalla fecondità, l'avere figli diventa una scelta eccezionale, a causa dei costi, difficoltà e rischi crescenti, oltreché per via del non sostenibile aumento della popolazione mondiale.
- ii) L'altra tesi sostiene, invece, che il pluralizzarsi delle forme riflette delle tendenze negative, di tipo autodistruttivo, regressivo e di degradazione sociale, che generano delle forme di vita incapaci di

rappresentare soluzioni soddisfacenti e stabili nei rapporti fra i sessi e fra le generazioni, cosicché la società deve per forza di cose ridurre la variabilità dei possibili comportamenti familiari, e rivalutare certe caratteristiche «perenni» – di impegno contrattuale e di stabilità fra i sessi e fra le generazioni – tipiche della famiglia tradizionale.

Dal punto di vista sociologico, sia l'una sia l'altra tesi prospettano delle linee evolutive che chiedono di essere valutate in una prospettiva futuribile più ricca e complessa (Donati, ed. 2001). Il loro limite comune sta nel fatto che entrambe le tesi fanno riferimento ad un modello di «famiglia tradizionale» (a dominanza maschile e disugualitario fra le generazioni) che viene usato come un comodo stereotipo polemico, nel primo caso in senso negativo (da combattere) e nel secondo caso in senso positivo (da difendere). Si dimentica che la dizione «famiglia tradizionale» non indica un modello storico preciso, ma solamente una «società naturale» fondata sul coniugio fra un uomo e una donna che rende stabili, prevedibili e socialmente tutelati gli scambi fra di essi e l'assolvimento dei compiti comuni, come la procreazione e l'educazione dei figli. Dire «società naturale» non significa identificare una forma unica. Piuttosto l'espressione allude ad un «universale culturale» che è empiricamente riscontrabile in tante e differenti società, praticamente in tutte quelle del passato. In quanto *pattern* di orientamento culturale e strutturale, si è concretizzato in una quantità di configurazioni diverse ed è sempre stato problematico (molti sociologi avvallano spesso – anche non intenzionalmente – l'idea che nel passato la famiglia sia stata solida, e che solo quella nucleare odierna sia critica). Non bisogna, quindi, anche per il futuro, pensare che la cosiddetta famiglia tradizionale sia un modello ipostatico, e che esso vada soggetto alla degradazione del tempo. Però è vero che la società del secolo XXI lancia una sfida senza precedenti, perché mette in causa l'idea stessa che possa esistere un tale *pattern* e sembra tentare un esperimento che dovrebbe portare, secondo alcuni, alla sua estinzione.

Non ci si può accostare adeguatamente alla relazione familiare con l'intento di comprenderla nel suo modo di essere se lo si fa con schemi evoluzionistici o tradizionalistici. L'evoluzionismo spaccia per forme «più adatte» o «più avanzate» (per esempio famiglie senza matrimonio, con un solo genitore, unioni omosessuali) ciò che semplicemente emerge da fenomeni di moda o da mutazioni socio-culturali il cui grado di probabilità di persistenza e capacità di civilizzazione rimane tutto da dimostrare. Siccome nel campo della famiglia non valgono leggi evoluzionistiche (Donati 2006), ogni previsione di questo genere è fuori luogo. Per contro, il punto di vista cosiddetto tradizionale avanza un argomento ragio-

nevole quando sostiene che, delle due, l'una: o la famiglia è vitale oppure si dissolve o degrada in qualcos'altro. Ma si trova in grosse difficoltà ad articolare le differenze storiche specifiche tra forme familiari diverse e quindi è incapace di esprimere descrizioni e previsioni utili a riguardo delle dinamiche sociali.

1.4 Il tema della pluralità della famiglia va affrontato con un pensiero più complesso delle mere descrizioni positivistiche e delle pure estrapolazioni o proiezioni storiche. Si devono evitare gli schematismi secondo i quali il progresso coinciderebbe con una sempre ulteriore individualizzazione degli individui, mentre il rafforzamento dei legami sociali rappresenterebbe un regresso. Un pensiero complesso circa la famiglia deve articolarsi su due grandi assi descrittivo-interpretativi: (i) una semantica distintiva della pluralità e (ii) una teoria della morfogenesi familiare. Si tratta di due assi che operano congiuntamente, cioè relazionalmente (vengono esposti qui di seguito in grande sintesi, come base teorica di ogni discorso sul futuro della famiglia).

(i) *Le semantiche della pluralità.* Quando usiamo il sostantivo "pluralità" o l'aggettivo "plurale" lo facciamo per contrapporre qualcosa all'unità o al singolare. Se diciamo: non «la» famiglia, ma le famiglie, quali sono i criteri con cui distinguiamo (in termini quantitativi e qualitativi) le diverse famiglie?

È interessante notare che il linguaggio di senso comune non riesce a distinguere (al suo interno) la parola famiglia, che rimane per così dire, sempre "intatta". Il linguaggio ordinario può usare il termine famiglia al plurale (*le famiglie*), ma con ciò non opera alcuna distinzione interna al familiare. Sulla parola famiglia possono essere fatti molti giochi, linguistici o semantici, ma questi giochi non portano mai a sostituire la parola famiglia, e i suoi derivati, con altre parole equivalenti. Le forme familiari vengono moltiplicate (con aggettivi aggiuntivi e altri artifici), ma rimane l'idea che la famiglia sia un *pattern* relazionale avente una sua specifica qualità, che non è scindibile, se non al prezzo di una perdita secca.

Per distinguere le forme familiari, si applicano delle figure retoriche: l'analogia e la metafora (la prima è basata sulla somiglianza, la seconda sulla similitudine). Per esempio, quando si parla di convivenze *more uxorio* si fa un'analogia: il diritto applica qui alle convivenze certe disposizioni che valgono per le famiglie legali, a condizione che vengano riconosciute simili (somiglianti) alle famiglie. In altri casi, invece, la figura che si usa è quella della metafora. Per esempio, di un gruppo di persone si dice

“sono una famiglia” per dire che sono legate da un profondo affetto o da legami di stretta solidarietà. Anche una comunità religiosa si descrive così, metaforicamente, come famiglia. A molti imprenditori piace dire che la loro azienda è «come una famiglia». Ma non lo è in senso proprio. Così pure capita per certe unioni di amicizia o di convivenza stretta fra persone, dove lo scopo può anche essere l'affetto e la cura mutua, ma non la relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni (che è precisamente il *pattern* che caratterizza la famiglia). Le relazioni primarie di amicizia e cura possono essere dette famiglia solo in senso metaforico, per similitudine, non per somiglianza. La similitudine, è bene ricordarlo, è quella figura retorica che consiste nel paragonare fra loro due entità o concetti che condividono alcune qualità, ma sono di *diversa natura*.

La società futura, ad avviso di chi scrive, farà un uso sempre più ampio di analogie e metafore in tema di famiglia, ma ciò non significa che i gruppi primari chiamati «famiglie» lo saranno veramente. Sotto certi aspetti, anzi, la società del secolo XXI deve di nuovo approfondire le distinzioni fra le relazioni propriamente familiari e quelle non-familiari: le prime sono caratterizzate dalla rinegoziazione dei rapporti di scambio fra i sessi e fra le generazioni; le seconde emergono come relazioni tipiche di stili di vita caratterizzati da orientamenti all'individualizzazione e alla privatizzazione dei rapporti interpersonali, quale ambito primario di una vita solo metaforicamente familiare. Che un numero crescente di persone possa scegliere questo secondo tipo di rapporti non può fare meraviglia. È la cultura e la struttura sociale del mondo postmoderno a portare in queste direzioni. Ma ciò non significa che la famiglia possa scomparire o che essa possa essere diluita e confusa nelle altre forme di vita. Piuttosto, proprio queste ultime contribuiranno a segnalare nuove distinzioni rispetto ai fattori soggettivi e oggettivi che producono la famiglia per differenza con altri gruppi primari, per esempio di semplice amicizia. In altri termini, la famiglia – proprio come relazione – deve reintrodurre in sé, quando si attua, la propria distinzione-guida: in una parola, proprio a causa dell'emergere di relazioni non-familiari che pretendono il marchio del familiare, deve farsi ancor più di prima “sistema autopoietico”.

La società odierna, non meno di quella del passato, viene costruita sulla base di “discorsi linguistici” che si rifanno necessariamente ad un archetipo – quello della famiglia – che viene usato per fare giochi culturali e giochi di società. Su tali giochi vengono costruiti dei mondi simbolici e virtuali la cui consistenza sociologica rimane sempre da definire. Alle volte si tratta di mere referenze simboliche (per esempio quando si parla di famiglia per indicare due amiche o due amici che vivono insieme),

altre volte si tratta di connessioni più consistenti (come nelle convivenze stabili *more uxorio*). Ma altre volte ancora si tratta di *happening*, di carnevali, di mercati illusori, di rappresentazioni teatrali, di *fiction*, o di comunicazioni strategiche che debbono essere analizzate e interpretate caso per caso.

Il fatto che, per ragioni amministrative, il sistema politico (il *welfare state*) non possa (per i diritti di *privacy*) distinguere fra queste diverse forme di vita comune, in quanto deve attenersi alla sua funzione e alla relativa ottica giuridica (di intitolazione «politicamente corretta» dei diritti-doveri, senza discriminazioni), parimenti non fa meraviglia. Sappiamo già in anticipo che i sistemi politici occidentali adottano una definizione di famiglia che corrisponde, molto semplicemente, alla «famiglia anagrafica» (secondo le varie legislazioni amministrative), cioè all'insieme delle persone che risultano convivere sotto lo stesso tetto, a prescindere dalla qualità delle loro relazioni. Ma ciò crea più problemi sociali di quanti non ne risolva. Risulta utile solo per i trattamenti legati ai consumi e ai redditi delle «famiglie» intese – per l'appunto – solo come unità di calcolo monetario.

Dal punto di vista sociologico, invece, rimangono validi i tre tipi di registri semantici in cui la famiglia può essere declinata «al plurale» (cioè: a) il plurale declinato sull'*identità specie-specifica* della famiglia, quando si riesce a distinguerla dalle altre forme di relazioni primarie, il che avviene sulla base del criterio che conferisce alla famiglia la qualità unica di relazione di reciprocità piena fra i sessi e fra le generazioni; b) il plurale declinato sull'*analogia*, quando ci sono concrete somiglianze con la precedente); c) il plurale declinato sulla *metafora*, nel caso di semplici similitudini con le precedenti). Quando parliamo di famiglia “al plurale”, dobbiamo chiarire di quale dei tre registri ci stiamo servendo.

La modernità ha trattato la coppia identità/diversità (ovvero unità/pluralità) della famiglia senza elaborare un nuovo linguaggio adatto alla famiglia, il che è indice della mancanza di una cultura propriamente relazionale. Sotto tale profilo, le semantiche della pluralità che il secolo XXI ha ereditato dal passato possono essere classificate come segue:

- la *pluralità tradizionale* della famiglia è quella delle culture pre-moderne, che continuano ad esistere ancor oggi, in una società multiculturale; essa fa riferimento a culture stabili, generalmente a base etnica e religiosa, differenti fra loro in quanto presentano delle identità fisse, stabili e “forti” che consentono poca o nulla variabilità; l'aggettivo “tradizionale”, com’è noto, viene usato per designare una famiglia che ha un’identità fissa o rigida, a feed-back negativo o neghentropica (e con

ciò, così si suppone, è incapace di cambiare e perciò viene culturalmente squalificata);

- la *pluralità tipicamente moderna* della famiglia è quella che fa riferimento a diversificazioni che introducono un quantum di contingenza nell'identità familiare, in base a quei criteri della prima modernità che rendono storicamente variabile la famiglia in quanto la assoggettano alla scienza e al diritto positivo;

- la *pluralità postmoderna* della famiglia è quella che rende contingente ogni aspetto della famiglia e dichiara che essa non può essere regolata altro che dagli stessi individui in relazione, in base al principio della cittadinanza neutra di tutti gli individui come tali; la pluralità diventa sinonimo di dis-orientamento e dis-gregazione, ovvero pluralizzazione come in-differenziazione delle forme familiari (nel duplice senso di irrilevanza delle differenze e di de-differenziazione o in-determinazione delle stesse).

La società futura dovrà elaborare una semantica che possiamo chiamare *dopo-moderna* della pluralità, la quale nascerà non appena si dovranno abbandonare le distinzioni-guida della modernità (il che è già in atto), cioè quando si riconoscerà che le distinzioni-guida tra famiglia e non-famiglia non sono più quelle della modernità, ma altre, diverse dalla mera contingenza delle relazioni individuali: per esempio il fatto che la famiglia diventi una relazione promotrice e liberatrice, anziché inibitoria, un elemento vitale anziché una fattore di annichilimento (o di repressione), una qualità essenziale anziché opzionale. Si dovrà elaborare un nuovo concetto di "cittadinanza della famiglia", come insieme di diritti e obbligazioni pertinenti ad una società naturale che più e meglio di altri arrangiamenti può assicurare l'umanizzazione della persona.

In breve, la pluralità dopo-moderna sarà il prodotto di una differenziazione che valuterà le relazioni familiari come qualità distintive di un senso di vita (e di risorse, anzitutto umane) non reperibili in altre relazioni.

(ii) *Comprendere la morfogenesi della famiglia nello scenario della crescente pluralizzazione.* La relazione familiare è certamente una delle forme sociali che saranno maggiormente sottoposte a processi di cambiamento rapido e profondo in futuro. Per comprendere tale cambiamento occorre concepirlo come morfogenesi sociale (=genesi di nuove forme). In proposito disponiamo di due grandi teorie.

La prima concepisce la morfogenesi come un processo di "relazionalismo" (cioè come relazionalità circolare, fine a se stessa, indefinita, senza

vincoli interni o esterni, fra elementi che cambiano interagendo continuamente fra loro); tale processo è visto come una sorta di generalizzata "estetica del cambiamento": le forme si generano per circolarità potenzialmente indefinita di relazioni che si scompongono e si ricompongono senza nessuna direzionalità o logica prefissata. È la visione della morfogenesi che ritroviamo nella filosofia orientale, la quale la interpreta come una sorta di "danza di Shiva", in cui tutto cambia continuamente, seppure la testa della forma resti sempre fissa. La seconda, decisamente più occidentale, concepisce la morfogenesi come processualità che ha una precisa dinamica, descrivibile e osservabile – nel tempo – come condizionamento reciproco (interdipendenza) tra fattori identificabili e non casuali, che si muovono in una logica di vincoli e risorse, e in un certo senso debbono corrispondere a esigenze di sostenibilità *in re*. Il processo rimette sempre in gioco certe possibilità, incluse quelle di elaborare nuove forme stabili nel tempo, che si assestano su processi di morfostasi (semplice riproduzione delle forme) per lunghi periodi (Archer 1995).

È interessante notare che, sia nel primo sia nel secondo schema, la morfogenesi non solo è compatibile, ma richiede un *pattern* strutturale su cui, e per riferimento a cui, la morfogenesi prende senso: la si può chiamare struttura latente. Nel caso della famiglia, coincide con la triade madre-padre-figlio, da cui e per riferimento a cui ogni altra relazione familiare viene giocata. Una certa struttura familiare è sottoposta all'*interazione* degli individui e, se questa interazione non riproduce la struttura iniziale, emerge una nuova struttura. Quest'ultima va a sfidare i modelli culturali consolidati di famiglia, ma, affinché la nuova struttura trovi un modello culturale corrispondente, occorre pure che gli individui modifichino i loro valori-norme e interagiscano secondo altri modelli culturali, il che produrrà la morfogenesi delle forme familiari.

È prevedibile che gran parte delle cosiddette nuove forme familiari saranno il prodotto della frammentazione e semplificazione delle forme familiari precedenti: a) le famiglie estese si ridurranno ancora di numero; b) le famiglie nucleari si spezzeranno in relazioni più ridotte, quelle del genitore solo, delle coppie senza figli, dei *singles*; c) più in generale, la famiglia si spezzerà in sotto-sistemi che chiederanno una loro legittimazione culturale per sé, come per la convivenza di prova, la madre sola per scelta, il padre separato che vive da *single*, e così via.

Ma bisognerà vedere se queste tendenze saranno uniformi e se riusciranno a produrre forme vitali. Le forme familiari che nasceranno dalla frammentazione di strutture precedenti dovranno mostrare di essere capaci di riprodursi culturalmente, ossia di dar vita a modelli valoriali e

normativi condivisibili da altri e in linea di principio generalizzabili. Dovranno tradursi in strutture capaci di reggere le sfide ambientali. Le interazioni che avranno con l'esterno dovranno essere tali da sostenere l'impatto con le esigenze del mondo circostante che, se da un lato chiederà strutture "leggere", dall'altro esigerà anche l'esatto contrario, ossia delle relazioni familiari capaci di farsi carico di precise responsabilità, compiti, attività che richiedono strutture tutt'altro che provvisorie o contingenti, e non sono certo poco impegnative. Gran parte degli studi sociologici sono silenti su questi aspetti. In ogni caso, si deve osservare che le tendenze alla frammentazione e semplificazione delle forme familiari non sono uniformi e lineari. Le statistiche ufficiali non rilevano i fenomeni che vanno in senso contrario. Ma questi fenomeni esistono e indicano che certi gruppi sociali di famiglie potrebbero organizzarsi lungo linee di aggregazione a rete, di solidarietà a distanza, di scambi orientati a nuove sinergie fra i sessi e fra le generazioni.

In altri termini, è vero che in una società altamente modernizzata gli individui desiderano più libertà di scelta e interagiscono secondo modalità virtuali che modificano sempre più profondamente le strutture familiari lasciate dalle generazioni precedenti. Ma è tutto da dimostrare che gli arrangiamenti che nascono riescano a stabilizzare dei *pattern* culturali condivisi che siano *capaci di vita* per sé. Le nuove forme dovranno essere vagliate alla luce di tre criteri empirici: la loro vitalità interna (certe relazioni saranno più capaci di rigenerarsi, altre meno o per nulla); la capacità di rispondere alle aspettative della società (soprattutto per quanto concerne la capacità di socializzazione, controllo e responsabilità verso i figli, ma anche per quanto riguarda la capacità di sostenere relazioni di mutuo aiuto fra i partner e fra le generazioni contigue); la capacità di reggere al confronto con le altre forme familiari (per esempio quelle portate da gruppi etnici non occidentali, a seguito delle prevedibili, crescenti migrazioni).

Tutte queste considerazioni portano a vedere le cose in un altro modo rispetto all'idea oggi dominante che il processo storico proceda all'insegna di una pura e semplice, progressiva, "semplificazione" delle forme familiari (come – in maniera piuttosto superficiale – sostengono i commentatori delle statistiche ufficiali, i cui dati e proiezioni sul futuro sono elaborati sul *pre-supposto* della frammentazione della famiglia).

Se si osservano i processi senza il pregiudizio evoluzionistico-modernistico, si vede che le forme familiari si organizzano come "variazioni sul tema" di una struttura latente che viene vissuta in modi diversi, ma non per questo cessa di essere il nucleo costitutivo della famiglia: io pro-

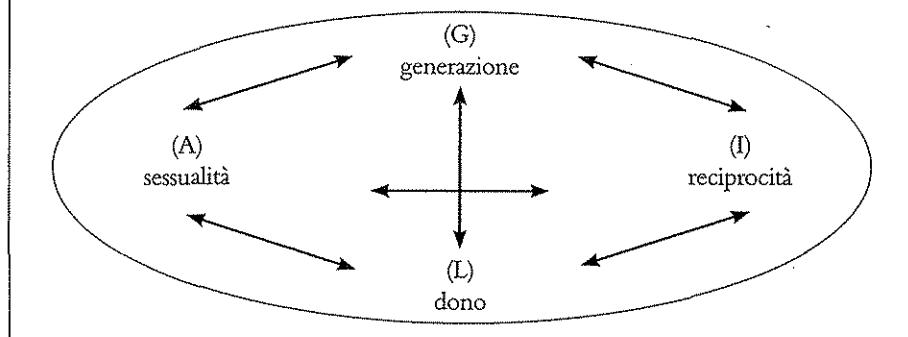
pongo di chiamarlo il «genoma familiare» (per analogia in senso lato con quello biologico) (Donati 2006, cap. 1).

1.5 Quando esiste, quando si realizza la famiglia? Quando c'è una relazione pienamente familiare? E come si esprime?

La struttura latente o genoma che conferisce l'identità sociale alla famiglia, cioè che fa emergere quella relazione sociale specifica, *sui generis*, che chiamiamo relazione familiare in senso proprio, consiste nell'intreccio combinato di quattro elementi o componenti legati fra loro: il *dono*, la *reciprocità*, la *generatività*, la *sessualità* come amore coniugale (fig. 1). Si tratta di una configurazione relazionale (che possiamo comprendere in base allo schema AGIL rivisto in chiave relazionale; per maggiori dettagli, si veda Donati 2006).

In generale, la famiglia si forma allorché due persone si danno (donano) reciprocamente, riattivano questo dono attraverso la norma della reciprocità, e generano (hanno figli) attraverso la sessualità di coppia. Questa polidimensionalità si manifesta all'interno della famiglia come sua realtà costitutiva, tanto da identificare un codice simbolico specifico, quello dell'*amore*, che, appunto, viene inteso, di volta in volta, come dono, reciprocità, generazione, manifestazione sessuale. L'amore diventa così il mezzo simbolico generalizzato di interscambio tra la famiglia e l'intera società. E, in questo modo, diventa il paradigma delle relazioni che – per analogia – denominiamo «familiari» nella società.

Fig. 1 - L'identità della famiglia («genoma») come specifica relazione sociale



Il dono, sì, ma non uno qualunque e a chiunque. Il dono familiare è quello gratuito per eccellenza, dell'amore oblativo o agapico, rivolto non ad un estraneo, ma a chi viene riconosciuto come sposo/a o figlio/a.

L'attesa di una reciprocità, sì, ma non una qualunque e da chiunque. Non è la reciprocità dei contratti, né una prestazione o controprestazione in un circuito di scambi fra chi condivide una rete fiduciaria, bensì solo fra chi è riconosciuto come legato da un vincolo familiare. L'intimità sessuale, sì, ma non una sessualità-intimità qualunque e con chiunque. L'amore sponsale è solo per chi si ama con quell'amore. L'avere figli, sì, ma non in un modo qualunque o con chiunque. Non l'avere figli come atto di autorealizzazione personale, ma come frutto di una relazione che esprime il bene comune della coppia, e non altro. Questa è l'identità familiare.

Occorrono dono, reciprocità, sessualità, generatività combinati *insieme in un certo modo, e questo modo è la forma della famiglia*. La forma familiare della relazione coincide con una scelta interpersonale di amore coniugale che si apre ad un progetto rischioso di vita comune, il quale cerca la sua pienezza nel rigenerare continuamente un legame che significa vivere per *l'altro*. Il dono è fatto in questo circuito di reciprocità, il rapporto sessuale è voluto con un qualcuno che ha un carattere speciale e in vista di un generato (quel figlio e non un altro) che è espressione di quella relazione di amore e non di un'altra.

In questa condivisione-compresenza, fatta di referenze-significati e di connessioni-vincoli-legami, emerge quella relazione di appartenenza che chiamiamo «la famiglia». La relazione di coppia e quella genitore-figlio sono due diverse relazioni che generano un'altra relazione, la struttura relazionale che li connette: in quest'ultima giace quella realtà - in senso proprio e pieno - che chiamiamo famiglia.

La spiegazione della variabilità delle famiglie può essere ricondotta ad una serie di fattori e processi nei quali la relazione familiare (così come è stata appena definita) assume modalità (*pattern, strutture*) differenti per due grandi ordini di motivi.

a) Primo, perché aumenta la differenziazione di ciascuna di queste dimensioni o elementi basici della relazione familiare (dono, reciprocità, amore coniugale, generatività); essi possono slegarsi con più facilità di un tempo e possono dar vita a varie combinazioni; per esempio, una coppia può vivere lungo l'asse reciprocità-sessualità, e ignorare il dono e la generatività; o può, viceversa, vivere il dono e la generazionalità, ma ignorare la reciprocità. In tutti questi casi, la relazione familiare esiste in forma incompleta, con vuoti e problemi che debbono essere affrontati.

b) Secondo, perché gli intrecci relazionali che connettono elementi e relazioni tendono a diventare più complessi; proprio perché ogni elemento si differenzia dagli altri può avere relazioni differenti con essi; c'è modo e modo di fare un dono, di vivere la reciprocità, la generatività, la sessualità; per esem-

pio, se un genitore dona l'affetto al figlio ma lo nega al coniuge, interrompe il circuito della reciprocità, genera problemi in tutti gli scambi. Solo quando gli elementi del genoma familiare sono presenti e operano relazionalmente, le relazioni che connettono i membri raggiungono quella pienezza relazionale che fa propriamente "la famiglia" in quanto archetipo; ogni variazione possibile genera forme familiari che sono tali solo per analogia o metafora.

Quanto più la società si fa complessa, in quanto opera attraverso continue differenziazioni, tanto più cresce la probabilità che ogni elemento costitutivo della famiglia vada per conto suo, e che le relazioni corrispondenti si formino dunque in altro modo rispetto a quello che sarebbe normale attendersi. Ma con ciò, il genoma iniziale resta imprecisato, e ogni altro accomodamento (o genoma modificato) prende senso solo da quello.

2. COM'È SOCIALMENTE POSSIBILE LA FAMIGLIA? MOTIVI A CAUSA DEI QUALI E A FINE DEI QUALI LA FAMIGLIA ESISTE

2.1 Com'è possibile che la società mantenga l'identità (o genoma) della famiglia in una società sempre più complessa e differenziante? Le ragioni stanno sia negli esseri umani (persone) sia nelle esigenze funzionali e sovrafunzionali dell'organizzazione sociale. Possiamo comprendere queste ragioni attraverso tre ordini di considerazioni. Solo passando attraverso queste considerazioni possiamo vedere l'essere sociale della famiglia e la sua persistenza, anche in forme latenti, quale «soggetto sociale».

2.2 (i) La prima considerazione dice che la famiglia è espressione di bisogni naturali della persona umana che, per essere soddisfatti in modo adeguato, debbono incontrare un contesto relazionale appropriato. In questo contesto la famiglia appare come un gruppo sociale che è condizionato dalle strutture socioculturali esistenti, ma è anche a sua volta fattore condizionante delle stesse strutture. L'identità della famiglia è pertanto un obiettivo o progetto che è sempre problematico, perché la soluzione consiste nel far incontrare e compenetrare la persona umana, il gruppo familiare e l'istituzione sociale.

Questa sequenza (persona → gruppo → istituzione) va letta in senso evolutivo: la famiglia si sviluppa a partire dalle esigenze individuali di una relazione interumana di sociabilità, per diventare una relazione intersoggettiva matura (di amore) e lo può fare solo se è orientata dal suo valore istituzionale.

Guardiamo al bambino appena nato. Come individuo bio-psichico, il bambino esplora il mondo, esprime bisogni di attaccamento, fa proprie le percezioni delle cose intorno, cerca un interlocutore, che all'inizio non è linguistico ma solo percettivo e simbolico, in breve fa esperienza attraverso delle pratiche che sono inizialmente *naturali* e che a poco a poco diventano pratiche *sociali*, cioè «si socializzano». «Si socializzano» significa che si formano attraverso l'interazione sociale che il *self* del bambino ha con il nome (il *Me*) che gli viene attribuito dalle figure significative intorno a lui (familiari!), con il senso del noi (il *We*) che si forma in lui non appena si rende conto di essere parte di un insieme-gruppo (la famiglia, appunto), e poi nell'interazione con il ruolo che deve assumere dentro la famiglia e nei rapporti con l'esterno (lo *You* che gli viene chiesto di assumere, prima dalla madre, poi dal padre, e via via dagli altri familiari, parenti, amici) (su tale sequenza Archer 2003). La socializzazione del bambino è, per definizione, socializzazione alla famiglia (Rossi 2006): non può essere diversamente (qualunque forma diversa non sarebbe una socializzazione umana, se per esempio fosse crescere assieme a degli animali o vivere in un contesto impersonale, come un istituto di ricovero dove mancassero cure 'familiari', ecc.). È in questo processo socializzativo che il bambino impara a pensare: egli non interiorizza semplicemente quanto vede o gli viene detto, ma interpreta. Il suo apprendimento non si basa sulle cose che gli vengono proposte, ma su come le elabora interiormente. Ciò che è decisivo non è il comportamento o l'insegnamento dei singoli, perché il bambino interiorizza primariamente le relazioni fra le persone che significano qualcosa per lui: la relazione *fra* la madre e il padre, innanzitutto. Quando si accosterà agli altri, e inizierà ad avere le «sue» relazioni (autodirette, autonome), cercherà ispirazione nell'esperienza che ha fatto in quelle pratiche. Decisivo sarà il modo in cui si è formato il «senso familiare» (inteso in senso forte, come troviamo per esempio nella espressione il «senso religioso»): senso vissuto sia come significato (cioè realtà intenzionata - reale e non virtuale -), sia come significante (ossia modalità percettiva e rappresentata simbolicamente di ciò che gli è familiare). Qui gioca in modo determinante il valore dell'istituzione familiare in quanto si traduce (o meno) in simboli stabili, ben distinti, capaci di essere elaborati (la capacità di simbolizzazione deciderà della sua maggiore o minore capacità di pensare e di vivere). In particolare, è nell'assunzione del ruolo sociale (primariamente in famiglia e poi, di lì, verso l'esterno) che avviene l'accettazione o il rifiuto, l'imitazione o la repulsa, comunque la selezione delle alternative possibili. È lì che si sviluppa il senso di appartenenza, con valenze positive e/o negative.

Nel promuovere o meno l'identità familiare dell'individuo, la società gioca la sua stessa sopravvivenza. Di generazione in generazione, la famiglia deve essere ricominciata sempre di nuovo. Ed è qui, allora, che si comprende l'importanza che il livello istituzionale della famiglia ha nel fornire stabilità, prevedibilità, consistenza e capacità di maturazione della stessa identità personale. La Identità Familiare si forma nell'interazione fra l'Identità Personale e l'Identità Sociale di ciascun individuo. La stessa autonomia del singolo individuo dipende dalla maturazione di questa capacità di interazione. Ove tale capacità sia bloccata, fratturata o deviata, anche l'Identità Personale lo sarà.

Quando pensiamo alla famiglia come istituzione, pertanto, non dobbiamo pensare ad una struttura che sovrasta l'individuo come qualcosa di coattivo e repressivo, ma piuttosto come qualcosa che lo abilita, che lo capacita a diventare una persona matura. Le norme che il *self* incontra prima in famiglia e poi nell'arena sociale sono la posta in gioco della propria identità personale.

Possiamo allora sintetizzare i motivi che rendono possibile, allo stesso tempo *necessaria e desiderabile*, non già superflua e opzionale, la famiglia.

I motivi «a causa dei quali» giacciono – che lo si voglia o meno (ossia non dipendono dalla nostra volontà) – sia nella persona umana sia nella società: i primi stanno nella costituzione bio-psichica dell'individuo e riflettono le sue esigenze esperienziali, di pratica naturale e sociale; i secondi appartengono alle strutture (istituzioni) sociali e culturali che rendono possibili gli incontri e le interazioni, e ciò che ne nasce, ordinandoli in una maniera o nell'altra ai bisogni della persona.

Anche i motivi «a fine dei quali» la famiglia esiste hanno un duplice volto: da un lato consistono nel senso soggettivo, motivante e significante, dell'agire, in quanto essere famiglia e fare famiglia implica delle intenzioni e motivazioni soggettive autonome; dall'altro consistono in esigenze funzionali e sovrafunzionali della società, la quale deve rendere prevedibili le aspettative legittime, i comportamenti affidabili (la fiducia tra le persone), affidare o togliere compiti familiari alle singole persone (i legami familiari emergono in base a subculture locali, creano aspettative da parte dei non-familiari, richiedono di essere regolate con norme formali per essere esigibili da una terza parte, ed essere giustiziabili dalla comunità politica). La famiglia come istituzione non esprime solo le esigenze e il finalismo impersonale della società, ma anche i bisogni di orientamento e senso dell'agire per i soggetti-persone.

È importante sottolineare che entrambi i tipi di motivi – motivi, ripetiamo, per cui la famiglia è possibile in quanto è necessaria – hanno un

carattere relazionale. Ossia si esprimono come relazioni, operano attraverso relazioni e creano relazioni sociali.

2.3 (ii) Il secondo ordine di considerazioni parte dalla domanda: è proprio necessario che le relazioni familiari siano istituzionalizzate? Non è possibile una società composta di «famiglie di fatto»? Alla luce di quanto appena detto, si comprende come la cosiddetta «famiglia di fatto» (quella che relaziona la persona al gruppo familiare senza arrivare a diventare istituzione) sia una soluzione rischiosa per molte ragioni: primo, perché rende problematico l'orientamento degli individui; secondo, perché causa dei pesanti e incolmabili deficit nella formazione dell'Identità Personale; terzo, perché non risponde alle esigenze di prevedibilità e regolazione della società.

Tuttavia c'è chi pensa che una società possa fare a meno di istituzionalizzare le relazioni familiari. C'è chi osserva: non è forse vero che la famiglia si trasforma in una «relazione leggera», in una «relazione pura» (Giddens 1992) dove tutto si negozia giorno per giorno in funzione della soddisfazione individuale (gioco che si suppone diventi di per sé la «struttura sociale» della famiglia)? Non è forse vero che la società cosiddetta rischiosa, fluida, liquida, deistituzionalizza la famiglia, a partire dal simbolico (della coppia, del matrimonio, ecc.)? Cerchiamo di capire.

La cosiddetta famiglia di fatto è una unione o convivenza libera *analogia* a quella che intrattengono un uomo e una donna sposati, con la *differenza* che essi non hanno contratto matrimonio. Si sottolinea che *questa è la sola differenza che «fa differenza»*. Ma davvero la non esistenza di un matrimonio come atto legale pubblico secondo un ordinamento giuridico vigente è ciò che marca la sola differenza? Dal punto di vista sociologico non è così. Mancando l'istituzione, mancano i presupposti sia di orientamento soggettivo, che sono essenziali per la maturazione della identità personale, sia di attendibilità oggettiva, che rende organizzata e giusta una società. Le aspettative di ciò che può essere comune ai membri di una famiglia di fatto (dai beni materiali alle relazioni affettive) diventano vaghe e incerte. *La unione libera è tale perché essa non risponde alle aspettative istituzionali* (delle istituzioni della società, come quelle politiche, amministrative, fiscali, educative, religiose, ecc.). Se noi modifichiamo questa caratteristica (la non volontà di rispondenza della famiglia di fatto alle aspettative istituzionali della società), per esempio introducendo certi vincoli a fini istituzionali (rendere riconosciuti certi diritti sociali) – come l'iscrizione a qualche Registro presso l'anagrafe o il Tribunale, o la stipulazione di un contratto sottoposto ad un'autorità pubblica, come

il «Patto civile di solidarietà» detto *Pacs* creato in Francia o la «convivenza registrata» detta *eingetragene Partnerschaft* riconosciuta in Germania –, o la *civil partnership* della Gran Bretagna, creiamo una figura diversa dalla famiglia di fatto. Non è più una unione libera: è un *ibrido*, è un'altra cosa.

Naturalmente, è però possibile che una società possa esistere anche con una certa quota – purché minoritaria – di convivenze familiari non istituzionalizzate o di unioni omosessuali riconosciute come tali.

Il punto è che la società non può generalizzare modelli di comportamento in cui le relazioni sessuali non sono in qualche modo regolate dalla società stessa, in ragione delle forze che la sessualità mette in moto e degli effetti sociali che produce. L'idea che la sessualità possa essere completamente staccata dalle sue implicazioni relazionali (e non solo dal fatto di generare figli), per diventare pura fruizione erotica individuale, non può non incontrare seri limiti sociologici. Si tratta di limiti non solo di ordine pubblico (quindi di controllo sociale), ma anche di effetti problematici a livello psicologico e soggettivo negli stessi soggetti delle relazioni interpersonali.

Di fronte al diffondersi delle convivenze o unioni libere, etero e omo-sessuali, come devono regolarsi il diritto e la società?

Il diritto dovrebbe poter distinguere le varie forme e trattarle diversamente. Ma ciò implica un sistema giuridico che non sia basato sulla indifferenza o neutralità etica. Bisogna qui fare un rilievo della massima importanza. Il dibattito pubblico, e anche quello degli studiosi, è inficiato da un equivoco di fondo: la confusione fra distinzione e discriminazione (tra forme familiari). Dire che il diritto deve essere capace di differenziare le forme di convivenza, significa che il diritto deve poter distinguere la diversa *natura* delle relazioni intime e primarie, se familiari in senso proprio, oppure per analogia, o solamente per metafora. Dire che il diritto non deve discriminare significa evitare che forme uguali vengano trattate in modo disuguale. Lo scopo della distinzione (la differenziazione fra ciò che è famiglia e ciò che non lo è) non è quello di penalizzare i conviventi o di negare i diritti umani della singola persona, ma invece è quello di promuovere le diverse qualità e potenzialità di umanizzazione contenute nelle diverse forme di relazioni familiari.

Gran parte dei problemi che riguardano il riconoscimento della famiglia di fatto nascono dalla confusione fra distinzione e discriminazione delle forme familiari. Coloro che propongono una legislazione favorevole alle famiglie di fatto e alle unioni civili o affettive confondono la distinzione tra famiglia legale basata sul matrimonio e la famiglia di fatto con la discriminazione di quest'ultima. Spesso osservano *ogni* distinzione

(per esempio unioni etero e omo-sessuali) come *una* discriminazione, al limite come negazione di fondamentali diritti umani degli individui, lad dove invece è della qualità delle relazioni che si sta trattando. In tal modo, il riconoscimento delle famiglie di fatto (al plurale), legittimata in base ad un principio di uguaglianza nella dignità umana, si trasforma in un effetto perverso: la indifferenziazione delle relazioni sociali proprie della famiglia, e quindi la perdita secca del *proprium* di queste relazioni. “Il fatto sociale” di “stare assieme”, quale che sia il sesso e l’impegno reciproco, viene equiparato ad “un diritto” (norma), cosicché l’ordinamento giuridico perde la sua essenziale funzione di mediare tra i fatti e le norme.

Si deve valutare l’impatto che una più o meno ampia equiparazione delle famiglie di fatto a quelle legali potrebbe avere in termini di svalorizzazione di queste ultime. L’evidenza empirica dice che, quando lo Stato sociale pone a carico della collettività degli obblighi che derivano dalla mancanza di reciprocità piena a livello delle relazioni interpersonali di coppia, finisce per favorire l’individualismo, anziché la solidarietà sociale, e quindi mina le proprie stesse basi di integrazione sociale.

Occorre quindi riconoscere che, anche quando non lo vuole, il diritto non è mai un semplice strumento di gestione sociale che ha la funzione di controllare in modo neutrale le richieste dei cittadini. Il diritto ha sempre una funzione “istitutiva” della relazione sociale, in quanto contribuisce – mediante la legge comune – al riconoscimento e alla realizzazione di processi di differenziazione o indifferenziazione nei confronti di fondamentali qualità antropologiche delle relazioni sociali che caratterizzano una società. Se la comunità politica intende favorire la coesione e la solidarietà sociale, non può accettare di istituzionalizzare distinzioni che stravolgono o distruggono i fondamenti simbolici dei legami sociali che sono contenuti nella famiglia, e solo in essa, attraverso la reciprocità fra i sessi e fra le generazioni. Tantomeno può renderli indifferenti (indiferenziati) e neutrali sul piano dei valori etici.

In apparenza, vari Paesi occidentali sembrano proprio aver scelto la via dell’indifferenza etica. La loro legislazione non solo non distingue fra coppia etero e omo-sessuale, ma neppure tra coppia e non-coppia, in quanto istituisce delle relazioni sociali tra individui sulla base della loro mera volontà, seppure volta alla cura e assistenza reciproca. Con ciò, tali legislazioni annullano la coppia, come relazione sessuata e sessuale, e la sostituiscono con una generica relazione di convivenza, nella quale né l’elemento sessuato (il sesso specifico della persona) né quello sessuale (l’aver relazioni sessuali congruenti con il proprio sesso) vengono specificati. Il matrimonio viene privato della sua sostanza (Prandini 2000).

In breve, la neutralità etica verso il matrimonio porta alla regressione culturale per due grandi ordini di motivi. Il primo è che, se la sfera del "sessuato" – che pertiene al fatto biologico e psichico dell'essere maschi o femmine –, viene ridotta a quella del "sessuale" – dell'avere relazioni sessuali, nella sfera sociale, il che pertiene alla sfera delle norme etico-sociali –, da un lato il genere sessuato (maschio/femmina) viene reso più artificiale e dall'altro il sesso viene biologizzato (diventa una questione biologica scissa dalle relazioni umane). In questo modo, la pulsione sessuata viene rimossa dalla cultura umana, cioè viene rimossa dall'ordine simbolico del legame e della relazione sociale, e non è più mediabile in termini di una cultura umana che si voglia ispirare a criteri etici e giuridici capaci di distinguere l'umano dal non-umano. Il secondo ordine di motivi attiene alle conseguenze sulla filiazione. Rendere indifferente il sesso per il matrimonio comporta una disumanizzazione della generazione propriamente umana. Se, infatti, il genere sessuato viene reso indifferente, allora scompare il riconoscimento della finitudine che un sesso ha in se stesso, cioè viene meno la necessità che un sesso ha dell'*altro* affinché l'umanità si riproduca e viva. Per questo motivo al cuore della differenza simbolica dei sessi si trovano insieme l'istituzione del matrimonio e della filiazione: attraverso di essi il sistema normativo di ogni società (il suo diritto) disegna l'ordine genealogico che iscrive ogni essere umano nella doppia appartenenza paterna e materna. Di qui la norma bioetica che impedisce la filiazione unisessuata, la adozione di un bambino da parte delle coppie omosessuali e l'inseminazione artificiale eterologa: in tutti questi casi, infatti, *la generazione umana viene ridotta ad una mera riproduzione biologica e l'alterità acquista solo una dimensione corporea*, priva di valenza etico-sociale. Su questo argomento si fonda la tesi (Théry 1997), che il matrimonio non è concepibile tanto o soltanto come l'istituzione della coppia, bensì piuttosto come l'istituzione che lega la differenza fra i sessi e quella fra le generazioni.

Con ciò non si intende in alcun modo negare l'importanza dei problemi sociali delle famiglie di fatto. Esse premono innanzitutto per una maggiore tutela del membro debole della convivenza. Ma proprio per una reale tutela la società è chiamata a introdurre precise differenziazioni fra i vari tipi di convivenza, in modo da osservarle, descriverle e trattarle con l'esplicito obiettivo di salvaguardare la giustizia sociale nelle relazioni di coppia, giustizia da distinguersi propriamente in giustizia inter-personale (di pertinenza delle relazioni primarie) e collettiva (di pertinenza dello Stato). Il problema sociologico non è tanto costituito dalle conseguenze negative per la società che possono derivare dal tutelare le situazioni de-

boli nella famiglia di fatto (come ad esempio il recare un pregiudizio ad altri titolari di diritti), quanto piuttosto dalle conseguenze che derivano dall'ammettere che si possa dare un sostituto etico e funzionale al matrimonio in quanto istituzione sociale.

Diventa necessario individuare degli istituti giuridici che riconoscano al partner debole delle unioni libere alcuni diritti verso il convivente senza con ciò confondere la famiglia con la non-famiglia. Solo la famiglia, in quanto reciprocità piena, simmetrica e più che simmetrica (comunitaria), è un referente viabile per poter realizzare politiche sociali efficaci, volte a realizzare una autentica solidarietà di mondo vitale.

2.4 (iii) Il terzo ordine di considerazioni parte dalla domanda: è pensabile/possibile una società «senza famiglia»? La risposta è negativa, sia dal lato degli individui sia dal lato della società (istituzioni) perché la famiglia esercita una mediazione senza la quale non può esistere né l'individuo né la società. La ragione sta nelle mediazioni uniche e insostituibili (infrangibili) che la famiglia esercita (Scabini, Rossi eds. 2003). Che lo faccia o meno, di più o di meno, in un modo o nell'altro, questo rientra nella variabilità delle relazioni familiari, secondo quanto abbiamo detto sin qui.

In altri termini, il futuro della famiglia sta nella sua «soggettività» (libertà e responsabilità) di mediazione sociale.

Quale sarà il futuro della famiglia? La famiglia conterà sempre di meno sul piano sociale? Molti sociologi contemporanei avvallano l'impressione diffusa che la famiglia diventi sempre meno rilevante sia nella sfera pubblica sia nella vita degli individui. Parlano di una società che sempre più tende a «individualizzare gli individui» (U. Beck, Z. Bauman). In apparenza questa prospettiva ha molte valide ragioni dalla sua parte. Se si osservano, ad esempio, le carte dei diritti (dei vari soggetti sociali, come i consumatori, i portatori di handicap, i minori, gli anziani, ecc.) si vede che esse prescindono sempre più dalla famiglia, che, a volte, non è nemmeno menzionata. Ma, ad una riflessione più attenta, l'individualizzazione degli individui non è altro che una faccia della medaglia: l'altra faccia è segnata dalla crescente importanza che la famiglia viene ad avere proprio come sfera di mediazione sociale per gli individui. In altri termini, le opportunità di vita in senso lato dei singoli individui vengono sempre più a dipendere da che tipo di famiglia una persona ha avuto nelle varie fasi del suo ciclo di vita. In futuro, l'un processo (di individualizzazione dell'individuo) non potrà essere inteso correttamente senza l'altro (la qualità della famiglia in cui una persona ha vissuto e vive).

Dal punto di vista sociologico, è possibile prevedere che la famiglia aumenterà le mediazioni che, in modo diverso dal passato, essa esercita per gli individui a riguardo di una quantità di posizioni e di relazioni sociali che, ben lungi dall'essere meno rilevanti di un tempo, diventeranno anzi più decisive per il destino sociale dell'individuo e per la qualità della sua vita. La mediazione attiva della famiglia non si esplicherà, comunque, soltanto verso i figli, ma riguarderà tutti i soggetti individuali che la compongono, poiché - volenti o nolenti - è la rete di relazioni familiari che media il singolo con la società più ampia.

La famiglia diventa una relazione sempre più latente, è così accade alla sua funzione di mediazione sociale. Ma proprio per questo motivo diventa ancora più importante saper cogliere la «soggettività della famiglia», cioè il fatto che essa è e rimane un bene comune relazionale per i singoli e per la società. O, detto in altri termini, la famiglia è e diventa sempre più *capitale sociale primario* della società (Donati 2003; Prandini 2003).

SOMMARI

All that is happening in the western, European and North American countries in terms of the emergence of so-called "living arrangements" is emblematic of a number of abstract motives (psychological, social, cultural and economic reasons, both subjective and objective) that demand to be translated into the *subjective right* to have an ever wider variety of so-called "familial" primary relations recognized and protected. It would seem that all forms of "living together" make a family. Starting from this collective representation standing at the base of a wide-spread feeling transmitted by the mass-media, one that finds support among many academics, we must rethink—if it is still possible, given the *de facto* dynamics—the meaning of "having a family" and "making a family." The answers lie in the fact that the family is a *social* relation (and therefore not a merely biological or psychological one) equipped with its own characteristics: it is unique and irreplaceable. We must understand the *sui generis* qualities of this specific relationship.

Ce qui advient dans les pays occidentaux, européens et nord-américains, en terme d'apparition des « couples de fait » (*living arrangements*) est emblématique d'une pluralité abstraite de motifs (raisons subjectives et objectives, d'ordre psychologique, social, culturel, économique) qui réclament leur traduction en droits subjectifs pour que soient reconnues et protégées une variété toujours plus grande de relations primaires dites « familiales ». Il semble que tous les modes du « vivre ensemble » doivent désormais être assimilés à la famille. Partant de cette représentation collective, à la base d'une sensation diffuse transmise par les *mass media* et qui trouve des appuis parmi les chercheurs, nous devons repenser — autant qu'il est possible, à partir des dynamiques existantes dans les faits — le sens des expressions « avoir une famille » et « fonder une famille ». Les réponses sont liées au fait que la famille est

une relation sociale (donc non seulement biologique ou psychologique) dotée de caractéristiques propres : elle est unique et non substituable. Il s'agit de comprendre les qualités *sui generis* de cette relation spécifique.

El surgimiento de las parejas de hecho en los países europeos y de Norteamérica (*living arrangements*), es un ejemplo de la abstracta pluralidad e motivos (como razones subjetivas y objetivas, de orden psicológico social, cultural o económico, etc.) que piden ser traducidos en derechos subjetivos y exigen la tutela de una variedad cada vez más amplia de relaciones primarias así llamadas "familiares". Parece que todas las formas de convivencia son sinónimo de familia. Partiendo de esta representación colectiva difundida luego por los medios de comunicación y apoyada por muchos estudiosos. Debemos replantearnos el sentido de "tener familia" o del "hacer familia". Las respuestas están en el hecho de que al familia es una relación social (por tanto no meramente biológica o psicológica) dotada de características propias y única e insustituible. Se trata de comprender las cualidades *sui generis* de esta específica relación.

O que ocorre nos países ocidentais, europeus e norte-americanos, em termos de surgimento das "parcerias de fato" (*living arrangements*) é emblemático para que se compreenda uma abstrata pluralidade, bem como os motivos (razões subjetivas e objetivas, de ordem psicológica, social, cultural, econômica), configuradores de uma variedade cada vez mais ampla de relações primárias nomeadas de "familiares", pluralidade e motivos que solicitam ser traduzidos em direitos subjetivos a serem reconhecidos e tutelados. Parece que toda forma de "viver junto" constitua família. Partindo dessa representação coletiva, que está na base de uma difusa sensação transmitida pela mass mídia, igualmente sustentada por muitos estudiosos, nos propomos repensar essa realidade – sempre que seja possível, a partir da dinâmica de fato: o sentido de "*pertença a uma família*" e de "*fazer uma família*". O encaminhamento de nossa tarefa reside no fato de que a família é uma relação social (logo, não meramente biológica ou psicológica), dotada de características próprias: é única e insubstituível. O desafio aqui proposto, portanto, é compreender a qualidade *sui generis* dessa relação específica.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- ALDOUS J., "Family Development and the Life Course: Two Perspectives on Family Change", in *Journal of Marriage and the Family* 52 (1990), 571-583.
- ARCHER M.S., *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (tr. it.: *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano 1997).
- *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 (tr. it.: *La conversazione interiore*, Erickson, Trento 2006).
- BELARDINELLI S., *Il gioco delle parti: identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, AVE, Roma 1996.
- CAMPANINI G., DONATI P. (eds.), *Le comuni familiari tra pubblico e privato*, FrancoAngeli, Milano 1980.

- DONATI P., *La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole*, FrancoAngeli, Milano 1986.
- *La famiglia come relazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 1988.
 - *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991.
 - Voce *Famiglia*, in E. SCABINI, P. DONATI (eds.), *Nuovo lessico familiare* (Studi interdisciplinari sulla famiglia 14), Vita e Pensiero, Milano 1995, 15-29.
 - *Famiglia e pluralizzazione degli stili di vita: distinguere tra relazioni familiari e altre relazioni primarie*, in P. DONATI (ed.), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della "pluralizzazione"*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 37-119.
 - *La famiglia come capitale sociale primario*, in P. DONATI (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 31-101.
 - (ed.), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della "pluralizzazione"*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
 - *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 2006 (traduzione spagnola dell'edizione precedente: *Manual de Sociología de la Familia*, Eunsa, Pamplona 2003).
- DONATI P., DI NICOLA P., *Lineamenti di sociologia della famiglia. Un approccio relazionale all'indagine sociologica*, Carocci, Roma 2002.
- DONATI P., TERENZI P. (eds.), *Invito alla sociologia relazionale. Teoria e applicazioni*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- DUMONT G.-E., *Adaptation des politiques familiales aux évolutions des structures familiales* (Dossier d'études 71), Institut de Démographie Politique, Paris 2005.
- GIDDENS A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992 (tr. it.: *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 1995).
- GOODE W.J., *The Family*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1964.
- GORDON M. (ed.), *The Nuclear Family in Crisis: The Search for an Alternative*, Harper and Row, New York 1972.
- GUBRIUM J. F., HOLSTEIN J., *What is Family?*, Mayfield Publ., London-Toronto 1990.
- LASLETT P., WALL R. (eds.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- LÉVI-STRAUSS C., *La famiglia*, in ID., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967 (1 ed. 1956).
- LUHMANN N., *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (tr. it.: *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma 1985).
- "Sozialsystem Familie", in *System Familie* 1 (1988), 75-91 (tr. it.: "Il sistema sociale famiglia", in *La Ricerca Sociale* 39 (1989), 233-252).
- PRANDINI R., "Famiglie di fatto e desimbolizzazione della famiglia", in *La Famiglia* 34 (2000), 6-20.
- *I diritti della famiglia e le "famiglie" del diritto: identità e pluralismo nelle relazioni tra società, diritto e famiglia*, in P. DONATI (ed.), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della "pluralizzazione"*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 405-459.
 - *Capitale sociale familiare e socialità: un'indagine sulla popolazione italiana*, in P. DONATI (ed.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 102-155.
- Rossi G., *Il processo di socializzazione*, in P. DONATI (ed.), *Sociologia. Un'introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova 2006, cap. 2.

PIERPAOLO DONATI

- SCABINI E., *L'organizzazione famiglia tra crisi e sviluppo*, FrancoAngeli, Milano 1985.
- SCABINI E., CIGOLI V., *L'identità organizzativa della famiglia*, in E. SCABINI, P. DONATI (eds.), *Identità adulte e relazioni familiari* (Studi interdisciplinari sulla famiglia 10), Vita e Pensiero, Milano 1991, 63-104.
- SCABINI E., ROSSI G. (eds.), *Famiglia 'generativa' o famiglia 'riproduttiva'*? (Studi interdisciplinari sulla famiglia 17), Vita e Pensiero, Milano 1999.
- SCABINI E., ROSSI G. (eds.), *Rigenerare i legami: la mediazione nelle relazioni familiari e comunitarie* (Studi interdisciplinari sulla famiglia 20), Vita e Pensiero, Milano 2003.
- SCOTT J., TREAS J., RICHARDS M. (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, Blackwell, Oxford 2004.
- THÉRY I., «Le contrat d'union sociale en question», in *Esprit* 234 (1997), 159-211.

Building a Culture of Life Out of the Ruins of Divorce and Abortion

CARL A. ANDERSON *

1. DIVORCE

Family law during the last century underwent an extraordinary transformation. The societal landscape of the twentieth century was — and our culture continues to be — largely dominated by two competing philosophies: liberalism and socialism. Both philosophies have placed unprecedented pressures upon family life, and both have been rendered all the more potent on a globe connected by technology. The changes in family law, especially in regard to the legalization of divorce and abortion, have brought with them profound and in many ways unintended consequences. It is the continued legacy of this transformation in family law that Catholics must confront in carrying out a *new evangelization*. How we respond to the consequences of these changes in the day to day lives of millions of families cannot be underestimated. To the contrary, our pastoral response may determine whether it will be possible to move beyond the legacy of divorce and abortion to build a true culture of life.

The radical transformation of Western family law during the last four decades has radically changed fundamental assumptions and expectations regarding family life, even in traditionally Christian nations. Paradoxically, this transformation has been consistent throughout Western society,

* Vice President, Pontifical John Paul II Institute, U.S.A. Session.

both in nations that have embraced liberal individualism or socialist collectivism. And throughout Western society, among all the pressures on family life, two stand out as the most frequent, and thus the most dire: divorce and abortion. The common problem of both is anthropological in nature and involves a devaluation of the sanctity of marriage and the sanctity of life itself. And the result of this devaluation, as Pope John Paul II warned in his *Letter to Families*, is an “immense threat to life: not only to the life of individuals but also to that of civilization itself.”¹

John Paul II was well aware of the dangers inherent both in liberalism’s unfettered individualism and socialism’s suppression of the human person in favor of the state. Addressing these issues in *Evangelium Vitae*, he wrote:

when freedom is detached from objective truth it becomes impossible to establish personal rights on a firm rational basis; and the ground is laid for society to be at the mercy of the unrestrained will of individuals or the oppressive totalitarianism of public authority.²

That is, divorced from truth, freedom can be manipulated by an individual without regard to others (as in liberalism) or can lead to a government’s repression of its people (as in socialism).

In his 1991 encyclical, *Centesimus Annus*, Pope John Paul wrote that

the fundamental error of socialism is anthropological in nature. Socialism considers the individual person simply as an element, a molecule within the social organism (no. 13).

In this view there is no room for “natural” institutions such as marriage and family.

We might say that the fundamental error of liberalism is also anthropological in nature. Its “error consists in an understanding of human freedom which detaches it from obedience to the truth” (*Centesimus Annus*, no. 17). In this case, liberalism has detached liberty from the truth of the natural institutions of marriage and family.

Both systems ultimately value the human person not for his or her inherent dignity, but for his or her economic – that is, exploitable – value. For socialism this means value exploitable by the state; for liberalism, it

1. *Gratissimum Sane*, n. 21.

2. *Evangelium Vitae*, n. 96.

is the unrestrained logic of personal fulfillment, too often measured by the maximization of pleasure or economic gain. Both philosophies challenge our understanding of the nature of the human person especially in regard to their acceptance of divorce and abortion. Having the ability to love, and sharing that ability with others is essential if we intend to create a lasting culture of life and civilization of love.

Gaudium et Spes located this pastoral response on the basis of an authentic Christian anthropology, noting:

The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light [...] All this holds true not only for Christians, but for all men of good will in whose hearts grace works in an unseen way³.

We are called, in the words of *Familiaris Consortio*, to a “vocation to love.”

God inscribed in the humanity of man and woman the vocation, and thus the capacity and responsibility, of love and communion. Love is therefore the fundamental and innate vocation of every human being⁴.

Echoing these words, Pope Benedict XVI has said:

The human being has been created in the image and likeness of God and God Himself is Love. Thus, the vocation to love is what makes man the authentic image of God⁵.

It is sad but hardly surprising that many societies in the world today have been tainted by these ideologies. Both socialism and liberalism are based on intellectuals – including Marx, Engels, and Mill – that we might call, to borrow a term from the French scholar Paul Ricœur, “Masters of Suspicion.” These “suspicious” thinkers cast doubt not only on Christianity’s view of God, but upon its view of man and his freedom. They believed that Christianity was not just irrelevant, it was dangerous to man’s welfare. Looking at Nietzsche, Marx and Freud, the three “masters of suspicion” named by Ricœur, one can see proposed anthropologies that reduce the dignity of the human person, individually or collectively. Fur-

3. *Gaudium et Spes*, n. 22.

4. *Familiaris Consortio*, nn. 1, 11.

5. BENEDICT XVI, June 6, 2005.

CARL A. ANDERSON

ther, the widespread embracing of the philosophies of these three men in the twentieth and twenty-first centuries continues to have troubling effects and a continuing legacy: the enduring destruction of families and of life at its most vulnerable.

With a mind toward creating an effective outreach program to those affected by divorce and abortion let us look at each of these issues more closely, beginning with divorce.

Neither socialism nor liberalism has been a protector of marriage. On the contrary, both have done their best to damage the sacramental unity of man and woman.

The Marxist view of marriage and the family found legal expression within weeks of the Russian Revolution. The first general decree of the new Soviet government concerned the repeal of traditional marriage laws. It was frequently stated at the time that the absolute right of divorce was one of the great achievements of the October Revolution. The more comprehensive Soviet Family Code of 1919 entirely rejected the religious character of Russian marriage by providing only for civil marriage, and the Soviet Family Code of 1926 granted legal recognition to civil unions with full rights. National Socialism, at its zenith in Germany, also undermined the family by circumventing it entirely through its *lebensborn* eugenic programs that were designed to breed a master race. "Heinrich Himmler, the head of the SS, encouraged his men to sire children outside of marriage as a way of building a German master race"⁶. The sacramental union of man and woman was reduced to breeding for the state – even outside of marriage.

It is remarkable that during the same time Marx and Engels were developing classical socialist theory, the greatest British philosopher of the 19th century and the father of classical liberal economics and political theory, John Stuart Mill, had a view of marriage similar in many respects to that of Marx and Engels.

Mill is best known for his work *On Liberty* (1859), in which he argued that people must be free to realize their own individual potential in their own way. He argued that in this way individual liberty makes possible the individual creativity that is the prerequisite for social progress.

He carried forward this theme in his later essay, *The Subjection of Women* (1869). In it, Mill argued for "a principle of perfect equality" be-

6. M. LANDER, "Results of Nazi Breeding Program: Ordinary Folks," in *New York Times*, Nov. 7, 2006.

tween women and men. He insisted that women be given “the free use of their facilities” and “free choice of their employment”⁷.

But it was Mill’s view of marriage that has had a lasting effect on the classical liberal treatment of marriage. “Now that negro slavery has been abolished,” Mill wrote, “Marriage is the only actual bondage known to our law. There remain no legal slaves, except the mistress of every house”⁸.

Once again, marriage is seen as an institution of oppression and an institution which prevents individual development and fulfillment.

Today, Mill’s argument has come to fruition. Marriage is under increased pressure with the number of married women in the United States standing at a mere 51% and a marriage rate in France of only 4.3 per 1,000 people. In France alone, 59% of first children are born to non-married couples, and this story is repeated worldwide⁹. For every two marriages contracted in the United States in the 1990s, there was one divorce. Of all people in the United States over 15 years of age, 20% had been divorced at some point. Among adults in the 50-59 year-old age group, the figure was approximately 40%¹⁰.

The assumption, of course, is that divorced spouses will be happier by leaving an unhappy marriage. “Psychotherapeutic thinking in the 1970s and 1980s largely dismissed commitment to children as a reason for trying to ‘save’ a marriage. Commitment to self was all”¹¹. Sadly, spouses who buy into such reasoning will often find themselves misled. A 2002 study concluded:

Unhappily married adults who divorced or separated were no happier, on average, than unhappily married adults who stayed married. Even unhappy spouses who had divorced and remarried were no happier, on average, than unhappy spouses who stayed married. This was true even after controlling for race, age, gender, and income¹².

- 7. J. STUART MILL, *The Subjection of Women*, in ID., *The Basic Writings of John Stuart Mill*, Modern Library, New York 2002, 123.
- 8. Ibid., 206.
- 9. J. FLYNN, “Pressures on Married Life Continue to Grow,” in *Zenit*, Jan. 22, 2006.
- 10. R. HUGHES, “The Demographics of Divorce, United States and Missouri,” Sept. 7, 2005. <http://missourifamilies.org/FEATURES/divorcearticles/divorcefeature17.htm>
- 11. B. DAFOE WHITEHEAD, *The Divorce Culture*, Vintage Books, New York 1996, 72.
- 12. L. WAITE, et al., *Does Divorce Make People Happy?*, Institute for American Values, New York 2002, Executive Summary. http://www.americanvalues.org/html/does_divorce_make_people_happy.html

CARL A. ANDERSON

In divorce, not only are the lives of the two spouses shattered, but the children often literally pay the consequences of their parents' actions. Both statistical and anecdotal evidence suggests that children are victims whose emotional scars linger long after their parents' marriage ends.

Elizabeth Marquardt, herself a child of divorce, conducted a study of more than 1,500 children from divorced homes and wrote about her findings and some of the stories of the individual children in her 2005 book *Between Two Worlds*. She wrote of such children:

This is the truth about us: Some of us, many more than those from intact families, struggle with serious problems. Our parents' divorce is linked to our higher rates of depression, suicidal attempts and thoughts, health problems, childhood sexual abuse, school dropout, failure to attend college, arrests, addiction, teen pregnancy, and more. Some of us were practically abandoned to raise ourselves in the wake of our parents' divorce and turned to drugs or alcohol or thrill seeking to numb our pain. Some of us were abused by new adults who came into the house when one of our parents left. Some of us continue to struggle with the scars left from our parents' divorce: we have a harder time finishing school, getting and keeping jobs, maintaining relationships, and having lasting marriages. We end up living on the margins, struggling with our pain, while our friends and neighbors move on with their lives.

Yet those who are visibly suffering are the tip of the iceberg. The others, the ones without seriously disabling problems are everywhere – at your workplace, at school, at church. We don't look much different from anyone else. We might seem a bit more guarded, a bit slower to make new friends, a bit more anxious about life in general. But we do manage to make friends, to fall in love, accomplish goals, succeed at work. Some of us do quite well.

If you ask any of us about our lives, though, you'll discover that our parents' divorce is central to the story of our childhoods and to who we are today. We grew up too soon. We were not sure where we belonged. [...] we had to figure out things for ourselves – what is right and wrong, what to believe, whether there is a God. We never knew if we could ask for help if we needed it. When we faced struggles, we thought it was up to us alone to make sense of it, because the silence about our childhoods seemed to leave us little other choice¹³.

This snapshot of children of divorce based on a study group of 1,500 children is quite revealing in that it shows just how traumatic the experience is for children. Studies have shown that children of divorce have

13. E. MARQUARDT, *Between Two Worlds*, Crown, New York 2005, 188-189.

difficulty with their own relationships, have difficulty adjusting to adulthood, and have difficulty with God and religion. The latter problem is especially acute for Catholic children of divorce, who are almost four times more likely to become Protestant than to remain Catholic, and are two times more likely to apostatize than to remain Catholic¹⁴.

This combination of parents whose lives together are shattered and who now must confront loneliness in a way they never expected or intended, and the children of these parents whose young lives are so traumatized that their entire future – spiritual and mental – is jeopardized, provides a real challenge to the Church at large and to those ministering as pastors of souls. First, there is a simple lack of awareness. Every priest, every Catholic mental healthcare worker who engages in marriage counseling ought to know just how destructive divorce is, and how rarely it betters life even for a divorcee. Many programs exist that can help save a marriage, and these are to be commended, but programs must be created to reach out to those who have been adversely affected by divorce. While some parishes have such programs for adult divorcees, few, if any have programs for the children of divorce. This must change if we are to give the next generation the tools to build a Culture of Love.

2. ABORTION

If divorce is the crime against the unity of marriage, abortion is the crime against marital procreation. Both liberalism and socialism have assaulted the unborn for a perceived greater good to the individual or to the state. If some choose abortion in the United States and Europe for “personal” reasons, others have been forced by the state in countries like China to abort “for the good of the state.”

The theoretical underpinnings of both liberalism and socialism have contributed to a culture of death that embraces abortion. During the 19th century, capitalism assaulted the family by treating it only in economic terms and then only as a source for laborers. But the socialist response of Marx and Engels greatly increased the assault by insisting that *all* men and *all* women should be in the labor force. In this way, Marx and Engels sought to destroy the family as a social and economic reality in society.

14. L. LAWTON AND R. BURES, “Parental Divorce and ‘Switching’ of Religious Identity”, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2001), 106.

CARL A. ANDERSON

To realize the goal of total participation of women in the workforce requires a condition. Women must have total control of their fertility. Therefore, all women must have access to contraception and when contraception fails, they must have access to legal sterilization and legal abortion.

Not only is the value of the unborn child reduced, but this condition leads to another misguided conclusion: The legal, social and economic distinctions between marriage and civil unions must be eliminated since marriage no longer is regarded as a unique and valuable social institution.

Again, the reason for this tragedy is a failure of the anthropological underpinnings of both systems. In both, people are too often seen as instruments of gain – either for the state or themselves. As Pope John Paul II pointed out more than ten years ago, economic factors present one of the greatest challenges to implementing a Gospel of Life:

There are situations of acute poverty, anxiety or frustration in which the struggle to make ends meet, the presence of unbearable pain, or instances of violence, especially against women, make the choice to defend and promote life so demanding as sometimes to reach the point of heroism¹⁵.

He laid much of the blame for the spread of this culture of death at the feet of an undue concern with efficiency at the expense of concern for others in an authentically Christian way:

This culture [of death] is actively fostered by powerful cultural, economic and political currents which encourage an idea of society excessively concerned with efficiency. Looking at the situation from this point of view, it is possible to speak in a certain sense of a war of the powerful against the weak: a life which would require greater acceptance, love and care is considered useless, or held to be an intolerable burden, and is therefore rejected in one way or another. A person who, because of illness, handicap or, more simply, just by existing, compromises the well-being or life-style of those who are more favored tends to be looked upon as an enemy to be resisted or eliminated¹⁶.

While euthanasia is certainly a problem that is rising in importance, abortion remains the most common, deliberate destruction of innocent

15. *Evangelium Vitae*, n. 11.

16. Ibid., n. 12.

life that we face today. As with divorce, the Catholic Church has been at the forefront of the battle to save the lives of the unborn. However, also as with divorce, there are two sets of victims – the unborn children, and the parents, especially the mothers, of these children.

In fact, tens of millions of women suffer from the crippling effects of post-abortion trauma, a trauma that is generally ignored by both society and health care professionals. In this respect, it is heartening to note that the U.S. Supreme Court, in its decision allowing a ban on partial-birth abortion, made mention of post-abortion effects. “While we find no reliable data to measure the phenomenon”, wrote Justice Anthony Kennedy in the majority opinion, “it seems unexceptionable to conclude some women come to regret their choice to abort the infant life they once created and sustained. Severe depression and loss of esteem can follow”¹⁷.

Two pressing questions, then, face us: How can we best help these women? And what should we do to protect others from the same traumatizing experience?

Usually, a woman’s decision to undergo an abortion is made hastily amid isolation, pressure and fear. The decision is complicated by the fact that it is usually made in secret, with little or no input from her usual support structure of family, friends, or professional colleagues. At times, even the father of the child is left without a say in the decision. The woman’s memories of the abortion are typically of a rushed and painful procedure, one during which she is, more often than not, alone. In order to gain her consent, the abortion counselor has told her that the procedure will remove a “blob of tissue” or a “product of conception” and that she will then be able to quickly get on with her life as though nothing had happened. By the time she leaves the clinic, the psychological defense mechanisms of denial and repression are massively in effect¹⁸.

In the hours and days following an abortion, physical pain and bleeding remind the woman of the invasive procedure that she has undergone. With her pregnancy suddenly terminated, a rapid and unnatural change in her endocrine level may cause her to become emotionally volatile¹⁹. These immediate physical responses are mere precursor to what she will experience emotionally.

17. *Gonzales vs. Carhart*, April 18, 2007.

18. E.J. ANGELO, “Psychiatric Sequelae of Abortion”, in *Linacre Quarterly* 59 (1992), 111.

19. Ibid.

The emotional denial and repression can continue for weeks, months, or even years. The repressed feelings can cause psychosomatic illnesses and psychiatric or behavioral problems in other areas of her life. The process is well-described by E. Joanne Angelo, M.D.:

[The woman who has had an abortion] is expected to conduct herself as if nothing significant has happened. Her efforts to comply with these social expectations may be at a great personal expense. She may dose herself with alcohol and sleeping pills to deal with insomnia, nightmares, flashbacks to the abortion procedure, and the overwhelming sense of grief and guilt. She may throw herself into intense activity – work, study or recreation – or attempt to deal with her feelings of loneliness and emptiness by binge eating alternating with purging and anorexia. She may work intensely to repair destroyed intimate relationships or develop new ones inappropriately. All along she may berate herself for not “feeling fine,” as she believes is expected of her²⁰.

Abortion further affects women by often reducing their marital intimacy, their feelings of security, and by leading to difficulty with anger management. Women who have had an abortion often have trouble with childrearing as well. They are often distant or, on at the other extreme, overindulgent with their children. Some go so far as to have a child to “replace” the child that was aborted²¹.

A common theme for many men is confusion and anger. Some men report being “confused when their partners are [fine] with having an abortion, but they themselves are depressed, guilty, grieving or shame-filled”²². If the man has not been consulted in the decision, or if the abortion has occurred against his wishes, he also may experience profound feelings of helplessness and anger. Some men in North America report feeling cheated by their own legal disenfranchisement from a decision that can be made unilaterally by the woman. An author on the subject has aptly observed that for most men, “abortion is a private exercise in powerlessness”²³.

-
20. *Id.*, *The Psychological Aftermath of Three Decades of Abortion*, in E. BACHIOCHI (ed.), *The Cost of “Choice”: Women Evaluate the Impact of Abortion*, Encounter Books 2004, 91.
 21. E. RING-CASSIDY, *Women’s Health After Abortion*, 229-230.
 22. *Id.*, *Women’s Health...* cit., 239, citing A. TORRE-BUENO, *Peace After Abortion*, Pimpernel Press, San Diego 1997, 116.
 23. RING-CASSIDY, *Women’s Health...* cit., p. 244, citing V. RUE, *The Psychological Realities of Induced Abortion*, in M. T. MANNION (ed.), *Post-Abortion Aftermath*, Sheed and Ward, Kansas City 1994, 24.

BUILDING A CULTURE OF LIFE OUT OF THE RUINS OF DIVORCE AND ABORTION

The Church has always offered pastoral counseling and the Sacrament of Reconciliation to those who suffer from a past abortion. For over three decades, the Pastoral Plan for Pro-Life Activities of U.S. Conference of Catholic Bishops has called for a diocesan-based program to offer spiritual and psychological care for those suffering from abortion's aftermath²⁴.

In 1984 a program was launched in the Archdiocese of Milwaukee to provide such care. Project Rachel is now in 165 dioceses in the United States, nine dioceses in Canada, and also has a presence in the Bahamas, Guam, New Zealand, and Australia. The program is also in the early stages of formation in Mexico, Ecuador, and Ukraine²⁵.

When a woman (or man) suffering from post-abortion trauma calls Project Rachel, she (or he) is referred to a priest or professional counselor who offers to help heal the wounds of abortion. Project Rachel provides spiritual care through the Sacrament of Reconciliation and the care of the confessor, as well as psychological and bereavement care offered by a network of trained mental health professionals. The assistance can take the form of individual visits with a counselor and/or priest, participation in psychotherapy groups, support groups, or opportunities to meet one-on-one with other post-abortive women who have resolved their grief. Memorial Masses are sometimes offered for babies who died through abortion. Often there is a Book of Remembrance where a woman can inscribe the name she has given to the child lost through abortion²⁶. Information on post-abortion weekend retreats is also made available. The message of Project Rachel is that "there is hope for your future."

In 1990, the National Office of Post-abortion Reconciliation and Healing was opened in the United States. Its purpose is to provide consultation services on the formation of post-abortion healing ministries within the Catholic Church around the world. Working closely with the United States Conference of Catholic Bishops, it acts as a conduit for people seeking referral information for post-abortion healing. It sponsors an annual conference and maintains a national referral line that receives an average of 200 calls per month.

24. The Pastoral Plan for Pro-Life Activities, published by the United States Conference of Catholic Bishops, called for a ministry of post-abortion healing in 1975, 1985 and 2001.

25. Material provided by Vicki Thorn, founder of Project Rachel, February, 2007.

26. ANGELO, *The Psychological Aftermath*...cit., in BACHIOCHI, ed., *The Cost*... cit., 98.

Archbishop Karol Wojtyla's understanding of post-abortion trauma expressed in *Love and Responsibility* would later find voice in *Evangelium Vitae* with these moving words:

I would now like to say a special word to women who have had an abortion. The Church is aware of the many factors which may have influenced your decision, and she does not doubt that in many cases it was a painful and even shattering decision. The wound in your heart may not yet have healed. Certainly what happened was and remains terribly wrong. But do not give in to discouragement and do not lose hope. Try to understand what happened and face it honestly. If you have not already done so, give yourselves over with humility and trust to repentance. The Father of Mercies is ready to give you his forgiveness and his peace in the Sacrament of Reconciliation. You will come to understand that nothing is definitively lost and you will also be able to ask forgiveness from your child, who is now living with the Lord. With the friendly and expert help and advice of other people, and as a result of your own painful experience, you can be among the most eloquent defenders of everyone's right to life²⁷.

Services like Project Rachel which minister to women who have had abortions must have our unconditional support, and must be extended to the areas where such programs do not yet exist. Especially in countries like the United States, where there exists a deafening silence about the effects of abortion on women, we must bring Christ to those who have been seduced by society's promise of a quick fix, and then ignored by that same society when the effects of the seduction became clear. Remembering Christ's words: "Those who are healthy do not need a physician, but the sick do" (Luke 5:32), we must fill a vast void and make those who need healing from their abortion feel welcome and safe in the arms of the mystical body of Christ. Through the sacrament of reconciliation, spiritual and emotional support, and the treatment of these women (and men) as dignified persons, we can become the island of calm in midst of the turbulent societal sea that broke its promise to them. And if we fail to take up this challenge, we can be nearly certain that no one will.

With those affected by divorce, the challenge is more acute. While some parishes have outreach groups for divorced men and women, few, if any, have similar programs for the children of divorce. Unlike abortion, which snuffs out a child's life completely, divorce leaves the child

27. POPE JOHN PAUL II, *Evangelium Vitae* (1997), n. 99.

physically alive, but mentally damaged. Many children of divorce are all but left to themselves, as their now single parents struggle both financially and with the adjustments to a new kind of life. An embracing program for such children might seem daunting, but as with abortion, if the Church does not reach out to these children – and their parents – who will? Certainly not the divorce culture or psychological establishment that too often recommends divorce as a quick fix on the road to happiness. It is up to us to support those ministries within the Church that defend marriage and help divorced men and women to cope with their new situation. It is also our job to create a safe haven for the children so traumatized by their experiences.

We must help them to know that their suffering has not been in vain. In the words of John Paul II, “suffering is present in the world in order to release love, in order to give birth to works of love toward neighbor, in order to transform the whole of human civilization into a civilization of love”²⁸.

SOMMARI

I cambiamenti nel diritto familiare, particolarmente rispetto alla legalizzazione del divorzio e dell'aborto, hanno portato con loro delle conseguenze profonde e spesso non intenzionali. È l'eredità continua di questa trasformazione nel diritto familiare che i cattolici devono tenere in considerazione nell'adempiere la nuova evangelizzazione. Come rispondiamo alle conseguenze di questi cambiamenti nella vita quotidiana di milioni di famiglie non va sottovalutato. Al contrario, la nostra risposta pastorale può determinare se sia possibile superare l'eredità del divorzio e dell'aborto e costruire una vera cultura di vita.

Les changements relatifs aux lois sur la famille, spécialement en ce qui concerne la légalisation du divorce et de l'avortement, ont apporté de profondes et, dans de nombreux cas, inattendues conséquences. C'est à l'héritage, toujours en évolution, de ces transformations au niveau des lois de la famille que les catholiques doivent se confronter en s'engageant dans la *nouvelle évangélisation*. La manière dont nous répondons aux conséquences de ces changements dans la vie quotidienne de millions de familles ne peut être sous-estimée. Au contraire, notre réponse pastorale peut déterminer l'éventuelle possibilité de dépasser le legs du divorce et de l'avortement pour construire une réelle culture de vie.

28. Id., *On the Christian Meaning of Human Suffering* (February 11, 1984), n. 30.

CARL A. ANDERSON

Los cambios en el derecho familiar, es especial los que están en torno a la legalización del divorcio y del aborto han acarreado consecuencias profundas y con frecuencia inesperadas. Los católicos -en el contexto de la nueva evangelización- deben tener en cuenta la herencia continua de esta transformación en el derecho familiar. No hay que despreciar la importancia de los cambios que esto implica en la vida cotidiana de millones de familias. Al contrario, nuestra respuesta pastoral puede determinar la posibilidad real de superar la herencia del divorcio y del aborto y construir una verdadera cultura de la vida.

As mudanças nas leis familiares, especialmente a legalização do divórcio e do aborto, têm trazido profundas e inesperadas consequências para a família. É com tal legado de contínua transformação nas leis familiares que os católicos devem se confrontar, assumindo a *nova evangelização*. Como respondemos às consequências dessas mudanças na vida cotidiana de milhões de famílias, esse dado não pode ser sub-estimado. Ao contrário, nossa resposta pastoral deve determinar quando será possível mover-nos sob o legado do divórcio e do aborto para construir uma cultura da vida.

Life & Family in Korean Traditional Culture Understanding of Life viewed by the Folk Belief in Samshin-Maternity Goddess

IL YOUNG PARK *

1. INTRODUCTION: SAMSHIN AS A SUPERVISOR OF LIFE

The meaning of life is one of the most interesting concerns in many religions of the east and the west. Yet, it is not so easy to arrive at a very clear understanding of this meaning in the field of religions. It is difficult to find an adequate ways of expressing the miraculous phenomenon of life.

They say that all the living things, human being included, are born by god's blessing. According to religious statements, god reveals himself in the cosmos, so that the visualization of such a revelation appears as life filling the cosmos. The work of deity is continuously expressed in the work of life. In this sense, human life represents the cosmic order, as well.

In the folk belief of Korea, this kind of belief is expressed, "God blesses a baby" [*jeomji*]. In Shamanistic *sutras*, this belief is well stated: «On the one hand, help us to have a baby by your blessing, on the other hand, help us to lengthen his or her life»¹. This deity who rules pregnancy, birth and bringing up children is called *Samshin* in Korean folk-belief.

* Dept. of Religious Studies, The Catholic University of Korea.

1. KIM TAE-GON, *Anthology of Korean Shamanistic Sutras I*, Jimmundang, Seoul1979, 38-39 (Jeseokgeori- sutra).

According to the field-research data, the belief in *Samshin* is a wide spread phenomenon throughout the country without exception. *Samshin* is commonly called *Samshin halmeoni* [grandmother *Samshin*] that means three deities grouped². And it specifies three different functions of the deity in relation to birth.

Some suggest that *sam-* means the amnion and the placenta. The word *sam* is regarded as an outmoded in the Korean language. The meaning of the word *sam* is derived from the contemporary word *sam-baraji* which means the work to help for birth, and from the word *sam-bul* which means 'fire burning the amnion and the placenta.' Sometimes *sam-buru* is used having a similar meaning as *sam-bul*. Choi Nam-seon explains *sam-buru* as the deity of pregnancy, because it is a compound word, uniting *sam* as a pregnancy and *buru* as a deity in the ancient language³.

However, there are other possible interpretations of *Sam-shin*. I speculate that *sam-* of *Sam-shin* is related to *sam-gida* or *sam-da*. *Samgida*, as an outmoded word, means 'get born and make.' Particularly, *samda* has the meaning of 'to make straw sandals, to spin silk.' Because *samda* here is used in the meaning of 'to connect and twist a point of several strands out of torn textiles.' Symbolically, the word communicates the function of deity giving life. In other words, *Samshin* can be understood as a god who makes life by twisting the naval string [*sam*]⁴.

From now on, I will try to state the following contents. First, I will address how human life is considered in a context of the relation to *Samshin* in Korean folk-belief, and how life is explained generally and specifically in it. Namely, I will explore stories about the life-giving deity in accordance with folk religion. And then, I will clarify the identity of the maternity goddess and her role in the stories about the life-giving deity.

-
2. Numbers are included sense of symbol religiously. In the East, number of 3 has the sense of cosmic synthesis represented by heaven, earth and human. But, the notion of 'cosmic triads' is not confined in the eastern culture. This notion is often used regardless of all ages and countries. G. PARRINDER, "Triads", in M. ELIADE, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York 1987, 39a-44b.
 3. CHIO NAM-SEON, "Samshin", *Common Sense on Korea*,(1937), reprinted in *Yukdang Choi Nam-seon Corpus*, Vol. III , Hyeonamisa, Seoul1973, 241-242. He insists that Samshin is god of life ruled out pregnancy, birth and bringing up the children and it is a supreme deity in the ancient religion.
 4. KIM MIN-SU et al., *Korean Dictionary*, Keumseong, Seoul 1991, 1510-1511: See the items *samgida* and *samda*.

2. LIFE AND SAMSHIN VIEWED BY FOLK-BELIEF

In the popular religions, the belief in *Samshin* appears in various forms. The Korean Cultural Heritage Administration published a Report of National Folk Overall Investigation, which gathered all the available data from locations throughout the country and compiled the findings of folk-belief into fifteen volumes⁵. The volumes show the following characteristics pertaining to the prayer to *Samshin* for the delivery of a son.

Firstly, this form of belief is dominated by women. Secondly, the object of belief is in natural things. For example, people pray mainly to huge rocks, big trees or totem poles. Thirdly, they pray in famous mountains and near big rivers. When prayer practiced in mountain and water end, it is commonly understood that a sexual union will follow at the place of prayer⁶.

In the Jeollanamdo-Province, *Samshin* is usually called *Jiang-halmi*, or *Jiang* grandmother. In relation to this deity, a water jar is called *Jiang-dong'u*. For instance, when a pregnant woman has a baby, a water jar in the house is washed cleanly and used to symbolize *Jiang-dong'u*. During this purification, golden strings are stretched on *Jiang-dong'u*. Rice is put in *Jiang-dong'u*, brown seaweed is put on it, and a table is laid in front of it. A bowl of water is laid on the table, which is for *Jiang-halmi*.

In the Jeollabukdo-Province, *Samshin* is mostly called *Samshin*. Its body, consists of a jar, and is called *Samshin-danji* or *Jiang-danji*. Especially, among the mountains in Jeollabukdo, the body of *Samshin* is served following special procedures: rice is poured into a small gourd dipper, a piece of white paper covers it, left-twisted straw rope is tied around it. The rice in *Samshin-danji* must be replaced at the time of harvest.

In the Gyeongsangnamdo-Province, when a pregnant woman has a baby, the *Jae'ang* table is prepared in the upper corner of the women's living room. Rice, brown seaweed, a pair of scissors and a piece of cotton thread will be placed on the *Jae'ang* table, covered with hand-made paper from mulberry tress. Also there will be rice, brown seaweed and a bowl of water, placed on the table. About five or six of straws are put under

5. CULTURAL HERITAGE ADMINISTRATION, *Report of National Folk Overall Investigation*, Cultural Heritage Administration, Seoul 1969ff.
6. Cf. CHOI KWANG-SHIK, *Origin and its Character of Samshin Grandmother*, in *The Study of Women Issue*, vol. XI The Research Institute for Korean Women Issue, Daegu 1982, 47-57.

the table, which is for collecting the woman's amnion and the placenta at the delivery of a child.

In the Gyeongsangbukdo-Province, *Samshin* is called *Samshin-danji* or *Samshin-bagaji*. A body of deity is served following procedures: rice is poured into a jar [*danji*] or a small gourd dipper [*bagaji*], or a skein of thread is put into in the jar or dipper with rice. This jar or small gourd dipper is put on a shelf bound with a rope in the women's room.

In the Jeju Island, *Samshin* is called *Samseung-halmang*, *Maengjin'guk-halmanim*, *In'gan-halmanim*, or *Iseung-halmanim*. That is, these deities are the cause of human pregnancy and the cause for raising children. There are three bowls of boiled rice, a bowl of barley, a bowl of cold water, an incense fire, brown seaweed, a skein of thread and money, placed on a table. And a sedge mat is covered under the table. The *Samshin* table is put in the middle of room. One should pray on the floor of the outer room.

In the Chungcheongdō-Province, *Samshin* is called *Samshin* or *Samshin-halmeoni* [grandmother] or *Samshin-harabeoji* [grandfather]. On the table for the *Samshin* are placed boiled rice, seaweed soup and three bowls of water. Spread straw is placed under the table. This table, set in this way, is laid at the head of pregnant woman's bed. It is placed in the west corner in the warmer part of the women's living room.

In the Gang'wondo-Province, *Samshin* is called *Samshin-halmeoni* or *Sejun-halmeoni*. Usually, a bowl on the wall shelf of the women's living room is filled with wheat and rice that are harvested in the corresponded year. When a woman delivers the first baby, a table is brought before the room in which the woman is laying. Three bowls are brought on the table. Each of the bowls is filled with water, boiled rice and seaweed soup. The woman makes a bow to the table, and then should eat a bowl of boiled rice and a bowl of seaweed soup all up on the spot.

In Seoul and suburbs, *Samshin* is called *Samshin-halmeoni* and regarded as deity who rules out delivery and bring up of children. A piece of paper, cloth and thread are highly hanged in a corner of women's living room. When a daughter-in-law has a baby, her mother-in-law prays in front of *Samshin* table for easy delivery and longevity and all blessings of the coming child. On the *Samshin* table are set three bowls of boiled rice and soup, and a bowl of water, or three bowls of boiled rice, soup and water respectively, or a bowl of rice, soup and water respectively. *Samshin* table is placed in the warmer part of the women's living room. In this area, *Samshin* is shaped as figure of three Buddhist monks worn peaked hat.

As we examined the titles, *Samshin* is called *Samshin*, *Samshin-danji*, *Samshin-bagaji*, *Samshin-halmeoni* or *Samshin-harabeoji*. The body of *Samshin* is respectively placed a bowl or three bowls of rice, water and seaweed, or a skein of thread is added, into a jar or gourd dipper, a skein of thread. *Samshin* is served on a shelf in the women's living room as usual.

When a woman prays to *Samshin* in order to deliver a baby easily, she offers lastly a bowl of boiled rice to *Samshin* as a token of gratitude to *Samshin*. If she could not get pregnant well, however, or showed a tinge of difficult delivery, a small ceremony is prepared to *Samshin* with a mind praying safe delivery and bringing up. The ceremony is held regularly at lunchtime everyday in being third, fifth, seventh and ninth months of pregnancy. This ceremony continues in the twenty-first day, the hundredth day and the first birthday of a newborn baby.

When pregnancy does not turn out as a couple wishes, ceremonies are held by them in mountains or in front of rocks shaped as genital organs⁷. At this time on the place, they do sexual act. If it goes wrong, the couple does a symbolic act. Usually, they try to attach small pebbles rubbed on the rocks⁸.

Besides, there is a straw rope of *Samshinseung*. It is a straw rope twisted threefold that is surrounded with wood or rock as body of deity offering a sacrifice to *Samshin*⁹. It is translated as other expression showing awareness accepted among people on the identification of *Samshin*. Namely, it presents the form of deity that 'three make one.'

According to the shamans' transmission of words, the first deity is for the pregnancy, the second is for the birth and the third is for the raising of child. As the matter of fact, it means that *Samshin* is one deity. In addition, the first deity gives flesh, the second gives bones and the third gives soul. These three deities show functionally different roles, but they are originally one only god. It seems to be a kind of cosmic Triads theory in Korean shamanism.

7. One of typical example is *Haeshindang*, positioned in *Samcheok Gang'wondo*. Sacrificial offerings are given for *Haeshin*, maritime goddess. The main offering is wood engravings shaped like genital organs. It is transmitted a confidence that barren women can conceive by drinking ash of the burnt wood engraving offered to *Haeshin*. It was confirmed in my field survey on February 1986.
8. One of typical examples of such rocks is the *Buchim-bawi*, or attaching rock in a hill at the back of *Gwangeoksa*, *Onyang*, *Chungcheongnamdo*.
9. MURAYAMA CHIJUN, *Seokjeon, Ki'u, Antaek*, The Government-General of Korea, Seoul 1938, 273. The customs of *Sacheon Kyeongsangnamdo* is introduced here.

In connection with this, let us look up a visual data that describes *Samshin*. There is a painting, describing *Samshin* who is armed with different symbolic things of three female deities respectively. The first deity takes hold of a horn of dragon. She gives bone. The second deity takes hold of a stone knife. She gives flesh. The third deity takes hold of a liquor bottle. She gives blood or breath¹⁰.

The first and the second deity provide phenomenal parts concerning human life. The third deity provides life itself or essential principle of life. There is a form of *Samshin* worn with a peaked hat among paintings describing *Samshin*¹¹. Here, a peaked hat worn on the head of *Samshin* is, alike *Samshinseug*, known to another symbol of cosmic Triads formed both three and one by making one hat with three peaks [*gokka*]¹².

3. LIFE AND *SAMSHIN* VIEWED BY SHAMANISM

According to Murayama, it is clarified that *Samshin* is the deity who rules pregnancy, birth and raising children¹³. Akiba and Akamatsu classify the functions and/or roles of *Samshin* based on Shamanistic *sutras*: The first function and/or role is for pregnancy of child by giving flesh, the second is for birth of child by giving bone, and the third is for raising a child by giving soul. Therefore, this Triads form one single body¹⁴.

Samshin does not always limit itself in these three functions, but sometimes is represented by ten different titles concerning ten months of pregnancy period¹⁵. Furthermore, *Samshin* is not only a deity who rules childbirth, but also a deity representing various functions and roles: from a primary deity who gives life and happiness to a Buddhistic *Sakra*, or to the utmost deity of Taoism. These divine figures are all dealt as the

-
10. JO JA-RYONG, *Samshinmingo*, Gana Art, Seoul 1995, 64-66.
 11. The identity of female deity is presented in ancient shape. However, this figure is changed to the male Buddha under the influence of Buddhism gradually. If someone follows up the process of changed figure of *Samshin* carefully, it could be very interesting theme in history of religious art history. See a great many of *Samshin* paintings in GEONDEUL-BAU MUSEUM (ed.), *Shamanistic Pictures of Korea*, Yigachaek, Daegu 1994, 30-37.
 12. JO JA-RYONG, *Samshinmingo*... cit., 77-85.
 13. MURAYAMA CHIJUN, *Seokjeon*... cit., 273.
 14. AKIBA AND AKAMATSU, *The Study of Korean Shamanism*, vol. II, The Government-general of Korea, Seoul 1938, 103-104.
 15. ID., *The Study*... cit., vol. I, 576.

other self of *Samshin*¹⁶. It is possible to interpret this fact that a deity takes charge of various functions and roles carrying different masks/faces, according to different circumstances.

We can often readily hear of the *Samshin*-myth in *sutras*, recited in Shamanistic rituals. Therefore, we can analyze the identity of *Samshin* in Shamanistic *sutras* called *Sam'taeja-p'uri*, *Jeseok-bony'uri* or *Tanggeumagit'aryeong*¹⁷. Now, let us look into a Shamanistic *sutra* that recites the story of *Samshin*. I will introduce here a record of a *Tanggeumagi-t'aryeong* recited by a hereditary shaman in the Southeast Coast. The extract of the *Tanggeumagi* epos is as follows¹⁸:

Once upon a time, 53 Buddhists from the West of China had gone to Korea in the face of severe storm by ship and went to the *Keumgang*-Diamond Mountains. They had built a temple in that place. They were short of rice to offer to Buddha. So, one of them went about asking for alms.

As a girl, named *Tanggeumagi*, has been staying home alone, a monk asking religious mendicancy appears at the house. After dexterous temptation of the monk, the two finally sleep together. Meanwhile, in *Tanggeumagi*'s dream, three glass beads come into her mouth. The monk interprets the dream that she is going to have triplets. The monk gives her three grains of gourd seed. And then, he says: When the triplets look for their father later, do plant the gourd seed. In this way, three sons could meet him on that place where the gourd seeds are brought up and the stems reach out.

Finally at the time of delivery, her family members came back home. After a while, all the case is revealed to her family. *Tanggeumagi* is threatened and saved from death after she had been locked up in a box made of stone. And *Tanggeumagi* gave birth to triplets in the box. *Tanggeumagi*'s mother was anxious about her daughter and looked in the stone box. She found her daughter still alive, even with newborn triplets together. She then became hilarious to take three grandsons at once¹⁹.

-
- 16. ID., *The Study...* cit., vol. II, Shamanistic *sutra* of appendix, 61-62: *Sakra sutra* and *Samshin sutra*.
 - 17. See representative recoding text in a book of *tanggeumagit'aryeong* stating origin of *Samshin*, as follows: KIM TAE-GON, *Anthology of Korean Shamanistic Sutras*, vol. I, 196-237: Kangneung Park Weol-rae text, *Sijun-kut* hamanic *sutra*; IBID., vol. IV, 1980, 39-61: Yeong'il Kim Seok-chul text, *Sejon-kut* *sutra*.
 - 18. Cf. KIM TAE-GON, *Anthology...* cit., vol. IV, 39-61.
 - 19. Cf. W.B. KRISTENSEN (1867-1953) who makes efforts to seek universal religiosity of human in the 'life' provides that principle in *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 3rd ed.. Life heading for self-regulation, immortality and everlastingness, itself regards as something holy. Here, idea of life means

Three brothers begin to attend a village school when they became seven years old. In school, the triplets are teased by friends, because of having no father and as if they were so ill bred children. At last, the triplets want to look for their father. According to the direction of their mother, they planted three grains of the gourd seed and followed the stems and finally meet their father.

However, their father apparently makes absurd conditions as follows: "Take the living carp, eat the sliced raw carp and throw up living carp you have eaten". Or, "you should make a living cow out of dried bones of a cow gotten old three years". Or, "make straw drum and straw chicken, then the drum ought to produce a sound and the chicken ought to crawl"²⁰.

Their father did not give own names to his three sons till they pass these difficult tests. Eventually, the first son becomes *Manjusri*, or the *Bodhisattva* of wisdom and intellect. He rules over the *Taebaek* Mountain. The second son becomes the Dragon King. He reigns over the *Sahae* Sea. The third son becomes *Galmaegi Seongwhang*, or a tutelary deity of villages. *Tanggeumagi* ultimately becomes "*Shakyamuni Samahn Sejon Samshin halmae*" of every household respectively²¹. She makes descendants of every household grow up and blesses them, and gives children to the family that has no descendant, and makes huge stacked grains for countless households.

According to this epos, *Samshin* who presides over human birth is born between a deity disguised as a Buddhist monk and a girl named *Tanggeumagi*. In this story we can learn about the religious thought, and

life of religious and everlasting toward more fullness and ideal wholeness than merely biological idea of breathing.

20. Horst J. Helle (1934-), professor of religious sociology at the University of Munich in Germany, says remarkable subject like this connection. The period that religion is begun in human society is from economy of gathering to economy of hunting. Especially, it has deep something to do with origin that would continuously connect game. Then, bones of dead animals are dealt with significance. To honor remains in various religions is a hereditary custom of this primitive religion. Namely, worship of Buddha's *sarira*, veneration of saint's remains in Christianity or *segoljang* of shamanism is also relation to this hereditary custom. As written in the Book of Ezekiel or in Psalm of the Old Testament, the stories on restoring to life of old bones or expression on dancing skeleton vanished can understand like this connection.

Cf. H.J. HELLE, *Religionsoziologie, Entwicklung der Vorstellungen vom Heiligen*, Oldenbourg, München 1997, 103-113.

21. This complex and long title labeled to *tanggeumagi* can imply not simply grandmother, but the uppermost being presided cosmos as a supervisor of life. This title includes both term of Buddhism and of folk religion, male and female name. However, this mélange of title can be interpreted positively, which folk religion such as other religions proves to recognize on issue of religious language that divinity could not be expressed with everyday language. See in relation to this issue, D.A. KISTER, *Korean Shamanistic Ritual*, Sogang University Press, Seoul 1997, 54-55.

that the cause of human birth is mediated by the sexual relationship between man and woman, while the principal source is the blessing [*jeomji*] of the deity. It is the belief of folk religion that the birth, bringing up and the death are beyond the human ability. It is supposed that the life principle belongs to the supra-mundane realm of the deity²².

The will of the maternity deity concerning with human birth is mainly known to the person through his or her dream [*taemong*]. Various dream stories appear in the Shamanistic *sutras* such as in the *Tanggeumagit'aryeong* or in the epos of the Princess *Bari* mentioned above²³. As you see, the mystery that human is born not only by biological condition but also fundamentally by divine providence is well expressed in these stories. Here we could say that the people's religiosity is expressed which the human life itself possesses.

God gives the life to the human being. Therefore vital force and/or vital principle belong to the divine realm. So human being cannot dare to invade in this holy realm. But, it is a general idea of Shamanism that the human body is inherited from father and mother. From the point of view for bones and flesh, human body is nothing but a lump of meat. In addition to it, vital force or life principle given by *Samshin* is needed. This is the very 'breath.' Breath is just the source and power of life or the vital force. Therefore, human life is called 'breath spared to neck' [*moksum*].

One of the important factors that folk belief is concerned about life, paradoxically speaking, is the awareness on the phenomenon of death that nobody can escape. According to the shamans' transmission of words, the life of spirits in the Other World is the same as the life of human being in This World. Therefore, living people should keep the dead continuously in mind.

Thanks to the help of living people, the dead could live comfortably in the Other World and take care of living people. The corpse itself bears mystery characters. 'Something' that leaves from the dead is also an object of fear. The 'something' is commonly called ghost or soul in the field of folk religions.

In many religions, the death is commonly regarded with severe pollution or impurity. In some cases, 'impurity' of death causes troubles

22. SEO DAE-SEOK, *The Study on Shamanistic Sutra of Korea*, Munhaksasangsa, Seoul 1980, 70-80; CHOI GIL-SEONG, *The World of Shamanism*. (Jeong'eum Paperback 181), Jeong'eumsa, Seoul 1984, 116-120.

23. KIM TAE-GON, *Anthology...* cit., vol. I, 60-85.

to living people, too. As results, rituals that can drive back the impurity of death are developed in many religions.

In the context of Korean folk belief, when someone drops in mourner's house and then come back and gets ill, that is considered as effects of *sangmunsal*, or the evil influence emanating from a place where someone has died. In that case, a *salpuri*, or a simple expulsion ceremony of evil influence is prepared. If the situation is serious, even a big scale *kut*-ritual is performed. Like this, death is a disordered phenomenon. To seek the life in the Other World could be the last gesture of resistance against the death as such a disordered phenomenon.

According to the epos of Princess *Bari*, 'living bone, living flesh and living soul' are just regarded as fundamental three factors that make human being exist. Therefore *Samshin* gives life by giving the dead living bone, living flesh and living soul one by one²⁴. Human's life passes away in following order; at first, human's last breath is breathed, secondly, flesh is decayed, but lastly, bone remains.

So, it is thought that human soul or life principle is remained in the bone for a long time. Out of this idea, the worship on remains is originated. In this context, a ritual is performed in popular religion in which bones of the dead are cleansed. The ancestor memorial service performed in *Jindo*, *Jeollado* is called *sikkim-kut*, or ritual for cleaning bones of dead person²⁵.

Decaying flesh from human corpse is called *yuktal*. In this process, flesh comes apart from bone. A corpse is provisionally buried into a *chobun*, or tomb made of grass in order to decay flesh. When the flesh is rotten thoroughly, the corpse is pulled out from chobun. The remains are cleansed with wormwood-water and incense-water. And then the remains are strictly assembled in anatomical order. It is believed that the soul goes to the Other World ultimately when they are re-buried under the ground. According to the traditional belief, bones of a dead person must be buried in the same position as in his or her lifetime. By doing so, the dead can go to his or her place. And living family members will live peacefully in harmony with their ancestors.

24. Ibid., 60-85. See once more the explanation on picture of shamanistic deity for *Samshin* taken hold of knife, horn and bottle, as you have seen above.

25. Cf. HWANG RU-SI, CHOI GIL-SEONG, KIM SU-NAM, *Jeollado Sikkim-kut. Shamanistic Ritual of Korea VI*, Yeolhwadang Publisher, Seoul 1985.

4. CONCLUSION: BELIEF IN SAMSHIN AND PRINCIPLE OF LIFE

The explanation about the origin and principle of life in the popular religion shows that the phenomenon such as life and death is personalized and/or deified. They speak of the strong impurity that the phenomenon such as death accompanies, of the cautiousness and prudence that tries to secure life from the ‘contagion’ of the death. They think this dark shadow far from the order of life tries to access to the living people. This kind of attitude would confirm the characteristics of religious life of the most common people.

We can say this is the search for the holiness. The right way which human being should follow is finally the prudential method and practical application how we can secure our life. In this sense, life is a victorious figure that overcomes death²⁶. In the context of folk religion, one can be really free when he makes harmony with the deity *Samshin* who is the source and donor of life. We could call it the divine law or divine order that connects *Samshin* to the life.

Humans practice and recognize the divine will within divine order. By doing so, humans reach a stage of self-denial beyond selfish ego. Furthermore, as humans reach a stage of unity between human and deity, human accomplishes ethically and reaches salvation religiously. Deity and human hold a life in common. Principle of life belongs to deity, but phenomenon of life is given to human. However the essential portion of life is called principle of life, so called vital force²⁷.

Human being tries always to preserve vital force or principle of life that belongs originally to deity. Such a trial really varies from sorcery practices of primitive period to practical ethics of high religion today. This is a very mechanism of making impossible thing possible. That is to connect human being of limited life with divinity of eternal life. If humans as relative being have an absolute value, that is the task of preservation and completion of life. That is a holy deed preserving the cosmic order.

The supremacy divine, supervisor of world or, as defined in this article, *Samshin* presides over the realm of life. There, the life is distributed to human and is taken back by *Samshin*. In the view of religion, the realm of life is outside of the control sphere by human. Not only in folk

26. Cf. KRISTENSEN, *The Meaning...* cit., 272-278.

27. Cf. JEAN-PAUL SARTRE, “Orphee Noir”, in *Les temps modernes*, Paris 1948, 577-606.

religion but also in every religion is believed that life is generated from the supremacy divine or the transcendental principle.

Therefore, the life is an absolute value that can neither be vanished, nor turn over to others, nor discontinue arbitrarily. Human should only use well the phenomenal part of life as by-product of principle of life, and then return it to the original owner just as it was. In this meaning, the belief in *Samshin* is to be comprehended as revitalizing the principle of life and regeneration of vital force.

SOMMARI

Il senso della vita è una delle preoccupazioni più interessanti di molte religioni sia orientali che occidentali. Tuttavia, non è così facile cogliere chiaramente nel campo delle religioni il senso della vita. Tutte le religioni esprimono in qualche modo che tutti i viventi, compreso l'essere umano, sono nati dal Dio/dio, generati dal Dio/dio. Nella religione popolare della Corea, si esprime questo genere di credenza con l'espressione "Dio benedice un bambino" (*jeomji*). Nella credenza popolare coreana, la divinità che governa la gravidanza, la nascita e l'educazione dei bambini si chiama *Samshin*. Secondo i dati di ricerche sul campo e anche secondo il sutra shamanistico, la credenza in *Samshin* è un fenomeno largamente diffuso in tutto il paese. In questo articolo quindi, ho provato a delucidare l'identità di *Samshin* nelle storie che riguardano la divinità vivificante nella credenza popolare.

La signification de la vie est une des questions les plus intéressantes dans de nombreuses religions d'orient comme d'occident. Mais il n'est pas très aisés d'arriver à dégager de manière tout à fait claire la signification de la vie dans le champ des religions. Toutes les religions expriment d'une certaine manière le fait que toutes les choses vivantes, dont les êtres humains, sont nées de Dieu/dieu, générée par Dieu/dieu. Dans la religion traditionnelle coréenne, ce type de croyances se traduit par l'expression « Dieu bénit un bébé » [*jeomji*]. Dans la croyance traditionnelle coréenne, les divinités qui veillent sur la grossesse, la naissance et la croissance de l'enfant sont appelées *Samshin*. Selon les données des chercheurs comme pour les *sutras* chamanistiques, la croyance dans les *Samshin* est un phénomène largement répandu dans tout le pays, sans exceptions. Dans cet article, j'ai donc cherché à élucider l'identité des *Samshin* dans les récits concernant les divinités donneuses de vie des croyances traditionnelles.

El sentido de la vida es una de las preocupaciones más importantes de las religiones sean éstas occidentales u orientales. Todas las religiones expresan de algún modo que todos los vivientes, entre ellos el ser humano, han nacido de Dios/un dios, han sido generados por Dios/un dios. En las religiones tradicionales de Corea se manifiesta esta creencia con la expresión *jeomji*, es decir, Dios bendice a un chiquillo. En la creencia popular coreana la divinidad que gobierna el embarazo, el nacimiento y la educación de los niños se llama *Samshin*. Según los datos, la creencia en

Samshin es un fenómeno ampliamente difundido en todo el país. En este artículo he intentado arrojar luz sobre la identidad de *Samshin* en las historias que se refieren a la divinidad vivificante en la creencia popular.

O significado da vida é uma das mais interessantes preocupações em muitas religiões, do Leste ao Oeste. Certamente não é fácil chegar a um verdadeiro sentido da vida no campo das religiões. Todas as religiões expressam, de muitos modos, que as coisas viventes, incluindo nelas o ser humano, nasceram de Deus/deus, foram geradas por Deus/deus. Na religião popular da Coréia, esse tipo de crença é expresso assim: “Deus abençoe esta criança” (joemji). Na crença popular coreana, a divindade que vaticina sobre a gravidez, o nascimento e o crescimento das crianças é chamada *Samshin*. De acordo com os dados de campo de pesquisa, ou com o Shamanístico *sutra*, a crença em *Samshin* é largamente difusa em todo o país. Por isso, nesse artigo, eu tento elucidar a identidade de *Samshin* nas estórias acerca da divindade das crenças populares que promove a vida.

Generatividad: copertenencia entre familia y sujeto histórico

ANÍBAL FORNARI *

1. SITUACIÓN HISTÓRICA Y GENERATIVIDAD

La idea de *generatividad* preside la perspectiva filosófica de este trabajo. ¿Cómo determinar su significado y su nexo con la cuestión del “sujeto histórico”, con la caracterización del protagonista del sentido, sin el cual no hay historia, por mediación de la familia, sin la cual no hay base de humanidad viviente? Parto de un sucinto abordaje lexical para luego esbozar en qué sentido entiendo como profundamente problemático el vínculo, aparentemente obvio, entre familia y fecundidad generativa.

1.1 Precisiones y articulaciones lexicales

Generar remite a “engendrar” -dentro de una relación dual y distinta en la atracción de sus polos- un tercero que abre esa relación en la trinidad *familiar*. Engendrar no es crear. Quien *genera* no *crea* desde nada ni produce una “forma” para introducirla en una “materia” parcial; tampoco *reproduce* dentro de una transmisión serial. Generar refiere, entonces, a “originar”, lo que es al par “ocasionar” alguien *original* y “parir-lo” o abrirle puertas

* Facultad de Filosofía - Universidad Católica de Santa Fe.

a “nacer”. Esto es: “alumbrar” su originalidad hacia su plena expresión. Generar es, entonces, “pro-crear”, realizar la cualidad generativa y hacer que lo original que se alumbría crezca o “re-nazca” manifestando su novedad, su singular origen. Equivale a “educar” en cuanto liberar la propia forma de ese *alguien* en el horizonte de la realidad total, que sólo es tal si es abierta y liberadora de esa originalidad, porque el último significado de esa apertura total es reconocido y afirmado en esa relación como *misterio*. La educación prolonga la pro-creación introduciendo en el mundo la originalidad de alguien capaz de “recrear-lo”.

La idea de generatividad refiere a la de *sujeto histórico* como instancia de profundización realizativa de la competencia educativa de la familia. La relación con el misterio implicada en la originalidad de los términos de la trinidad familiar sólo incide en el mundo si se realiza como apropiación significativa y transmisión procreativa –esto es, persuasiva a la razón y atractiva a la libertad– de una *propuesta total* de sentido que ya está en la historia y en el lenguaje que involucra a la familia. Esta propuesta se potencia al encarnarse en la síntesis de una presencia educadora que expresa en el mundo la diversidad de acentos que contiene la relación con el misterio o destino, dando lugar y reclamando así a la *total libertad* de ese alguien original, como condición de su realización incidente en el mundo. *Generatividad* se contrapone a *esterilidad* como abdicación del deseo-de-otro, o sea, de co-pertenecer y co-principiar. La dinámica del deseo se decanta así como repetición adaptadora al mundo, que contradice a la libertad, y como inculcación fragmentaria e insignificante de sentidos, que contradice a la razón. El mundo, librado a su propio mecanismo decae en la desertificación, en la barbarie. En el desierto las tormentas revuelven arena y polvo, y sin necesidad de nubes tapan el sol. La tormenta del desierto presagia un nuevo panorama, pero sólo cambian las apariencias y se consolida el precario retorno de lo mismo. Por sí mismo el desierto es un estéril vértigo *reproductivo* de lo múltiple serial.

Esterilidad y generatividad es una pareja terminológica que acompaña el drama de la vida y de la historia, y se deja esclarecer en la metáfora correlativa del desierto y los oasis. Hannah Arendt habla de *amundanidad* para referirse a ese perfil desertificante de nuestra modernidad, en otros aspectos tan fecunda. En un curso de *Historia de la teoría política*¹, que

1. Cfr. H. ARENDT, “Del desierto y los oasis”, en *Revista de Occidente*, 305 (2006), 99-102. Se trata de la “Conclusión” de mencionado curso, dictado en 1955 en la Universidad de Berkeley. En adelante cito en el cuerpo del artículo: (HA, ibid). [Las intercalaciones entre corchetes, en adelante, siempre son mías].

para este propósito mantiene significativa actualidad, parece referirse a ese perfil como un fideísmo tan ferviente cuanto distante del principio antropológico de realidad, expreso en la cerrada y asfixiante antinomia de la razón y de la libertad entre autonomía y heteronomía. La impresión de “poder” construir un proceso de auto-afirmación ilimitable de la humanidad como ser-genérico, causada por la eclosión de ciertas parciales variables observables de progreso civilizatorio, ocasionó una fe sustitutiva que se reprodujo como “ideología de la desvinculación” respecto a lo esencial de una historia que, sin embargo, tal eclosión presuponía. Un persistente trabajo de sublimación –correlativo a la fragilidad de las razones antropológicas y a la inversión del sentido de su legado histórico– radicó la creencia en el específico nacimiento, con el evo moderno, de un segmento de humanidad adulta destinada a expandirse a través de la remoción dialéctica de todo índice real de heteronomía por el ideal de autonomía, contraponiendo ser y deber-ser. Libertad y racionalidad así entendidas, se proyectaron como capacidad de des-significar todo índice de alteridad y de potenciar una generalizada metodología procedural mediadora de la acción, tendiente a doblegar todo excedente o índice de exterioridad de la realidad que escapara a ese control.

1.2 En la historia: desierto, alteridad y oasis del sentido

Amundanidad significa declive de todo *entre humano*, de la consistencia de las relaciones, de esa incommensurable distancia que separa pero al mismo tiempo posibilita el auténtico encuentro inmediato, la comunión auto-consciente y diferenciante de los hombres con el cosmos y entre sí.

Como casi todos los que vinieron tras él, Nietzsche pensaba –dice H. Arendt– que el desierto está en nosotros. Así se revelaba a sí mismo no sólo como uno de los primeros habitantes conscientes del desierto, sino también y por lo mismo, como la víctima de su más terrible ilusión (HA, ibid).

La ilusión consiste en imaginar que el deseo, ante un mundo de cosas anónimas, no refiere a la alteridad de *alguien* y la espera en su irrepresentabilidad a todo cálculo, sino que es últimamente auto-referencial y solipsista en un sentido básico, individual o colectivizado. Así, –en el plano de la *praxis*, sustancialmente reducido a lo que vale para la *poiesis* que debería mantenerse en diálogo con la especificidad de aquella– el deseo atribuye un carácter taumatúrgico al poder y concentra su energía en imaginar, definir y producir

formas (utópicas) que proyecten al *ego* absolutizado sobre lo indefinido y desértico de su horizonte histórico y sobre lo sustancialmente homogéneo e intercambiable de lo que hay en su ámbito de anclaje. Si el desierto está en nosotros, entonces “comenzamos a pensar que hay algo equivocado en nosotros [que nuestra naturaleza está estructuralmente distorsionada] si no podemos vivir bajo las condiciones del desierto”(HA, ibid.).

Psicología y política puestas como bases de la individualidad y la sociabilidad devienen vicarios compensadores de este error antropológico que, presuntamente, nos constituye.

En la medida en que la psicología trata de ‘ayudarnos’ nos ayuda a ‘ajustarnos’ a aquellas condiciones y nos quita nuestra única esperanza; a saber: que nosotros no somos del desierto y, aunque vivamos en él, somos capaces de transformarlo en un mundo humano [en una trama determinada de *entres*]. (...) El peligro consiste en que nos convirtamos en verdaderos habitantes del desierto y nos sintamos cómodos en él (HA, ibid.).

Sin embargo,

el desierto no siempre es tranquilo como un cementerio. Allí donde, al fin y al cabo, todo sigue siendo [válido y] posible [al poder], puede desencadenarse un movimiento autónomo. Esas tormentas de arena son los movimientos totalitarios [turbulencia de la seudo-acción que mitifica el poder y sacraliza el estado justiciero], cuya característica principal reside en que se ajustan extraordinariamente bien a las condiciones del desierto. De hecho, no cuentan con nada más, y por ello parecen ser la forma política más adecuada a la vida del desierto [así sea bajo una fachada democrática donde la política se considera desvinculada de su “otro” meta-político irreducible]. (...) Es cierto que cuando somos alcanzados por los movimientos totalitarios o por los ajustes de la psicología moderna sufrimos menos; pero perdemos la facultad de sufrir [inteligentemente] y con ella la virtud de resistir [creativamente] (HA, ibid.).

La psicología modernista intenta acostumbrar a la vida en el desierto para que ya no sintamos la necesidad de los oasis, y la política en su deformación monopólica –no es ya posible que el individuo tenga identidad propia como habitante de *dos ciudades*– intenta apagar la alteridad de los oasis. “Los oasis constituyen todos esos dominios de la vida que existen independientemente, o al menos en gran medida independientemente, de las circunstancias políticas” (HA, ibid.). Porque provienen de “otra parte”. No son, precisamente, esos “oasis” que el Maestro del Jardín (Epicuro) quería fabricar para escapar del mundo. Se trata de “otra cosa”.

La cuestión del “sujeto histórico” emerge, así, de esa “otra cosa” sugerida en la metáfora del oasis. Estos están siempre en el desierto pero no son del desierto: son meta-políticos, personalmente relacionales y sociales. Vivir bajo las condiciones del desierto sin adaptarse y sucumbir a él implica existir *entre álguienes* que no dependen en primer lugar de las condiciones del desierto, sino que pertenecen a una fuente de vida y de sentido que se encuentra en la raíz de toda acción y que se significa en el *yo como nuevo inicio* en la infinitud del deseo que lo constituye. Desde ahí brota toda iniciativa movida por la apertura a la posibilidad imprevisible del encuentro y desde ahí emerge y efectúa su silencioso e inevitable despliegue la intencionalidad generativa, implicada en el deseo y necesitada del juicio de la razón para no desperdigarse y anularse. La originaria disonancia llevada al extremo, entre el modo de ser de un “sujeto histórico”, respecto de la “voluntad política” de un “sujeto colectivo”, siempre al borde del fetichismo del poder, tiene, sin embargo, su grave peligro. Pues disonancia no significa caer en lo opuesto y mucho más frecuente, cuyo

nombre habitual –dice Arendt– es el *escapismo*: huir del mundo del desierto, de la política, hacia lo que sea, es una forma menos peligrosa y más refinada de aniquilar los oasis que las tormentas de arena que amenazan su existencia, por así decirlo, desde fuera. Tratando de huir transportamos la arena del desierto a los oasis (HA, ibid.).

Aniquilamos los oasis dispensadores de vida cuando vamos a ellos con la intención de huir. Conspiramos para generalizar las condiciones del desierto cuando hacemos de la fe un salto intimista e irracional y de la esperanza una mera conjeta circunstancial y parcial, sin fundamento histórico trascendental ante los pretextos empíricos de la desesperación. Lo consonante con un sujeto histórico –auténtico oasis vital en el desierto– es lo que podemos hacer y crear en la medida en que existimos en nuestra singularidad destinal, potenciada por el *entre*:

cuando un corazón se dirige directamente a otro [sin interponer mediaciones que desdibujen el rostro], como en la amistad [gratuita y destinal], o cuando el ‘entre’, el mundo, asciende en llamas como en el amor [como afirmación racional y afectiva del Otro que me constituye y para el que estoy hecho, según mi propio ser lo indica y revela] (HA, ibid.).

1.3 Familia, política del nihilismo y sujeto histórico

La *familia*, en su singularidad trinitaria, es esa trama vital de singulares manantiales que, por su mismo modo de ser, superan la petrificada contradicción racionalista entre heteronomía y autonomía. La reciprocidad generativa asimétrica, sin la cual no existirían los oasis, tiene en ella su punto de partida siempre renovado. Pero la intangibilidad de esos oasis, esto es, su permanencia constituyente del drama de la historia como relación totalidad-alteridad, sin los cuales no sabríamos cómo respirar porque en ellos se recrea la terrenalidad del sentido y se actualiza la presencia viva y fresca del horizonte de simbolización, es algo que excede el *entre* de la familia en cuanto tal. Esto es, en cuanto la familia es pensada sólo desde su flanco *interior a la totalización*, en definitiva *política*, cual “célula social básica” que también se despliega socialmente en una diversidad de comunidades “intermedias”, ella pierde su referente alterativo-nutritivo fundamental. La intangibilidad de los oasis arraiga en la singularidad de cada “yo” y de cada “tu” y se dinamiza en el “entre” que atraviesa y excede la familia. El oasis implica la conciencia de las dimensiones ilimitables del deseo y el vislumbre en la realidad histórica del don posible de su imposible cumplimiento, en cuanto demandado a partir de la totalidad. El vínculo de la familia con estos oasis –para seguir con la metáfora de Hannah Arendt– es hoy decisivo para que ella exista como lugar generativo de lo humano en cuanto tal. Porque si bien el desierto de algún modo siempre ha existido, porque la intencionalidad de esas dimensiones del deseo intotalizable puede ser invertida por el “yo”, y desarrollarse como alternativa tan violenta cuan ilusoria de su libertad ejercida como voluntad de producirse por sí mismo la plenitud (la agustiniana denuncia del *a seipsis felicitatem dare*), sin embargo, explícitamente desde hace algo más de dos siglos, se ha implantado el trabajo de desertificación, como la “gran política” mundial del nihilismo occidental, al decir de Nietzsche².

2. K. LÖWITH, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, Hachette, Paris 1998, 134; además, citando el final de *Ecce Homo* Nietzsche expresa la gaya empresa filosófica liquidadora que, presuntamente, ha de reevaluar todo al revés y liberar el entusiasmo por la vida: “Me habéis comprendido bien? *Dionisios contra el Crucificado*”. Esto es lo único esencial que hace del poeta asorístico Nietzsche un filósofo de la historia. Y pensar que para muchos en el presente, tanto como para Dante y para toda la más esbelta historia de la revelación, Cristo es experimentado como la presencia del *Sommo Piacere* (no la idea arcaica, ni la construcción imaginaria de un subproducto utópico antropológico, re-incentivador del psiquismo: Dionisios).

La estrategia ya históricamente subterránea, decantada por Nietzsche, es total porque es cultural, pero no es radical porque no es generativa, sino genealógica y desconstructiva. Es decir, en definitiva y librada a su soledad: parasitaria. Consiste en dinamitar todo apego al dinamismo de lo dado, de lo real, y en desmontar la positividad de toda construcción civilizatoria, no ya para desenmascarar los ídolos de la Totalidad y abrir espacio al irrumpir de la Alteridad en su total libertad y en la inaudita razonabilidad de sus formas de salvar la terrenalidad de la vida, sino para elevar la totalidad misma a mito y narcotizar la tragedia humana en indolora descomposición efectiva y consentida, en medio de la proclamación enceguecida y artificiosa de la vida.

Transportemos nuestra mirada hacia un siglo más adelante –decía Nietzsche–, admitamos que mi atentado contra dos milénios de contranatura [eso es para él Occidente en cuanto signado por el Cristianismo...] tuviese éxito. Este nuevo partido de la vida [...] tornará de nuevo posible el *plus de vida* sobre la tierra que permitirá también el renacimiento del estado dionisiaco. Les prometo una época trágica: el arte supremo en el consentimiento a la vida, la tragedia renacerá cuando el hombre haya superado la conciencia de la guerra más dura, pero también la más necesaria, *sin por ello sufrir*³.

Esta voluntad de novedad mediante la radical sustitución de un mundo por otro, para volver a lo mismo, esto es, a ese mundo antes pensado como alternativo pero vuelto único, el mismo mundo pero invertido, es precisamente lo contrario del modo de operar de un “sujeto histórico”, que se realiza *entre* totalidad y alteridad, sin sustituir a nadie, ni a esta diferencia radical e irreducible.

Pues lo propio del “sujeto histórico”, como un oasis, es ser expresión del imprevisto acontecimiento y de la “suerte” de haber sido atraído a reconocer la pertenencia a la fuente, última e interpersonal, de donde emana el sentido que supera al desierto y extrae de él, sin pretender ni poder eliminarlo, pues es una dimensión trascendental de la condición histórica de la libertad y de la gravedad de sus decisiones. Esa fuente del ser y de la vida realiza su natural dinámica creativa y nutritiva generando esas formas existenciales básicas del *entre*, a partir de la bipolaridad antropológica originaria varón-mujer. La familia, por su estructura trinitaria constituye esa pluralidad de manantiales que, surgiendo también por el

3. Citado por LöWITH, *Nietzsche...* cit., 135.

sorprendente acontecimiento de un encuentro, reflejan naturalmente ese flujo viviente de la fuente última interpersonal del existir y transmiten –cuando no se dejan asfixiar y desintegrar totalmente por el desierto– la *experiencia afectiva consciente del sentido*. Pero por sí mismas no son portadoras del *juicio crítico educativo en el sentido frente al desafío trascendental del desierto*. La cuestión del “sujeto histórico” y de las posibles condiciones de su acontecimiento emerge frente a la hegemonía histórico-fáctica del desierto que interpone su poder evaporador del sentido, interrumpiendo y alterando gravemente el fluir trinitario de la transmisión familiar de la vida desde la fuente, en la libertad afectiva y en la crítica dialógica. El “sujeto histórico” sólo podría emerger desde el acontecimiento de una reconexión con la fuente última trinitaria del existir, más originaria que la familia, pero no al margen de su figura y de su dinámica generativa, sino con ella, ni tampoco al margen del desierto sino forjada con los que están en él. Por eso mismo permite vivir en el desierto sin plegarse a él, porque transmite el “ethos” que lo constituye gratuitamente “desde lo alto” de la fuente, en la historia: *existir como pasión por la aventura del sentido en el desierto, en base a un amor por los habitantes del desierto*.

Más allá y dentro de las más diversas circunstancias desertificantes los varones y mujeres están siempre, bien o mal, impulsados a hacer-familia.

En último análisis –dice Hannah Arendt–, el mundo humano es siempre el producto del *amor mundi* del hombre, un artificio humano cuya inmortalidad potencial está siempre sujeta a la mortalidad de aquellos que lo construyen y a la natalidad de aquellos que comienzan a vivir en él. Lo que Hamlet dijo es siempre verdad: ‘El tiempo está fuera de quicio. ¡Maldita [Bendita] suerte la mía, haber nacido para ponerlo en orden!’. En este sentido, en la necesidad que tiene el mundo de aquellos que ahora comienzan, para que él pueda ser comenzado de nuevo, el mundo es siempre un desierto (HA, ibid.).

Porque el *entre* nunca está garantizado a priori: es un acontecimiento que no sucede entre las cosas si antes y cada vez él no sucede en la historia del hombre tras suscitar la decisiva y soterrada cuestión *¿quién soy yo?*. La greco-moderna pregunta meta-física planteada por Leibniz, Schelling y Heidegger: ¿por qué hay algo en lugar de nada?, en nuestro mundo contemporáneo –análogamente al de S. Agustín y sin menosclar notables diferencias en cuanto a circunstancias civilizatorias, curiosidad espiritual y conciencia de la posibilidad de un radical nuevo inicio– está precedida no tanto por la amenaza con que “no-haya-nada”, sino sobre todo de que “no-haya-nadie”: ¿por qué hay alguien en lugar de nadie?

Los oasis son tierras de *alguien* donde la admirable existencia sexuada y bipolar del yo-carnal puede desplegarse en el gozo de existir, potenciada por la experiencia del *entre*.

Los especialistas en ciencia política –insiste Arendt– deberían saber esto. Si aquellos que deben gastar sus vidas en el desierto, intentando hacer esto o aquello, preocupándose constantemente por sus condiciones, no saben cómo usar [en el sentido de valorar] los oasis, se convertirán ellos mismos en [cómodos y embrutecidos] habitantes del desierto, incluso ya sin ayuda de la psicología (HA, ibid.).

2. SEXUALIDAD, HISTORIA Y GENERATIVIDAD

Ahora es preciso abordar el significado de la *generatividad* desde la existencia sexuada, como relación antropológica fundamental que posibilita la continuidad de la historia a través de la familia. Este artículo está en continuidad con la cuestión que ya venimos desarrollando en referencia al sujeto histórico⁴. El problema afectivo es el segundo de los cuatro que articulan y sintetizan el problema humano en su conjunto. La universalidad de la diferencia sexual varón-mujer atraviesa a la humanidad de un modo diverso al de la diferencia de especie, a las diferencias sociales y políticas, y a las diferencias culturales acerca del significado de la existencia en totalidad. La dimensión afectiva afecta a las otras problemáticas en cuanto esclarece, con prioridad fenomenológica, la dinámica de todas ellas. En efecto, la intencionalidad alterativa y trascendente del deseo se revela inmediatamente en la relación erótica mujer-varón: el deseo de ser y de vida del “yo” es deseo de “otro”, del “tú” distinto y realmente correspondiente, en cuanto éste ya anticipadamente significa y sella la carnalidad deseante, la interioridad abierta del “yo” dirigida al tu realmente otro y distinto. La ex-citación es el llamado del tu inscripto en el yo que lo despierta y lanza hacia afuera de sí, en dirección de la posibilidad de ser

4. Cfr. A. FORNARI, “Configuración del sujeto histórico. Consideraciones preliminares sobre su actualidad y sobre su problemática historicidad”, en AAVV, *La cuestión del sujeto*, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe (República Argentina)* 14 (2006), 119-150. Al inicio del mencionado artículo se indican los cuatro problemas y tareas humanas fundamentales, que se explicitan recíprocamente según este orden ontológico de prioridad: problema del significado o destino, de la afectividad o sexualidad, de la expresividad o trabajo y de la convivencia o política.

sí-mismo desde la alteridad diferente de otro, que conjuntamente lo remite al misterio que los une en la infinitud del deseo, como deseo-de-ser. La unidad de los dos que pretendiese satisfacerse, es asfixiante y estalla. El deseo está ya destinando, a ambos, a un *otro más-alto* para recibir cada uno, ayudándose, su propia *ipseidad*.

El atractivo amoroso entre varón y mujer revela una promesa de felicidad sentida como irresistible, en relación a la cual parecería que toda otra forma de amor retrocediera, pues en “esta relación el hombre parece encontrar la promesa que le hace superar el propio límite y le permite alcanzar una plenitud incomparable”⁵. Pero es preciso reconocer puntualmente ese otro dato mayor del deseo: “Nada nos despierta, nada nos vuelve tan conscientes del deseo de felicidad que nos constituye, como la persona amada. Su presencia es un bien tan grande —prosigue Carrón— que nos hace captar la profundidad y la verdadera dimensión de este deseo: un deseo infinito”⁶. Así capta Cesare Pavese la asimetría reveladora de la desproporción estructural entre finitud e infinitud en el hombre y la profundidad de su dirección alterativa: “Lo que el hombre busca en el placer es un infinito, y nadie renunciaría jamás a la esperanza de alcanzar este infinito”⁷. El placer, deseo puntualmente realizado y concluido, en especial el inherente a la intimidad varón/mujer, está atravesado —dentro de su límite y como signo del carácter eminentemente de la intensidad existencial con que el deseo se empeña en esta relación— por una intencionalidad que lo sobrepasa y apunta a la plena verdad de la misma vinculación erótica.

Para explicitar la idea de *generatividad* que, como acabamos de ver, atraviesa y excede la materialidad del vínculo porque introduce la cuestión del sentido del deseo, resulta adecuado atravesar someramente algunos tipos o énfasis históricos —no necesariamente cronológicos— de la pulsión erótica (varón-mujer), relativamente al sentido del vínculo que ella suscita e implica. En lo profundo de la dimensión afectiva en la que la sexualidad está implicada, se manifiesta también la ambigüedad comprensiva y expresiva que esta referencia alterativa vinculante

5. J. CARRÓN, “Raggio divino al mio pensiero apparve, Donna, la tua beltà”, en *Tracce*, ottobre 2006, insert, p. II; el mismo título de este sintético y crítico artículo del teólogo español, acerca del matrimonio, reproduce dos versículos de la poesía *Aspasia* del poeta italiano Giacomo Leopardi: trad. al español de D. Navarro (re-hecha por mí en las citas), en *Cantos*, XXIX, RBA Editores, Barcelona 1994, 88-91.

6. CARRÓN, *Raggio...* cit.; cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n° 4.

7. C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Torino 2000, 190.

conlleva. El posible intercalarse en un mismo vínculo de estos diversos tipos de vivencia de la relación erótica, pone de manifiesto la exigencia de una capacidad crítica para que el nexo entre sexualidad y totalidad no se clausure y se degrade. También esto evidencia que esa capacidad de juicio sobre lo que se vive no resulta de un juicio lógico espontáneo de la razón-razonante sobre impresiones, sino que es preciso un juicio ontológico de la razón-sentiente, que emerja de una dinámica educativa en la experiencia del deseo puntualmente considerado en su totalidad pulsional. Y para esta dinámica educativa no basta una genialidad intelectual sino que se requiere ser *sorprendido* por el *acontecimiento* de una presencia humana *excepcional* que permanezca y acompañe, lo que es la tarea más propia de un “sujeto histórico” en cuanto constituido por el goce generativo. Esta misma soberanía histórica es la que posibilita valorizar e integrar los segmentos humanamente auténticos que pueda haber en las enunciadas formas de vivir la sexualidad. La tipología drástica es a los efectos didácticos y el curso de su exposición la flexibilizará e interconectará, en función de lo que últimamente se pretende explicitar: el sentido de la generatividad.

2.1 Sexualidad mítico-simbólica.

Aunque hundido en el tiempo, —pero asomando como continuo retorno de lo reprimido, como se observa, degradado, en el difuso erotismo redivivo— hay un vínculo insoslayable entre la sexualidad y lo sagrado, denunciado ya por la dinámica fáctica del deseo.

No es posible comprender las aventuras de la sexualidad —dice Ricoeur— al margen de aquellas de lo sagrado entre los hombres. (...) *En aquél tiempo* los ritos manifiestan, por la acción, la incorporación de la sexualidad en lo sacro total, mientras los mitos sustentan, mediante solemnes relatos, la instauración de lo sagrado; la imaginación no cesa de investir *en aquél entonces* símbolos sexuales por doquier, en el intercambio de símbolos que ella recibía de los grandes ritmos de la vida vegetal la que, a su vez, simbolizaba con la vida y la muerte de los dioses, según un juego indefinido de correspondencias mutuas⁸.

8. P. RICOEUR, *Sexualité: la merveille, l'errance, l'enigme*, en ID., *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1971, 199.

La misma cultura greco-romana, en analogía con otras culturas,

ha visto en el *eros* ante todo la ebriedad, el sometimiento de la razón por parte de una ‘locura divina’ que arranca al hombre de la finitud de su existencia y, al ser arrebatado por una potencia divina, ésta le hace experimentar la más alta plenitud. Todas las demás potencias entre el cielo y la tierra aparecen, así, como de importancia secundaria: *Omnia vincit amor*, afirma Virgilio en las *Bucólicas* –‘el amor lo vence todo’– y agrega: *et nos cedamus amori* –‘cedamos también nosotros al amor’⁹.

En esta sexualidad y en este amor parece percibirse, por un lado, una voluntad de inmanentización cosmo-vital de lo sagrado en el mundo, de participación en la contradicción entre sus divinidades vegetales e infernales, en las conflictivas hierogamias, con sus violencias y sus delirios. Por otro lado, una voluntad de huída de la conflictividad rastrera del mundo, para sumergirse en el *eros*, ceder al sentimiento órfico de una precisa fusión vital en la que se presume trascender el mundo, reconfortarse de lo cotidiano y sentir una plenitud pacificante. El estadio infra-personal de autoconciencia, en el ámbito de la liturgia cósmico-vital, es también el de la familia ancestral, el de la derivación de los individuos a perderse en el flujo de las generaciones y de las regeneraciones, donde la procreación tiende a decaer en reproducción irresponsable, encubierta bajo la égida de un lirismo de la vida. Sin embargo, dos indicios significativos, aunque de difícil compenetación en el contexto mítico, afloran aquí para iluminar la *dinámica generativa*: la exigencia de vivir la sexualidad dentro de un *contexto total de significado y de familiaridad donde todos los aspectos de la cotidianidad adquieran un sentido y sean pasibles de un juicio*; y la experiencia de que el amor “promete infinitud, eternidad –una realidad totalmente otra respecto a la cotidianidad de nuestro existir”¹⁰.

2.2 Sexualidad ético-política

La simbólica bíblica de la creación que, más acá de la esperable gracia de la fe respecto a la totalidad de su contenido revelador, determina el cauce central del curso de la civilización occidental e incide universalmente de diversas maneras en todas las culturas vigentes, implica la experiencia de la

9. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, nº 4.

10. Ibid., nº 5 (subrayado mío).

alteridad absoluta, trascendente y personal de Yaveh. Al intervenir excepcionalmente en la historia, pretende ser reconocido como único, prescribiendo un preciso mandato ético a la inicial mísera tribu de su total preferencia, atribuyéndole a su poquedad un increíble designio de pueblo nuevo universal. De esta experiencia histórica –de un hacer todo con casi nada, a través de hechos contundentes– emerge existencialmente la más razonable convicción totalizante de que “en el principio Dios creó el cielo y la tierra”. Sólo Él puede crear, porque para crear se requiere una fuerza infinita y ésta se ha manifestado ante nosotros en hechos puntuales. El monoteísmo ético desmitologiza lo sagrado cósmico-vital y singulariza y personaliza la relación del hombre con el Absoluto. Hay una primera metáfora de la creación emparentada con la experiencia técnica de doblegar la realidad dándole forma nueva, con la sustancial diferencia de que junto a Yaveh no existe ninguna materia prima ni tampoco la necesita, porque crea todo lo que hay en el mundo desde la nada de mundo. La fuerza infinita de Su sola palabra hace que, en lugar de una nulidad sin confines y sin forma –sobre ese abismo– aparezca la luz del ser y la novedad de lo existente. La creación desde la nada demuestra la omnipotencia del único Absoluto, la creaturallidad del cosmos y la autoconciencia personal del hombre como absoluta preferencia en el todo de la creación, como la única imagen y semejanza del Absoluto que, por eso mismo, polariza el despliegue del universo hacia ella y de ella hacia Él. En este aspecto la idea de creación queda ligada a la conciencia de un poder y de una responsabilidad configuradora de la naturaleza en su conjunto y generadora de un pueblo concreto y distinto en la historia de las naciones.

El monoteísmo ético desafía la fetichización indiferenciada del *eros* y su violencia latente, para personalizarlo en un amor que requiere la reciprocidad institucional del matrimonio monogámico mosaico –con sus flexibilizaciones, dada también la dureza de corazón–, considerado también como un especial fragmento del orden total y fecundo de la creación.

En lo sagrado trascendente y ético –dice Ricoeur– la sexualidad es justificada como orden, como institución [a favor de este nuevo *genos*]. *Eros*, bien o mal, debe integrarse en ella. De ahí la posibilidad de una ética rigorista centrada sobre un único axioma: la sexualidad es una función social de procreación y ese es su sentido. Por eso la ética eminentemente social, comunitaria, política [civilizadora yo diría], salida de lo sagrado trascendente más bien desconfía de la potencialidad alucinante del *Eros*. Éste conserva siempre un fondo de potencia peligrosa y prohibida de lo sagrado antiguo y difunto. (...) Es cierto que en los Judíos no fue acentuada esta condena de la sexualidad fuera de su función estrictamente utilitaria [más bien moderno-puritana] y comunitaria

de perpetuación de la familia; tras una severa lucha contra la mitología oriental, la fe de Israel supo elevarse a un *sentido de la creación*, a una sacralidad trascendente-inmanente según la cual la *tierra entera* canta con los cielos la gloria del Eterno; desde entonces una exultación nueva surge de la carne, encontrando su magnífica expresión en la exclamación que el documento sacerdotal pone en boca del primer varón descubriendo la primera mujer: ‘¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carnel!...’¹¹.

Puede decirse que aquí también nace la conciencia de una alianza esencial y originaria, aunque existencialmente frágil, de lo carnal y de lo espiritual en la persona, y la valorización de la sexualidad como gesto interpersonal. El sentido gestual es parcialmente asumido también por la ética conyugal de los modernos a través de lo que Ricoeur denomina la dimensión de la *ternura*, opuesta al mero erotismo. ¿Pero, qué es la ternura? ¿Acaso un sentimiento volátil, o una salvaguarda ético-axiológica o la profundidad del afecto ligado a un juicio expresivo de la autoconciencia del sentido alterativo de la estructural desproporción antropológica, y en general ontológica, entre finitud e infinitud? Ricoeur se refiere al desarrollo de una “ética de la ternura”¹² que se inscribe en la profundización del creacionismo judío y del *eros* greco-romano por el *Ágape* cristiano, pero eso ya excede lo que quiero delimitar con esta segunda tipología. Esa ética haría de la institución del matrimonio la mejor – aunque siempre incurablemente frágil- chance para la estabilidad de la ternura misma. Al par ésta ética transferiría, según Ricoeur, desde la esfera político-institucional a la sexual la regla de justicia, de respeto del otro, de igualdad de derechos y de reciprocidad en las obligaciones; y transformaría la intencionalidad de esa institución, que ya no tendría la sola finalidad política de perpetuación de la especie sino también la finalidad prioritariamente ética de incluir la procreación dentro de la perfección o satisfacción interpersonal implicada en la relación sexual-matrimonial. El pasaje al tercer tipo de sexualidad mostrará, por vía negativa, el límite conceptual de esta resolución circular y la exigencia de co-pertenencia abierta entre matrimonio, familia y “sujeto histórico”. Porque, en definitiva, el ida-vuelta ético-político se desfonda en el moralismo. Más aún, me parece que deposita en los vaivenes del estado, que facilita u obstruye según las necesidades del poder la dinámica procreativa interpersonal de una ternura no llevada hasta el fondo del deseo y recostada sobre el es-

11. RICOEUR, *Histoire...* cit., 200.

12. *Ibid.*, 203.

tado o el mercado, sutilmente considerados como interlocutores últimos del yo-sexuado.

En la amistad destinal de un “sujeto histórico meta-político”, en cambio, se realiza históricamente la tensión al infinito que implica, antropológicamente, la libertad y la racionalidad de la ternura. Por de pronto, cabe subrayar la grandeza de este segundo tipo de intención sexual, señalando dos signos decisivos que ella aporta a la intelección de la *dinámica generativa*. Por un lado, desde ese entonces histórico-metáfisico creacionista la sexualidad empieza a ser descubierta como *reciprocidad carnal* centrada en la *diferencia* y en la *respectiva unicidad varón-mujer* (destituyendo el viejo mito del andrógino, de la antigua indiferenciación sexual), lo que implica *experienciar la conyugalidad y la familia como relación interpersonal*, “como órgano de reconocimiento mutuo, de personalización mutua, esto es como expresión”¹³. Por otro lado, esto abre el progresivo pasaje desde la familia ancestral y sus matrimonios estratégicamente pactados entre familias, a la familia conyugal basada en la mutua atracción y elección de los esposos, cuyo íntimo y razonable compromiso se *objetiva pública e históricamente*, en la *conciencia de su definitividad*, articulando *eros e institución*. Ésta también disciplina con realismo –ante la conciencia de la fragilidad humana– la lealtad al propio deseo constituyente de la relación conyugal. La razonesabilidad de la institución está en que toma en serio a la libertad y le cobra la lealtad al juicio de la razón dado en su momento, afectivamente tendido a abrazar el ser y el tiempo del otro amado. La duración pública de la institución intenta resguardar la libertad del compromiso entusiastamente asumido y la intensidad privada variable del *eros*, pasible de sometimiento anárquico y primitivo a los cambios propios del tiempo y de las circunstancias. Pero, ¿basta la dialéctica del *eros* con la *institución* para descubrir el atractivo de la belleza y el realismo del sacrificio implicados en la experiencia del amor dentro de la familia, sin el acontecimiento de un “sujeto histórico” que posibilite experimentar la verdadera *plenitud sacrificial del eros*?

El monoteísmo ético creacional y monogámico, desde que aconteció, siempre estuvo lateralmente asechado por la ola dualista órfico-gnóstica: sentimentalismo erótico y espiritualismo moral autosuficiente:

a menudo el hombre olvida que él es ‘carne’, indivisamente Palabra, Deseo e Imagen; así él ‘se-conoce’ como Alma [como Razón] separada, engañada, aprí-

13. Ibid., 201.

sionada en un cuerpo [racionalmente irrelevante]; simultáneamente él 'conoce' su cuerpo como Otro, Enemigo y Mentirosa [focus de irracionalidad portador de contingencias meramente sensuales]¹⁴.

Esto pervierte la conciencia del mal re-atribuyéndolo a una *parte* de lo humano y la conciencia del pecado se resuelve en la capacidad de medir, acusar y cubrir el desajuste técnico entre la sublimidad lógica de la razón y el lastre corporal del que debe ser despegada la voluntad para ser plenamente autónoma y coherente. El reajuste técnico tiende a ser puesto en manos del poder lógico de la norma moral, reforzada por el poder coercitivo legítimo del estado. Así, la esperanza humana se reduce a una progresiva reconciliación total de sí por sí en el horizonte de un espiritualismo presuntuoso y exangüe. Si

el matrimonio [y la familia nuclear] constituye la apuesta cardinal de nuestra cultura en cuanto al sexo –dice Ricoeur–, [también forma parte de ella] la denuncia de la hipocresía de una sociedad que siempre tiende a cubrir con el pretexto de sus ideales todas las traiciones; toda ética de la constrección engendra la mala fe y la impostura (...). Y la impostura acompañará al hombre hasta que no pueda hacer coincidir la singularidad del deseo y la universalidad de la institución¹⁵.

Pero, ¿puede llegar a ser una institución en cuanto tal el correlato histórico adecuado y último del deseo-de-ser y de vida, o debemos caer en lo que el mismo Ricoeur denomina como “terrible precio a pagar para socializar el *eros*”¹⁶? Esto lleva al fondo de la cuestión en juego y Ricoeur mismo apunta a él. La conciencia religiosa del hombre moderno en buena parte heredó y completó esta extraña mezcla de judeo-cristianismo moralista puritano y gnosis tecno-humanista, que proliferó como sospecha sobre el *eros* y lo nuevo, y como resentimiento anti-sexual, en el que Nietzsche creyó individuar la esencia del cristianismo.

14. Ibid.

15. Ibid., 203.

16. Ibid., 202.

2.3 *Interludio metafísico-histórico y antropológico*

Esta asechanza dualista se torna desembozada amenaza cuando, por un lado, se pierde la profundidad antropológica, el otro costado del *sentido de la creación como inagotable donación de bien*, y por otro lado, cuando se sobredimensiona la valencia ético-política de la institución matrimonial y de la familia nuclear, en detrimento de la experiencia totalizante e históricamente abierta y crítica del sentido del *eros*, como capacidad de fascinación por el siempre renovado impacto atractivo del *acontecimiento* de la *belleza* que llena el corazón. Lo que adviene de un “sujeto histórico” nacido de la gratuidad inconcebible y de la fuerza donativa de un *acontecimiento axial*, para la persona encarnada considerada en su universal hechura básica, y para el tiempo que así deviene histórico, centrado en medio del tiempo.

Vayamos primero hacia el umbral donde aparece límpida la significación del *bien* y *la belleza*, para discernir también el motivo de su olvido. El filósofo polaco Josef Tischner, en una breve y aguda reflexión¹⁷ retoma la simbólica bíblica de la creación tal como ya ha sido expuesta y se interroga por la uni-lateralización *fiscalista* que ella ha sufrido en la historia de la filosofía occidental, desde donde esa reducción se ha generalizado. Ha prevalecido la metáfora de la causalidad *técnica* de la creación y se ha marginado la metáfora de la *inspiración relacional* trinitaria, más fundamental desde el punto de vista antropológico y, por tanto, típicamente cristiano: la pater-maternidad y la filiación. Esto es, la metáfora de la familia y de la *generatividad*. En la insondable existencia relacional interpersonal del Absoluto como amor o afirmación total del Otro, el Padre *genera* pero *no crea* al Hijo (*generatum, non creatum*) y la intensidad del vínculo entre ambos es la libre fecundidad del amor en Persona: el Espíritu (*Spiritus Sanctus Dominus et Vivificans*).

Punto de partida aquí no son las relaciones [técnicas] que interceden entre el hombre-artesano y la materia-arcilla, sino las relaciones entre hombre y hombre, entre padre, madre e hijo. El hombre genera al hombre. No lo modela desde la arcilla, no lo crea desde la nada. La generación no es un evento de una sola vez, sino que se despliega durante toda la vida. El padre durante toda la vida llevará dentro de sí su paternidad, la madre su maternidad y el hijo su filiación, aún cuando el modo de sus relaciones recíprocas cambien con el pasar

17. J. TISCHNER, “Alle soglie del mistero della creazione”, *Meeting per l’amicizia fra i popoli*, Rimini, conferencias, ejemplar mecanografiado brindado por el Autor, s/r, año 1987, 1-7.

del tiempo. ¿Qué significa la paternidad del padre, la maternidad de la madre y la existencia del hijo —se pregunta Tischner? Significa que quien genera y quien es generado llevan en sí un *bien*. Hablamos de generación allí donde crear es más una creación del *bien* que del *ser*. *Generar* quiere decir, entonces, *crear un bien*¹⁸.

[Y ‘Él vió que todo era bueno’, dice la Biblia]. Si el bien sólo puede nacer en la conciencia del otro por libre generación y no al modo de la acción-reacción de una causalidad física, entonces también la generación del bien implica la ejemplaridad pro-vocante del impacto de la *belleza*, es decir, del atractivo *inspirador* por el que una presencia externa desperta la espera atenta del deseo de felicidad del “yo”, el *eros*.

San Agustín en *De Magistro* es el primero que tematiza esta *dialógica generativa* cuando expresa que la provocación totalizante de la presencia adulta y atrayente del *maestro exterior* inspira al *otro* maestro, el *maestro interior*, radicado e intencionalmente tenso en el hijo-discípulo, para exitarlo, ex-traerlo y a-traerlo a crecer desde sí mismo como un nuevo maestro. Pero, ¿en qué consiste esa relación de *inspiración* y qué tiene que ver con la *ternura*?

Para que de la nada surja el ser es necesaria una *fuerza infinita* —dice Tischner. Para que exista el bien es necesario sobre todo el *amor* [el darse a sí-mismo inspirando al otro respecto a la posibilidad de alcanzar ‘su bien’ en el horizonte último e infinito de ‘el bien’]. El padre y la madre devienen generadores gracias al amor. El hijo sólo a través del amor deviene verdaderamente hijo. Si *crear el ser* desde la nada es un milagro, aún más grande —milagro de los milagros— es *generar el bien* en el corazón libre del hombre¹⁹.

El Misterio, al presentarse históricamente en el Hijo, se revela más como Padre que como Creador. O mejor, se hizo creador del mundo tan sólo para poder ser padre del hombre, de modo que si la creación de la nada demuestra Su omnipotencia, sólo Su paternidad nos revela su amor. Entonces, aquí la extraordinaria reflexión que lleva la cuestión al momento culminante de este apartado, donde la ontología antigua, transfigurada desde la experiencia cristiana, se torna articulable con lo más interesante del pensamiento moderno que, por lo demás, tiene en

18. TISCHNER, *Alle soglie...* cit., 1.

19. Ibid., 2.

Descartes una menguada referencia al punto de partida agustiniano: “La potencia creadora de Dios permanece al servicio del amor, crea lo que el amor le sugiere. El *ser* nace como *materia prima para el bien*, como un enorme espacio para *todas las posibles encarnaciones del bien*”²⁰. Esta es la esencia de la *generatividad*, que articula ontología, naturaleza e historia.

Pero la posterior secuela filosófica racionalista occidental ocultó esta sugerencia metafísico-alterativa tan empíricamente humana cuanto sorprendentemente *cristológica*, para concentrarse en la creación como producción de las cosas y en la determinación de los entes como objetos exhaustivamente dominables en lo que le concierne a un sujeto que se piensa descarnado y, por eso, presuntamente capaz de disponer de las exhaustivas condiciones a priori de previsibilidad y calculabilidad de lo real-objeto: sujeto creador capaz de hacerse a sí mismo. La reducción racionalista de la *creación*, como sólo *poder*, induce a la creencia en el *carácter demiúrgico del poder*. Cuanto mayor es nuestro poder tanto más somos autónomos y nos aproximamos al ideal de la creación, por lo que se trata de entregarse a la ley de la conservación y aumento del poder, y remover todo signo de alteridad heterónoma que limite su pre-potencia. La capacidad de autodeterminación de la libertad y la relativa autonomía del ‘yo’, tampoco son ya concebidas como índices antropológicos de una dependencia constituyente y esencial respecto de un otro-Otro, que pretende ser reconocido por la libertad y no por mera necesidad. Justamente por estar en el ámbito del *entre*, una dependencia sólo puede ser existencialmente experimentada como *bueno* cuando es re-conocida y amada por la libertad estéticamente atraída por un ‘tu-carnal’, signo real de ese misterioso ‘Tú’que se da a sí-mismo. Donde se elimina el “misterio”, ingresa por la ventana el mágico “demiurgo”.

El objeto del deseo, entonces, se “narcisiza” y efectúa el *transfert* total de las reglas que determinan el poder causal técnico de dominar la realidad-objeto y producir cosas, también sobre el sentido de la verdad, del bien y de la belleza. La nostalgia de la creación hace del redivivo y exaltado Prometeo moderno (mágico-idealista) lo absolutamente contrario del (trágico-realista) Prometeo griego, porque mucha agua ha pasado bajo el puente de la historia para hacer inversamente posible desde lo griego, lo moderno. En la última fase de su pensamiento Nietzsche abandona la idea de la “voluntad de poder” y su perspectiva, para concentrarse en la idea del “eterno retorno de lo mismo”, donde la voluntad de vida se

20. Ibid.

realiza más allá del bien y del mal. Si el ser es sólo el ser y la vida sólo es vida, nada realmente nuevo y otro cabe esperar, sino sólo volver a empezar repitiendo el ciclo con presumible mayor capacidad. El individuo es un canjeable porque, en definitiva, es una entidad nominal en el eterno retorno de la potencia de la vida como única sustancia. Cuando el amor se desfigura en “amor a la necesidad”, se reproduce esa “mala infinitud” en la que el *eros*, disociado de la dinámica del signo reconocido en el otro, se desgasta en el espejismo de una posesión del otro, exacerbando la satisfacción efímera del placer (finito) dentro de la desesperación del deseo (infinito). En esta combinación de Narciso con Prometeo se yergue una recóndita envidia contra el ideal de la creación de la nada y una ira estratégica contra la creación generativa y contra quien las ha conjuntamente inventado para el hombre.

2.4 De la sexualidad técnico-utópica a su rebasamiento integral

Vayamos ahora al tercer tipo de sexualidad, a la consecuente distorsión técnico-utópica del *eros* en una forma de decantación del *amor fati* como *erotismo demiúrgico*, para llegar luego al umbral donde éste exige reencontrar la *ternura* –o la *immediatez-generativa* del amor. El erotismo, como figura limitada, es un fenómeno históricamente contiguo porque, de modo invertido, él también muestra que la sexualidad humana no es instintiva reproducción animal y contiene un aspecto de libertad lúdica que puede estrecharse en refinamiento placentero aislado de la gozosa ternura. Sólo que en el erotismo el narcisismo del placer se impone sobre el intercambio afectivo-sensitivo donde, en la recíproca donación, el placer se desborda a sí mismo. La actual modernidad pos-nietzscheana de masas presenta el fenómeno de dos movimientos simultáneos y contrarios: la *resacralización sentimental* del *eros*, –donde el sexo se torna tema central, desde los recurrentes espectáculos, pasando por la ligereza parlamentaria al servicio de leyes sexuales impuestas por quien maneja el estado, hasta llegar al ansiado estar à la page de la instrucción genital oficial–, y la *banalización práctica* de la sexualidad. Ricoeur señala tres tipos de fenómenos vinculados, que van mucho más allá de una saludable desmitificación de la equívoca mojigatería burguesa entre los sexos²¹. La *caída de la sexualidad en la insignificancia* es un fenómeno que la generación freudiana no cono-

21. Cfr. RICOEUR, *Histoire...* cit., 205-207.

ció y que devalúa la relación sexual por la misma *facilidad* en ejercerla. Los dos sexos se mezclan activamente como masa de individuos relativamente anónimos que circulan y trabajan en los diversos sectores del espacio público; la literatura sexológica vulgarizada es de amplio dominio público y la misma sexualidad, como conocimiento de posibles desempeños corporales y como oportunidad de ejercicio, se torna pública, altamente circunstancial y hasta liberalmente anónima. Mientras los psicoanalistas de la era victoriana tenían que vérselas con las obsesiones por represión, los actuales se encuentran con los síntomas sutiles de la frigidez afectiva y de la disociación entre una mecánica del acto sexual y el conjunto de la personalidad, como si anonimato social y anonimato sexual se reforzaran entre sí en la facilidad de hacer-el-amor sin amar, sin compromiso personal. A esta insignificancia se agrega la *presión a una sexualidad siempre más imperativa*, cual compensación y revancha enloquecida ante la dureza conflictiva y las decepciones sufridas en otros sectores de la vida socio-cultural. Al entrar en profunda crisis (digamos posmoderna) y en una conflictividad sin criterio de juicio y sin horizonte real de encuentro, las dimensiones más educativas, meta-libidinales y des-conflictuantes de la existencia (sistemas del lenguaje, del útil y de las instituciones), a través de la cultura del sentido, del trabajo y de la convivencia política, el erotismo se presenta como distracción ante el sentimiento de la absurdidad de la vida, como momento de ocio compensatorio a la mano frente a lo insatisfactorio y fatigoso de la lucha económica por la vida, y como revancha de lo privado frente a la extrañeza de lo político vuelto imparticipable.

Cuando empieza a flaquear el sentido de todo, el placer instantáneo y la exacerbación utópica de sus artificios, aparecen como un sustituto consolante. La sexualidad errática del erotismo, ya insignificante en su facilismo e imperativa como revancha, se halla, en tercer lugar, ante la *necesidad de mantenerse a toda costa interesante*. Este es el punto álgido en el que el erotismo puede consumarse en artificiosas técnicas genitales alternativas, aunque *déjà-vu*, pero que al ser extremadas por ese nihilismo elaborado hacia el rebaje del “otro”, insensible y difuso, se derivan hacia formas de perversión sádicas. En efecto, en este tercer momento extremo del fenómeno del erotismo, el corazón presente y combate la insignificancia de la sexualidad misma, aunque recayendo en el retorno a un “fabuloso sexual”, mítico-primitivo y fuera de época. Esta drástica ruptura entre sexualidad y ternura, generatividad y procreación, en la que la mayor promiscuidad coincide con la desesperada soledad del erotismo, muestra al hombre doblegado a una tan extenuante cuanto vana lucha contra la pobreza psicológica del placer mismo, porque disociada del re-

conocimiento de la verdad del deseo de felicidad. Erotismo cuantitativo de una vida dedicada a la oportunidad de hacer-sexo; erotismo refinado en forzar elucubradas variaciones sexuales y a la caza de *partners* extraños a la naturalidad de la atracción sexual; erotismo imaginativo y hasta virtual-telemático; erotismo cerebral del mirón que se insinúa como tercero en todos los roles eróticos o que curiosea para asomarse a las alcobas de los personajes de la historia; erotismo que a través de todas estas vías intenta fabricar ese “fabuloso sexual” y proyectarlo en diversos héroes públicos del sexo.

Paradójicamente, la experiencia de esta consumación perversa, cuando no ridícula, también puede llegar a culminar en un sorprendente pasaje existencial posibilitado por el reclamo inextirpable del deseo y por el acontecimiento de un imprevisto encuentro humano, que remite a un sujeto histórico, como descubrimiento sorprendido de una positiva experiencia en la que se realiza sin censuras la verdad del deseo. Pues el hombre, incluso el más perverso, de última no puede contra sí mismo, ya que no se ha hecho a sí mismo. La posible apertura al sentido generativo del amor que, no obstante, el erotismo sigue confesando tras haber realizado el completo recorrido de su circuito alocado, consiste en esto: el punto de fuga de la sexualidad humana no puede ser convincentemente reabsorbido en forma moralista por una ética del deber-de-ternura en la institucionalidad conyugal, ni por una técnica inmoralista del placer, porque el significado del deseo que atrae entre sí al varón y a la mujer está simbólicamente determinado y desbordado. Esto es: el placer sexual mismo –como bien dice Ricoeur– no tiene su sentido en sí mismo, es figurativo²², es del orden del signo y exige la posibilidad de un encuentro con el signo de la plenitud infinita de la vida, realmente vislumbrable y anticipable en la experiencia de amistad destinal, gratuitamente donada a un sujeto histórico nacido, también él, del encuentro con el signo personal y real del Sentido del deseo, particularmente encarnado y paradójicamente total.

3. SUJETO HISTÓRICO, DINÁMICA DEL SIGNO Y GENERATIVIDAD

El *eros* mismo, en la sexualidad, confiesa que él ya pertenece a la experiencia pre- y meta-técnica del hombre. A tal punto que, cuando el hombre trata de manejarlo técnicamente poniéndolo bajo su total presunta

22. Cfr. ibid., 208.

responsabilidad y fijando, entonces, su atención sobre técnicas de la corporeidad, o sobre el arte del ajuste sexual, y sobre la prevención de la procreación hasta la esterilización, necesita que esos mismos mediatizadores instrumentales se vuelvan como olvidados, mental y sensiblemente quasi abolidos en el acto sexual, para poder recuperar la inmediatez no-instrumental que originalmente desea la relación erótica en su voluntad de ser plena. De lo contrario ésta pierde su belleza y con ello su fascinación, porque se diluye el punto de fuga del deseo al disminuir su inmediata tensión simbólica o figurativa: su dinámica de signo.

3.1 Generatividad del eros y acontecimiento del sujeto histórico

¿En qué consiste esta tensión simbólica, raíz de toda forma de *generatividad*, que inhabita el corazón humano y, en consecuencia, también esta central dimensión afectiva que tiene en la diferencia sexual una instancia universal de anclaje? ¿Cuál es el eje existencial antropológico que le da consistencia ontológica y perdurabilidad temporal a aquella “ternura ética” (más bien postulada que fundada) y cuál es su dramaticidad fundamental? Partamos de la relación erótica varón-mujer, sobre la que no he encontrado una reflexión sintética más bella y esencial que ésta. Retomando los versos de Leopardi²³ – como “Rayo divino apareció a mi mente, Mujer, tu belleza”– a la que yo agrego también -Aparecía un nuevo cielo, nueva tierra, un rayo divino en mi pensar, que sugiere cómo, en la experiencia de un gran amor, todo se vuelve *acontecimiento* dentro de su ámbito, como dice Romano Guardini- Carrón comenta:

La belleza de la mujer es percibida por el poeta como un ‘rayo divino’, como presencia de la divinidad. A través de su belleza es Dios quien golpea a la puerta del hombre. Si el hombre no comprende la naturaleza de este llamado, y en vez de secundarla se detiene en la belleza que ve delante de sí, pronto ella se manifiesta incapaz de cumplir su promesa de felicidad, de infinito²⁴.

Esa irradiación del Infinito invisible, realmente presente en la finitud visible de la mujer hermosa remite, por lo mismo, siempre *más-allá* y a *alguien-realmente-otro*, que ya resuena como incommensurable en el mismo

23. LEOPARDI, *Aspasia*, vv. 33-34 y 26-28, en NAVARRO, *Cantos...* cit.

24. CARRÓN, *Raggio...* cit., II.

corazón infinito del finito varón amante y de la finita mujer amada. Esto es ontológicamente constitutivo de la realidad humana que -como el mismo Poeta lo muestra-, si no desarrolla su coherencia, su *racionalidad-deseante*, tiende a decaer en la indiferencia tras pasar brevemente por la vía irracional y autodestructiva del mero erotismo:

Ahora él no más a ésta, sino a aquella, todavía en corporales abrazos, reverencia y ama. Al fin el engaño y los intercambiados objetos comprendiendo, se enoja; y a menudo, injusto, a la mujer acusa²⁵.

Nadie como la persona amada despierta en los hombres el deseo de infinito y, si estos no están dispuestos “a proseguir la *dinámica del signo*, permaneciendo *abiertos a la sorpresa* que ésta pueda depararles”, se extravían de la *dinámica generativa* y van a parar en la insatisfacción estéril que sólo atina a cambiar de pareja, a cambiar de objeto, a ofender la razón y a hechizar la libertad, “dando inicio a un espiral en el que el problema viene desplazado hasta el momento de la próxima desilusión”²⁶.

Si no se le reconoce al “otro”, al “tú”, al “él” y a toda la posible serie horizontal con la que el deseo se puede topar en el mundo, el carácter ontológico de *signo* del Infinito único y realmente Otro capaz de corresponder definitivamente, entonces, al principio ellos son extrapolados imaginativamente sobre el espejismo que demarca -desde las propias medidas del “yo-técnicamente-reducido”, cuya *racionalidad-calculante* no es la más adecuada al deseo- la forma con la que esos “otros” parecen satisfacer sus exigencias incommensurables. Pero luego, como el hombre de este modo cae en el error de detenerse en esa alteridad inmediata que le suscitó el deseo, des-signi-ficándola, para encerrarse exasperado con ella, ésta comienza a manifestarse incapaz de corresponder realmente al deseo que ha suscitado. Comienza así, entre ambos, la dialéctica de la acusación y de la enemistad que Leopardi en el texto arriba citado ya señalaba. “Ésta es la paradoja del amor entre el varón y la mujer –dice el genial poeta Rainer Maria Rilke, convocado por Carrón–: dos infinitos se encuentran con dos límites; dos necesidades infinitas de ser amados se encuentran con dos frágiles y limitadas capacidades de amar. Tan sólo en el horizonte de un amor más grande ellos no se consuman en la pretensión y no se resignan, sino que caminan juntos hacia una plenitud de

25. LEOPARDI, *Aspasia* vv. 44-48, en NAVARRO, *Cantos...* cit.

26. CARRÓN, *Raggio...* cit., III.

la cual el otro es signo". Esto es decisivo para proseguir la *dinámica generativa*, pues el problema afectivo del "yo" es ante todo personal, porque esa des-proporción le es intrínseca y su correlato es un incommensurable "Otro" que constituye al "yo" en cuanto tal. Es el natural nexo del yo con el Infinito –como, parcialmente, lo muestra Levinas en su mejor libro²⁷. En esta relación originaria la discreción del Infinito hiere y potencia al "yo" en lo inextirpable del deseo, sin retorno representable, que, por sí sólo, atesta una dependencia constituyente, infinitamente bondadosa y donante, más-allá de todas las medidas a priori con las que el hombre pretenda interferirlo. Esto es lo que impulsa al "yo" a la dramática responsabilidad, *ante todo*, por su propia *ipseidad*. Nadie puede decir "tú" en serio si previa y concomitantemente no dice "yo" en serio. Si pierde de vista esta incommensurabilidad originaria, su relación horizontal con el "otro" se torna terriblemente moralista y desesperada, o cómicamente melodramática y caprichosa. El hombre intenta escapar a esa relación originaria, porque no puede sostenerse en la pura apertura demandante de una correspondencia con el invisible y misterioso infinito irrepresentable. ¿Significa esto que el "yo" está condenado a consolar su deseo en el espejismo técnico del eterno retorno del ídolo o a amputarse a sí mismo en un espiritualismo gnóstico tan soberbio cuanto triste?

Si la relación erótica varón-mujer no arregla el problema sino que exalta su importancia, tampoco lo arregla la proyección y supervivencia del deseo en el hijo (o en la sociedad, las generaciones futuras, etc.), como resolución horizontal diacrónica de la co-pertenencia entre la *dinámica generativa* y la *dinámica del signo*. El nexo del yo-carnal con la trascendencia del Infinito, inalcanzable en su contenido al esfuerzo del conocimiento, es sin embargo el constitutivo ontológico del sujeto personal que posibilita su relación significativa con la realidad. La grandeza humana tiene allí también su fragilidad específica, que se manifiesta en el confuso vislumbre de su constitutivo referente último y en la consecuente tendencia a perder el sentido de la realidad como signo. Lo Absoluto y último le es

27. E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Essay sobre la exterioridad*, Sigueme, Salamanca 1977: "El deseo metafísico no aspira al retorno (...). No reposa en ningún parentesco previo. (...) Implica relaciones con los que no está dado (...). Es deseo de lo absolutamente otro y sin satisfacción (...), que espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del otro", 58. Aquí el deseo es desvinculado de su dimensión originaria vertical y enfatizado en su coherencia privilegiadamente horizontal –o por la total identificación entre lo metafísico y lo ético– como mandato infinito, intransferible hasta el heroísmo, en el que el sí-mismo está investido por la radical interpelación acusatoria del otro.

tan necesario cuanto incognoscible. Entonces, sólo por el encuentro con un “sujeto histórico”, personal en cuanto sujeto y comunional en cuanto histórico, que nazca y renazca desde la experiencia del encuentro con la *presencia histórica misma del sentido último, en el régimen del signo*, esto es, de la excepcional coincidencia del Infinito con la singularidad carnal de la finitud humana, proponiéndose a la verificación de la razón y a la adhesión de la libertad, podría realizar y provocar cada vez el dramático diálogo entre Misterio, signo y dinámica generativa, transmisora de la vida en el sentido. La posibilidad imprevisible de una iniciativa del Infinito absolutamente improducible desde la voluntad humana, sería el Acontecimiento decisivo del testimonio que el Absoluto daría de sí-mismo en la historia, dándose a Sí-mismo y llegando así, desde su momento inicial, a establecer una familiaridad para con el hombre hasta el presente, facilitando su libre adhesión a su estructural dependencia. Manifestaría, conjuntamente, la omnipotencia del Infinito capaz de revelarse en su *fuerza infinita* de crear la sorprendente *coincidencia histórica* —que, entonces, ya sería *sígnico-sacramental*- de un tan Singular *entre*, el más radical que se pueda imaginar, pues sería *entre* la Trascendencia absoluta y Su inmanencia real en la finitud humana. Esta inmanencia sería, además, la expresión efectiva de un *infinito amor re-generativo* que, al asumir corporalmente la finitud y la desproporción humana, generaría en la historia el *máximo bien* de cada hombre singular: su *ipseidad*. Tan necesaria ésta para el deseo de la razón y de la vida, cuanto imposible de imaginar y producir. Se encontraría aquí en su *pléroma*, la doble dimensión, creación-generación, totalmente reconciliadas en el horizonte de la experiencia humana. La imposibilidad de auto-síntesis de la desproporción entre infinitud y finitud en el hombre, esto es, la imposibilidad de alcanzar la *ipseidad*, es mostrada de modo coherente por Sartre²⁸. La libertad interpretada como auto-afirmación

28. J.P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires 1966. “El deseo es ausencia del ser; él es solicitado en lo más íntimo de su ser por el ser al que desea”. Y, reformulando a Heidegger, define la conciencia como “*un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo*”, 31 (cursivas del A.). Pero esta alteridad, tan bien enunciada, realiza la alternativa de la libertad incidente en el acto de conocer, por el lado de la negatividad, dando la fórmula fundamental del moralismo como horizonte de la *ipseidad*. En efecto, la alteridad es, para Sartre, una auto-alteración imaginativo-reproductiva del yo en la lógica del ser-para-sí. Pues “*esto [el ser otro que él mismo]* significa que el hacer sostiene al ser; la conciencia *debe-de-ser* su propio ser; no está nunca sostenida por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad; lo que significa, una vez más, que está habitada por el ser pero que no es el ser: *ella no es lo que es*”, 109 (cursivas y entre corchetes, mías).

del ser-para-sí de la conciencia contra el ser-en-sí de lo dado para hacerse a sí-mismo, es proceso re-acumulativo del en-sí que hace sucumbir el para-sí en la cosificación, en su trágica auto-conformidad.

Pero, aquella otra radical y nueva posibilidad del existente libre, referida a la alteridad en su demanda de ipseidad, es poéticamente vislumbrada por Leopardi, para la inteligencia de todo hombre, porque indica el punto de fuga del deseo en su impacto con las bellezas del mundo, a través de las cuales La Belleza misma, inagotable, lo atrae. Se trata de la posibilidad de que finalmente, imprevistamente, acontezca esa belleza con “B” mayúscula que toda belleza, en especial la de la mujer, sugiere al poeta. Que ella se encarne “aquí, desde otra parte” y que, así, la imposible ipseidad sea realizada por el cumplimiento de la promesa que el deseo contiene.

Querida Belleza que lejos amor me inspiras (...)./ De contemplarte viva esperanza ya no tengo/ a no ser que, desnudo y solitario,/ por nueva vía, en peregrina estancia/ mi espíritu te vea. (...) Si una de las ideas eternas eres tú,/ a la que de formas sensibles no vistió el saber eterno, / (...) de aquí, donde es la vida infasta y breve, de ignoto amante esta canción recibe²⁹.

Sólo quien siente en carne propia la verdad del deseo de ser amado y de amar puede también llegar a experimentar y confesar esta imposible-posibilidad de un acontecimiento único y total. De cumplirse en el mundo este “*a no ser que..., por nueva vía..., revestida de forma sensible..., pueda contemplarse viva, esa idea eterna de la Belleza*”, sería el acontecimiento de la presencia de la ipseidad humana *en persona*, y el nacimiento del singular *Sujeto histórico* capaz de despertar al yo y de generar una *comunión humana* total en la libertad. Se trata de un acontecimiento que va más allá de todos los sujetos étnicos y culturales colectivos intentados por la necesidad de sociabilidad. Pues en él, la dinámica del deseo encontraría el “objeto” revelador y esclarecedor de la confusa y en definitiva desesperante espera humana. Se hallaría ante el triunfo radical de la vida, ante la promesa cumplida, no por arte de magia, sino ofrecida a la libertad atenta y deseosa de la verdad, accesible en el régimen dramático del signo real de una liberación total.

Sería el amanecer de una satisfacción sorprendente que se renueva, porque se experimenta que la finitud ha sido salvada y lo efímero que

29. G. LEOPARDI, *A su Dama*, en NAVARRO *Cantos...* cit., 54-55.

nos fascina en el curso temporal ha sido rescatado. Ante este acontecimiento nace un “sujeto histórico” que irradia más allá de sus propios límites porque en él el deseo de vivir la realidad se intensifica. Pues hay una razón real por la que todo lo que nos acontece tiene un sentido que el tiempo manifiesta y por el que la vida, con todas sus vicisitudes buenas y malas, vale razonablemente la pena. Se trataría aquí de una posibilidad universal y meta-cultural, porque se dirige a cada yo-corporal (entonces a cada “sujeto”) y porque atrae por sobre las delimitaciones geoculturales de las lenguas, de los estados y de las civilizaciones (entonces “histórico”), porque atravesando, con el protagonismo del sentido accesible en la experiencia sensible, a todos los contextos). Se torna, para todo hombre, una posibilidad efectiva la de toparse con el *Rostro* de esa reverberación cósmico-histórica que todo enamoramiento presente y que viene expresada en esos admirables versos de Leopardi: “*Aparecía un nuevo cielo, nueva tierra, un rayo divino en mi pensar*”, al contemplar el signo sensible de la Belleza, que viene al mundo desde esa única “eterna idea” que resuena en la espera del “yo”.

Si es irracional cerrar la *posibilidad* –categoría última de la apertura de la razón a lo real que, para su bien, siempre la excede– del humanamente imposible acontecimiento histórico del Infinito, también sería irracional cerrar la posibilidad de que, desde entonces, permanezca renaciendo en la historia un “sujeto nuevo”, histórico-comunal, forjado por una constelación de encuentros con los signos interpersonales del Rostro del Misterio, reconocido en su encarnación en medio de las circunstancias y necesidades humanas. Por tanto, un sujeto tendiente a vivir de un modo diverso las mismas cosas de todos y, así, también tendiente a decantarse como pueblo meta-político, “pólis otra y diversa”, cual auténtica ciudad orgánica e inerme portadora del sentido del mundo en medio de las naciones y sus estructuras de poder. Un tal “sujeto histórico” asocia en sí, de forma co-esencial, junto a su carácter original de movimiento de humanidad diversa, también la dimensión institucional. Ambos aspectos expresivos de la dimensión histórica y carnal de ese Acontecimiento crucial. Este sujeto histórico es *ecuménico*, analógicamente plural en la unidad originante que asume diversos énfasis o temperamentos, que condicen con la pluralidad personal y las afinidades afectivas y cultural de los hombres. ¿Es esto una postulación equívoca y extraña a la “naturaleza de las cosas”, o es la expresión cumplida de una dinámica que ya se encuentra de algún modo inscripta en la correspondencia que exalta el *dramático contraste* “erótico” mujer-varón, “procreativo” paternidad-filiación, y “educativo” novedad-tradición?

3.2 Sujeto histórico y generatividad educativa

Debería asomarme aquí la relación abierta entre dinámica generativa y dinámica del signo, en el ámbito unitario del “fenómeno erótico”³⁰, en sus diversos momentos, como relación específicamente sexuada varón-mujer, procreativa padres-hijo y la de amistad generativa como forma de ser de un sujeto histórico³¹. Éste se configura para la liberación del hombre concreto y se realiza desde el paradigma personal, potente y donativo de la creación, ya indicado en su significación dual (crear y generar). Avanzo ahora hacia la conclusión apostando a la dimensión educativa como calificadora esencial de tal sujeto histórico generado como un pueblo *sui generis*. Crear es generar *el bien* en el *corazón libre* del otro hombre, del “nuevo” que inicia su trayectoria. Lo cual implica atravesar los límites propios del maestro y los del otro posible discípulo, transfigurándolos. Porque una relación centrada en los meros límites mantendría a ambos en una relación de dominación, de entretenimiento o de complicidad causa-efecto, acción-reacción. Este atravesamiento se realiza mediante una *ósmosis inspiradora* en la que se transmite un *único bien*: el de una *sabiduría viva acerca del destino de la vida* porque, como dice S. Agustín, esa *Sabiduría es el Bien* capaz de acompañar a todos los demás *bienes* que se ponen en juego en la vida concreta del hombre. Este bien es imposible enseñarlo mediante la ley de la fuerza y del solo esfuerzo mediante técnicas psicopedagógicas, o en base a la brillantez discursiva. El bien de la sabiduría *no* se transfiere como producto del maestro, al discípulo como depósito.

El joven empieza a aprender porque se le enciende la chispa del motor de su propio “maestro interior” (de su “corazón” como referencia al infinito a través sus exigencias ilimitables) provocado por la presencia del

-
- 30. Al recurrir, para ello, sobre todo a los aportes de JEAN-LUC MARION en *Étant donné* (1997) y, en especial, en *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003, debo extenderme en un análisis y en un discernimiento que desborda los límites de redacción asignados. La figura unitaria y modalizada del fenómeno erótico como *saturado*, en el que, según Marion “cada uno da al otro lo que no posee por sí mismo, pero de lo cual sin embargo dispone sólo para el otro; así cada uno, en su propia penuria de sí mismo respecto de sí mismo, se revela sin embargo más íntimo para el otro que este otro para sí mismo” (327), merece otro despliegue. Para una captación sintética y esencial de *este* fenómeno Cfr. R. WALTON, “Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 14 (2006), 81-96.
 - 31. Replanteo también, para ello, un aspecto de los ya abordados sobre la significación histórico-antropológica de la relación educativa en: A. FORNARI, “De Magistro: apropiación y transmisión crítica del sentido”, en *Escritos de Filosofía* 23 (2004), 43-79.

“maestro exterior”, en cuanto éste desea el bien transmitido a la carne-deseante que es el discípulo, en cuanto en algún momento despertado por el maestro. El mismo maestro es actualmente engendrado por esa sabiduría a él transmitida –en cuanto ya educado– por otro “más alto maestro exterior”. Tal sabiduría es existencialmente viva en tanto es re-interrogada, por amor al bien del discípulo, desde la puesta en acción del propio “maestro interior” del educador, esto es, de sus exigencias originares ilimitables. Así, con el contenido de bien que al educador le viene de más lejos y de más alto, revivido por él desde su propio e interrogante “maestro interior”, consuena también con el “maestro interior” del joven. Queda así abierta la vía generativa de una transmisión por ósmosis, que se renueva siempre a través de una constelación de maestros exteriores que configuran la bella pluralidad, expresada en la comunión liberadora de un tal “sujeto histórico” nacido para educar. La familia también expresa físicamente esta relación trinitaria, cuyo significado se dilata con la impronta educativa liberadora del sujeto histórico, como agudamente lo insinúa Tischner:

Para generar un *niño* debe existir el *padre* y debe existir la *madre*. Para generar la *sabiduría* debe existir el *maestro exterior* y el *interior*. Y debe subsistir todavía una condición: el *niño* debe decidirse por la *sabiduría*³².

La *co-pertenencia entre familia y sujeto histórico* genera ese gran *espacio para la libertad* del joven que, en el momento de la *crisis de la autodeterminación*, que necesariamente deberá atravesar para *pertenecer personalmente al Bien* como adulto. Tal pertenencia le facilita a los nuevos decidirse por la sabiduría sin ahorrarse el drama de su propio encuentro y de su propia verificación. Pero el reconocimiento de esa superioridad educativa del “sujeto histórico” por sobre la familia les posibilita a los jóvenes vivir creativamente la unidad de sentido de la historia, porque así re-encuentran como propia y verifican la validez pública del sentido experienciado en la pertenencia procreativa recibida de sus padres. La gran cuestión del sujeto histórico radica en la transmisión crítica del sentido en la total libertad, generativa de protagonistas en lo cotidiano y en lo extraordinario de la historia.

Un fragmento poético nos muestra desde qué dinámica ideal y realista se origina una familia en el plexo del sujeto histórico, al par que

32. TISCHNER, *Alle soglie...* cit., 4.

ella le indica a éste la raíz estética de su dinámica generativa en la lógica del signo. Retomando la percepción de Leopardi acerca de la belleza de la mujer para el varón (y a la inversa) como un *rayo divino*, dice Julián Carrón: “La belleza de la mujer es en realidad el ‘rayo divino’, signo que remite más allá, a otra cosa más grande, divina, incommensurable respecto a su naturaleza limitada. –Y añade Carrón, citando *Cautivados por la alegría*, de C.S. Lewis–. Su belleza grita delante de nosotros: «No soy yo. Yo soy sólo un pro-memoria. Mira! Mira! Qué es lo que te recuerdo?»³³. Este carácter estético-ontológico de la generatividad también arraiga en una relación educativa centrada en la *dramática de la libertad*, que repite la dinámica originaria de la *creación* que impulsa al otro a su *ipseidad*. En esta también poética auto-reflexión dramática, del Misterio creador, de la fuente trinitaria del existir viviente mirando al hombre, del admirable Charles Péguy, se advierte ahora esta oscilante relación osmótica entre libertades y el modo de ser de un pueblo nuevo, “sujeto histórico”, que hace de la libertad y de la transmisión enérgica del sentido, su estrella en el camino. Sin la co-pertenencia a este pueblo, la relación erótica, la familia y su pro-creatividad educativa involucionan. Porque les falta –como dice Péguy– *amplitud de miras para la libertad de acción*, el espacio vital de la *sangre de un pueblo donde circula la fuerza de la gracia* y ese cierto *gusto áspero del amor*, como para ser mucho más que un oasis: ser una presencia sugerente, creativa y nutritiva en el espacio público del mundo, donde siempre se reitera el lamento de que el “desierto crece”. Permítaseme, entonces, esta larga cita porque es insustituible. Se trata de la relación educativa como acontecimiento de creación de personalidad y de liberación histórica.

Tal es el misterio de la libertad del hombre, dice Dios,/ y de mi gobierno hacia él y de su libertad./ Si lo sostengo demasiado no es más libre,/ y si no lo sostengo lo suficiente, cae./ Si lo sostengo demasiado expongo su libertad/ y si no lo sostengo lo suficiente, expongo su salvación:/ dos bienes, en cierto sentido, igualmente preciosos./ Porque aquella salvación tiene un valor infinito./ ¿Pero que sería una salvación que no fuera libre?/ ¿Cómo se podría clasificar?/ Nosotros queremos que esta salvación la logre solo./ Él mismo. El hombre. Que sea procurada por él./ Que venga en un cierto sentido de él mismo. Este es el secreto./ Este es el misterio de la libertad del hombre./ Este es el valor que nosotros le damos a la libertad del hombre./ Porque yo mismo soy libre, dice Dios, y creé al hombre/ a mi imagen y semejanza./ Este es el misterio, este es

33. CARRÓN, *Raggio ... cit.*, II.

el secreto, este es el valor/ de toda libertad./ Esta libertad de esta criatura es el reflejo más hermoso/ que existe en el mundo/ de la libertad del creador./ (...) Una salvación que no fuera libre, que fuera, que no naciera/ de un hombre libre, no nos diría nada más./ (...) ¿Puede agradar acaso ser amados por los esclavos?/ Si sólo se tratara de dar una prueba de mi poder,/ mi poder no tiene necesidad de esos esclavos,/ mi poder es bastante conocido, se sabe bastante bien/ que soy omnípotente./ (...) Pero en mi creación animada, dice Dios, quise algo mejor,/ quise algo más./ Infinitamente mejor. Infinitamente más./ Porque quise esta libertad. Creé esta misma libertad./ (...) Cuando una vez se probó ser amados libremente,/ las sumisiones no tienen más ningún gusto./ Cuando se probó ser amados por hombres libres,/ el prosternarse de los esclavos no nos dice nada más./ (...) Todas las prosternaciones del mundo/ no valen un arrodillarse erguido de un hombre libre./ (...) Y cuando me ama, es verdad.Y cuando dice que me ama,/ es verdad./ (...) No es sólo porque lo dice. Es verdad que es verdad./ No lo dice porque está bien./ No lo dice porque lo haya visto en los libros ni porque se le ordene decirlo./ Dice esto porque es así. Me ama hasta este punto./ Me ama así. Libremente./ Así sólo quien vive en plena libertad/ tiene la piel bastante templada y el alma profunda/ y la sangre de mi gracia./ ¡Qué no se haría para ser amados por semejantes hombres!// (...) Su libertad de palabra, su libertad de acción./ Estos hombres libres le saben dar al amor un cierto gusto áspero, / un cierto gusto propio y esta libertad/ es el reflejo más hermoso que existe en el mundo,/ porque ella me recuerda, ella me remite,/ porque ella es un reflejo de mi propia Libertad/ que es el secreto mismo y el misterio/ y el centro y el corazón y el germen de mi Creación³⁴.

La poética de Péguy señala, también, lo que es una co-pertenencia asimétrica entre dos libertades que, en cierto sentido se generan recíprocamente hacia la plena expresión de sus diferencias (en este caso entre el Yo del creador y el tú de su criatura). Esta es la manifestación suprema del *entre*. ¿Cómo se da ahora, en el tiempo histórico de la relación educativa, esta difícil síntesis abierta entre el “sostener demasiado que no deja libre, y el no sostener lo suficiente” que dificulta decidirse al joven por esa sabiduría viviente -que viene de más alto y de más lejos- en la que se juega su salvación, que no es, ni más menos, que su mismísima *ipseidad*?

Desde el punto de vista del hombre -dice H. Arendt desde Agustín- que vive siempre en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en sucesión ininterrumpida; está fracturado en el medio [el presente], en el punto en que él se encuentra [el yo]; y la posición de él no es el presente tal como se lo entiende normalmente, sino más bien una laguna del tiempo [la

34. Ch. PÉGUY, *I Misteri*, Jaca Book, Milano 1986, 321-325 (Extracto traducido por A.F. de la parte correspondiente a: *El misterio de los santos inocentes*)

abierta por su deseo-de-ser infinito] mantenida en la existencia por la incesante lucha con que él toma posición contra el pasado y el futuro conjuntamente [porque no es mero epifenómeno del flujo mítico-cósmico-temporal o de la tradición como un bloque cerrado, o de sus padres como meros reproductores]. El fluir indiferenciado del tiempo se fractura en *tiempos* gramaticales sólo en cuanto el hombre concreto se inserta en él y sólo en la medida en que él se conquista una posición [la conciencia de ser inicio y su iniciativa de educarse]. Precisamente esta inserción escinde el *continuum temporal*³⁵.

¿Qué sentido tiene esta escisión, en la que se pone en juego la pertenencia a un sujeto histórico como depositario vivo del testamento de quien lo ha fundado y de la herencia respecto de lo que ha generado esta fundación? Continúa H. Arendt:

haciendo el elenco de lo que será legítima propiedad del heredero [ante todo su lengua y su particular tradición], el testamento liga bienes pasados a un momento futuro. Sin *testamento*, o dejando la metáfora, sin la tradición —que *realiza una elección y asigna un nombre* [identifica y diferencia], transmite y conserva, *indica dónde están los tesoros y cuál es su valor*— el tiempo carece de continuidad transmitida mediante un explícito acto de voluntad [el tiempo de la libertad que ama y de la donación que arriesga y deja crecer]; por tanto, en términos humanos, ya no hay pasado ni futuro sino tan sólo la sempiterna evolución del mundo y el ciclo biológico de las criaturas vivientes³⁶.

La virtud generativa de un sujeto histórico significa que tiene algo precioso —grande y decisivo— que resguardar en su originalidad, esa Sabiduría Viva o testamento, para poderlo transmitir a la esperada novedad de los “nuevos”, sin hacerse uno mismo el nuevo artificio.

Hannah Arendt insiste:

el espíritu de conservación [de resguardo de un testamento vivo en un sujeto histórico, definido por la intencionalidad educativa en todos los ámbitos de la vida], es la esencia misma de la educación, que tiene siempre por tarea rodear y proteger algo [precioso y total en sus diversos factores] —el joven contra el mundo [viejo], el mundo [frágil] contra el joven [anárquicamente deseante], lo nuevo contra lo antiguo, lo antiguo contra lo nuevo. (...) Pero esto no vale sino en el dominio

35. H. ARENDT, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, NY 1968. *De la historia a la acción*, trad. esp. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona 1995, 83 (trad. cast. mías).

36. ARENDT, *De la historia...* cit., 77 (trad. cast. y cursivas mías).

de la educación, o más precisamente en el de las relaciones entre los nuevos y los adultos, y no en el de la política donde todo sucede entre adultos e iguales. En política esta actitud conservadora (...) no lleva sino a la destrucción, pues el mundo (...) quedaría irrevocablemente librado a la acción destructiva del tiempo, sin la intervención de los seres humanos decididos a modificar el curso de las cosas y a crear lo nuevo [la verdadera política sólo reforma y adecua con espíritu de equidad, para abrir espacio a la iniciativa de los nuevos, sin pretender inventar revolucionariamente lo nuevo]. (...) Puesto que el mundo está formado por mortales, necesita ser usado; y porque sus habitantes cambian continuamente, corre el riesgo de volverse tan mortal como ellos. (...) El problema es sólo educar de modo que sea posible un efectivo equilibrio [el sorpresivo encuentro entre lo viejo y lo nuevo], aunque jamás pueda ser asegurado [su resultado pasa por la libertad y es un riesgo]. Nuestra esperanza –continúa Arendt– reside siempre en el *elemento de novedad que cada generación aporta consigo*; pero es precisamente porque ponemos nuestra esperanza en ese elemento, que *destruimos todo si los adultos tratamos de canalizarlo creyendo poder decidir lo que esa novedad será* [el artificio desertificante de producir lo nuevo por instrucción o revolución]. Justo para preservar lo que es nuevo y revolucionario en cada ‘nuevo’, la educación debe ser conservadora [debe ofrecer, a través de toda instrucción, la sabiduría esencial como hipótesis a verificar]. Debe proteger esta novedad e introducirla como fermento nuevo en un mundo ya viejo que, por más revolucionarias que sean sus acciones de adulto [la política reforma pero no genera esa novedad recreadora de la historia] es, desde el punto de vista de la generación que viene, aoso y ya próximo a la ruina. (...) Para el educador este aspecto de la crisis [la incapacidad de transmitir algo grande y de discernir la verdadera raíz y hacer saltar la chispa de lo nuevo] es particularmente difícil de sobrellevar [si la familia y el docente pretenden educar sin co-pertenecer a un sujeto histórico], pues a él le concierne ser vínculo entre lo antiguo y lo nuevo: su profesión docente le exige un inmenso respeto por el pasado [una sintonía existencialmente profunda y cognitivamente bien formada de la propuesta que trae la historia que nos constituye, como experiencia fundamental, en sus testigos eminentes y en sus relatos ejemplares]. Durante siglos, es decir a lo largo de todo el período de la civilización romano-cristiana, el educador no necesitaba ser advertido de ésta cualidad suya, ya que el respeto por el pasado era un trazo esencial del espíritu romano, que el Cristianismo –dice la pensadora judía Hannah Arendt– ni modificó ni suprimió, sino que tan sólo lo estableció sobre nuevas bases³⁷.

Hoy, en cambio, es preciso que el educador y la familia sean advertidos de su trabajo esencial co-perteneciendo a un sujeto presente en la historia, desde la conciencia de la experiencia de la estatura real del “yo” y, por tanto, como autoconciencia del cosmos y la historia.

37. ARENDT, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Paris 1972, 246-248 (trad. cast. y cursivas mías).

SOMMARI

Si tratta di scoprire il significato della *generatività* come condizione di possibilità della persona e della storia, muovendo dalla articolazione tra famiglia, intesa come naturale trasmissione del flusso interpersonale trinitario dell'esistere, e "soggetto storico", inteso come avvenimento del protagonista-testimone communionale del senso nella storia, perché ci sia *generatività*. A partire da un paragone con Hannah Arendt, Paul Ricoeur e Josef Tischner, il testo si sviluppa in tre passi. 1. La sfida radicale dell'attuale situazione storica e la forma che potrebbe prendere la rinascita del senso, nella consapevolezza della desertificazione del mondo. 2. L'analisi del significato della *generatività* nel suo emergere dall'interno della dualità sessuale che approda a una riflessione assuntivo-critica delle sue figure fenomenologiche come sessualità mitico-simbolica, etico-politica e tecnico-utopica. Punto culminante di questo momento fenomenologico-ontologico è la presentazione della radice antropologica e metafisico-storica della *generatività*. 3. Il rapporto, configurante l'autocoscienza di un soggetto storico, tra dinamica del segno e *generatività*, si esprime in una *praxis* sistematica della *paideia* generativa dell'umano.

This article seeks to discover the meaning of *generativity* as a condition making the person and history possible, moving from the articulation between family, understood as natural transmission of the trinitarian interpersonal flow of existing, and the "historical subject," understood as the happening of the communal witness-protagonist of meaning in history, so that there may be generativity. Beginning with a comparison with Hannah Arendt, Paul Ricoeur and Josef Tischner, the text is developed in three steps: 1. The radical challenge of today's historical situation and the form that the rebirth of meaning could take, in awareness of the desertification of the world. 2. The analysis of the meaning of generativity in its emergence from within sexual duality reaches a reflection, which intends to be both critical and demonstrative of certain assumptions, on its phenomenological figures as mythical-symbolic, ethical-political and technical-utopian sexuality. The culminating point of this phenomenologico-ontological moment is the presentation of the anthropological and metaphysical-historical root of generativity. 3. The relationship between dynamics of the sign and generativity that forms the self-consciousness of an historical subject is expressed in a systematic *praxis* of *paideia* generative of the *humano*.

Il s'agit ici de découvrir la signification de la *générativité* en tant que condition de possibilité pour la personne et pour l'histoire, partant de l'articulation entre famille, comprise comme transmission naturelle du flux interpersonnel trinitaire de l'existence, et "sujet historique", entendu comme l'avènement du protagoniste-témoin communionel du sens de l'histoire, pour qu'il y ait *générativité*. Partant d'une comparaison avec Hannah Arendt, Paul Ricoeur et Joseph Tischner, le texte s'articule en trois parties. 1. Le défi radical de la situation historique actuelle et la forme que pourrait prendre un renouvellement du sens, dans la conscience de la désertification du monde. 2. L'analyse du sens de la *générativité* en tant qu'elle est issue de la dualité sexuelle qui mène à une réflexion assumant et critiquant ses figures phénoménologiques, comme sexualité mythico-symbolique, éthico-politique et tech-

nico-utopique. Le point culminant de ce moment phénoménologico-ontologique est la présentation de la racine anthropologique et métaphysico-historique de la générativité. 3. Le rapport configurant la conscience de soi d'un sujet historique, entre dynamique du signe et générativité, s'exprime en une *praxis* systématique de la *paideia* générative de l'humain.

Se trata de descobrir o sentido da *generatividade* como condição de possibilidade da pessoa e da história. Movo-me entre a articulação da família, compreendida como transmissora natural do fluxo interpessoal trinitário do existir, e o “sujeito histórico”, compreendido como acontecimento, protagonista-testemunha, cúmplice do sentido na história. A partir do quadro comparativo entabulado com Hanna Arendt, Paul Ricouer e Josef Tischner, o texto se desenvolve em três passos. 1. O desafio radical da atual situação histórica que se impõe à consciência da desertificação do mundo, e a forma que poderia adquirir o renascimento do sentido. 2. A análise do significado da *generatividade* na sua emergência a partir da dualidade sexual, que aporta a uma reflexão crítica de sua figura fenomenológica, como sexualidade mítico-simbólica, ético-política e técnico-utópica. Ponto culminante desse momento fenomenológico-ontológico é a apresentação da raiz antropológica e metafísico-histórica da *generatividade*. 3. A relação, configurada na auto-consciência de um sujeito histórico, entre a dinâmica do signo e da generatividade, que se exprime em uma práxis sistemática da paidéia *generativa* do humano.

IN RILIEVO

Mary and the truth about life¹

José GRANADOS *

Forty years after *Gaudium et Spes* and ten years after *Evangelium Vitae*, the questions connected with human life continue to be important for the men of this age. They continue to cause “joy and hope”, but also “grief and anxiety” (cf. GS 1). The Church continues to share in all of these while she endeavors to shed the light of the Gospel over the human realities.

This light is not a light that comes only from above by remaining external to the world’s concerns. On the contrary, it enters into our human experience and enlightens it also from the inside, revealing its intimate dynamics. If, according to GS 22, “the mystery of Christ fully reveals the mystery of man”, that holds true also for the mystery of man’s life.

Indeed, a reference to *Gaudium et Spes* 22 is found at the beginning and end of *Evangelium Vitae*, as making a great inclusion (EV 2; EV 104). We could say that John Paul II wants the Encyclical to be read along

1. Paper presented at a conference held at the Catholic University of America in November 2005 commemorating the Anniversary of *Gaudium et Spes* and *Evangelium Vitae*: “The Gospel of Life and the Theology of the Body: John Paul II as Interpreter of the Second Vatican Council”. The conference was sponsored by the Washington session of the John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family and the Knights of Columbus.

* Assistant Professor of Patrology and Systematic Theology, Pontifical John Paul II Institute, U.S.A. Session.

these lines. What is the sentence quoted by the Pope? “By his Incarnation the Son of God has united himself in some fashion with every person”. It is this mysterious bond, of which the Council said, in a rather vague manner, that it took place “in some fashion”, that allows the Christian to see the fullness of the dignity of every human life².

It is noteworthy that, when commenting on this sentence, John Paul II underscores the role of the Virgin Mary³. Because of her vicinity to the event of the Incarnation, she illuminates the way in which this union of Christ with every human person was accomplished. In this manner, new light could be shed from the inside of the mystery of life, in order to understand its dignity. After a brief analysis of the meaning of a culture of death and of the Christian proposal of the true culture of life, we will develop in depth the role played by Mary.

1. THE AMBIGUITY OF THE CULTURE OF DEATH

In the Encyclical *Evangelium Vitae*, John Paul II speaks of a “culture of death”. He adds that one of the crucial characteristics of it is that its threat against life is not evident, but hidden. What is proper of the culture of death is not an outspoken manifestation against life⁴. Indeed, when our society, and especially the supporters of this world vision that John Paul II names “culture of death” try to define themselves, they do it in terms of life.

If we listen to some of these voices, we will hear expressions, such as “celebrate life”, “the importance of life”, and even “life is sacred”⁵. Some elements of our society seem to be in favor of life to the point of

-
2. We find the same idea in EV 81: “This involves above all proclaiming the core of this Gospel. [...] It is the proclamation that Jesus has a unique relationship with every person, which enables us to see in every human face the face of Christ”.
 3. Cf. in this regard the article by A. AMATO, *Maria, madre della vita*, in G. Russo (ed.), *Evangelium Vitae. Commento all'Enciclica sulla Bioetica*, Elledici, Torino 1995, 283-291.
 4. Cf. EV 8: “Cain tries to cover up his crime with a lie. This was and still is the case, when all kinds of ideologies try to justify and disguise the most atrocious crimes against human beings”; cf. EV 11.
 5. Example of this ambiguity is the voice of D. CUPITT in *Life, Life*, Polebridge Press, Santa Rosa, CA 2003, 128: “Traditional religious believers are lovers of death. For them the core self is the subjectively conscious self, the immortal soul, which is distinct from the body and is oriented towards the hope of final salvation in the world to come after death.... Modern Westerners, by contrast, are lovers of life and of the pleasures of the world”.

making up a sort of religion of life. In this sense, we can find quoted the sentence of Tolstoy in "War and Peace": "Life is God... to love Life is to love God".

What could be said of all that? In the first place, we could apply a judgment that C.S. Lewis made regarding another issue, that of love: he accepts that, according to St. John, God is love; but then he adds: "love ceases to be a demon only when he ceases to be a god".⁶ According to the Christian Gospel, God is life; but, if life becomes our god, it ends up becoming a demon. As we will try to show, this affirmation of life that has, so to speak, lost any kind of measure and boundary, ends up being a destruction of life, the beginning of a culture of death.

What remains clear is that the battle for a culture of life is also a battle of concepts and words, a battle in the world of thought and understanding of reality. What is at stake is a whole idea of man, of the world, of God (Cf. EV 12). Since the problem is not only that of some moral laws which have been broken, it is not enough to defend life against these abuses. We have to clarify in the first place the truth about life. The first question that needs to be raised concerns the meaning and definition of human life.

That means, as well, that we are not only in front of a question regarding the origin and end of life, but of the meaning of life as a whole, of the meaning of all the moments of life. By changing the meaning of the provenance and destiny of life, we are changing the very definition of life. The fact that the bioethical questions exceed now the field of therapy and become, with the manufacturing of new drugs, a way to shape anew our existence is in profound accord with the process that is taking place.

This life is described in today's culture of death with several parameters. Properties essential to life are freedom and autonomy, with the enormous possibility of action that appears at our disposal. In this context, biological life is understood as the support or instrument that makes

6. Cf. C.S. LEWIS, *The Four Loves*, Harcourt, Brace, New York 1960, 6-7: "St. John's saying that God is love has long been balanced in my mind against the remark of a modern author (M. Denis de Rougemont) that "love ceases to be a demon only when he ceases to be a god"; which of course can be re-stated in the form "begins to be a demon the moment he begins to be a god. This balance seems to me an indispensable safeguard. If we ignore it the truth that God is love may slyly come to mean for us the converse, that love is God". Cf. also, p. 22: "This love, when it sets up as a religion, is beginning to be a god- therefore to be a demon. And demons never keep their promises. Nature "dies" on those who try to live for a love of nature."

this autonomy possible⁷. This life is a life centered in this world, which means that it doesn't take into account broader horizons. In front of that, what is the proposal of life that the Gospel conveys to us? What is the Christian form of life? In the following, we will try to find an answer to this question.

2. CHRISTIAN VISION OF LIFE

What is life? When a Christian has to give an answer to this question, he turns immediately to the mystery of the total victory of life over death, the resurrection of Christ. The Gospel of life rests precisely on this explosion of life experienced at Easter. Based on this event, St. John could speak of the "Word of Life" that has been revealed to us (1 John 1). In the book of Revelation (Rev 1, 17-18) he will call Christ "the Living One", the one who has the keys of the Death and Hades: "I was dead and look - I am alive for ever and ever". It is in front of this new life given to Christ by the Father that the question for the Christian definition of life arises in the first place.

The Old Testament understood life as relationship: relationship with the environment, with the community, and with God. From this perspective, it was difficult to grasp the existence of life after death, since death seemed to be the end of all relationship. "For it is not the neither world that gives you thanks, nor death that praises you. Neither those who go down into the pit await your kindness. The living, the living gives you thanks, as I do today" (Isa 38, 18-19)⁸.

But the conscience of Israel matured step by step. The People knew that their relationship with God was so powerful, because of God's decision to stay at the side of his people in order to make himself present in the history of salvation, that it overcame even the threat of death. We have a witness to that in the story of the prophet Elijah at Mount Carmel (1 Re 18-19). Elijah opposes the sleep of the false gods, their lack of re-

7. Cf. A. R. MADIGAN; *Comprehensive Ethic of Life. Some Observations on Evangelium Vitae*, in J.J.CONLEY – J.W.KOTERSKI (eds.), *Prophecy and Diplomacy. The Moral Doctrine of John Paul II: a Jesuit Symposium*, Fordham University Press New York 1999: "what the Holy Father terms the culture of death understands itself not as a culture of death but as a culture of life: life in the sense of delight in the senses, delight in beauty, delight in companionship, delight in activities, knowledge, work, sport, eating and drinking, and conversation" (311).

8. Cf. P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Seuil, Paris 1980.

lation with the world that equals death, to the activity of Yahweh, who is called in the context "God of Abraham, God of Isaac, God of Jacob". He is the living God who has associated His name to the name of concrete persons in history. Because of this association, as Jesus will remind the Pharisees, these people are alive and not dead (Mat 22:31-32).

In this text of Matthew, Jesus gives the definitive interpretation of the Old Testament regarding the question of life. He does so not only with his teaching, but also with his works and his entire life. The summit of this process arrives at Easter, when he appears as the source of eternal life. At this moment, the filial relationship of Jesus with the Father is revealed as the true origin of life. The ambiguity that could be present in the Old Testament disappears in a perfect equation of life and relationship to God, of life and the covenant of love. This is demonstrated by the strong relationship of Jesus with his Father; the fact that he has come to do his will, even more, that his very being consists of accomplishing this will; and this total commitment to his mission that led him to face death – all of which is confirmed at Easter as the truth about life. This life lasts because it has been offered up to the Father in obedience and love, and has been received again from Him, the inexhaustible fountain of life.

In summary, at the light of Easter, to live is to be in relationship with God, who is life. Given that God is totally committed to this relationship, man can attain immortality, inasmuch as he perseveres in contact with God. That's why the New Testament connects the idea of life with that of "being born" (cf. John 3, 3). Christian life is life inasmuch as it is received and accepted in love, at image of the Resurrection of Christ⁹.

Let us notice another characteristic of this life, the fact that it appears to be transferable to others in a totally new way. The life of the Risen One is understood as the foundation of Christian life, because this life can be transmitted in its turn. The believers in Christ, as St. John puts it, have life, the life that comes from Him (John 20, 31: "life in his name"). Life appears as relational, not only with regard to the Father in heaven,

9. Cf. on this regard, J. RATZINGER, *Eschatology. Death and Eternal Life*, Catholic University of America Press, Washington DC 1988, 94: "How can we describe that moment in which we experience what life truly is? It is the moment of love, a moment which is simultaneously the moment of truth when life is discovered for what it is. The desire for immortality does not arise from the fundamentally unsatisfying enclosed existence of the isolated self, but from the experience of love, of communion, of the Thou. It issues from that call which the Thou makes upon the I, and which the I returns. The discovery of life entails going beyond the I, leaving it behind".

but also with regard to the brothers of Christ, who receive a new birth. We can speak, thus, of the fecundity of this life that is able to beget new children by going beyond the generation according to the flesh. The fecundity of that life is not limited to the act of procreation, but it becomes a dimension of life, of every moment of it.

It is this new perspective that will bring the Christians to give a new definition of life that is able to integrate the heritage of the Ancients.

Following the analysis of Aristotle we find on the one hand the idea that life is self movement¹⁰. Whereas dead bodies can be moved only from the outside, a living being finds in itself the principle of movement; he is the cause of its own movement. Along these lines we can read the definition of eternity as full “possession of life” given by Boethius and accepted afterwards by the Christian tradition¹¹. This possession is perfect in God, relative in every other instance of life, which cannot embrace life in its entirety because of being immersed in the course of time.

But this definition as possession or self movement is unable to grasp the whole of the mystery of life. That is why it is completed with the idea of dependence. Immortality doesn't consist only in a full possession, but also in receiving life from God as a gift. For Irenaeus of Lyons, the first one who used the expression “Gospel of life”¹², life is a possession that depends in a continuous relationship; it is received by the contemplation of God, and we attain it inasmuch as we stay in his presence¹³. “The friendship of God imparts immortality to those who embrace it”, says the bishop of Lyons¹⁴. The mystery of life, according to the words of John Paul II in EV 81, belongs to the fact of relationship.

10. Cf. ARISTOTLE, *De Anima* II, 2.

11. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* V, Prosa VI, PL 63, c. 858A.

12. The expression “Evangelium vitae” appears in Irenaeus of Lyons in a text where he is discussing the figure of Christ as new Adam and Mary as new Eve: cf. *Adv. Haer.* III, 22, 4.

13. Cf. on this regard, the critique of Justin Martyr to the definition of life given by Plato. The soul is not immortal by nature, but because of participation in God's life. Life is understood as dependence from God (cf. *Dialogue with Trypho* 5: “Now, that the soul lives, no one would deny. But if it lives, it lives not as being life, but as the partaker of life; but that which partakes of anything, is different from that of which it does partake. Now the soul partakes of life, since God wills it to live”). It is the same sense that we find in the famous sentence of Irenaeus of Lyons: *vita hominis visio Dei* (*Adv. Haer.* IV, 20, 7). On this issue cf. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, (Eaug), Paris 1986.

14. Cf. IRENAEUS, *Adv. Haer.* IV, XIII, 4.

The Life received at Easter was the key for the Christian interpretation of life. But the perception of this new life was not obvious. It was easy to misunderstand its meaning and importance. And it was precisely in order to preserve the truth about this life that the presence of Mary was required. As we will see in the following, the figure of Mary appears as the way to preserve the full truth of the Life announced at Easter.

3. MARY AND LIFE

The primitive Church experienced how the newness of this life so recently received from the Lord was threatened in different ways.

Some interpreted it as the life of a ghost, a spiritual life not linked with everyday history (cf. Lk 24, 39). According to the Gnostics, this life was a divine sparkling that dwelled in us awaiting its liberation from the oppressive conditions of nature and matter. Life is the life of God that does not enter into the world and, in the end, has nothing to do with our concrete existence. This was not only a theoretical attitude; the practical consequences were manifest when facing death, at the moment of martyrdom. If this hour arrived, the Gnostic didn't feel obliged to concrete his confession, he felt free to deny the name of Christ. For him it was enough to live internally the new life received, not affected by merely external betrayals¹⁵.

Others, on the opposite end of the spectrum, interpreted the resurrection as the coming back to an earthly life. For the Ebionites the new life was immortal, but just as the continuation of this life on earth. According to the expression of St. Irenaeus of Lyons, they rejected the commixture of the heavenly wine and wished it to be water of the world only¹⁶.

From the very beginning the primitive Church will find her most natural way to preserve the truth of this life in the figure of Mary. That already tells us something about the importance of Mary regarding the culture of life: She appears in a moment in which the true meaning of life is obscured¹⁷. The Virgin, who was invoked in the old breviary as de-

15. On the issue, cf. H. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1936; A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentianos V* AnG 83, Roma 1956.

16. Cf. *Adu. Haer.* V, I, 3.

17. The fact that the role of Mary is that of providing the balance and the true understanding

feater of all heresies, was the defeater of all threats against the truth of the Gospel of life, crystallized in her Risen Son. Let us see how that process came to be.

3.1 *Mary defends the true meaning of the new life of her Son*

Mary appears for the first time in the theological panorama preserving the true meaning of what happened at Easter¹⁸. The virginal birth of Jesus, attested to by Mary and received in the accounts of Luke and Matthew, was a defense of the truth about that life. It made clear the connection between Easter and the entire life of Jesus, from its very beginning.

At Easter it was evident for the Disciples that Jesus had a new life that came from the Father. This coming of Jesus from the Father was an event of such significance that it was able to explain not only the new state of Christ but also the meaning of all of reality. Now, the virginal birth from Mary was the defense of this radical, eschatological interpretation of Easter. Jesus was not adopted by the Father at a determined moment of his existence, but 1) the indestructible life he now possessed (Heb 7, 16) was rooted in his earthly history, which started at Bethlehem and, 2) because of the mystery of the virginal birth, this life had its roots in eternity.

Let us look into that with some detail. On the one hand, the true maternity of Mary made clear that Jesus was not a ghost. His birth was in continuity with the previous generations of mankind, and in this way inserted in history, in the common history that we all share. Only in this way, by sharing our same time of memories and hopes, could his life be true life, significant for the lives we live.

On the other hand, the virginity of Mary pointed to the newness of the life born in Bethlehem, in accordance with the newness of life of the resurrection. The virginity of Mary discloses the fact that Jesus' life comes

of faith is pointed out by J. RATZINGER, *The Ratzinger's Report*, 106: "it is necessary to go back to Mary if we want to return to that "truth about Jesus Christ", "truth about the Church" and the "truth about man" that John Paul II proposed as a program to the whole of Christianity when, in 1979, he opened the Latin American episcopal conference in Puebla. The bishops responded to the Pope's proposal by including in the first documents [...] their unanimous wish and concern: Mary must be more than ever the pedagogy, in order to proclaim the Gospel to the men of today".

18. This parallelism is attested to by the infancy narratives, with the constant allusions to Easter; a fact which is especially evident in Luke. Moreover, the first developments of Patristic theology go in the same direction.

from the Father, that this life has its origin from above. By so doing it protects the idea of life as a mystery. That doesn't mean that life is dark and that we enter in the realm of the irrational; instead, it highlights the fact that life is not reducible to technical measurements, that science is not able to know everything about life. To say that life is a mystery is to state, paradoxically, that life overcomes life itself, that it points to something greater that cannot be explained by just looking at the exterior phenomena of nature.

This reflection was continued by the Fathers of the Church in the process of formation of the Creed. The presence of Mary attests again to the defense of the truth about Christ's life. From this point of view, the comparison between the resurrection of Christ from the Sheol and the birth from Mary that we find in several Church Fathers, is theologically well grounded¹⁹. In this regard, let us quote, for example, a text by Ephrem the Syrian:

The womb and Sheol shouted with joy and cried out / about your resurrection. The womb that was sealed, / conceived You; Sheol that was secured, / brought You forth. Against nature / the womb conceived and Sheol yielded. / Sealed was the grave which they entrusted / with keeping the dead man. Virginal was the womb / that no man knew. The virginal womb / and the sealed grave like trumpets / for a deaf people, shouted in its ear. / The sealed womb, the secured stone / among the slanderers the conception is slandered, / that it was human seed, and the resurrection, / That is was human robbery. Seal and signet / refute and convince that He was a heavenly one (Hymns on the Nativity, 10, 7-9).

Let us notice that, regarding the meaning of life, we have two threads that cross along the Old Testament. First of all, the line of the women who are mother of the living. The women are the place where God reveals himself as the Lord of Life, as the one who gives life, and where he accomplishes his promises. Since the joyful cry of Eve: "I have conceived a child with the help of the Lord" (Gen 4, 1), maternity points to this provenance from the Father. This fact was revealed in the Resurrection of Jesus in a special way, as we have just said. Life appeared in the world as something received, as a gift from the Father, as a new birth.

19. Cf. J.A. ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de Teología Patrística*, Facultad de Teología, Granada 1963, 249-285.

But the resurrection also means the final completion of another line that is present all along the Scriptures of Israel and deals with the problem of immortality, as we have noticed above. This line explains life as relationship with God. In the last term, immortality is possible because God is the God of life and wants to be as well God with us, the God of Abraham, Isaac and Jacob. Since he wanted his life and ours to be interwoven, that means that our life can partake in his immortality.

Now, what the relationship between Mary and the resurrection tells us is that these two lines of the Old Testament (relationship with God as fundamennt of true life, motherhood as place where God reveals himself as origin of life) converge in one point.

This has a very concrete consequence: the consideration of life as relationship cannot be made merely on a spiritual level that affects only the elevated regions of the soul. The very birth of Jesus from Mary, the biological fact of this birth, is included as well in this definition. This means that God has entered into history in a total new way, that his covenant with life stands not only as the guarantee of life after death, but is present also at the very beginning of life. The relationship with God gives life, not only the life of ghosts or spirits, the life of shadows, but the concrete life of history, the life that is build in the womb of the mother²⁰. That is why we can say, with Joseph Ratzinger, that Mary is the woman in which “biology” is “theology” – that is, motherhood of God²¹.

This bodiliness of life in EV 81 is said to be one of the essential properties of the culture of life. The fact is not without importance and can serve as a crucial clue to characterize the culture of life in contrast to the culture of death. If we go to the roots of the latter, we will find a separation between biological life and what is understood as the real life of freedom, knowledge and social relationships. Rights are taken out

-
20. Let us recall, in this regard, the idea of the Church Fathers that the womb of Mary is the place in which we have been regenerated to a new life: cf. IRENAEUS, *Adv. Haer.* IV, 33, 11: “vulvam eam quae regenerat homines in Deum” (that pure womb which regenerates men unto God), with the exegesis of J.A. ALDAMA, *Maria en la patrística de los siglos II y III* (BAC 300), Editorial Católica, Madrid 1970, 305-309.
 21. J. RATZINGER, “Thoughts on the Place of Marian Doctrine and Piety in Faith and Theology as a whole”, in *Communio (USA)* 30 (2003), 147-160: “And the Woman in whom “biology” is “theology”—that is, motherhood of God — is in a special way the point where paths diverge”. And also: “Mary’s virginity, no less than her maternity, confirms that the “biological” is human, that the whole man stands before God, and that the fact of being human only as male and female is included in faith’s eschatological demand and its eschatological hope...” (158).

from the unborn because his life is said to be reduced to the biological. A right to die is claimed when the life of the sick is understood as merely biological. The conception of biological life is that of a relative value, even an instrument that I can use for higher goals²².

That interpretation is possible because this life is explained in the light of a mechanical movement, in the light of dead matter. The culture of death, thus, is the contrary of the animist conception, for which life was the main explanation of reality and death was the problem to solve. According to the analysis of the philosopher Hans Jonas, death, or dead matter, is by the modern conception the principle of explanation of the whole, and life is the problem. That provides us with a definition of the culture of death as this culture that is unable to integrate the phenomenon of life, to give a correct explanation of it; a culture that lives, in the last analysis, in contradiction with its principles²³.

Conceptually, life is explained as a quantified process that can be measured and predicted; existentially, life is lived as not having anything to do with nature and creation. Conceptually, freedom is out of place because it doesn't fit in the categories of our world; existentially, freedom is total, not determined at all by the biological sciences.

For its part, the development of a culture of life needs to reflect on biological life, on the meaning of biology. The latter has to be integrated into humanity, because it is a decisive part of being human. If life has to be understood always as a gift, biological life testifies to that, to the mystery of its origins.

In Mary this origin appears as the definitive intervention of God in concrete history, in an intervention that touches not only the realms of the soul, but also those of the body²⁴. The following text of the Fathers

22. Cf. the comments by A. R. MADIGAN, in "Comprehensive Ethic of Life" (307): "The culture of death distinguishes sharply between merely biological life and any other sense of the term "life". Merely biological life has no value in itself. It has instrumental value inasmuch as it is the necessary condition for goods (2) through (6) [knowledge, play, aesthetic experience, sociability or friendship, practical reasonableness]."
23. Cf. H. JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical biology*, Northwestern University Press, Evanston, IL 2001, 7-9: "When man first began to interpret the nature of things ... life was to him everywhere, and being the same as being alive... In such a world-view, the riddle confronting man is death: it is the contradiction to the one intelligible, self-explaining, "natural" condition which is the general life... Modern thought which began with the Renaissance is placed in exactly the opposite theoretic situation. Death is the natural thing, life the problem..."
24. Cf. on this regard Psal 139, 13: "for you formed my inmost being", quoted in EV 44.

attests to the fact that the new Christian conception of life was made extensive to all of creation. The reason for this must be found in the Incarnation, through which the whole of the world was transformed and united to the Word of God. The fact that the text comes from a sermon on a Marian feast makes evident the connection we have just spoken about:

She gave birth into the world the treasury of all the good things [...]. Yes, for the Creator transformed into something better all of the creation through him, being the human nature the mediation. Since man is the medium between matter and mind, and the link between what is visible and what is invisible, when the Word of God, Creator of all things, was united to the human nature, he was united to every creature through it. That is why we must celebrate today the end of human sterility, because the hindrance that prevented all good things to happen has been cancelled²⁵.

3.2 *Openness of life and the possibility of a culture of life (cf. GS 22)*

The text that we have just quoted reminds us of the sentence of *Gaudium et Spes* that appears at the beginning and end of *Evangelium Vitae*, as we mentioned in the introduction. After stating the possibility for every human being to acknowledge the sacred value of human life, John Paul II says that this holds true especially for the believers in Christ, since “by the Incarnation the Son of God has united himself in some fashion with every human person” (GS 22; EV 2; EV 104). At the end of the Encyclical, as forming an overarching inclusion, the sentence appears again, and its meaning is now further developed:

Mary thus helps the Church to realize that life is always at the centre of a great struggle between good and evil, between light and darkness. The dragon wishes to devour “the child brought forth” (cf. Rev 12:4), a figure of Christ, whom Mary brought forth “in the fullness of time” (Gal 4:4) and whom the Church must unceasingly offer to people in every age. But in a way that child is also a figure of every person, every child, especially every helpless baby whose life is threatened, because—as the Council reminds us—“by his Incarnation the Son of God has united himself in some fashion with every person”. It is precisely in the “flesh” of every person that Christ continues to reveal himself and to enter into fellowship with us, so that rejection of human life, in whatever form that

25. JOHN DAMASCENE, *Homily on the Nativity of Mary*, PG 96: c. 662, 842.

rejection takes, is really a rejection of Christ. This is the fascinating but also demanding truth which Christ reveals to us and which his Church continues untiringly to proclaim: "Whoever receives one such child in my name receives me" (Mt 18:5); "Truly, I say to you, as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me" (Mt 25:40) (EV 104).

The quote of the Council appears as the ultimate light that the Christian receives about the truth of human life. We know that there is a union of Christ with every believer that comes about through faith. But the statement of GS 22 goes further. It says that this union happens between Christ and every human being. The link is understood here in the light of the Incarnation as an event that precedes the actual exercise of freedom and is linked to the "flesh of every person".

This union of Christ with every human being reveals an important truth about human life, the fact that this life is opened to others, that it is never isolated in itself. Let me recall the sentence of a famous columnist who criticized the idea of a "culture of life". "It is an empty suit of a phrase" – she said – "absent an individual to give it shape. There is no culture of life. There is the culture of your life and the culture of mine"²⁶.

On the contrary, what is established in GS 22 is that this particular fact was able to break the barriers of history; that it was not confined to the life of an individual, but was able to embrace all of humanity. The incarnation of Christ reveals the inner truth of every birth into this world, the solidarity of history to which every birth is opened. Precisely for this fact, it can never be a private issue.

How is this connection between Christ and every man possible? To give an answer we would have to consider the whole of Christ's life. The presence of the Spirit in his life and his activity in the Resurrection would have to be dealt with. But part of the answer lies already in the mystery of Nazareth, the Incarnation of the Son of God.

Some Ancient philosophers put the brotherhood among all human beings in the fact of having a rational soul. The newness of Christianity is that the brotherhood is put also into the flesh, in the common origin that links us to the earth and nature, according to the biblical notion of man. The union of all human beings only because of their rational souls, the communion that is established in purely spiritual values, ends up be-

26. A. QUINDLEN, "The Culture of Each Life", in *Newsweek*, April 4 2005.

coming an abstract communion, far from the personal history of every man on earth. What Christianity is establishing, and this is the good news, is that this communion is made as well at the concrete level of everyday life. At the same time, this communion does not depend solely on our activity, but is given from the mere fact of entering into this world. It doesn't depend only on the utility or efficiency of the person, but reaches the depth of being.

Because of her closeness to the Incarnation, Mary is the witness of the significance of this birth for all of mankind. This fact is attested to by the characterization of Mary as a type of Israel and of the Church. Being Daughter of Zion (LG 55) she is the contrary of all isolation. She is the woman that is never alone, the woman whose history is the history of humanity. This history is lived in her, her time is open to all, it embraces all. In her, everything is made concrete, but this concreteness means no separation from the others. Because of the openness of her life to every other life, it is possible to speak of a culture of life, not as an abstract concept that oppresses the individual. Also in this way Mary preserves the truth of the Christian notion of life.

It is because of this connection between the Incarnation and every human being that Mary can be called the mother of all humanity, and not only the mother of all Christians²⁷. In this way, what happened in the birth of Christ becomes significant to every human birth in the world, and can illumine the worthiness of every human life. Every human life is thus open to others, responsible for them, able to share life with them. In Mary the question of Cain, "am I my brother's keeper?" is answered with a fulfilled Yes, since she is made more than the keeper: she is the mother of every human life on earth.

3.3 Life and freedom: Mary's maternity and freedom as creativity

The role of Mary is not exhausted in her virginal maternity understood as a physical fact. The Gospels are clear in this: the motherhood of Mary was lived out in a spiritual way. The tradition has attested to this fact,

27. Cf. LG 54: "the Mother of God, who is mother of Christ and mother of men, particularly of the faithful"; the constitution had stated before, quoting St. Augustine: "She is the mother of the members of Christ . . . having cooperated by charity that faithful might be born in the Church, who are members of that Head"; cf. also LG 54: Mary "occupies a place in the Church which is the highest after Christ and yet very close to us".

according to Augustine's formulation: Mary conceived Christ first in her mind and then in her womb²⁸. Mary's motherhood involves her whole person and freedom.

That is clear if we consider the answer she gave to the angel: be it done to me according to thy word. God wants the Yes of its creature without pressing violence on her. This "Yes" of Mary is an expression of freedom, of human participation. It is true that the Protestant reading of the text stresses the faith of Mary above all, describing it as merely passive. But a closer analysis of the text of the Annunciation shows to us that there is a special focus on Mary: the scene is not only an announcement of God's intervention, but is pictured also as a text of vocation²⁹.

What is important for us now is the close link between the life and freedom we find in Mary. Freedom is presented in contrast with life in today's culture of death. That has become evident in the distinction "pro life" / "pro choice"³⁰. It is clear that a person who declares herself "pro choice" will not admit to deny the value of life. But the fact is that she considers life as something positive only inasmuch as it doesn't enter in conflict with freedom. Life, real life, equals freedom, understood mainly as lack of limitations, as freedom of choice, as self determination. If a life is not free anymore in this sense, if it lacks initiative and depends too much on the others and the environment, then it is not worth living.

As we have already said, that implies an understanding of biological life as a support that allows the exercise of freedom. It is worth noticing that, in the last analysis, this support becomes a hindrance to freedom, because it always threatens to become a limitation (through suffering and ultimately death). That is why every possible attempt to overcome this limit is justified.

The maternity of Mary, as an image of freedom, shows us another way of understanding the interweaving of life and freedom. Here freedom can be understood along the lines of creativity, using the analogy of

28. ST. AUGUSTINE, *Sermo 215, 4: PL 38, 1074.*

29. Cf. K. Stock, "Die Berufung Marias (Lk 1: 26-38)", in *Biblica* 61 (1980), 457-491.

30. EV 96: "The first and fundamental step towards this cultural transformation consists in forming consciences with regard to the incomparable and inviolable worth of every human life. It is of the greatest importance to re-establish the essential connection between life and freedom. These are inseparable goods: where one is violated, the other also ends up being violated. There is no true freedom where life is not welcomed and loved; and there is no fullness of life except in freedom. Both realities have something inherent and specific which links them inextricably: the vocation to love. Love, as a sincere gift of self, is what gives the life and freedom of the person their truest meaning".

art. How does an artist describes his freedom? It is not at all a question of total absence of limitations. An artist is free in reference to something that is greater than himself, the values of art that he tries to express and he shares in through inspiration. He is free, as well, inasmuch as he is able to use the limited matter of the surrounding world, in order to mould it according to this ideal³¹.

Based on this analogy we can describe freedom as the property of life overcoming itself, based in this double relationship. First of all, it is therefore linked to a bigger frame of reference that allows life to become greater. Mary listens to the voice of God and obeys it. It is not an oppressive voice, but a voice that inspires and calls to her collaboration. The creativity of an artist starts always by listening to this voice. In this sense, to be free is primarily to be born; freedom can be compared, as the first Christians did, with a new birth³².

On the other hand, this freedom of Mary is possible because of the apparent limits of biology and creation that allow a new life to come into the world. In this way, life overcomes itself. The possibility of this overcoming is given precisely by the limits. These limitations are in no way a hindrance to freedom, but the very ground in which its exercise is possible³³.

The case of Mary is the summit of freedom as creativity because the fruit of her womb is not a life whatsoever, but the Life that is source of all life, the one that goes beyond any possible expectation of life. The creativity we are referring to here is the creativity of love. Only in this frame, freedom has a meaning. Only here freedom can be liberated from the search towards "efficiency" by the grace of love. In Mary it becomes evident that this love provides the adequate understanding of the connection between freedom and life.

31. Cf. T. SPIDLIK, "Per una mariologia antropologica", in *Marianum* 41 (1979), 491-506.

32. Cf. JUSTIN MARTYR, 1 *Apologia* I, 61: "Since at our birth we were born without our own knowledge or choice, by our parents coming together, and were brought up in bad habits and wicked training; in order that we may not remain the children of necessity and of ignorance, but may become the children of choice and knowledge, and may obtain in the water the remission of sins formerly committed, there is pronounced over him who chooses to be born again, and has repented of his sins, the name of God the Father and Lord of the universe; he who leads to the layer the person that is to be washed calling him by this name alone".

33. For this interpretation of freedom and limit, cf. the whole analysis of JONAS in *The Phenomenon of Life...* cit.

The scene of the flight to Egypt is shaped against the background of freedom. There is a concept of freedom as power that is represented by Herod. This freedom oppresses the weak, who are forced to run away to the land of slavery, Egypt. It is in this land where a different kind of freedom appears, the freedom that God wants to give to his people as a gift, rescuing them from the land of oppression. This freedom is understood as service to God, as a new birth (cf. Mat 2, 15: "out of Egypt I called my son"). It is a freedom that has to be learned in the suffering limitations of the desert; it is the only creative freedom that will lead the people to a fecund land, a land of milk and honey. When Matthew gives this frame of understanding to the life of Mary and Jesus, he is presenting the motherhood of Mary (named five times together with Jesus: the child and his mother³⁴) as accomplishing this journey of freedom.

To summarize, in the current battle between two different concepts of freedom and life, Mary's maternity helps us to present freedom in a positive way, as the freedom of creativity. For human life to be creative, there has to be a reference to a superior frame, the presence of God that doesn't diminish the value of man, but makes it greater because of his love; on the other hand, this freedom appears "precisely" in the limitations, in the dependence upon time and matter, and not "despite" this limitation and dependence.

3.4 Life and time: Mary's pilgrimage of faith

As we have said, the culture of death brings with it not only a different conception of the initial and final stages of human life, but of all of its moments. This is because we are touching the moments in which the mysterious condition of life is more evident, the fact that life comes from a superior source and returns to it³⁵. As we have already said, by changing the way we understand these moments, we are changing the understanding of life as a whole, of every minute of it; we are changing the value and meaning of life, either in the personal or in the social realm.

That is why the questions regarding bioethics have been broadening with the time and now they comprise as well the elaboration of new

34. Cf. Mat 2:11; 2:13; 2:14; 2:20; 2:21.

35. Cf. J. RATZINGER, *The End of Time*, in C. URBAN – T. R. PETERS (eds.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God*, Paulist Press, New York 2004.

drugs; medicine goes “beyond therapy” to promise as well a recreation of every personal life. A new horizon is opened before us, the power of molding the potentialities of our bodies and to console us from the sorrows of our souls³⁶.

To do so means to solve the mystery of life, of its limitations and struggles to overcome itself in creativity, by technological means³⁷. A logical continuation of that is the goal, pursued by some scientists, of finding the factors that make us become old, in order to “heal” us from them. In this way the possibility of a life here on earth without end is being considered for the first time³⁸.

I only want to make a consideration about this new prospect and to pinpoint the way in which Mary can help us better understand this issue. It is a fact that life, then, seems to lose the connection with time. On one side, by making life eternal, it then becomes plain, a life without sense of change and newness. It is the experience of a life that becomes only routine, eternal time by the negation of all novelty and adventure, a boring continuation of our existence. On the other side, the overuse of drugs in order to make us happy, means a desire to overcome the struggle with time, to take out the difficult time of patience, growing and maturation. They are in the end attempts to make all the time of our life present, a present of ecstasy. Time is understood, again, as a limitation, as a threat to freedom.

But let us notice that life, in the very moment in which tries to state its triumph over death, disappears. That is so because time and life are deeply connected. Wherever life appears, time takes on a new meaning, different than the physical one. On the one hand, it means a heritage of the past, a patient acceptance of the limitations, need of receiving itself from the otherness of memory; on the other hand it means as well hope for the new future, growth towards the transcendence of the present, possibility of creativity and adventure³⁹.

-
36. Cf. L.R. Kass (ed.), *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. A report by the President's Council on Bioethics, ReganBooks, New York 2003.
 37. It is not at all strange that the task of healing our souls, that was attributed by the Ancients to philosophy (cf. M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Martin Classical Lectures. New Series 2), Princeton University Press, Princeton NJ 1994), is now given to medicine; this shift of the center of attention is characteristic of the situation of our time.
 38. Cf. H. JONAS, *Immortality and the modern temper*, in H. JONAS, L. VOGEL, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston, IL 1996, 115-130.
 39. In this regard it is interesting the judgment of Ortega y Gasset on Darwinism as the end

The same is true regarding freedom, which is difficult to conceive outside the stream of human time. A freedom of choice is the freedom of a moment, of an instant in which I cannot understand the depth of time. It seems that one could attain this freedom by the use of drugs. But this freedom is sterile, unable to the beginning of a new future.

Now, Mary is the woman in time. This seems to be the approach of the last two pontifical documents about the Mother of Jesus, *Redemptoris Mater* and *Rosarium Virginis Mariae*⁴⁰. Mary appears precisely when the fullness of time arrives and her whole life consists of a pilgrimage of faith. In this way Mary helps us give shape to our time, to articulate the present into the past and future.

Let us then ask: what is the time of Mary? In several occasions in the Gospel of Luke Mary is linked with memory. Her memory is not just memory whatsoever but the memory of motherhood. On one hand, this memory is able to remember the mysterious origin of life and, in this way, to preserve the dignity of every human being. On the other hand, since the past that Mary recollects contains in it the promise of a new birth, it is opened always to a new future, and in this way she overcomes the instant by going always beyond herself. The memory of Mary in Advent is a memory of hope, the hope of the coming of God.

A certain feminist exegesis has tried to justify contraception by the free consent of Mary⁴¹. That is a total misunderstanding of what kind of freedom we are in front of. Freedom for Mary doesn't appear in the possibility of saying no, in isolated self determination; freedom is only present when Mary says yes and a new future of hope is opened before

of all heroism in life, as submission to the environment and renounce to adventure (*Meditations on Quixote*, Champaign, IL 1961, 162-164): "Darwin believed he had succeeded in imprisoning life – our last hope – within physical necessity. Life is reduced to mere matter, physiology to mechanics. The human organism, which seemed an independent unit, capable of acting by itself, is placed in its physical environment like a figure in a tapestry. It is no longer the organism which moves but the environment which is moving through it. Our actions are no more than reactions. There is no freedom, no originality. To live is to adapt oneself; to adapt oneself is to allow the material environment to penetrate into us, to drive us out of ourselves. Adaptation is submission and renunciation. Darwin sweeps the heroes off the face of the earth".

40. Cf. the introduction by J. RATZINGER to *Redemptoris Mater*, in *Mary, God's Yes to man*, Ignatius Press, San Francisco 1988, 21.

41. Cf. the account given by R. LAURENTIN, "Marie dans la perspective du féminisme américain", in *EtMar* 44-45 (1988).

her. When a choice closes the future before us, it is not a choice of freedom, but the choice of slavery.

The analysis of the German philosopher Hannah Arendt can be of help here⁴². Hannah Arendt states that what is proper of human action is the possibility of initiating something new. This is the only way in which human activity is maintained at its proper level; only so can a public life be possible. Now, this fact is linked in a special way to natality. Natality is the sign of this possibility, of the possibility of a new beginning. The fact of natality points to a characteristic of our action in the world, and becomes essential for a really human public life⁴³.

Now, it is precisely the figure of Mary that keeps alive the conscience of the importance of natality. The time of Mary, being the time of a mother, is always the time of natality, of the ever new birth. Her presence is not accidental, but becomes the sign of hope.

The time of natality didn't end for Mary at Bethlehem. It is a characteristic of her pilgrimage of faith, of the continuous novelty of her action. That is illustrated, for example, during the public life of Jesus, where Mary had to grow in her faith. Her relationship with Jesus changed along this way, a way that will finish at the foot of the Cross. It was a time of growing, of fully assimilating the consequences of her Yes at Nazareth. By so doing she gave witness to the fact that time, even the time of suffering and darkness, is not only a limit, but the opportunity of growing in humanity and giving a deeper Yes to life.

It is an interesting fact that Mary's time is linked to the time of the generations, as we read in the Magnificat. Mary sings a hymn to the mercy of God because He is active in history from Abraham on, in every

42. Cf. P. BOWEN MOORE, *Natality, Amor mundi and Nuclearism in the thought of Hannah Arendt*, in J. W. BERNAUER (ed.), *Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*, M. Nijhoff, Boston 1987.

43. Cf. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, 247: "The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, "natural" ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope, those two essential characteristics of human existence which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion in Pandora's box. It is this faith in and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their "glad tidings": "A child has been born for us".

generation. And she looks into the future to say “all generations will call me blessed”. The rhythm of her life is as well the rhythm of history.

In this way Mary reminds us that the problem of time is not only private. The possibility of increasing the age of persons raises questions of responsibility of one generation towards the following⁴⁴. Likewise, so do the issues of abortion and euthanasia. The continuity among generations is at stake; the responsibility that the leading generation has to assume regarding the preceding and following. There is a strong risk that each generation conceives itself isolated in history, without owing anything to the past nor feeling any responsibility towards the future⁴⁵. The sign of Mary protects us from this illusion, because it speaks of the continuity of generations and calls forth a covenant of generations able to break the isolation of the present moment and find solutions for a better future⁴⁶.

Looking at Mary, we realize that a defense of human life, in order to preserve its truth, has to become a culture of the family, the only place in which the covenant of generations is possible. The consideration of Mary as new Eve, icon of the Church, that is born from the side of the new Adam, reveals the original design of God regarding human love and fecundity. Every attempt to separate life from the family ends up being a threat against life; it results in an isolated life conceived then as life without paternity, maternity or brotherhood. Human history can have a sense as a whole only if the link between the generations is maintained.

3.5 Life in the face of death and Mary at the foot of the Cross

The dynamism of the Christian notion of life shows its full strength precisely in the face of suffering and death. The other idea of life, that of total autonomy and self-movement, of complete freedom of action and decisions, finds here no way out but to surrender to death. Let us see how Mary illuminates the difference between these two possibilities.

44. Cf. L. KASS, *L'Chaim and Its Limits: Why Not Immortality?*, in Id., *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, 257-274.

45. Cf. H. JONAS, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for a Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

46. On the topic of the communion of generations, cf. JOHN PAUL II, *Letter to the families* 10; cf. S. BELARDINELLI, “L’idea di alleanza tra generazioni e la sua funzione sociale”, in *Anthropos* 18 (2002).

It is in the Gospel of John that, in the moment of death and suffering, shows us again the presence of the mother of Jesus (Joh 19: 25-27). At the foot of the Cross she continues to be a sign of the fact that the life of Jesus comes from the Father, the origin of all life. By giving his virgin mother to the beloved disciple, the Lord is commanding to John the secret of life, the witness to the fact that life's origin is God. It is the same moment in which he abandons his life in the hands of the Father.

From several points of view the death suffered by Christ is totally unworthy. It is a death inflicted upon him, the tortured death of a criminal, full of ignominy and shame. This death contradicts all the standards of worthiness of our society. Nevertheless, this death becomes the death that dignifies every other death, and reveals the profound sense of death, the real dignity of death.

Let us recall one of the features of the culture of life, as we have described it. This life that appears to be, under certain respects, death-like. This is not because of a pessimistic conception of life, but because of the relationship between life and love. If life is understood as love, then it consists of an openness to the others, it consists as well of a renouncement to one self. It appears, not as power and dominion, but as the self giving of love. Thus, the value of a life, the fact that it is worthy doesn't come to it only from the possibility of moving itself and being independent.

This opens up a new possibility of understanding the dignity of death. It doesn't come from the interior decision of the one who dies and decides the moment and manner of his own death. The presence of Mary at the foot of the Cross is a sign of the real worthiness of the life and death of Christ, because of its reference to the greater horizon of love, to the hands of the Father.

The novel by Hermann Hesse "Narcissus and Goldmund" is the story of two friends with very different ways of life. Goldmund is portrayed as the one who is in perpetual search for his mother, while Narcissus appears as a motherless principle. The novel ends with the death of Goldmund, who looks at Narcissus and pronounces these words: "You cannot die, because you have no mother".

It seems to me that there is a profound intuition here, even if one doesn't agree with the whole message of Hesse's novel. The fruitful idea is that even in order to die we need the presence of a mother; that is, the presence that reminds us of the mysterious origin of our life. The impossibility of being born goes together with the impossibility of dying.

We could say that according to the culture of death, there is no difference between death and life, from the point of view of the act that is

posed. This is so because death has to be procured for oneself when one decides and in the way he decides. Any other kind of death is, in the last analysis, unworthy, suffered and not chosen. But if death is procured by one self, it consists of the free choice that goes together with the definition of life as total autonomy. The culture of death makes no distinction between death and life, by interpreting both of them as an autonomous decision of freedom.

If we understand freedom as openness and receptiveness towards the gift, an openness that is creative and fecund, there is a big difference between life and death. Death means that the gift is no more received and in this sense it is the opposite of life. But, on the other hand, if the act of the person who is dying remains that of acceptance of the mystery of his origins, the door remains open for a response that comes from that very mystery. This kind of death remains waiting for an answer.

In the face of death there are, like always, two possibilities of interpreting freedom. We have on one side freedom as the choice of finishing with life; a freedom that cannot be creative because it destroys the very existence of life, a freedom that is outside time. On the other side we have another understanding of freedom, a freedom that is able to put itself in the hands of the others, ultimately in the hands of the mystery of the origin of life. By so doing, the act of dying is open to new creative possibilities, in the fecundity of love.

Let us recall the well known sentence of Gabriel Marcel: "to love is to say to someone: you will never die". Here love is perceived as the source of immortality. The moments in our life that are related to love are the only ones worthy of being lived forever, because in them we experience a fullness that goes beyond the routine and boredom that our life ends up producing when lived out in isolation.

The possibility of this answer of love has to be witnessed to by the family and the society. The real compassion of the family or society is not the suppression of life, which means in the last analysis the suppression of any hope. On the contrary, their roles are to testify with love for the hope to which every life is open. Nobody has the right to deprive a life of this final hope; nobody has the right to answer in advance with the negative to the question of death. The respect of life, even in the moments of suffering and death, is a testimony to the openness of the question, to the presence of hope.

It is the Resurrection of Jesus that gives the Christians the assurance that there is an answer to this question. The Death and Resurrection of Christ means precisely that: if we accept death in abandonment to God

we are transforming it into an act of love. Death is patterned then according to maternity, following the sentence of St. John, in which Jesus compares his death to a new birth: "When a woman is in labor, she is in anguish because her hour has arrived; but when she has given birth to a child, she no longer remembers the pain because of her joy that a child has been born into the world" (John 16, 21). Death, thus, is not the last word of life, but a question that waits for a further answer that comes in the form of the Father's love.

By remaining at the Foot of the Cross, Mary makes clear the importance of the Church's testimony. The Christians are sure of the answer to the enigma of death. They can bear witness to that answer and, in so doing, strengthen the hope of our society in the face of death.

3.6 Joy, a sign of life

The fact that death does not have the last word in the adventure of life is what causes the joy of Easter. It is important to underline this profound link between joy and life that leads us to celebrate the Gospel of life, as John Paul II said in *Evangelium Vitae* (EV 84).

In the Bible, joy is the natural way of reaction in front of life. God rejoices in his works, because these are living works. This life that has God as its origin invites us to a deep celebration. That becomes evident in the story of Abraham, to whom God promises a child in his elderly age. The promise to Abraham arises in him incredulity (cf. Gen 17, 17: "Abraham prostrated himself and laughed as he said to himself: Can a child be born to a man who is a hundred years old?"), as well as in his wife Sarah (cf. Gen 18, 12: "So Sarah laughed to herself and said, Now that I am so withered and my husband is so old, am I still to have sexual pleasure?"); this incredulity is accompanied by a laughter, which is a way of saying: how wonderful would it be, were it not so incredible. In the end, God shows his power with the coming of a new son, whose very name testifies to the joy of life: Isaac, "God laughs" and Sarah says: "Sarah then said, "God has given me cause to laugh, and all who hear of it will laugh with me" (Gen 21, 6).

The sign of a true attitude in front of life is that of joy. The fact is clear in the example of Mary, to whom the angel says: "rejoice". It is the beginning of a joy that is present over all in the accounts of Jesus' birth, and is a preparation of the great joy of Easter. According to St. Justin Mar-

tyr, Mary conceived in her heart "faith and joy"⁴⁷. The action of Mary, her freedom and faith, is understood mainly as a joyful one, distinguished by this overwhelming joy of hers, according to the joy of Abraham. Mary appears, then, as a sign of the joy of life. The joy of the resurrection is reflected backwards into the joy of Bethlehem. In the struggle between life and death, between the culture of life and the culture of death, life is at the beginning and end, it has the final word and the total victory.

What is the meaning of this connection between joy and life? Joy is a sign of the openness to life. We could define it as an excess of life, as the superabundance of life. In this sense, Aquinas speaks of charity as the cause of joy. The joy that we experience in charity is not only that of the fulfillment of our desires, but a joy that consists of the overcoming of every possible desire⁴⁸. If life is understood as the movement proper to the gift of love, joy is the sign of its progress, of its surplus. Life as we know it and as we live it, is called to become greater than itself, and this progress in love is the very sign of life. It is this experience of superabundance that can be called joy. That's why joy is linked to maternity and natality⁴⁹.

Mary appears always in contact with this joy. Her answer to the angel (see the Greek optative) is an answer of joy in the action⁵⁰. Joy is the proper answer of the virgin, the messianic joy in front of God who wants life and moves life forward. The presence of Mary, her joy in this fundamental point of the history of salvation attests precisely to this fact, to the excess of fruitfulness that comes from her womb. Joy is the most powerful sign of the newness of the actions. The Lauretan litanies attest to this fact when they call Mary "cause of our joy".

47. JUSTIN MARTYR, *Dial. with Trypho* 100, 4.

48. Cf. S.Th., II-IIae, q. 28, a. 3: Hence desire will be at rest, not only our desire for God, but all our desires: so that the joy of the blessed is full to perfection--indeed over-full, since they will obtain more than they were capable of desiring: for "neither hath it entered into the heart of man, what things God hath prepared for them that love Him" (1Co 2:9). This is what is meant by the words of Lk. 6:38: "Good measure and pressed down, and shaken together, and running over shall they give into your bosom." Yet, since no creature is capable of the joy condignly due to God, it follows that this perfectly full joy is not taken into man, but, on the contrary, man enters into it, according to Mt. 25:21: "Enter into the joy of thy Lord."

49. For Aquinas, sloth, the vice contrary to joy, means a lack of activity, "a sluggishness of the mind which neglects to begin good" (cf. S.Th., II-IIae, q. 35, a. 1).

50. Cf. on this regard the exegesis by J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Doubleday, New York 1975.

This same joy is found at the end of the Virgin's pilgrimage of faith, and is celebrated by the Church in the feast of the Assumption. Here a special reference needs to be made to the mystery of the woman in the Book of Revelation (Rev 12, 1-6). When the apostle describes her as a woman encircled with light, he is referring to the life of God that is in the Bible associated with light⁵¹. An example of that is the parallelism we find in Psalm 27: "The LORD is my light and my salvation; whom do I fear? The LORD is my life's refuge; of whom am I afraid?", or the expression of Jesus in John 8, 12: "Whoever follows me will not walk in darkness, but will have the light of life." The comparison between light and life points out the capacity of God of communicating life, of entering inside man as light does into the eye. Death, on its part, equals shadows. It is described as the lack of relationship, when the eyes are closed and not able any more of seeing the world.

Encircled with light, Mary testifies to the divine origin of her life, to this luminous presence. She is, as well, a sign of the Church, who takes part in this light of God, even in the middle of the persecutions of this world, in the battle between life and death, light and darkness.

4. CONCLUSIONS

Following *Evangelium Vitae* we have deepened the connection between Mary and life. The link was provided by a sentence of *Gaudium et Spes* 22 that serves as an inclusion for the whole Encyclical. It states the union of the Son of God, because of the Incarnation, with every human being. The way in which that happens was not developed by the Council. John Paul II points out the presence of Mary in this mystery and the connection with the flesh of Christ.

We have tried to understand this sentence by underscoring the connection between Mary and the mystery of Easter. The life that comes from Christ to every man has been made manifest in the Risen One. The resurrection brings to accomplishment the understanding of human life as relationship; we live inasmuch as we love and remain in contact with God, the source of all life. Moreover, this life is no more the private life of a single man, but can be communicated to every human person. The openness of this life, the fact that it is fecund, is no more limited to the

51. Cf. John 8, 12; 2 Tim 1, 10; Psalm 27:1.

specific acts of procreation. Fecundity is a permanent dimension of life, which is diffusive by itself.

The life of the Risen One serves as a key to interpret the human life from the beginning to the end. The role of Mary is to provide a correct understanding of this life, to safeguard its profound meaning, its truth. What results from that is a different account of human existence on earth. Life appears as a unity; since Mary is the mother of this life, it is related with nature and the biological, but also with concrete history and the pass of generations; since Mary is virgin, this life is understood in relationship with a greater mystery, the mystery of the Father, origin and end of life.

Far from reducing the importance of freedom, our considerations lead us to a richer vision of it. Looking at Mary, the form of freedom acquires the form of maternity and, thus, of creativity. On one side, the virginity of Mary is the sign of the presence of God in human history. It witnesses to the transcendence to which life is called. In contrast to the "choice" that is opposed to life, real freedom becomes creative, able to give a fruit that overcomes itself. Freedom exceeds itself in the moment in which accepts the possibility of growing above itself, and renounces the kind of isolation that resembles death.

On the other hand the limits, material and temporal, that life has to face, the inseparable connection of freedom and the biological realm, are not seen as aggressions against freedom, but as the ground in which a creative answer can stand, as the canvas for the painter or the stone for the sculptor, as the previous gift that allows an answer of love. The true maternity of Mary attests to this connection.

The life that results is located in a broader frame of reference, called to a vocation of greatness. It is a life situated in time, able to treasure the past and to disclose a new future, as attested to by Mary's pilgrimage of faith. The presence of Mary at the foot of the cross showed us that this life is able to face even the possibility of death according to the same pattern of love and trust. Only by doing so is the hope open for life to continue. This hope is fulfilled in the Resurrection of Christ, in which the answer to the abandonment in the hands of death comes in the form of a loving embrace from the Father, source of immortality.

The answer of the Church in the face of a culture of death is a witness to life. This effort doesn't stay away from us: it is, first of all, a task for the Christian families. The representatives of the culture of death speak of the right that everyone has to bear his own burden and to decide if this burden is bearable or not. Christian martyrdom takes in this case the

form of bearing the burdens of the others, of being ready to bear these burdens no matter how heavy they are; and in the humility and courage of being borne as well by the others, in all the moments of our life in which we are not enough strong to stand on our own feet.

In this respect, the presence of Mary in the Church is crucial. The fact that the Virgin was included in *Lumen Gentium* meant not only a change for Mariology, but also a transformation of Ecclesiology. With Mary, the Church becomes a family and every family is opened to the presence of the Church⁵². Mary's answer and the Church's answer remain the answer of joy in the face of life, of all life, even in the middle of suffering and in the face of death. It is the greatness of this joy that is the best witness of Mary in the Church. As St. Ignatius of Antioch put it, in a well-known sentence: "Christianity, when is hated by the world, is not a question of persuasion, but of greatness". It is a question of showing the greatness of true life.

SOMMARI

Per costruire una cultura della vita non basta difendere la vita: diventa fondamentale stabilire che cosa si intende quando si parla di vita. Per un cristiano, la definizione di vita comincia con la contemplazione del Risorto, in cui la pienezza di vita è rivelata. In questo articolo si sostiene che il ruolo della Vergine Maria è precisamente quello di rendere possibile una giusta comprensione della vita nella Resurrezione e, in questo modo, della verità sulla vita. Se consideriamo che Gesù è nato da Maria vedremo, in primo luogo, che la sua vita non è puramente spirituale, ma è una vita legata alla natura ed al biologico, alla storia ed al ciclo concreto delle generazioni. La verginità di Maria mostra, d'altra parte, che si comprende la vita nel rapporto con un mistero più grande, il mistero del Padre, origine e fine della vita; in questo modo, la considerazione di Maria ci aiuta a capire la vita come cammino verso la trascendenza. La figura di Maria evidenzia inoltre il collegamento fra vita e libertà: guardando Maria, vediamo che la forma

52. EV 92: "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 fulfill 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".

della libertà non è quella dell'indipendenza radicale, ma piuttosto quella della creatività ricettiva. Il pellegrinaggio di fede di Maria, d'altra parte, mostra l'interazione fra vita e tempo ed il ritmo concreto dell'esistenza umana, dalla memoria della creazione divina alla speranza di vivere per sempre nella sua presenza. Infine, la presenza di Maria ai piedi della Croce, sotto il segno della compassione, ci fa comprendere come la vera vita non perde la dignità di fronte alla sofferenza ed alla morte, ma rivela precisamente in esse la sua gloria.

Pour construire une culture de vie, il n'est pas suffisant de défendre la vie : il est crucial de déterminer ce que l'on entend exactement lorsque l'on parle de vie. Pour un Chrétien, la définition de la vie commence par la contemplation du Ressuscité, dans lequel la plénitude de la vie est révélée. Cet article développe l'idée selon laquelle le rôle de la Vierge Marie est précisément de rendre possible une juste compréhension de la vie dans la Résurrection et, de cette manière, de la vérité au sujet de la vie. Si nous tenons compte du fait que Jésus est né de Marie, nous constatons dans un premier temps que sa vie n'est pas uniquement spirituelle, mais une vie en lien avec la nature et le biologique, avec une histoire selon le cycle concret des générations. D'autre part, la virginité de Marie montre que la vie est comprise en relation avec un plus grand mystère, celui du Père, origine et fin de toute vie ; de cette manière, une réflexion sur Marie nous aide à comprendre la vie comme un chemin vers la transcendance. La figure de Marie rend également évidente la connexion entre vie et liberté : contemplant Marie, nous découvrons une forme de liberté qui n'est pas indépendance radicale mais bien plutôt créativité réceptive. Le pèlerinage de foi de Marie montre l'interaction entre la vie et le temps ainsi que le rythme concret de l'existence humaine, du souvenir de la création divine à l'espoir de la vie éternelle en présence de Dieu. Enfin, la présence de Marie au pied de la Croix, marquée du signe de la compassion, nous fait comprendre comment la vraie vie ne perd pas sa dignité face à la souffrance et à la mort, mais révèle précisément sa vraie gloire en elles.

Para construir una cultura de la vida no basta defender la vida. Es fundamental establecer qué se entiende por vida. Para un cristiano la definición de vida comienza con la contemplación del Resucitado en quien se nos revela la plenitud de la vida. En este artículo sostendremos que el papel de la Virgen María es precisamente el de hacer posible una justa comprensión de la vida en la resurrección y de este modo, de la verdad sobre la vida. Si consideramos que Jesús nació de María, veremos, por un lado, que su vida no es puramente espiritual sino que está ligada a la naturaleza y a lo biológico, a la historia y al ciclo de las generaciones. Por otro lado, la virginidad de María muestra que se comprende la vida en relación con un misterio más grande, el del Padre, origen y fin de la vida. De este modo, la consideración de María nos ayuda a entender la vida como un camino hacia la trascendencia. La figura de María evidencia además el nexo entre la vida y la libertad; mirando a María, vemos que al forma de la libertad no es la de la independencia radical, sino la de la creatividad receptiva. El peregrinar de María en la fe, muestra la interacción entre la vida y tiempo y el ritmo concreto de la existencia humana, desde la memoria de la creación divina hasta la esperanza de vivir para siempre en su presencia. La presencia de María a los pies de la cruz, bajo el sugno de la compa-

sión; nos hace comprender cómo la verdadera vida no pierde la dignidad frente al sufrimiento y a la muerte, sino que revela precisamente en ello su gloria. A fim de construir uma cultura da vida, não é suficiente defender a vida: se torna crucial determinar o que seja a vida. Mas, para um cristão, a definição de vida começa com a contemplação do Altíssimo, em quem a totalidade da vida é revelada. Nesse artigo busca-se arguir precisamente o papel da Virgem Maria para tornar possível o entendimento da vida na Ressurreição e, desse modo, busca-se compreender a verdade sobre a vida. Se levamos em conta que Jesus nasceu de Maria, veremos, em primeiro lugar, que Sua vida não é puramente espiritual, mas é uma vida relacionada com a natureza e com o biológico, com a história e com o ciclo concreto de gerações. A Virgem Maria mostra, por um lado, que a vida é entendida em relação com o mistério maior, o mistério do Pai, origem e fim da vida; desse modo, problematizar Maria, nessa perspectiva, ajuda a entender a vida como um trajeto para a transcendência. A figura de Maria torna evidente também a conexão entre a vida e a liberdade: olhando para Maria, nós vemos que a forma de liberdade não reside na radical independência, mas, antes, em uma receptiva criatividade. O testemunho de fé de Maria, por outro lado, mostra a interação entre vida e tempo, bem como integração com o concreto ritmo da existência humana, da memória da criação de Deus até a esperança de viver para sempre na Sua Presença. Finalmente, sua presença ao pé da Cruz, sob o signo da compaixão, nos faz ter a certeza de que a verdadeira vida não perde a sua dignidade frente ao sofrimento e à morte, mas revela, precisamente, a glória frente esses fatos.

La maternità di Maria come evento antropologico in Hans Urs von Balthasar

VITTORINA MARINI *

1. LA MARIOLOGIA E L'INESAUSTA PROFONDITÀ DEL MISTERO CRISTOLOGICO

La riflessione mariologica contemporanea protesa all'approfondimento della rivelazione trova in Hans Urs von Balthasar un esponente di spicco, sicuramente poco incline alle mode culturali, ma aperto alla comprensione della figura e della missione di Maria nel contesto del *nexus misteriorum* e dell'annuncio credibile dell'integralità del Vangelo di Cristo nell'odierno contesto.

La prospettiva mariologica che si ricava dal disegno complessivo della sua teologia, rispetto a quella tratteggiata nel capitolo VIII della *Lumen gentium*, non si pone in alternativa, ma piuttosto come suo approfondimento, facendo perno, in sintonia con la *Dei Verbum*, sulla dinamica della rivelazione trinitaria comunicata escatologicamente all'umanità, mediante la Chiesa con l'evento pasquale del Cristo.

La visione balthasariana, ispirata sempre più spesso dagli insegnamenti di Adrienne von Speyr¹, attraverso vari e convergenti *tasselli*, dà

* Docente incaricato di Mariologia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Sezione centrale, Roma.

1. Adrienne von Speyr nacque a La Chaux-de-Fonds (Svizzera) nel 1902, da una famiglia protestante. Fu proprio l'incontro con il teologo elvetico, che la portò a maturare la sua conversione al cattolicesimo, dopo un lungo periodo di crisi e di ricerca. Nel 1940 divenne cattolica,

vita ad un policromo mosaico di approfondimenti mariologici e cristologici, capaci di evidenziare delicate *questiones disputatae* del dibattito teologico ed antropologico contemporaneo ed approfondirle nel complessivo percorso della sua teologia².

Partendo dal *factum* della Parola di Dio che diventa carne³, punto d'inizio della sua teologia, egli individua nella maternità divina il nucleo genetico e centrale della riflessione su Maria in rapporto al Figlio, alla Trinità, alla Chiesa e all'umanità.

Questo approccio consente alla mariologia di Balthasar numerosi e originali sviluppi e ci permette di apprezzarne il contributo singolare a partire dall'analisi che ci offre riguardo alla relazione tra il Bambino divino e sua Madre. Un rapporto, quest'ultimo, sicuramente articolato e problematizzato dal teologare cristiano di tutti i tempi, ma che in questo caso viene arricchito tenendo conto dell'affascinante tematica dell'amore materno come luogo dell'incontro con l'*Altro* e del venire alla coscienza di sé del bambino. Balthasar introduce questo tema nella mariologia utilizzando sapientemente la chiave fenomenologico-ermeneutica del *tu destante*, rappresentato dall'amore materno, in questo caso quello di Maria nei confronti dell'"io filiale" di Cristo.

Tale aspetto avrà risvolti sia in ambito strettamente cristologico, che in quello soteriologico, in relazione alla singolare cooperazione di Maria alla redenzione operata dal Figlio crocifisso e risorto, unico e universale mediatore tra Dio e gli uomini.

e da questo momento iniziano a riversarsi su di lei molte grazie mistiche. Unita da profonda affinità spirituale ed amicizia ad Hans von Balthasar, «Adrienne von Speyr sarà la figura decisiva per il resto della vita e dell'opera di von Balthasar, tanto che possiamo considerare tutta la sua attività successiva come la realizzazione di "un incarico comune" dato loro dal Signore. Il loro impegno includeva non solo l'erezione di un istituto secolare, ma anche di una casa editrice, di un progetto apostolico, di una nuova spiritualità e di una nuova lettura teologica del cristianesimo». Alla sua morte nel 1967, lascia un imponente patrimonio di mistica e teologia. Cfr. O.G. DE CARDEDAL, "Vita e opera del Cardinal Hans Urs von Balthasar", in *Communio* 105 (1989), 25. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991; P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. Storia di un'esistenza teologica*, SEI, Torino 1996.

2. Le opere di Hans Urs von Balthasar, più frequentemente citate sono individuate da sigle tratte dall'originale tedesco. Per quanto riguarda i volumi della trilogia: *Herrlichkeit*, *Theodramatik*, *Theologik*, tra parentesi viene riportata anche una sigla per la traduzione italiana dei volumi. Nella citazione dei testi balthasariani, le pagine degli originali precedono quelle delle traduzioni, che vengono poste tra parentesi o dopo il segno uguale.
3. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 256; trad. it., *Teologica*. II. *Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, 245 [d'ora innanzi le due edizioni saranno siglate con THL II = TL II].

Ne consegue, per Balthasar, che il tema mariologico non solo trova adeguato inserimento nella cristologia, nella trinitaria, nella antropologia, ma è perfino in grado d'illuminare nella globalità e nella specifica determinazione i momenti costitutivi e qualificanti della rivelazione.

2. LA MATERNITÀ DI MARIA NEL SUO VALORE UNIVERSALE PER L'*HUMANUM*

Nell'introdurci allo studio della maternità antropologica di Maria è opportuno evidenziare l'evento dell'incarnazione del *Verbo*, attraverso il quale creando un salto qualitativo, Dio apre una nuova ed irripetibile fase d'incontro con l'umanità. Tale avvenimento introduce nell'economia salvifica, quella componente di collaborazione umana per cui effettivamente si può dire che il *Verbo si è fatto carne*. Infatti il nascere da una madre è quella iniziale e principale modalità, per cui l'essere umano è introdotto nel mondo e nell'esistenza⁴.

Tuttavia, il ruolo della maternità di Maria non può essere ristretto all'aspetto della concezione verginale di Gesù ed alla sua nascita o limitato agli aspetti "ontologico-fisici"; ma va intesa nel senso di un *luogo ermeneutico*, dal momento che entra in *scena*, nel più stretto contatto, l'umano e il divino, anzitutto attraverso la persona del *Verbo incarnato* in cui permangono inconfuse ed indivise le due nature, ma anche attraverso il *fiat* di Maria.

Se da un lato l'incarnazione in senso proprio va attribuita al *Logos*, all'Unigenito Figlio di Dio; dall'altro, sottolinea Balthasar, la maternità di Maria, nell'economia salvifica, assume un valore universale per l'*humanum*, nel suo essere quel fondamentale "tu" umano materno attraverso il quale, al Figlio per un certo tempo, sarà mediata non solo la *terra*, ma anche il *cielo*.

La concreta azione divina con cui si attua l'incarnazione, è determinata da questo rapporto vitale tra il Bambino divino e sua Madre, che assumerà tra l'altro una connotazione normativa per la Chiesa nella maternità spirituale di Maria verso tutti gli uomini, a partire dal contenuto vitale e salvifico della Croce.

4. Per ulteriori approfondimenti cfr. V. MARINI, *Maria e il mistero di Cristo nella teologia di H.U. von Balthasar*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005.

3. UNA LUCE AFFERMATIVA SUL «CORPO»

Il *Verbo* appare “in un essere umano”⁵, che in tutta la sua visibilità diventa un’autoaffermazione ed un’autodedizione di Dio. L’incarnazione suppone che l’Unigenito Figlio del Padre «trapassi dalla *Forma Dei* nella *forma servi*»⁶, rivelandosi al tempo stesso un “uomo autentico” ed un “uomo assunto” in Dio. In *Herrlichkeit*, Balthasar precisa, che non si tratta di un “superuomo” (*Übermensch*)⁷, bensì «del compimento della creaturalità nella sua distanza ontica e conoscitiva dal Creatore»⁸.

La Parola che era “presso Dio” è “diventata” qualcosa (es «*wurde etwas*»), ossia è diventata: *caro*, *sarx*, *carne*. L’applicazione di questo termine al movimento discendente di Dio verso l’uomo, presume concretamente l’improvvisa entrata dell’Unigenito nel mondo del limite, del caduco e della morte⁹. Questa epifania del *Verbo* è una discesa kenotica nella dimensione dell’*humanum*, secondo la modalità di un reale e terribile coinvolgimento con il senso più profondo del “dramma” umano.

L’uso del termine *sarx*, secondo l’accezione scritturistica, mette in luce ciò che il *Verbo* assume: la dimensione temporale, corruttibile, mor-

5. «Il Verbo appare quindi in un essere umano, di cui condivide il mostrarsi sensitivo», H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Trier 1987, 70; trad. it., *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 144 [Epilog].
6. Cfr. Id., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 142; trad. it., *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Morcelliana, Brescia 1985³, 133 [SV].
7. Balthasar nel nominare il «Superuomo» (*Übermensdi*) fa chiaro riferimento a Nietzsche (cfr. *Così parlò Zarathustra I*, 3), specificando che «Gesù Cristo non è un ‘principio’ o un ‘programma’, ma anzitutto un uomo di carne e sangue, nato in Galilea, perforato sulla croce dalla lancia di un soldato romano e visto dai suoi discepoli come risorto con le sue cicatrici», Id., *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Herder, Freiburg 1974, 112; trad. it., *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale?*, Editrice Queriniana, Brescia 1974, 131 [AA].
8. Id., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 301; trad. it., *Gloria. Un’estetica teologica*. I. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 302 [H1=GL I].
9. Cfr. *Epilog*, 77 (150). Il termine *basár o sarx* (in greco), nel suo percorso semantico dall’Antico al Nuovo Testamento, si arricchisce di significati sempre più densi riferiti alla condizione creaturale dell’uomo fino a giungere alla teologia paolina, la quale comprende la “carne” anche nella sua condizione peccaminosa. Il duplice significato che se ne acquisisce attribuisce al termine un’ambiguità che trova il suo chiarimento proprio in Cristo. Cfr. J.A.T. ROBINSON, *Il corpo, studio sulla teologia di S. Paolo*, trad.it., Gribaudi, Torino 1967; F.P. FIORENZA, *L’uomo come unità di corpo e di anima*, in *MySal*, vol. 4 (II, 2), trad.it., Queriniana, Brescia 1970. H.W. WOLFF, *Antropologia dell’Antico Testamento*, trad.it., Queriniana, Brescia 1975; C. SPICQ, *Dio e l’uomo secondo il Nuovo Testamento*, trad.it., Ed. Paoline, Roma 1969.

tale dell'uomo, che lo caratterizza nel suo aspetto visibile, corporeo e terreno, ma anche la sua particolare relazione con Dio. Infatti, la *sarx* in quanto formata da Dio (*Gen* 2, 7; *Ger* 1, 5; *Sal* 139; *Giob* 10, 8 s), possiede una dignità propria, sia che individui l'interezza del corpo, sia che distingua semplicemente un elemento del corpo rispetto ad un altro. Essa definisce contemporaneamente l'uomo nella sua totalità, nella sua umanità (*Is* 40, 50 = *Lc* 3, 6), nel suo intimo, nel suo "io" (*Eccle* 4, 5; 5, 5; 2 *Cor* 7, 5) e nella sua attività di ordine psicologico connessa al corpo stesso, tanto da poter dire che la "carne soffre" (*Giob* 14, 22), ha paura (*Sal* 119, 120) oppure è dotata di volontà (*Gv* 1, 13).

Letteralmente la "carne" individua l'uomo concreto, terrestre, visibile, nella sua evidente fragilità (*Is* 40, 6) e definisce il suo stato di creatura di fronte a Dio, che non è in grado da sola né di conoscere le realtà divine, né di entrare in relazione con il Creatore; ma per il "soffio" (*Ruah*) di vita che Dio alita sull'essere creato conserva una sua dignità, ottenendo la possibilità di entrare in rapporto con il mondo celeste.

Questa visione differisce sia da certe posizioni della filosofia greca, che definiscono il corpo come prigione dell'anima da cui cercare di evadere¹⁰, sia da certe correnti di pensiero del tardo giudaismo, che mal vedono la dimensione carnale dell'uomo. Quest'idea talvolta non appare estranea neanche al Nuovo Testamento, dove possiamo leggere l'invito, con intenti diversi, alla lotta verso una "carne" che caratterizza il mondo «in cui regna lo spirito del male»¹¹. L'esortazione alla lotta non indica, evidentemente, nell'ambiente neotestamentario un'avversione a priori verso la *sarx*, in quanto di per sé essa non è peccaminosa, ma secondo l'accezione paolina è resa tale dalla volontà dell'uomo che toglie ogni fiducia a Dio, facendo di essa il suo punto di riferimento principale (2 *Cor* 1, 17). La *caro peccati* suggerisce all'uomo la sua legge, introducendolo in un'esistenza "secondo la carne" (*Rm* 7, 5), dove l'intelletto stesso diviene carnale (*Col* 2, 18) e l'essere umano schiavo della "legge del peccato" (ivi 7, 25). Solo con la venuta di Cristo mediante l'incarnazione sarà condannato il peccato nella stessa carne (*Rm* 8, 3).

10. Balthasar afferma come la filosofia extrabiblica preferisca pensare un dualismo, dove in fondo gli ideali di armonia si infrangono nel concepire il corpo come «tomba», quasi che essa vi sia presentemente sepolta. Cfr. PLATONE nel *Cratilo*, 400c, *Fedro* 250c, *Fedone* 62b e nel *Gorgia* 493a.

11. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, "Carne", in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1971, 149-155.

«La mira diretta della Parola di Dio verso la “carne”»¹², dice Balthasar, verrà accolta dai Padri in tutta la sua positività solo nel momento in cui perverranno ad evidenziare la “posizione centrale” dell’uomo nel cosmo¹³.

Il *Verbum caro* rivela come il divino lasci cadere «una luce affermativa sul corpo nell’istante in cui la Parola di Dio si unisce ad esso»¹⁴. L’Unigenito Figlio del Padre entra realmente nello spazio generazionale dell’umanità, e vi penetra attraverso la «concezione, gravidanza e parto di una donna»¹⁵, dalla quale assume la forma fondamentale e originaria del suo “corpo”, *un corpo storico*, con il quale visse sulla terra e salì al cielo¹⁶. Nella concezione verginale di Maria, e nel prendere carne del Bambino divino, inizia un misterioso rapporto tra la “madre e il figlio (maschio)”, un bambino umano che è personalmente Dio.

4. IL VERBO NELLA «DRAMMATICA UNIVERSALE» DELL’ESISTENZA UMANA

Il *Verbo* nell’incarnazione attua una solidarietà dal basso che, abbracciando tutto l’essere dell’uomo, porta in primo piano l’enigma che risiede nella struttura dell’*humanum*¹⁷. Egli assume la *carne* con la sua struttura originaria e costitutiva sul piano ontologico, che soffre la tensione ineliminabile tra

12. THL II, 205-206 (TL II, 196).

13. Confronta ad esempio la concezione antropologica di Ireneo, che vede l’uomo corporeo al centro dell’universo, non come microcosmo, ma “come la realtà [...] piena di arte di Dio, che il Padre con le mani del Figlio e dello Spirito” ha formato in principio e che all’inizio della creazione attraverso tutta la storia della salvezza rimane l’unico partner del dialogo di Dio. Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* 5, 6, 1 (PG 7, 1136-1138).

14. THL II, 204 (TL II, 195).

15. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. II/2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1998², 266; trad. it., *Teodrammatica. III. Le persone del Dramma: L’uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 269 [THD II/2=TD III].

16. Cfr. ID., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 15; trad. it., *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1991, 21 [VC].

17. La riflessione Balthasariana istituisce tra cristologia ed antropologia un nesso vitale, in quanto Gesù Cristo porta a compimento l’*humanum* ed in modo peculiare ciò che Balthasar definisce: “la struttura drammatica dell’io”. Bisogna chiarire in merito alla visione antropologica di H.U. von Balthasar, che egli stesso ne dà una definizione filosofico-teologica, denominandola “meta-antropologia”. Per un approfondimento, cfr. P. HENRICI, *Metafisica o Meta-antropologia*, in B. D’AMORE - A. ALES BELLO (edd.), *Metafisica e scienze dell’uomo. Atti del VII Congresso Internazionale*, Roma 1982, vol. I, 595-606; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

caducità e aspirazione all'assoluto, con risvolti significativi per il sorgere stesso dell'"alterità". Il rapporto "io-tu" sorge essenziale per ogni piena umanizzazione (dunque coinvolge anche Gesù Cristo e sua madre).

L'esserci (*Dasein*), che determina la vita di ogni uomo, lo costringe ad interrogarsi sulla sua essenza a partire dal suo essere già *in azione*¹⁸. Questo richiede un processo umano verso l'autocoscienza di sé, sostenuta dal necessario aiuto di un altro *essere umano*, che sarà guida ed aiuto nel cammino verso la scoperta di un peculiare rapporto con il reale. La prima e più importante di queste mediazioni è rappresentata dalla madre o da chi ne fa le veci.

La scoperta della realtà umana dal "basso", illumina la componente drammatica dell'esistenza terrena attraversata da costanti polarizzate: spirito e corpo, uomo e donna, individuo e comunità¹⁹. Questi poli si caratterizzano per la tensione interna ed ineliminabile tra *identità* e *differenza*, che mette in luce l'intrinseco carattere enigmatico della natura umana²⁰, dal momento che tale struttura polare obbliga l'uomo «ad un perpetuo passaggio tra i poli, per cercare ogni volta nell'altro polo la sua integrazione e tranquillità. Egli è di continuo al varco dei suoi limiti, ma proprio per questo è definito nel modo più deciso dai suoi stessi limiti, che inoltre gli vengono buttati in faccia dalla morte»²¹ e questo senza alcun riguardo per il suo essere *imago Dei*²².

In una parola la condizione sperimentata dall'essere umano può essere definita "aporia della finitezza" o paradosso dell'"assolutesza relativa"²³, che rimanda al cuore di un'altra polarità strutturale, più profonda e radicale, quella tra *immanenza* e *trascendenza*.

18. «Noi possiamo interrogarci sull'essenza dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua drammatica esistenza. Non esiste antropologia al di fuori di quella drammatica» H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. II/1. *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 307; trad. it., *Teodrammatica*. II. *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, 317 [THD II/1=TD II].
19. Cfr. THD II/1, 325 (TD II, 335).
20. Per la peculiare visione antropologica di H.U con Balthasar, si potrà considerare la sua trilogia, in particolare il secondo volume della *Teodrammatica: Le persone del dramma...* cit.
21. THD II/1, 325 (TD II, 335-336).
22. Balthasar sottolinea, come l'immagine (*Bild*) è a priori rinviate per il suo compimento al suo *Urbild* (che può trovarsi solo nell'Assoluto), poiché in se stessa, nelle sue tre tensioni di spirito-corpo, uomo-donna, individuo-collettività, rimane essenzialmente inadempibile.
23. Cfr. Id., *Theodramatik*. III. *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 72; trad. it., *Teodrammatica*. IV. *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 74 [THD III=TD IV]; cfr. THD III, 75 (TD IV, 77).

L'essere umano infatti, con il corpo fa parte del cosmo visibile, ma attraverso lo spirito si eleva al di sopra del mondo sensibile²⁴. Questo fatto, annota Balthasar, fa sì che l'uomo si trovi immerso, a causa della sua struttura polare, in una perenne situazione di confine tra lo spirito e la materia: frammentato e in bilico tra caducità e aspirazione all'assoluto, tra essere e divenire, tra identità e differenza. Tale paradosso della natura umana, per la verità, è intuito fin dall'antichità, che definiva l'essere umano come “*feno-meno di confine*” (*methorion*)²⁵,

Questa aporia legata all'essere creaturale dell'uomo, gli causa il bisogno di un “altro”, quasi che tale frammentarietà sia deliberatamente voluta²⁶, dice Balthasar, per manifestare che l'uomo senza la relazione con l'altro umano e primariamente con Dio (in Cristo) «non può che restare un enigma assoluto»²⁷.

Le tre polarità rivelando l'essenzialità dell'alterità per il costituirsi dell'*humanum*, ci conducono a considerare come l'Unigenito Figlio del Padre abbia bisogno non solo di un grembo che lo accolga, ma anche di una reale dinamica relazionale.

Il Verbo con l'incarnazione assume *l'aporia della finitezza*, manifestando la sua vera umanità, che per inciso, è quella di un uomo che è Dio²⁸. Cristo sperimenta come ogni uomo quella situazione di contraddizione, che consiste nel «dover compiere qualcosa di definitivo nel transitorio»²⁹, e tuttavia per la sua *missione* proprio in questa transitorietà conosce il massimo dell'adempimento. In Lui nuovo Adamo le tensioni dell'uomo trovano una loro stabilità ed un compimento: attraverso il morire espiatorio (vicario) per i fratelli peccatori, la vittoria sulla morte³⁰, la resurrezione, la nuova nuzialità e fecondità inaugurata dal rapporto Cristo-Chiesa e l'esperienza della *Communio Sanctorum*.

24. «Nell'apertura al mondo naturale in genere (contrariamente all'apertura solo all'ambiente nell'animale) c'è [...] un valore di apertura infinita...», THD II/1, 313 (TD II, 324).

25. Cfr. THD II/1, 329 (TD II, 339-340).

26. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *In Gottes Einsatz leben*, JohannesVerlag Einsiedeln 1971, 86 [GE]; trad. it., *L'impegno del cristiano nel mondo*, Jaca Book, Milano 1978², 71.

27. Cfr. THD II/1, 315 (TD II, 326).

28. «Apparuit humanitas Salvatoris nostri Dei (Tl 3, 4)», cfr. THD II/1, 372 (TD II, 381).

29. H.U. VON BALTHASAR, *Leben aus dem Tod*, *Betrachtungen zum Ostermysterium*, Herder, Freiburg 1997³, 19 [LT]; trad. it., *Vita dalla morte. Meditazione sul mistero pasquale*, Querianiana, Brescia 1985, 21.

30. Qui Balthasar intende in modo specifico: «...la morte naturale dell'individuo all'interno della specie che non muore, la morte posta insieme con la generazione sessuale e la nascita, la morte frutto della sproporzione tra spirito e corpo», THD II/1, 374 (TD II, 383).

5. LA MADRE E IL BAMBINO

L'icona della Madre e del Bambino nel cristianesimo, allora non solo manifesta una verità teologico-cristologica, ma richiama in modo evidente una legge più generale della condizione umana, che definisce il rapporto “io-tu” fondamentale, per l'affermarsi della persona nella sua autocoscienza, nella sua totalità, e nel suo riferimento intramondano al «Tu di un altro Io (assoluto)»³¹, dal quale tutto dipende³².

L'essere umano in divenire, appare proprio nel rapporto materno direttamente dipendente dall'essere *insieme* (*Mit-sein*)³³, poiché una libera autocoscienza umana non può suscitarci da sé, ma può essere suscitata soltanto da un'altra libera autocoscienza, e può fare esperienza di sé come di un “io”, solo quando nella parola, nel sorriso, nel gesto, nella protezione, si comprende interpellata e trattata come un “tu”, sentendosi ammessa in una comunione³⁴. Balthasar precisa come «a lungo prima dell'apprendimento della lingua, tra madre e bambino s'intreccia un dialogo senza parole sulla

31. Cfr. THD II/1, 260 (TD II, 270-271).

32. «L'esperienza dell'entrata concessa in una realtà che ti protegge e ti abbraccia resta qualcosa di non più superato dall'interiore coscienza che succede, cresce e matura. È giusto perciò che il bambino veda l'assoluto, percepisca “Dio” in sua madre e nei suoi genitori e che solo nel secondo e terzo passo avanti debba imparare a distinguere l'amore di Dio dall'amore di cui ha fatto diretta esperienza. [...] È un'esperienza in cui la differenza dorme ancora non dischiusa nell'unità d'essere della grazia di amore. [...] La differenza eromperà certamente molto presto: ci sono subito impostazioni e doveri, circa cui le volontà si dividono, c'è in modo definitivo nella pubertà, questo mondo davanti e contro di me, che diviene e diviene, e nella cui porta io mi dovrò pure infilare se vorrò semplicemente esistere, io con tutto il mio sogno d'amore e di “divina discendenza”. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III/1/2. *Im Raum der Metaphysik Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 947; trad. it., *Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 550-551 [H III/1/2 = GL V].

33. Cfr. ID., *Maria Kirke im Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1997, 90; trad. it., *Maria icona della Chiesa*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 43-44 [MK]. Balthasar osserva come la metafisica occidentale si sia interrogata molto poco «sull'enigma della procreazione, e non solo quanto agli organismi naturali, ma anche soprattutto quanto all'uomo, che pure è spirito. (H III/1, 945 =GLV, 549). Nel rapporto di Cristo e sua Madre, il nostro autore vede posta in giusta luce almeno quella comunione madre-bambino, giustamente rivalutata dalla filosofia e dalla sociologia, che abbandona il vecchio schema della mentalità greca, superato con difficoltà anche nel cristianesimo: secondo il quale il ruolo attivo nella nascita di un figlio viene attribuito al padre e quello passivo alla madre, alla quale spetta di custodire e nutrire il bambino nella formazione intra-uterina e dopo.

34. THD II/1, 356 (TD II, 365-366).

base di quell'essere-insieme (*Mit-sein*) che è costitutivo dell'autocoscienza di ogni uomo»³⁵.

Se guardiamo l'“io” del bambino, esso emerge cosciente nell'esperienza del “tu”, rappresentato dal sorriso della madre, ma Balthasar nota acutamente che «l'aprirsi della sua coscienza è tardivo a paragone di questo mistero abissale che lo anticipa»³⁶. Infatti, tale relazione nasconde un senso metafisico, trascendente, in quanto dona all'uomo la possibilità di cogliere la figura (*Gestalt*) delle cose e una certa rivelazione del mistero di Dio.

La relazione madre-bambino, dice al contempo *ipseità* ed *alterità*, ma anche *unità* e *dualità*, dal momento che realizza nel bambino l’“ascesa dello spirito al possesso cosciente di sé”. Il bambino si risveglia alla coscienza di sé nel sentire il richiamo che gli rivolge l'amore della madre³⁷. Ella è indiscutibilmente ciò che Balthasar definisce il “tu destante” (*erweckende Du*), per il quale il bambino “risponde e corrisponde” ad una chiamata, rivolta propriamente al suo “io” e non a qualcosa di particolare che c’è in Lui. In questo appello d'amore è invitato ad una risposta che dovrà partire dalla totalità della persona del bambino, dal suo intimo, dalla sua pienezza, in quanto il sorriso invitante della madre, che chiede l'abbandono di sé (all'altro) lo “colpisce nel suo nucleo esistenziale”. L'unione d'amore che ne risulta permane ininterrottamente, anche se il volto della madre si allontana per un momento, e ciò conferma l’“identità originale” che sussiste tra i due, nonostante la separazione. L'amore suscitato è tenuto insieme e rafforzato dallo spirito dell'amore, che permane anche di fronte alla assenza della madre, lì dove perdura la sensazione di essere accolti e protetti nonostante la lontananza.

Il *chinarsi* della madre sul bambino è definito da Balthasar un atto di “semplice pienezza”, dove l'interpretazione del sorriso e della dedizione della madre è visto come “risposta d'amore all'amore”, o meglio un dono generativo ripetuto più volte e su piani diversi, ora a livello fisico-biologico, ora a livello psicologico-spirituale, che suscita l'uomo alla pienezza dell'esistenza.

Balthasar fa notare che nel processo del risveglio della singola autocoscienza il “tu” precede l’“io”, e infatti quest'ultimo risponde ad un “appello anteriore” del “tu”. Questa relazione raggiunge il suo fine se prelude ad

35. MK, 90 (44).

36. H III/1/2, 945 (GLV, 549).

37. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, 11; trad. it., *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia 1983², 13 [SC].

un'apertura del cerchio "io-tu" verso un "noi"³⁸, presagio di un esistere comunitario, solidale con gli altri esseri umani, già inscritto nella natura umana come dato costitutivo ed originario dell'essere creaturale. Dunque la madre nell'abbraccio d'amore «desta il soggetto addormentato verso la coscienza ad un tempo di sé e del mondo»³⁹.

L'unità tra la madre ed il figlio non è fusione, non è semplicemente definibile come "naturale", "fisiologica", o "inconscia", ma lascia intatte le due libertà già poste dall'unica Libertà assoluta di Dio, che crea l'uomo autocosciente e libero. Anche se, osserva Balthasar, la libertà finita si dà tra gli uomini come dono e dialogo vicendevole: «il bambino che reca con sé nascendo la sua libertà riceve al tempo stesso dalla madre questo dono di libertà che viene dalla comunione umana»⁴⁰.

Il figlio, è già un altro rispetto alla madre, dovendo se stesso ad un processo sessuale⁴¹, per cui egli è generato tanto dalla donna, quanto dal seme dell'uomo, ossia dall'essere i due "una sola carne". Entrambi i genitori saranno costretti a riconoscere in ogni nuova nascita l'energia creatrice che li trascende. Infatti la "non identità" tra madre e bambino si manifesta in tutta la sua evidenza al momento della nascita, nell'istante in cui emerge un'altra *identità* più profonda, quella prima della nascita del bimbo, rappresentata dal pensiero che Dio ha di lui, cioè dal «progetto che questi intende realizzare attraverso di lui»⁴².

Il bambino giunge alla coscienza di sé avvertendo il "tu" della madre come il "non-io" rispetto a sé, attraverso un'esperienza interpersonale che nasce come evento, nella sfera della comune natura umana «e ancora più intimamente nell'ambito della carne comune di madre e figlio»⁴³. Per questo motivo il rapporto "io-tu", non può essere compreso semplicemente in *abstracto*, muovendo magari dall'analisi della struttura formale dello spirito.

Di fronte a queste considerazioni, si può essere spinti a concludere affrettatamente che la comune natura umana sia il luogo fondamentale, la causa efficiente che rende possibile lo scambio tra *l'io* ed il *tu*, nella dimensione dell'amore. In realtà tale sfera si rivela assolutamente inadatta a porsi

38. Cfr. THD III, 92 (TD IV, 95-96).

39. THD II/2, 421 (TD III, 421).

40. THD II/1, 183 (TD II, 196).

41. Cfr. THD II/1, 338 (TD II, 348).

42. H.U. VON BALTHASAR, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Schwabenverlag, Ostfildern 1988, 13; trad. it., *Se non diventerete come questo bambino. Quattro meditazioni cristologiche*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, 12 [WnK].

43. SC, 19 (17); Cfr. SC, 15 (11).

come realtà ultima, in quanto se così fosse, la persona avrebbe come fine più alto l'essere riassorbita dalla natura e la relazione *io-tu* si rivelerebbe un “*modus* dell'essere fra gli altri”. Inoltre, non si potrebbe fondare alcun passaggio d'amore tra Dio e l'uomo, in quanto, «Dio e uomo non sono sostenuti ed avvolti da una comune *physis*»⁴⁴. Dunque, si deve supporre, che questo rapporto d'amore trovi la sua scaturigine nel movimento dell'Assoluto verso il finito, che crea e rende liberi manifestando come *essere* ed *amore* siano coestensivi l'uno all'altro⁴⁵. Tale esperienza, afferma Balthasar, ha la possibilità di verificarsi solo in un essere che “nel suo nucleo soggettivo è spirito (*Geist*)”, capace di attuare ciò che la metafisica tomista chiama *reflexio completa*, piena autocoscienza e piena uscita da sé verso un “tu” riconosciuto come l’“altro”, in particolare «come colui che ama»⁴⁶.

Il reciproco *risveglio* intracreaturale ed ogni intracreaturale dovere se stessi l'uno all'altro non si rinchiude in sé, ma rinvia a un essere assoluto, all'intuizione di un'epifania dell'Essere; incontrato nei suoi attributi trascendentali⁴⁷, primariamente attraverso la dedizione della madre⁴⁸.

Nell'ellissi d'amore in cui sono compresi la madre ed il bambino, come due fuochi di una medesima realtà, si rivelano al figlio quattro cose:

44. SC, 19 (17).

45. Balthasar osserva che «[...] la realtà cristiana sarà l'unica spiegazione pienamente sufficiente di ciò che è implicato nella prima esperienza dell'essere da parte dello spirito che si risveglia» SC, 15 (13).

46. SC, 15 (13). G. Meiattini riprendendo il secondo volume della *Téodrammatica* (THD II/1, 188s = TD II, 200s) osserva, che d'ora in poi «l'istanza riflessiva del *cogito/sum* cartesiano viene recuperato in un contesto dialogico personalista e metafisico (tomista): nell'esperienza primigenia si costituisce cioè un'unità inscindibile di autocoscienza (*reflexio completa*) e recettività estatico-dialogica nell'unica ellisse dell'essere-amore. D'ora in poi il *cogito/sum* non può che consistere in una presa di coscienza simultanea del *cum-esse simul*, del *Mit-sein* e della socialità, alla stessa maniera in cui l'esperienza del mondo e del tu implicherà sempre un'abituale presenza a se stessi», G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, 256.

47. Balthasar afferma, riprendendo S. Tommaso, che noi «cogliamo l'essere solo attraverso la sua comunicazione e non in sé» ossia lo si incontra concretamente nei suoi attributi trascendentali. Infatti «Se vi è una distanza insuperabile tra Dio e la creatura e se vi è pure un'analogia tra loro che non può risolversi in alcuna forma d'identità, deve esistere tutta un'analogia dei trascendentali nella creatura e in Dio», cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Versuch eines Durchblicks durch mein Denken*, in *IkaZ* 18 (1989) 4, 291; trad. it., “Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero”, in *Communio* 105 (1989), 42, [DD]. I trascendentali costituiscono il modo privilegiato per parlare analogicamente di Dio.

48. «Il suo io [del bambino] emerge cosciente nell'esperienza del tu». Nel sorriso della madre, egli esperisce di essere inserito, affermato, amato in qualcosa che incomprensibilmente lo cinge, lo custodisce e lo nutre. Cfr. H III/1/2, 945 (GLV, 549).

1) Che egli nell'amore con sua madre è *uno*, pur non essendo sua madre, dunque che tutto l'Essere è *uno*. 2) Che questo amore è *buono*, dunque che tutto l'Essere è buono. 3) Che questo amore è *vero*, dunque che l'Essere è *vero*. 4) Che questo amore suscita *gioia*, dunque che tutto l'Essere è *bello*⁴⁹.

In particolare si dà

l'esperienza del Bene Sommo ed assolutamente sufficiente al di là del quale *a priori* non si può aspettare niente di più elevato. In questo 'io-tu' è dischiusa fondamentalmente la pienezza della realtà [...] perciò tutto – 'io' e 'tu' e mondo – è illuminato da questo lampo originario (*Blitz des Ursprungs*) come un raggio tanto chiaro e integro da includere ogni manifestazione di Dio⁵⁰.

Il dialogo tra la madre ed il bambino, allora può essere definito un *paradigma* per la figura dell'*alterità*, attraverso il quale l'individuo sperimenta la sua libertà, la sua conoscenza ed il suo essere spirito, sia nell'orizzonte dell'essere finito che in quello del Trascendente. Questo però, sarà vero solo a condizione che nell'apparizione della forma si colga la cosa in sé, la sua essenza; infatti «il bambino non riconosce una semplice apparizione, ma la madre in se stessa»⁵¹.

L'*io* ed il *tu* nella esistenziale relazione di questa coppia, divengono condizione del rivelarsi e dell'aprirsi reciproco ad un "Altro", in una intuizione compiuta ed immediata, focalizzata al momento in cui il bambino cogliendo l'amore della madre le risponde con il primo sorriso. L'amore fra i due rivela il mondo "nella sua assoluta infinità e pienezza" e manifesta l'Essere Assoluto come «armonia, come giustizia, in breve, come verità che coincide con il bene»⁵².

49. DD, 289 (40-41). Questa esperienza, è un'esperienza estetica in cui spunta in primo piano il concetto di figura (*Gestalt*), che Balthasar così esprime: «L'originario ed irriducibile fenomeno della visione della figura (*Gestaltsehen*) si presenta nel modo più comprensibile nella constatazione stupefatta di fronte al fatto che in momenti ed incontri privilegiati, si presenta qualcosa di una preziosità unica, beatificante, un che di bello: "il fatto che c'è dunque qualcosa!" esclama qui nello stupore che, secondo Platone (*Teeteto*, 115d) e Aristotele (*Metafisica A* 982b. 12f), costituisce l'inizio di ogni filosofare e contempla la bellezza dell'ente (*Wesen*) originariamente assieme all'essere che ivi si rivela insieme all'essere», THD II/1, 20 (TD II, 30).

50. SC, 13 (11).

51. DD, 291 (42).

52. WnK, 14 (13). «Si tratta di un'intuizione e in nessun caso di giudizio conseguente, come se il sorriso della madre fosse interpretato come amorevole soltanto in seguito alla riflessione», Ibid., 14 (13).

L'amore gratuito della madre, osserva Balthasar, avendo il compito di rimandare ad un Altro assoluto, può destare solo per un attimo, nell'amore ricettivo del figlio, ciò che è prerogativa del *purus actus amoris* di Dio; ossia il compimento della definitiva personalizzazione dell'individuo, la quale avverrà al momento dell'inclusione all'interno del *teodramma*. La madre può far solo balenare una promessa, poiché insieme al bambino, ella stessa rientra nella categoria creaturale che ha bisogno dell'amore assoluto per sussistere. Ma questo rimandare al trascendente non chiude il rapporto madre-figlio in uno spazio di provvisorietà, tutt'altro, esso è sempre un "rapporto originario", che permane nella memoria umana comune, come preludio al rapporto fondamentale di ogni esistente con il Creatore.

Questa visione del rapporto materno e di figliolanza trasforma la riflessione sulla maternità di Maria in un problema originalmente nuovo. Innanzitutto, osserva Balthasar di fronte alla preoccupazione della Chiesa di attribuire la massima pienezza alla realtà umana di Cristo, al fine di evitare di cadere nella contraddizione gnostica di un "umanità apparente", vanno colte le forti implicazioni che la persona di Maria riveste nel percorso storico-umano del Figlio. Per contro, il percorso riflessivo appare limitato sia dal dogma cristologico delle due nature in Cristo e sia dall'identità tra la sua Persona e la sua Missione, dati che pongono subito la questione della possibilità dell'effettivo "*cammino*" umano di Gesù Cristo (per von Balthasar questione tutt'altro che marginale). Nonostante le obiezioni la stessa realtà dell'umanità di Cristo spinge ad individuare il ruolo e la presenza della Madre proprio nel suo riferimento all'aspetto dell'autocoscienza del Figlio.

Accanto a queste problematiche primarie di ordine cristologico, sorge un'ulteriore questione di natura ecclesiologica. Avendo la maternità di Maria un momento escatologico nell'economia salvifica, che consiste tra l'altro nel dover rinunciare ad ogni dimensione vitale e personale a favore della Chiesa, l'esperienza fisico-personale che Maria ebbe del Bambino divino: "in che misura può essere aperta senza riserve a tutti? È veramente un *paradigma* per l'*humanum*? ⁵³

6. IL «MODUS COGNOSCENDI» DELLA NATURA UMANA NELL'ESPERIENZA D'AMORE

Gli interrogativi sopraesposti richiedono un'analisi più approfondita del genere di comunione che nasce tra la madre ed il figlio. Balthasar l'appro-

53. H I, 328 (GL I, 313).

fondisce affrontando due temi: la conoscenza del mondo e la questione della conoscenza di Dio⁵⁴, rivisitata a partire dal rapporto materno e di figiolanza e dunque collocata nell'orizzonte della reciprocità.

Il teologo svizzero parte da un dato naturale: la connessione strutturale tra il "tu destante", rappresentato dal richiamo della madre ed il "riconoscimento-risposta personale" del bambino, in quanto suo figlio, portato e generato da lei nel proprio grembo. Si tratta di una dimensione conoscitiva interpersonale, che fornisce il quadro di riferimento a tutti gli altri casi di conoscenza sensibile o intellettuale, poiché in tale esperienza essi vengono superati in profondità⁵⁵.

Il dato conoscitivo emerge da un punto di vista filosofico-fenomenologico, come condizionato da un binomio irriducibile, dal quale non è possibile prescindere: il "soggetto conoscente" (*l'io*) e l'"oggetto conosciuto" (*l'altro*). I due momenti del binomio coesistono ed interagiscono⁵⁶, all'interno di uno sfondo empirico rappresentato dalla relazione personale madre-figlio, che chiama in causa l'uomo a diversi livelli. Sorge tra i due una polarità dialogica, che si manifesta in pienezza nel suo carattere fondamentale e normativo, poiché «senza un oggetto che si mostra nello spazio della sua soggettività il soggetto resta incapace di trasferire le sue possibilità conoscitive nella conoscenza reale»⁵⁷. In tale rapporto, il "tu" personale è riconosciuto come quest'oggetto essenziale e destante la "soggettività", che impronta il modo di conoscere del soggetto stesso⁵⁸. A ben vedere, osserva Balthasar in questo processo l'"io" che viene alla coscienza non è solo recettivo e quindi trattenuto in una passiva apertura, ma è compreso in una dinamica circolare, o meglio ellittica, nella quale i due centri si ritrovano nell'*io* e nel *tu*. Essi sono entrambi aperti l'uno

- 54. Non si tratta a questo punto di addentrarsi in un'analisi di come l'uomo coglie la "figura delle cose", ma piuttosto di evidenziare nel dato conoscitivo quell'atto di recettività del figlio, che proviene da un dono di Dio attraverso le cure della madre. Un dono che lo tocca nella sua singolarità, lo apre alla autonomia (ontica), ma anche alla dipendenza (ontologica). Cfr. H III/1/1 (GL IV, 355-356).
- 55. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold Verlag, Wien 1956, 54 [GHM].
- 56. Naturalmente qui non s'intende entrare nel merito della gnoseologia, che propone molteplici teorie sul modo di concepire il rapporto tra oggetto e soggetto conoscente, come ad esempio: l'*occasionalismo* (N. Malebranche), l'*Armonia prestabilita* (G.W. Leibniz), il *Criticismo* (E. Kant), l'*Idealismo* (G.W.F. Hegel). Invece, si pensa di evidenziare la "reciprocità" necessaria al porsi di qualsiasi conoscenza empirica e trascendente.
- 57. H.U. VON BALTHASAR *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 60; trad. it., *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, 70 [THL I=TL I].
- 58. THL I, 50 (TL I, 60).

all'altro, sebbene il *tu* sia la condizione del dischiudersi della coscienza *dell'io* e «le due aperture [siano]... esattamente simultanee e perfettamente identiche»⁵⁹. In questa vicendevole e contemporanea apertura si realizza “il mistero meraviglioso di soggetto [il bambino] e oggetto [la madre] che crescono l'uno nell'altro” ed attuano nell'aiuto vicendevole la “scoperta” e la «formazione della verità»⁶⁰. Madre e bambino attuano una capacità creativa l'uno per l'altro, nella quale l'uno è la condizione del rivelarsi e dell'aprirsi dell'altro⁶¹.

Il dono originario che la madre fa di sé al Bambino, gli permette di poter misurare la realtà esterna e di giungere alla sua conoscenza mediante la particolare categoria dell'amore⁶². L'amore diventa il luogo dove entrambi sono trattenuti nella comune e mutua conoscenza ed è l'ambito in cui le immagini fenomeniche, identificate con il *sorriso-richiamo* della madre, divengono il «punto di contatto tra oggetto [la madre] e soggetto [il bambino]»⁶³.

L'incontro tra il sorriso della madre, gesto di gioia, di affetto, di soddisfazione, con il sorriso del bambino, è il momento sorgivo di questa conoscenza essenziale, che ha il compito di destare in risposta «l'amore nel cuore del bambino e il bambino svegliandosi all'amore (*Liebe erwacht*), si sveglia alla conoscenza (*Erkenntnis*), le vacue impressioni sensibili si raggruppano in logica disposizione attorno al nucleo del *tu*»⁶⁴.

La conoscenza, nella sua struttura fatta d'intuizioni e di concetti, osserva Balthasar, comincia ad operare a partire dall'amore, sollecitato dalla presenza della madre. In più l'affetto e la cura con cui ella circonda il bambino diventa quel *medium* essenziale per il quale l'Assoluto si manifesta all'uomo, come abbiamo già accennato, attraverso i trascendentali *l'unum*, *il verum*, *il bonum*, *il pulchrum*, e soprattutto in ultima istanza attraverso l'amore. Il volto della madre, apre al figlio l'intuizione

59. THL I, 36 (TL I, 47).

60. Cf. THL I, 62 (TL I, 68).

61. G. Sommavilla, evidenzia come risulti palese l'assunzione della polarità di stampo Guardiniano (*die Gegensatzphilosophie*) insieme ad elementi presi dal *Personalismo*, cfr. Id., “Balthasar in Italia. Testimonianza di un traduttore”, in *Communio* 120 (1991), 53.

62. In tal modo, si realizza quella coestensività di essere ed amore, per cui il nostro autore definisce l'amore come: «quella recettività che dà credito ad ogni verità straniera e le consente di rivelarsi come tale. È l'*apriori* più ampio che ci sia, perché non presuppone altri che se stesso», THL I, 139 (TL I, 130).

63. THL I, 145 (TL I, 137).

64. H.U. VON BALTHASAR *Glaublich ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 49; trad. it., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982, 78 [GnL].

del volto paterno ed insieme materno della “Causa prima dell’essere”, rinvia ad una rivelazione dell’amore eterno, trascendente e trinitario di Dio trasmesso come gratuità⁶⁵, che il vero amore ha in comune con la bellezza⁶⁶.

In questo «incontro originario»⁶⁷, attraverso la madre, Dio stesso si manifesta e si dà a conoscere come amore, come eterna origine dell’uomo, che viene incontro al bambino come un “tu”, realtà ancora sconosciuta, ma che nutre, protegge e dona un’esistenza autonoma provocando all’“amore responsabile”. In questo senso la maternità manifesta il “da dove”⁶⁸ del figlio, in quanto grembo che dona l’origine e più a monte rende possibile il rivelarsi dell’Assoluto. Ma Balthasar osserva che per quanto la presenza materna e destante sia fondamentale, «tuttavia anche la madre sta di fronte al suo bambino come davanti ad un incomprensibile prodigo; ella ha certamente concepito un germe e lo ha portato a maturazione, ma come può essere responsabile della persona spirituale ed eterna che guarda a lei di rimando dagli occhi del nuovo essere?»⁶⁹.

- 65. Balthasar parla volentieri di *grundlose Liebe*, l’amore abissale senz’altro fondamento che se stesso, come atto della libertà assoluta di Dio nel suo movimento estatico verso l’uomo, che suscita il movimento dell’uomo verso di sé. La bellezza che appare è espressione della libertà dentro il corpo di una concreta figura, quella della madre, che nella concretezza storica svela e lascia conoscere i preludi dell’ineffabile bellezza divina. Cfr. R. VIGNOLO, “Gloria, rileggendo l’estetica teologica”, in *Communio* 120 (1991), 34.
- 66. I trascendentali: *Unum-Verum-Bonum-Pulchrum* possiedono tra di loro una correlazione ontologica, con la quale accompagnano la manifestazione dell’apparire dell’essere all’ente. In passato i trascendentali del *Verum* e del *Bonum* hanno ricevuto maggiore considerazione e priorità, la novità dell’impostazione balhasariana, considerando proprio la sua trilogia, si trova nel fatto che egli parte dal *Pulchrum*, determinando una svolta filosofico-teologica fortemente intuitiva ed innovativa. Infatti, la preferenza del *Pulchrum* si lega alla stessa possibilità di percezione della forma, solo a partire dalla forma concreta è possibile percepire la bontà e la verità. Il *Pulchrum*, si collega al trascendentale dell’*Unum*, la cui proprietà attraversa tutti gli altri in modo peculiare, quasi in un rapporto singolare e privilegiato; in quanto percepire la *Gestalt*, in tutta la sua gloria metafisica, significa cogliere l’essere nel suo apparire e non solo nel considerare delle immagini fenomeniche. La stessa dinamica umana attuata per conoscere il reale, lo potrà comprendere a partire dall’unitarietà e dalla totalità della percezione del soggetto. Cfr. H I, 145 (GL I, 138). Si veda in proposito anche l’articolo di M. JODICE, “Luce-bellezza-rivelazione: un itinerario teologico in Hans Urs von Balthasar”, in *La Sapienza della Croce* 15 (2000), 21-40; A. BRUGNOLI, *La bellezza delle cose: la figura*, in Id., *Hans Urs von Balthasar. La spontaneità delle cose...* cit., 79-87.
- 67. GnL, 50 (79).
- 68. SC, 27 (25).
- 69. Cfr. Ibid.

Il bambino appartiene alla madre a motivo dell'amore che ella ha per il figlio e con il quale lo chiama, tuttavia, ella può intuire che non è "sua creatura", ma la sua origine è da un Altro, da Dio, il quale è il «vero possessore di ogni amore». L'"incontro originario", come lo chiama Balthasar, conserva allora, in forza di questo riferimento all'Assoluto, qualcosa di definitivo, qualcosa di temporaneo, ma anche di rappresentativo e dí vicario.

Questo primo farsi presente di Dio all'uomo nel rapporto materno è *unilaterale*, dice Balthasar, nel senso che include la risposta dell'uomo, fin dall'inizio, in quanto è di fatto già in rapporto con Dio come sua creatura, benché non possieda in questo primo momento «il rapporto completo per il quale è stato creato e generato»⁷⁰.

Dunque, esiste un primo livello di conoscenza generata dal fatto che l'*imago Dei* nell'uomo conserva una "traccia" del suo essere uscito da Dio e può intuire la sua "origine" dal grembo materno. Tuttavia, nessuno riesce ad oggettivare in questo tipo di rapporto la "consapevolezza dell'origine", in quanto dal momento in cui l'essere umano è posto nell'esistenza non può invertire all'indietro il suo flusso vitale, per conoscere e circoscrivere il suo inizio. Pertanto, Balthasar ritiene che l'essere umano ha la possibilità di acquisire solo una *conoscenza originaria* in quell'atto d'amore, attraverso cui l'Amore Assoluto che lo ha posto all'esistenza appare indistinto da quello umano della madre, che lo ha risvegliato "a divenire spirito dotato di conoscenza e di amore".

La madre, in questa comunione di vita non può introdurlo in una visione immediata di Dio, ma il suo compito specifico consiste nel *risvegliare all'essere come spirto*, in modo da aprire al bambino l'ambito dell'essere, dell'amore⁷¹, e «della conoscenza naturale di Dio e dell'amore naturale verso di lui»⁷² come una promessa di grazia. Da questo punto di vista,

70. Ibid.

71. Balthasar, esprime la condizione della percettibilità dell'amore di Dio per il mondo e la possibilità che quest'ultimo sia veramente in grado di conoscerlo. A tale proposito intuisce che «nella sua realtà intrinseca, l'amore viene conosciuto soltanto dall'amore», Cfr. GnL, 49 (77); «Il punto da cui l'amore può essere osservato e testimoniato non può essere collocato al di fuori dell'amore (nella pura logicità pseudoscientifica); esso può trovarsi solo in *re*, cioè nel dramma della vita stessa», GnL, 54 (84). Solo nella relazione l'amore si manifesta all'uomo "esternamente", per il semplice motivo che l'"amore si da solo fra persone", cfr. GnL, 100 (148).

72. SC, 27 (25). Sotto l'influsso di G. Siewerth, Balthasar, fonda la struttura ontologica dell'uomo come "essere che parla e che risponde", nella profondità del mistero, che è definito come silenzio in quanto «super-parola» (*Über-Wort*). In forza di essa l'uomo non solo è

osserva acutamente Balthasar, è evidente che «l'io del bambino non viene creato dalla madre, ma soltanto portato da una latenza, da una chiusura in se stesso all'autenticità e all'apertura»⁷³.

Balthasar, rifacendosi alla riflessione di G. Siewerth⁷⁴ e di F. Ulrich, paragona questo “sapere originario”, in cui è introdotto il bambino, ad un lampo di luce, ad una “prima intuizione” (*erste Intuitio*), a cui succede subito un'oscurità più o meno profonda, quasi una sottrazione, una non corrispondenza rispetto alla prima “esperienza originaria” delle cose e degli uomini alla quale la stessa madre appartiene⁷⁵. L'Assoluto stesso che sostiene tutta la realtà sembra nascondersi in una latenza, che lo fa intravedere invisibilmente “umile” ed “abbassato”. Ciò avviene in quanto l'umiltà di Dio che pone l'uomo nell'esistenza terrena, pur continuando ad agire si “ritira” all'evidenza nel rispetto della libertà umana⁷⁶. Tuttavia, poiché le persone, le cose, gli eventi della vita rivelano il loro ineludibile lato relativo, proprio tale contingenza finisce per mostrare la loro derivazione dall'atto di Dio⁷⁷.

capace di udire «il linguaggio delle cose nel loro emergere differenziato dal silenzio dell'esere che le avvolge, di penetrarle con la propria ragione e di dare loro il nome appropriato; egli è anche in grado di ascoltare la parola delle cose come elementi di un discorso rivolto a lui e di cui egli stesso [...] è un elemento. L'uomo è 'parlato' nella luce della verità dell'esistente dell'essere e da Dio, prima ancora che egli parli. Per il fatto che egli emerge dalla luminosa profondità dell'Essere all'esistenza, egli è in grado di 'percepire' quella parola che egli è nell'intimo di se stesso e pronunciarla come parola 'esterna'», cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 255; trad. it., *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1990², 205 [GF]; Cfr. G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, 80.

- 73. Cfr. SC, 35 (33).
- 74. Gustav Siewerth (Hofgismar 1903-Trento 1963) fu filosofo e pedagogista. Si preoccupò in particolare durante i suoi studi di fornire una nuova interpretazione dell'ontologia tomista ponendola in dialogo con il pensiero di Heidegger. L'influsso di Siewerth nell'opera di Balthasar è evidente soprattutto per quanto riguarda la chiave interpretativa dei due volumi di *Gloria* dedicati alla metafisica occidentale: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III/1/1. *Im Raum der Metaphysik. Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; trad. it., *Gloria. Un'estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III/1/2. *Im Raum der Metaphysik Neuzeit...* cit.
- 75. Cfr. SC, 29 (27).
- 76. «L'esperienza originaria di molti uomini non conduce affatto ad una differenziazione ulteriore del «tu» divino e umano, poiché per essi non affiora che il bambino debba ringraziare un altro creatore oltre ai suoi genitori, al di là di tutta la generazione biologica», SC, 31-32 (29).
- 77. Cfr. S. Th. I, q. 2, a. 3; *Contra Gent.* I, 13. «Lo spirito nella valutazione del finito, è ogni volta proteso al di là di ogni realtà; conservando nel proprio ricordo l'esperienza dell'origine di-

Balthasar qui accoglie in pieno Tommaso d'Aquino, che afferma la possibilità di una conoscenza naturale di Dio «connessa con la natura umana»⁷⁸ e la possibilità di un amore naturale per Dio come esigenza che si fonda sulla natura⁷⁹. Tutti gli esseri naturali comunicano in forza della comune natura creaturale, ma questo non può certamente essere il caso del rapporto dialogico con Dio, per il quale è necessaria una ulteriore «rivelazione che conceda all'uomo non solo la sua verità, ma anche l'apertura e la predisposizione conforme ed adeguata a questa verità»⁸⁰. Dio pone l'uomo in un *medium* comune per cui egli può effettivamente essere illuminato dalla rivelazione, questo è ciò che Tommaso individua come “connaturalità” tra Dio e l'uomo, che nel linguaggio cristiano viene definito: grazia⁸¹, e nel suo aspetto soggettivo come virtù divina, fede, speranza e amore, in quanto capacità al rapporto con Dio. Solo attraverso la grazia l'uomo può fare esperienza di “una relazione personale di scambio” con il divino, attraverso l'inserimento della creatura nella sfera dell'essere di Dio, secondo una misteriosa «partecipazione alla natura divina»⁸². L'ordine della natura, soprattutto nell'ambito della conoscenza di Dio, trova allora la sua rispondenza nell'ordine della grazia, nella continuità che permane tra i due piani pur nella distinzione, che Balthasar definisce “una netta linea di demarcazione”.

Lo stesso rapporto generativo che si crea alla nascita di un bambino attraverso la necessità della sua cura e della chiamata, da parte della madre o comunque di una persona che la sostituisca, prova che tra Dio e la creatura “non esiste un rapporto puramente naturale”, in quanto l'uomo non possiede la stessa capacità naturale di essere appellato di fronte alla chiamata divina⁸³, ma deve passare per un *medium*. Tanto che, osserva

venuta ora inaccessibile, esso opera in antecedenza una valutazione riferendosi a una meta finale non ancora oggettivabile», SC, 29 (27).

78. Cfr. S. Th. I, q. 1, a. 1.

79. Cfr. S. Th. I-II, q. 109, a. 3. A quanto già detto si possono aggiungere le proposizioni del Concilio Vaticano I, riguardo la conoscenza naturale, le quali sottolineano che essa può senz'altro avvenire «naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse [...]» (DS, 3004), nonostante ciò a causa del peccato l'orizzonte umano può essere sconvolto da ideali insufficienti e pretese di assolutezza. Cfr. SC 32-33 (30-31).

80. GE 115 (88).

81. La grazia è intesa come partecipazione all'intima realtà di Dio, in quanto ‘santificante’ essa permette tale partecipazione entitativa all'essenza di Dio e in quanto ‘ausiliatrice’ rende possibile il vivere attivamente ed operare attingendo a questa realtà. Cfr. GF 115 (88).

82. 2 Pt 1, 4.

83. Cfr. SC, 35 (33).

Balthasar, l'appello di Dio che giunge attraverso una mediazione umana, può spalancare «un ambito temporaneamente estraneo alla creatura come tale, e cioè l'ambito dell'intimità stessa di Dio»⁸⁴, che non viene riconosciuto. Si può dire “temporaneamente” poiché, nell'economia salvifica, il “primo atto creativo” di Dio è posto in vista del secondo, che “dona la grazia” ed in vista dell'effettiva possibilità di una risposta incondizionata da parte della creatura.

Nel contesto della chiamata-risposta della creatura da parte di Dio, la stessa distinzione dei piani ne mostra la loro continuità, poiché l'uomo che nasce è posto nella comunità umana, nel susseguirsi delle generazioni, come “figlio spirituale di genitori spirituali” e qui egli è in ogni caso un chiamato, per il quale *l'esistenza spirituale e la risposta coincidono*. Fin dal primo istante, di fronte a Dio, è necessario che l'uomo sia un chiamato, «un impegnato dal ‘tu’ e in atteggiamento di risposta»⁸⁵, sebbene sia l'ambito parentale ad impegnarlo inizialmente a questo.

Questo primo contesto dialogico manifesta quella rispondenza, tra *potentia naturalis passiva*, per cui l'uomo può essere chiamato dall'uomo appartenendo all'ordine della sua natura, e *potentia oboedientiale*, intesa come capacità «trans-naturale»⁸⁶. La seconda trova nella prima il suo presupposto, poiché l'essere spirituale deve prima esistere, per poter essere appellato dalla grazia. Dio, nella dinamica di quest'incontro individuato nei termini “chiamata-risposta”, rimane il totalmente altro, ed esclude qualsiasi alienazione dei due, l'uno nell'altro. Ciò vuol dire che nell'incontro tra Dio e l'uomo non si dà alcuna alterazione dell'*analogia entis*, per cui «ogni somiglianza viene sempre intersecata dalla *maior dissimilitudo*»⁸⁷, anche se il ‘tu’ divino «si manifesterà alla creatura sempre in veste creata, con parole, con fatti, con segni che essa può capire»⁸⁸.

Il rapporto natura-grazia rispetto al tema della conoscenza di Dio apre un duplice orizzonte: da una parte, Dio che si manifesta nel mondo può essere conoscibile all'uomo solo mediante il dono della grazia in

84. SC, 34 (32).

85. SC, 35 (33).

86. Balthasar, non intende la *potentia oboedientialis*, come qualità del soggetto naturale, un potere della creatura, oppure come una forma della *potentia naturalis*, ma è il potere del Creatore che non solo chiama, ma elargisce la stessa capacità della risposta. La confusione avviene talvolta proprio riguardo al termine *potentia* usato in modo univoco per entrambi i rapporti. Cfr. SC, 35-36 (33-34).

87. DS 806.

88. SC, 36 (34). L'automanifestazione di Dio avvenendo in modo storico, si serve di diverse figure categoriali, cfr. H I, 413-505 (GL I, 395-477).

cui l'uomo constata che tale conoscenza supera con evidenza ogni conoscenza: *rationalibiter comprehendit incomprehensibile esse*⁸⁹; dall'altra, solo attraverso la grazia l'uomo può realmente rispondere a Dio, sia che si tratti di una manifestazione dal cuore dell'uomo, sia che si tratti di una rivelazione nell'ambito esterno della storia, poiché l'uno e l'altro modo, ricordiamo, sono legati alla struttura «personale-sociale e spirituale-sensitiva» dell'uomo.

Dio, con l'incarnazione, dona alla creatura la possibilità di una relazione immediata, divenendo in Cristo un autentico "Tu" personale per l'uomo, incontrato come singolo, popolo, chiesa e umanità. La stessa dinamica relazionale in Dio precede l'incarnazione, nello scambio intratrinitario d'amore delle Persone, quindi è posseduta già «nella sua divinità, ...indipendentemente dal mondo»⁹⁰. Pertanto, afferma Balthasar, la stessa conoscenza del mistero di Dio, attraverso l'esperienza umana dell'alterità sostenuta dalla grazia, non potrà avvenire "se non con l'introduzione nel processo trinitario dell'amore".

Qui si torna al punto di partenza: l'avvenimento del risveglio dello spirito del bambino ad opera della madre, insuperabile nella sua radicalità, viene trasceso nell'evento della grazia, dove la persona trova le condizioni per concedere tutto lo spazio d'amore richiesto per una risposta "almeno sufficiente". La risposta diventa allora possibile e si concretizza in un atteggiamento di disponibilità totale, nel senso dell'*indiferencia* ignaziana, con cui si offre a Dio a partire dal centro della persona tutto ciò che si possiede, all'interno di un movimento di fede-speranza-amore. L'esistenza dell'uomo in tal modo si ritrova compresa nel duplice movimento tra conoscenza e fede, egli è spirito creato in relazione con il "tu del prossimo umano" e con "l'Io divino assoluto".

Nel rapporto madre-figlio si pongono le condizioni perché l'essere umano divenga un *io* sollecitato dall'amore di un *tu* e uno "spirito sapiente", che riflette su di sé e sulla propria condizione, affinché nel momento in cui ama e crede, si affidi e si doni al *Tu*. Quanto più questa dedizione da parte della persona è profonda, tanto più sarà sospinto verso una consegna di sé totale, in un fiducioso slancio sulla base dell'esperienza conoscitiva fatta. L'abbandono all'Assoluto di Dio genera, allora,

89. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion* 64, I. SCIUTTO (ed.), Rusconi, Milano 1995.

90. «Non è possibile che egli in sé sia un bene irradiante impersonale (Platone, Plotino), per diventare amore personale solo con l'incarnazione; egli deve essere già in se stesso amore e relazione personale, quale Principio paterno che si dona, quale Figlio suscitato per generazione, in atto di rispondere, quale comune Spirito d'amore», SC, 39-40 (37).

due movimenti: il primo movimento si configura come una *fede* che sfocia nella comprensione (*fides quaerens, inveniens intellectum*), il secondo movimento si identifica con una conoscenza che genera una nuova fede (*intellectus gignens fidem*)⁹¹.

Il contributo materno al processo cognitivo del bambino verso il mondo e verso Dio, non può non interessare da vicino l'autentica maternità antropologica di Maria ed il complesso problema dell'autocoscienza di Gesù Cristo. Il dato naturale generale dovrà inferire il modo attraverso il quale il rapporto autentico e reale tra la Madre Maria e Gesù, il Bambino teantrico, si possa realizzare, tenendo conto della *missio* del Figlio, delle due nature in Cristo, ma anche del compito attribuito al "rapporto originario", che per l'uomo provoca il risveglio del bambino al mondo e a Dio ad opera della madre, in relazione al suo inserimento nel mondo e nella storia.

7. MARIA E IL MISTERO TEANDRICO DI CRISTO

Il tentativo di articolare la questione dell'autocoscienza di Cristo, configurandolo come un "risveglio", a partire dall'unione singolare che s'instaura con la madre Maria, urta subito contro una serie di obiezioni, prima tra tutte il mistero teantrico della persona di Gesù ed in secondo luogo la sua *missio* salvifica

Il teologo di Basilea, in un suo saggio, parla della figura (*Gestalt*) della coscienza di Cristo come di «un problema che incute timore»⁹², anzi nella stessa trilogia ne parla come del «problema più spinoso della cristologia»⁹³. Però in accordo con R. Guardini, premette che in nessun caso la coscienza di Gesù potrà essere inferita e pensata a partire dal punto prospettico di una psicologia sperimentale o della coscienza, o attraverso la scomposizione dei processi psichici.

91. Cfr. GF, 114 (87-88). Balthasar afferma, in relazione al tema della conoscenza, che «questo rapporto intercorrente tra uomo e uomo è più che la comune esigenza pedagogica, per cui chi vuole imparare qualcosa deve iniziare con un puro atto di fede, di completa accettazione, per poi lasciare dietro di sé la fede, assimilando a poco a poco il valore della conoscenza rendendosi conto dei nessi a partire dai principi. Il prossimo non è mai un semplice oggetto di conoscenza: [...] il suo profondo Io e la sua libertà non mi diverrebbero comprensibili se non attraverso il fiducioso aprirsi e l'accettazione del suo libero atto di comunicazione, attraverso 'rivelazione'», GF, 115 (88).
92. H.U. von BALTHASAR, "Das Selbstbewußtsein Jesu", in *IkaZ* 8 (1979), 30 [SJ]; trad. it., "L'autocoscienza di Gesù", in *Communio* 42/43 (1979), 74.
93. THD II/2, 185 (TD III, 190).

La prospettiva ermeneutica di partenza, per delineare il profilo dell'irripetibile autocoscienza di Gesù, non può essere il piano storico-sociologico, ma solo teologico e per Balthasar può essere solo a livello del concetto di missione (*Sendung*), che prevede una penetrazione reciproca tra l'esegesi ed il dogma, tra l'escatologia e l'interpretazione della persona di Cristo.

Balthasar parte dal postulato apriorico dell'identità formale tra Persona e missione in Cristo, e dunque dalla duplice consapevolezza che Egli è tutt'uno con essa⁹⁴ e che la *missio* è universale (un dato che ci viene dai testi giovannei e paolini). Ciò induce a pensare seriamente la categoria di missione inherente da sempre alla persona di Gesù, e dunque a concludere che essa debba essere conosciuta almeno "sufficientemente" da Colui che è stato inviato dal Padre. Balthasar spiega come questo abbia un risvolto tutt'altro che secondario per la "coscienza umana individuale" di Gesù, in quanto va ammesso in essa «un momento che trascende da sempre, chiaramente e radicalmente, l'orizzonte coscienziale puramente umano, e per essere più precisi, per principio la supera da sempre»⁹⁵. Il motivo si ritrova nella natura soteriologica di questa stessa missione di riconciliare il mondo con Dio, e il piano salvifico di Dio non può in nessun modo apparire e crescere in una coscienza umana, all'improvviso o in un secondo tempo, in modo accidentale. Ciononostante, per Balthasar rimane ancora aperta la questione del dover necessariamente riconoscere "uno spazio per una illuminazione progressiva della coscienza della missione", in rapporto alle affermazioni sull'*essenza* e il *divenire* della missione stessa⁹⁶.

Certamente, osserva Balthasar, rimane misterioso come l'"eterna coscienza divina" possa inserirsi nella "semicoscienza" del neonato, eppure rimane ben fermo l'assunto che Egli è il Figlio del Padre, anche se nella dimensione della carne il suo "essere nel seno del Padre" (Gv 1,18) ha la forma economica di «questo nascondimento nelle braccia della Madre»⁹⁷.

94. Balthasar lascia intuire, che la drammatica suscitata dalla persona di Cristo non proviene interamente dalla parte umana, mondana del suo essere, ma trova le radici nella stessa vita intratrinitaria. Per questo l'identità tra persona e missione «è possibile soltanto sulla base di una (tutt'altra) differenza nell'identico: tra il Figlio che procede eternamente dal Padre (*processio*) e questo stesso Figlio precedente poi inviato nel tempo (*missio*)», THD II/2, 143-144 (TD III, 148-149).

95. Cfr. THD II/2, 152 (TD III, 157).

96. Cfr. Ibid.

97. H.U. von BALTHASAR, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, 29; trad. it., *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Jaca Book, Milano 1978, 32 [DdK].

Il rapporto tra il Bambino (divino) e sua Madre sorge, a questo punto, in pieno, come la questione intorno al “sapere di Gesù”, alla sua auto-coscienza e all’effettivo contributo di Maria, come madre umana, riguardo a quest’ambito. Il problema si evidenzia, in un certo senso insieme ad un interrogativo inevitabile: «se la coscienza di Gesù circa una missione assoluta (divina) deve coincidere con la sua autocoscienza, come può il bambino Gesù essere affiorato alla sua autocoscienza senza aver saputo insieme almeno implicitamente, della sua missione?»⁹⁸.

La tradizione teologica classica, patristica e scolastica attribuisce a Gesù Cristo, conformemente alla sua dignità di Salvatore, fin dal primo momento dell’incarnazione un sapere riguardo alla sua missione e insieme un sapere riguardo ad ogni cosa umanamente conoscibile o almeno collegata ad un valore salvifico. Balthasar, accogliendo la riflessione di H. Riedlingen⁹⁹, osserva che tale *theologhema*, in realtà, nei Padri pare espresso e sostenuto in relazione ai contrasti con gli arianisti, nel contesto del dibattito cristologico. Questo fatto, ha condizionato e indotto il pensiero patristico ad affermare potentemente quella tendenza biblica neotestamentaria, che fa apparire Gesù come “onnisciente” (*Gr* 16, 30; 16, 19). Fino al punto da provocare in alcuni Padri e autori ecclesiastici, un notevole imbarazzo riguardo alla chiave interpretativa da adottare per la locuzione di Marco sui tempi ultimi: «Quanto poi a quel giorno o a quell’ora, nessuno li conosce...neppure il Figlio» (*Mc* 13, 32).

I Padri tennero in poca considerazione che nel vangelo di Giovanni si riflettono in Cristo, l’uno nell’altro, l’aspetto dello *status exaltationis* e dello *status exinanitionis*, senza identificazione e senza tralasciare, riguardo al secondo *status*, il concetto di missione che è dominante. La posizione giovanna, osserva Balthasar, considera l’obbedienza di Gesù “come un sapere sovrauterreno” e questa nella sua massima espressione è “un economico ‘trasferimento in deposito’ proprio di quel sapere, di fatto a lui accessibile, presso il Padre”¹⁰⁰.

98. TD III, 164 (THD II/2, 159).

99. H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Herder, Freiburg 1966, 58-71.

100. Cfr. THD II/2, 176 (TD III, 180). La posizione patristica e scolastica, osserva Balthasar, deriva da una considerazione statica della ‘dignità’ di Gesù, che gli compete – specie in quanto maestro dell’umanità e incarnata sapienza di Dio – fin dal principio della sua incarnazione. Solo pochi Padri (come Teodoro di Mopsuestia) furono disposti a concedere a Gesù nella sua crescita un progresso autentico nel sapere; mentre Agostino, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Anselmo d’Aosta, Ugo di S. Vittore, Bernardo di Chiaravalle respingono ogni forma di nescienza in Gesù. Per Pietro Lombardo (II d 13), Gesù sa dal grembo

Sulla questione del “sapere” di Gesù lo stesso Tommaso d’Aquino assume posizioni diverse lungo il cammino della sua riflessione teologica. In una prima fase del suo pensiero, che si fa risalire al periodo del commento alle *Sentenze*¹⁰¹, le sue posizioni negano il possesso della “scienza acquisita” da parte di Gesù Cristo in quanto uomo. Tommaso ritiene che sia la conoscenza sensibile ad aumentare in Cristo e non la scienza umana, poiché fin dall’inizio sa ciò che deve sapere, di conseguenza Gesù avrebbe solamente la “certezza sensibile” di ciò che già conosce intellettualmente¹⁰². Dunque, ammette fin dall’inizio una «scienza perfetta»¹⁰³, infusa, in Cristo, anche se nel corpo il Bambino Gesù è del tutto simile agli altri bambini¹⁰⁴.

Ma già con il *De veritate*¹⁰⁵ (1256-1259), il pensiero di Tommaso presenta l’inizio di un’evoluzione. In quest’opera, sebbene con qualche esitazione, egli giunge ad affermare che Cristo “*simul viator et comprehensor*” abbia avuto accanto all’“onniscienza”, la scienza “*a sensibus acquisita*”, basata sull’esperienza umana. Questo, in considerazione del fatto che il pensare mediante esperienza è una perfezione dell’uomo, e dunque dovrà essere ammessa per Cristo anche questa perfezione, sebbene la “*conversio specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata*” in realtà non gli sarebbe necessaria.

Nel *Compendium Theologiae*, Tommaso prende una posizione più chiara, in cui riconosce in Cristo, perfettamente uomo, la “scienza acquisita” la quale è il *modus cognoscendi* appropriato alla natura dell’uomo. In quest’opera non esita a trarre le conseguenze, che anche Cristo è progredito nella sapienza sotto l’aspetto della scienza acquisita¹⁰⁶. Il suo percorso teologico riguardo al “sapere” di Gesù giunge alla posizione definitiva nella *Summa Theologiae*. Qui Tommaso preoccupato anzitutto di salvare la

materno tanto quanto sa Dio, anche se non comprende sempre tutto allo stesso modo: i suoi commentatori resteranno entro l’ambito di questa affermazione, anche quando essi - in particolare Tommaso - attribuiscono un peso maggiore al sapere sperimentale trasmesso dai sensi. Cfr. THD II/2, 176 (TD III, 181).

101. Il motivo di fondo, si trova nel fatto che non sarebbe perfetto avanzare nella conoscenza: «*Perfecti non est proficiere. Sed Christus secundum animam perfectus fuit. Ergo non profecit*» (*Super 3 Sent.* d. 14, a. 3, q^o 5. s.c. 2).

102. Cfr. *Super 3 Sent.* d. 14, a. 3, q^o 5, c.

103. Cfr. *Super 3 Sent.* d. 18, a. 3, arg. 5.

104. Cfr. *Super 3 Sent.* d. 18, a. 3, ad 5^m.

105. Si intende far riferimento all’articolo 3 della questione 20 (*De verit.* q. 20, a. 3, arg. 1).

106. Cfr. *Compendium Theologiae* I, c. 216.

«*veritas humanae naturae*»¹⁰⁷, sostiene che l'affermazione della perfetta umanità di Cristo implica la “scienza acquisita”, rettificando esplicitamente la posizione sostenuta nelle *Sentenze* a proposito dell'intelletto agente, il quale non solo deve essere posseduto da Cristo in quanto uomo, ma deve poter essere usato da Lui¹⁰⁸.

Balthasar, considerando la posizione di Tommaso in relazione al contesto della coscienza di Gesù Cristo, nota come purtroppo quest'ultimo non sia sceso fino in fondo, rispetto alle implicazioni espresse nelle sue posizioni fondamentali. Infatti, l'Aquinate pur ammettendo in Gesù un progresso nella conoscenza, in realtà riconosce che Egli avrebbe via via in forma perfetta la conoscenza che spetta alla sua età¹⁰⁹. Anzi giunge ad affermare che Gesù può imparare dalle cose, “dato che queste hanno da Dio la verità del loro essere”, ma non dagli uomini, poiché «si troverebbe in balia di affermazioni straniere»¹¹⁰.

107. Molti teologi medievali negavano a Cristo il possesso di una *scienza acquisita* (o sperimentale), poiché essi, tra cui Bonaventura, sotto l'influsso del pensiero di Agostino, avevano abbandonato il “platonismo” stretto: per il quale si perviene alla conoscenza risvegliando i concetti e le idee già presenti nello spirito ed ammettendo, di conseguenza, l'esistenza nell'uomo di una conoscenza acquisita per astrazione dal sensibile. Tuttavia, questi autori mantenevano tale tipo di conoscenza nel campo delle realtà sensibili, mentre le realtà intellegibili (es. l'anima e Dio stesso), potevano essere conosciute solo a partire da idee innate messe nell'anima da Dio. Dunque, pur ammettendo la conoscenza acquisita, non la riconoscevano come “forma naturale della conoscenza umana”, ma la si considerava una forma inferiore di conoscenza dovuta al “difetto d'ignoranza” causato dagli uomini nel peccato originale. In quest'ottica ad esempio si potranno considerare i testi di S. Bonaventura riguardanti il *progredire* della conoscenza di Cristo riportati, in 3 *Sent.*, d. 14, a.3, q. 2, c (QR III, p. 322), i quali affermano: «*Anima Christi non secundum cognitionem simplicis notitiae, sed secundum cognitionem experientiae profecit*». Da ciò si potrà comprendere come fosse difficile attribuire a Cristo una conoscenza acquisita. Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale...* cit.; ID., *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1953³, 297-304.
108. «*Scientia acquisita ponitur in anima Christi [...] propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu*» (*S. Th.* III, q. 12, a. 1, c.). Cfr. L'analisi proposta da D. OPS, O.P., *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 140-179.
109. «*Scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus*» (*S. Th.* III, q. 12, a. 2, ad 2).
110. THD II/2, 160 (TD III, 165). «*Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur*» (*S. Th.* III, q. 12, a. 3, c e ad 2). Praticamente l'accusa rivolta a Tommaso, è quella di essere troppo legato al “principio di perfezione”, di non saper superare la realtà della *visio beatifica* e l'*anipostasia* della natura umana di Cristo. La posizione di Tommaso, realmente richiederebbe uno studio approfondito, che potrebbe mettere in luce come

Balthasar qualifica come un *apriorismo scolastico* questa posizione inadeguatamente parziale che urta contro la realtà stessa dell'incarnazione, sostenendo la dimenticanza di una verità tanto elementare, quanto fondamentale dell'essere umano: «un bambino, che non si destà alla sua autocoscienza mediante un *tu* che lo interpella non sarebbe un bambino umano»¹¹¹. Gesù non può sfuggire a quel principio che M. Nédoncelle definisce «réciprocité des consciences»¹¹²; ciò significa che Balthasar ammette, che anche Lui deve soprattutto a sua Madre la propria autocoscienza umana¹¹³, mentre la *missio* si presenta quale dato imprescindibile e criterio decisivo «per il sapere che gli deve essere attribuito»¹¹⁴.

La problematica che abbiamo appena esposto in realtà fa parte di un dibattito intorno all'*io* ed alla *coscienza di Cristo*, che ha impegnato la teologia europea fin dagli anni Trenta, con grandi esponenti, come P. Galtier, P. Parente e K. Rahner, per nominarne alcuni. Rispetto a questi autori Balthasar evidenzia una originalità propria nell'assegnare la massima importanza alla categoria di missione¹¹⁵ ed al principio mariologico che è considerato parte “intima integrante” della cristologia. Infatti, anche il bambino teandrico dovrà sperimentare nella “crescita viva”, grazie alla madre, il dischiudersi dell’intero orizzonte della realtà non solo come manifestazione del trascendente, ma soprattutto come la pienezza dell’essere che manifesta il volto personale del Padre¹¹⁶ che si volge personalmente a Lui. Balthasar si pone così al riparo da un’analisi puramente psicologica della coscienza di Gesù, poiché la inserisce nella totalità della sua vita e del suo compito.

in realtà la sua posizione sia molto profonda ed avanzata, nel tentativo di salvare in tutta la sua portata la *veritatis humanae naturae Christi*.

111. THD II/2, 160 (TD III, 165).

112. M. NÉDONCELLE, *Réciprocité des Consciences*, Aubier, Paris 1942; Cfr. anche, Id., *Vers une Philosophiae de l’Amour et de la Personne*, Aubier, Paris 1975, 235-239.

113. «[...] A meno che non vogliamo ritenerlo un bambino prodigo soprannaturale che non deve ad alcuna creatura tale coscienza di sé. Ma questo metterebbe in pericolo l'autenticità della sua natura umana», MK, 90-91 (44). Anche W. Pannenberg sottolinea come l'autocoscienza umana è mediata e non immediata, l'individuo si conosce in relazione all'altro da sé (Id., *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, trad.it., Morcelliana, Brescia 1974, 451-464).

114. H. SCHELL, *Kath. Dogmatik* III/110, cit. in THD II/2, 177 (TD III, 182).

115. Il dibattito teologico trova il suo culmine nel cercare di determinare come avviene in Gesù lo scambio tra i due piani di coscienza umano-divino. Cfr. P. GALTIER, *L’unité du Christ. Etre-Personne-Conscience*, Beauchesne, Paris 1939; P. PARENTE, *Teologia di Cristo. Alfa-omega del mondo e dell'uomo*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1970; K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e mariologia*, trad.it., Ed. Paoline, Roma 1967.

116. WnK , 24 (21-22).

8. LA MATERNITÀ UNICA E SINGOLARE DI MARIA MARIA AUTENTICO “TU DESTANTE”?

Ora possiamo mettere a fuoco il problema da cui eravamo partiti riguardo al “tu destante” (*erweckende Du*) rappresentato da Maria.

Da un lato, la figura della madre è fondamentale per il processo di coscientizzazione del bambino, dall'altro, non si può dimenticare che la coscienza di Gesù riguardo alla sua missione coincide con la sua auto-coscienza. Essa esiste da sempre, essendo improponibile la sua scoperta solo in un secondo tempo. Qui, Balthasar fa propria la riflessione di R. Haubst¹¹⁷, per la quale l'ignorare la sua vera identità (anche se per un tempo limitato) avrebbe potuto indurre in Gesù Cristo una frattura nella sua coscienza. Pur tuttavia, Balthasar, intende lo stesso affermare come dato irrinunciabile, il destarsi della autocoscienza del Figlio attraverso la Madre, con il conseguente e necessario inserimento nella Tradizione spirituale d'Israele, ossia nella “religione dei padri”.

Mettendo insieme questi due dati, rivelatisi espressioni coerenti con la scelta economico-salvifica da parte di Dio dell'incarnazione, in relazione alla forma (*Gestalt*) ontologica delle due nature nell'unica Persona di Gesù Cristo, ne consegue necessariamente la presenza ineludibile di un particolare “tu destante” (*erweckende Du*), che deve essere «singolarmente conformato all'io del tutto singolare del bambino»¹¹⁸.

Balthasar sa di sollevare una delicatissima questione, tuttavia concede a Maria, pur nella sua maternità singolare ed unica, una modalità d'espressione pienamente umana, affermando che la Madre non ha “bisogno di conoscere la pienezza di contenuto della missione di questo bambino”. Sebbene si debba ammettere che a causa dell'esperienza della sua concezione verginale e della nascita, ella è comunque dotata di una “comprensione sostanziale”, formatasi nel dialogo rivelativo con l'Angelo (*Lc 1, 28, 30-33, 35-37*). Inoltre, l'affermazione evangelica, che nota

117. «[...] Allora avrebbe incominciato a svilupparsi in lui, già fin dalle sue prime impressioni sensitive consapevoli, una coscienza dell’“io” puramente umana in forme infantili, una coscienza dell’“io” in cui si sarebbe ritenuto per forza come uomo ‘autonomamente’ esistente come ognuno di noi. Questa autoesperienza solo umana lo avrebbe dunque fatto sbagliare contraddicendo al fatto della sua unità con il Padre. Ma nell’istante in cui la vita spirituale si fosse resa conscià della sua divina personalità, ciò avrebbe significato una evoluzione ascendente, non solo, ma una frattura nella sua coscienza» (R. HAUBST, “Über das Seelenleben des Kindes Jesus”, in *Geist und Leben* 33 (1960), 411, cit. in THD II/2, 160 nota 6 (TD III, 165 nota 6).

118. THD II/2, 161 (TD III, 166).

due volte un “crescere” ed un “fortificarsi”¹¹⁹ del Bambino divino, lascia pensare di dover ammettere in Lui «una coscienza della sua unicità anche se non necessariamente di tutta l’ampiezza e di tutto il contenuto della sua missione»¹²⁰.

Ora, partendo dal punto fermo e metodologicamente cruciale, che a Gesù Cristo la coscienza della sua missione non può essere insegnata dall’esterno, si potrà sostenere soltanto la necessità che «il suo primo risveglio si sia trovato in un’armonia ‘prestabilita’ con la distinzione della sua (imprevedibilmente propria) autocoscienza»¹²¹. In altre parole, sembra che Balthasar voglia trasmettere l’idea di una duplice, ma perfettamente armonica iniziazione del Bambino divino: dal di dentro, da parte del Padre, secondo la modalità dell’inversione trinitaria, per la quale lo Spirito diventa il *medium* della volontà del Padre per il Figlio incarnato¹²², questa trova poi il suo completamento e la piena realizzazione in ciò che avviene nel più perfetto accordo «con la sua iniziazione esterna, umana comune e storica»¹²³ da parte della Madre.

Questo significa che la persona di Maria deve possedere l’atteggiamento interiore di una perfetta “corrispondenza” verso il Bambino,

119. «Il bambino cresceva e si fortificava, riempito di sapienza, e la grazia di Dio era presso di lui» (*Lc* 2,40).

120. Il teologo svizzero precisa: «Trovare e poi magari descrivere anche concretamente come questi due dati convergono richiede la massima precauzione e riservatezza, tanto più che con lo sviluppo dall’infanzia all’età adulta questo punto si può essere spostato sensibilmente», H.U. von BALTHASAR, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 167; trad. it., *Homo creatus est. Saggi teologici V*, Morcelliana, Brescia 1991, 180 [HC].

121. THD II/2, 161 (TD III, 166).

122. L’identificazione tra la coscienza di Gesù e la sua missione, accolta dal Figlio nell’estrema libertà esige un’obbedienza perfetta, che trova la sua concreta manifestazione nel “lasciarsi disporre” in modo libero e volontario. In questa obbedienza il Figlio è una sola cosa con il Padre. Ed è proprio in tale contesto che compare “una mediazione compensativa” tra il Padre ed il Figlio, che Balthasar considera propria dello Spirito. Sarebbe lo Spirito che rendendo il Figlio uomo *ex Maria Virgine*, nonostante che intratrinitariamente sia il frutto della spirazione comune del Padre e del Figlio, ad essere «Colui che, nella sua forma economica e nella maniera con cui comunica al Figlio la volontà del Padre, rende possibile quest’obbedienza», THD II/2, 171 (TD III, 176). La forma economica della spirazione intratrinitaria dello Spirito ha «la funzione di rappresentare al Figlio la volontà del Padre nella forma di una *regola* incondizionata, addirittura inesorabile nella passione», THD II/2, 172 (TD III, 177). Questa “inversione” trinitaria, come la chiama Balthasar, in realtà è la “trasposizione” della Trinità immanente nella Trinità “economica”, dove la “corrispondenza” del Figlio si articola come “obbedienza”, cfr. THD II/2, 175 (TD III, 180).

123. THD II/2, 161 (TD III, 166).

articolata con l'obbedienza incondizionata a Dio. Allo stesso tempo in quanto madre, pur non dovendo conoscere per intero le modalità della missione del Figlio¹²⁴, dovrà conoscere «da religione tramandata, nella sua tensione verso la sperata pienezza d'Israele e che come tale la rappresenti al bambino»¹²⁵. La comunicazione della madre, che fin dall'inizio si muove nella comune tradizione del popolo d'Israele, diviene, secondo Balthasar, il momento attraverso il quale «*si destà* nel bambino teantrico, la coscienza interiore della sua missione. In ogni caso rimane fermo il fatto che la missione è comunque già presente nella sua persona e dunque non esiste alcuna frattura nella sua autocoscienza.

Maria, attraverso la sua vicinanza materna non aggiunge qualcosa di nuovo, nella coscienza del Figlio, ma piuttosto riveste il ruolo di destarlo a sé ed al mondo, secondo il compito di ogni madre umana, e secondo la funzione assegnataLe dal Padre nell'economia salvifica. In particolare, l'essere protetto nel seno materno oggettivizza al Bambino divino «l'esperienza originale dell'essere protetto nel seno del Padre»¹²⁶. Al contempo la madre lo destà alla speranza d'Israele aprendogli l'ingresso nel mondo di quella tradizione spirituale in cui il bambino è nato.

L'iniziazione di Gesù alla tradizione religiosa d'Israele è mediata dalla pura fede e dall'intelligenza della fede, donata a Maria dallo Spirito, essa è simultanea alla «tradizione corporea del latte materno e delle cure materne»¹²⁷, come dice Balthasar, la quale realizza pienamente il farsi carne del Verbo.

L'intervento di Maria, sul piano dell'esperienza iniziale, fa sì che la coscienza interiore della missione, già presente nella persona di Gesù, possa «chiarirsi da sé» attraverso i *dati offerti dall'ambiente, l'interiore meditazione del suo compito e l'iniziazione ad esso mediante lo Spirito Santo*.

Egli riceve dalla Madre il “verbo della tradizione” (*das Wort der Tradition*), anche se Egli è il “Verbo dall'origine” (*das Wort im Ursprung*). Questo, perché tale “sapienza” recepita dall'uomo e per così dire cresciuta sulla terra, deve essere recepita da Gesù “*come una forma della volontà e della provvidenza del Padre in questo mondo*” e dunque accolta nell'obbedienza. Stando così le cose, osserva Balthasar, l'incarnazione del Verbo ha

124. Per la verità nessuna madre umana, conosce le modalità attraverso le quali si svilupperà il destino del proprio figlio, anche perché questo non appartiene al suo compito, ella può solo fare delle previsioni.

125. THD II/2, 161 (TD III, 166).

126. WnK, 23 (20-21).

127. THD II/2, 161 (TD III, 166-167).

bisogno dell'interna possibilità di una storia preparatoria, rappresentata dall'Antica Alleanza, la quale pone in opera la sua funzione di attesa verso il compimento nella Nuova ed Eterna Alleanza. Un'attesa dove la fede (*abramitica*) di Maria diventa essa stessa quell'istanza che contribuisce a rendere possibile l'incarnazione.

In questo contesto si rende chiaro come la coscienza della missione in Gesù, presupponga la verginità di Maria, nel senso di figura pienamente e totalmente recettiva dello Spirito, e per questo in grado di *rinnovare* il Figlio, attraverso il suo abbraccio materno: all'esperienza d'amore intratrinitaria, al suo essere uno con la volontà del Padre e al suo dovere unicamente se stesso al Padre celeste che lo invia.

Dunque il rapporto di Gesù con la Madre (e poi con gli uomini) si fonda nella *missio* in cui è incluso il compito assegnato a Maria di mediare l'apprendimento storico di Gesù circa l'umanità e le sue tradizioni, completato da un suo personale "apprendimento interiore" per mezzo dello Spirito circa la profondità e l'ampiezza della sua missione. In tal modo, sostiene Balthasar la visione di tutta la portata della missione per la legge dell'incarnazione emerge poco a poco, ora per ora, e Gesù «nella sua coscienza *temporale*» esperisce questo riceversi come qualcosa che *non ha tempo*¹²⁸, questo lo si può dedurre dai suoi assoluti "io sono" riportati dal Nuovo Testamento. Ma allo stesso tempo, il teologo svizzero, (interpretando *Lc* 2, 40. 52) sente di poter sostenere anche una maturazione umana secondo l'estensione del tempo, per la quale l'ambiente parentale prima e comunitario poi sono stati assolutamente essenziali. Balthasar, pur rimanendo ancorato al dogma cristologico, esplicita questo concetto negli scritti teologici, alludendo all'estrema serietà dell'incarnazione: «Se si prende sul serio l'incarnazione del 'Verbo di Dio', allora Gesù sarà avanzato nell'apprendimento con la lentezza e la gradualità di ogni altro bambino: non solo per la lingua e i comportamenti umani, ma anche per la religione del suo popolo. Il modello e l'insegnamento di Maria e Giuseppe lo introducono sicuramente nella storia di JHWE e del suo popolo, prima a casa e poi nella sinagoga impara a pregare il Dio d'Israele. In queste preghiere fa la conoscenza di quel che vi è di più intimo e di più puro: la lode disinteressata di Dio, la disponibilità d'Israele, in quanto creazione in senso totale di Dio, a seguire in ogni cosa i suoi comandamenti e a fare la sua volontà»¹²⁹.

128. THD II/2, 165 (TD III, 170).

129. HC, 167 (180).

Il compimento d'Israele, come "programma vitale" della missione del Figlio, è ciò che attraverso l'appartenenza della Madre al popolo eletto gli giunge come presupposto ineludibile, per la realizzazione di quella dimensione *prolettica* a cui si riferisce tutta l'esperienza anticotestamentaria. Da questo momento Gesù Cristo corre verso l'*Ora* nella quale la disponibilità al Padre acquisterà tutto il suo spessore salvifico per gli uomini, a cominciare dalla responsabilità per Israele.

Concludendo, la funzione di Maria ha come presupposto necessario non la conoscenza anticipata di tutti i particolari del cammino della vita del Figlio, quanto l'incarnare quella figura di Figlia, dell'Antica Alleanza, che trapassa verso la Nuova «per presentarne infallibilmente e luminosamente il nucleo più puro, quello profetico»¹³⁰, dalla quale la coscienza del Bambino teandrico, a cui è richiesta l'obbedienza dell'ascolto, trae tutto ciò che lo concerne nell'intimo.

9. CONCLUSIONI

Concludendo, Balthasar ritiene che Maria assolva perfettamente il proprio compito istruendo il Bambino, non in modo autonomo, ma in obbedienza a quanto Ella Stessa va apprendendo dallo Spirito Santo, quale ombra distesa su di Lei dall'Altissimo e contemporaneamente Spirito presente nel Bambino¹³¹. Il Bambino, in quanto Unigenito del Padre, "riposa" nella sua missione, poiché riposa in Colui che lo ha inviato assumendo le modalità della sua esistenza in un doppio senso: a priori in quanto sa da sempre di essere "l'inviato", e a posteriori in quanto «la sua crescita nel senso della speranza d'Israele glielo rende evidente». ¹³² Il "progredire" in questa specifica comprensione, sostenuto dalle cure della madre e dallo Spirito gli rende manifesto che l'antica Alleanza è rivolta verso un futuro che deve ancora avvenire, ossia verso di Lui¹³³. Questi due aspetti illuminandosi a vicenda formano la perfetta disposizione alla missione ricevuta dal Padre nello Spirito ed assunta da Cristo in totale libertà.

130. HC, 168 (180).

131. Cfr. WnK, 51 (42-43).

132. THD III/2, 167 (TD III, 172).

133. Cfr. HC, 169 (182).

Maria fedele al suo compito materno, introduce il Figlio in una tradizione umano-spirituale ed alla luce dello Spirito Santo conferma il Bambino nella coscienza “del suo rapporto particolare col Dio d’Israele suo Padre”. In tal modo si rende sempre più manifesto anche a Lei il mistero della paternità di Dio, di cui aveva avuto notizia nell’Annunciazione dalle parole dell’Angelo, che le comunicava di dover dare alla luce «il Figlio dell’Altissimo» (*Lc* 1,32) e nell’episodio del ritrovamento di Gesù al tempio di Gerusalemme, in cui il Figlio chiama JAHWE suo Padre (*Lc* 2, 49).

Il Figlio supera nei confronti della Madre una “relazione puramente fisica” (è Lui spiritualmente a dare “forma e vita” alla Madre), evidenziando così una formazione reciproca: la maternità trova la sua essenza ultima nel Figlio, mentre secondo l’ordine dell’economia salvifica, si rivela una “certa” dipendenza del Figlio dalla Madre. La vita di Maria «non ha alcuna forma propria separata: essa è compagnia strettissima con la forma di Cristo (*Christusgestalt*), all’ombra ed alla luce della sua forma unica»¹³⁴. Per questo la figura di Maria non potrebbe essere letta nella sua realtà più vera, qualora fosse separata dal suo mistero, né analogamente se si misconosce il *factum* del Verbo venuto nella carne.

Maria nel suo essere madre manifesta il senso pieno della maternità umana nella sua consistenza fisica e spirituale, sebbene alcuni caratteri della sua singolare maternità appartengano solo a Lei. Tuttavia il senso ultimo della maternità, come dono e offerta di sé, fatto umano e intervento divino, riceve in tale rapporto la luce adeguata. Cristo scendendo nel grembo di Maria «ha scalpellato (*gemeißelt*) la forma di cui aveva bisogno», così ogni bambino chiede al grembo della madre di offrire tutto ciò di cui può disporre nella sua natura, dal punto di vista materiale e dal punto di vista di quanto vi è di più spirituale. La donna partecipando al figlio la completa offerta di sé diventa madre, facendo sì che il bambino esista, venga alla luce e si affermi come libera autocoscienza di fronte a Dio che lo chiama.

SOMMARI

The Christian theological thought of all times has articulated and sometimes has provoked disputes concerning the relationship between the divine Child Jesus and his mother Maria. The approach of Hans von Balthasar allows to evaluate the nu-

134. H I, 529 (GL I, 543).

merous and original developments starting from the fascinating topic of maternal love as the place of the encounter with the *Other* one and his arrival to the conscience of himself as a child. The use of the phenomenological and hermeneutical key of *Thou awake* represented by maternal love, reveals Christological and mariological implications able to illuminate the constitutive moments of the redemptive economy starting from the incarnation of the Word. Simultaneously, this approach helps us to recognize the value of Mary's universal maternity for the Christian as such and also for the entire mankind.

La réflexion théologique chrétienne de tous les temps a articulé et parfois rendu problématique le rapport entre le divin Enfant Jésus et sa Mère Marie. L'approche de Balthasar permet d'en apprécier les développements, nombreux et originaux, en partant de la thématique fascinante de l'amour maternel compris comme lieu de la rencontre de l'Autre et de l'éveil à la conscience de soi de l'enfant. L'utilisation de la clé phénoménologique- herméneutique du *toi en éveil*, représenté par l'amour maternel, révèle des aspects christologiques – mariologiques aptes à illuminer, dans leur globalité et dans leur spécificité, les moments constitutifs de l'économie du salut à partir de l'incarnation du Verbe. Elle permet en même temps de lire la maternité de Marie dans sa valeur universelle non seulement pour le chrétien mais aussi pour tout le genre humain.

La reflexión teológica cristiana ha presentado en todos los tiempos la relación entre el Niño Jesús y su madre la Virgen María y a veces incluso la ha problematizado. El modo balthasariano de abordar el tema, nos permite apreciar numerosos y originales desarrollos a partir de la fascinante temática del amor materno, entendido como un lugar del encuentro con el Otro y del descubrimiento de la conciencia del niño. La utilización de la clave fenomenológico hermenéutica del tu que despierta y que representa el amor materno, revela enfoques cristológicos y mariológicos capaces de iluminar los momentos constitutivos de la economía salvífica a partir de la encarnación del Verbo. Al mismo tiempo permite leer la maternidad de María en su valor universal, no sólo para el cristiano sino para todo el género humano.

A reflexão teológica de todos os tempos tem articulado e problematizado a relação entre o Menino divino Jesus e sua mãe Maria. A aproximação balthazariana permite considerar as numerosas e originais perspectivas, a partir da fascinante temática do amor materno, compreendido como o lugar do encontro com o Outro, e da tomada de consciência da criança. A utilização da chave fenomenológico-hermenêutica do *tu desperto*, representado pelo amor materno, revela implicações cristológicas e mariológicas que iluminam na globalidade, e em específica determinação, os momentos constitutivos da economia salvífica a partir da encanação do Verbo. Ao mesmo tempo, permite ler a maternidade de Maria em seu valor universal, não somente para o cristão, mas para todo o gênero humano.

Charles Curran's Moral Theory: Foundational Sexual Ethics¹

JOHN McDERMOTT *

Father Curran is probably best known as the American moralist who was leader and spokesman for the group of theologians publicly protesting *Humanae Vitae*, the papal encyclical reiterating in 1968 the Church's prohibition of artificial birth control. That controversy catapulted him into the national spotlight and his subsequent writings contesting other magisterial positions kept him there. His fame doubtless helped him to be elected president of various theological societies and guaranteed success for the publication of many articles and books. His constant dissent, however, resulted in the withdrawal by the Congregation for the Doctrine of the Faith of the canonical mission required to teach at Catholic University of America. After he was dismissed from his position, he challenged that decision in civil court and has since then decried the lack of academic freedom at that university. Often his tumultuous career prevented a clear presentation of his moral position, a lacuna which this study attempt to fill. This study proceeds in two steps. First Fr. Curran's moral theory is explicated; then it is criticized.

* Adjunct professor at the Sacred Heart Major Seminary in Detroit; member of the International Theological Commission since 2004.

1. The following abbreviations are employed in referring to Fr. Curran's publications:
AN *Absolute Norms and Medical Ethics*, in C. CURRAN (ed.), *Absolutes in Moral Theology?*, Corpus, Washington 1968, 108-53.

1. EXPOSITION

Fr. Curran is probably best understood in terms of what he is revolting against. He was educated before Vatican II when the conceptualist interpretation of Thomism dominated in Catholic seminaries and schools². Its major philosophical presupposition was that being, i.e., reality, can be

-
- CD *Catholic Moral Theology in Dialogue* (1972), rpt. University of Notre Dame, Notre Dame 1976.
- CM *Christian Moral Theology Today: The Renewal of Moral Theology*, Fides, Notre Dame 1966.
- CP *Contemporary Problems in Moral Theology*, Fides, Notre Dame 1970.
- CC *Critical Concerns in Moral Theology*, University of Notre Dame, Notre Dame 1984.
- DF *Directions in Fundamental Moral Theology*, University of Notre Dame, Notre Dame 1985.
- HC *History and Contemporary Issues: Studies in Moral Theology*, Continuum, New York 1996.
- LD *Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian*, Georgetown University, Washington 2006.
- LT *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, University of Notre Dame, Notre Dame 1992.
- MT *Moral Theology: A Continuing Journey*, University of Notre Dame, Notre Dame 1982.
- M *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Georgetown University, Washington 2005.
- NL *A New Look at Christian Morality*, Fides, Notre Dame 1970.
- NP *New Perspectives in Moral Theology* (1974), rpt. University of Notre Dame, Notre Dame 1976.
- OR *Ongoing Revision: Studies in Moral Theology*, Notre Dame: Fides, 1975.
- S *Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis*, Georgetown University, Washington 1999.
- TM *Tensions in Moral Theology*, University of Notre Dame, Notre Dame 1988.
- TF *Themes in Fundamental Moral Theology*, University of Notre Dame, Notre Dame 1977.

Since many of Fr. Curran's essays are published two, three, or four times, our general rule has been to cite the earliest version published in one of his book collections; the sole exception concerns AN (republished in part in NL and in P. RAMSEY AND G. OUTKA (eds.), *Norm and Context in Christian Ethics*, Scribner's, New York 1968), 139-174. Because NL seems to be more available, we have cited partial version of AN reprinted in NL; the parts excised from AN in the NL version we have cited in AN. Furthermore, because Fr. Curran often repeats his arguments in various ways in various articles, as a general rule, we have tried to cite the earliest texts and those texts where the argument is most clearly given. But we have also used good summary expressions from other articles even if they did not reflect the main point treated.

2. For a brief overview cf. J. McDERMOTT, *The Context of 'Veritatis Splendor', Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II*, in J. CONLEY AND J. KOTERSKI (eds.), Fordham U., New York 1999, 115-140.

grasped in an analogous concept. Consequently every reality can be conceptualized. Since the proper and proportionate object of the human intellect is the essence, or nature, of a material reality known through abstraction from individuating matter, the natures so known manifest universal characteristics. When such a schema is applied to philosophical ethics and moral theology the tendency to discover universal norms of behavior predominates: time and space, the characteristics of matter, do not really affect the universality of the nature known. Since a nature is a principle of activity and a good creator God can be known through the study of natures, God implanted in these natures the possibility of attaining their goal. In the case of man, this means that by identifying and following his natural tendencies, he fulfills God's will as well as attains happiness for himself. Each free act can be judged in reference to an objective standard, how it accords with man's rational nature. His reason mediates obligation to him. Though man is obliged to follow his conscience, he is also obliged to form his conscience, and every act is specified by its object. Thus various free acts can be judged morally good or bad in themselves; if they are morally indifferent, their moral qualification is obtained from the end intended. Obviously "natural" tendencies have to be discerned since in man's fallen state everything desired is not necessarily good and natural. The fall not only warped man's will but also obfuscated his intellect. Thus, besides revealing supernatural truths necessary for salvation, Christ's revelation aimed at enlightening man about his moral duty. To the Church, a supernatural institution, Christ entrusted the preaching of His doctrine and the interpretation of the moral law. Because the supernatural realm exceeds natural human insight, its truths have to be accepted on the authority of God as mediated through the institutional Church sent to preach to all nations. Such a schema of thought emphasizes conceptual clarity, universal validity, and authority. It easily lends itself to the charge of legalism. Often in seminaries the professor of canon law doubled as professor of morals.

Although blessed with a facile pen and a persuasive style, by his own admission Curran is an eclectic, not a systematic thinker (OR 289; TM 68). The lack of systematic foundations can be debilitating because, as he acknowledges, a theological position depends upon a philosophy (NL 233-36, 243-44; CC 12-14, 16-17), and his writings never delve into the philosophical questions underlying theology. His own position developed out of the controversy around *Humanae Vitae* (OR 269, 273, 282-83). He was moved by the experience of Catholics who were employing artificial birth control methods without apparently affecting the

quality of their Christian lives (CM 47–48; 57–58, 88; OR 268–69; LD 22). Indeed, the inability to express love sexually weakened marriages (CM 68). In justifying their practice Curran exhibits a good mastery of the conceptualist moral theology, as expressed in pre-Vatican II manuals, and an acquaintance with the wider system of thought undergirding it. He recognizes its inherent tensions and, like a clever Irish lawyer, exploits them³. Earlier moralists might have used the tensions to argue particular issues, gaining flexibility for the appropriate application of abstract principles to concrete cases. Traditional casuistry attempted to uphold the objective validity of universal principles while allowing for their sane application to particular circumstances through such devices as the principle of double effect, which has recourse to both subjective intention and proportionate reasons. In contrast Curran uses the tensions against the system itself. This revolution was rendered feasible due to the philosophical and theological fermentation leading up to Vatican II and the intellectual chaos immediately following the Council when pluralism ruled and many competing views sought to impose themselves. Black holes and Einstein's finite universe may refute the old axiom that nature abhors a void, but the mass media have not yet adopted modern physics as a model for journalism. Since news moguls abhor empty space and down time, they hasten to fill the void with controversial issues that sell. Thus post-Vatican II revisionist theologians with Fr. Curran in the van were thrust into prominent roles in the battle for the Catholic Church in North America.

1.1 Transcendental Thought

While Curran does not develop his own philosophical foundations, he piggy-backs on other thinkers, usually summarizing the elements of their

3. The reference to a “clever Irish lawyer” is not meant to demean Irish lawyers. My brother is a clever, Irish lawyer who does his job very well. Lawyers have their proper place in society, and clever ones are appreciated. But a lawyer argues case by case and does not have to take cognizance of the whole legal structure; that can be changed by new legislation. A moral theologian, in contrast, should recognize how particular cases fit within the whole of Catholic morality, which is grounded in God and should be consistent; unlike human law it cannot be changed to suit human desires. The frequent pre-Vatican II juncture of moral theology and canon law perhaps encouraged professors to solve particular difficulties and overlook the wider implications of their disciplines. This wider vision is what is lacking in Fr. Curran's moral theology.

thought that support his own position and/or using them as critical foils against which he nuances his objections. Although he claims that B. Häring, his mentor at the Alphonsianum, had “the most significant influence on my thought” with his “holistic approach” to morality (LD 13–14), Curran’s attempts at systematic presentation regularly appeal to transcendental Thomists who were coming into vogue during his Roman school days and would justify and orient theological change after Vatican II. In the wake of B. Lonergan and J.C. Murray, he describes the shift as the movement from a classical mentality to historical-mindedness (CD 168–72; 221–24; NL 107–22, 185–89, 223–45; OR 91–97, 270; HC 103; S 20–21; LD 30, 197). Whereas the former manner of thinking is characterized as abstract, deductive, and *a priori*, the latter is concrete, inductive, and experiential (CD 221–24; NL 107–12, 128–30; LT 40, 85, 112, 186; HC 248–49; S 24; M 106–08, 117–18). The former tends to identify the natural and moral action with the sensible, physical, and biological processes – a deviation labeled “physicism” or “physicalism” – while the latter considers the totality of the human person living in community to arrive at a moral judgment and in a technological age realizes that man can rightly interfere with the processes of nature (CP 105–21, 126–28; LD 9, 31, 199). Subjectivity has to be taken into account as well as the objectivity of the material reality known through the senses in order to attain a proper philosophical vision. With Lonergan and Rahner philosophy and theology have turned to the responsible subject (CP 140–41; CD 164–68; S 77).

The philosophical change advocated by such thinkers as Lonergan and Rahner results from a displacement of emphasis in the interpretation of St. Thomas. Instead of envisaging truth primarily as the conformity of the passive intellect with reality whereby the abstracted form corresponded to the form in the external object sensibly perceived, the “transcendental Thomists,” also following Aristotle (*Metaphy.* VI, 4, 1027b 18–30; IX, 10, 1051b 1–1052a 2) and Thomas (*S.T.* I, q. 16, a. 2c), locate truth in the judgment and then make the judgment human nature’s fundamental intellectual act⁴. Since judgment, the *conversion ad phantasma*, goes

4. Cf. J. McDERMOTT, “Karl Rahner in Tradition: The One and the Many”, in *Fides Quaerens Intellectum* 3/2 (2007), 10–20, for textual bases of his position; also P. BURKE, *Reinterpreting Rahner*, Fordham U., New York 2002, 3–38. References to Curran’s writings in this paragraph and the next two show his points of agreement with transcendental Thomists. But the paragraphs themselves summarize major positions of transcendental Thomism, even if not explicitly adopted by Curran.

beyond abstraction and involves a reflective, conscious act joining the form to the phantasm, subjectivity is clearly implicated in knowing. For Rahner the proper and proportionate object of the intellect is double: the self as well as the essence of a material reality. Knowing can no longer be imagined as the simple, passive reception of an abstracted form, as if truth were conformity with what is out there (NL 243–44; CP 134; HC 229; M 34). Instead, it is a synthetic activity, a movement from potency to act, which must have a goal. Precisely because the existential judgment transcends the finite, abstract concept, no finite intelligible object can terminate its movement and satisfy its dynamic desire for truth. Only the infinite God, known in Himself, can fulfill its longing; hence St. Thomas' doctrine about the “natural desire for the beatific vision” is manifested in the movement of judgment. This desire, deemed “paradoxical” by the leading transcendental Thomists, joins natural and supernatural orders; despite the distinction there is a fundamental unity of all under grace (OR 3)⁵. The “natural” is only “a metaphysical abstraction – a ‘remainder concept’” (S 42). Hence “there is no longer in actuality a clear distinction between creation and redemption” (NP 85). Curran easily criticizes the conceptualist understanding of “nature,” the basis of the natural moral law, as too narrow and absolute. He insists that the “natural” is only provisional, being relativized by its inclusion within a Christological horizon. “The reality of the natural must always be seen in the light of sin, redemption, and the Parousia.” Or, in other words, “natural law itself is thus Christocentric,” and “the Christian needs to understand all things in the light of the uniqueness of the once-for-all event of Christ Jesus” (CP 99–101, 135–36; CM 19). For “the Christian brings the human to its own perfection” (CD 19).

The same desire unites intellect and will since, insofar as the true is the formal object of the intellect and the good is the will's formal object, truth is being sought as the intellect's good (cp. DF 23). “The human person has a drive and a thirst for value and the truth” (LD 84). Thus the deepest truth is also most free (CP 141). Moreover, since judgment is a reflexive act, the subject is conscious of what is occurring within himself. He need not be capable of describing this experience explicitly in words

5. Despite the transcending movement of the intellect, the more perspicacious of the transcendental Thomists sought to maintain the ontological value of the concept. For the characterization of the natural-supernatural relation as “paradoxical” cf. the leading thinkers listed in J. McDERMOTT, *The Theology of John Paul II: A Response*, in Id. (ed.), *The Thought of Pope John Paul II*, Gregorian, Rome 1993, 63–64, n. 36.

because the movement of judgment goes beyond abstractions, yet he would be “unthematically” aware of what he is experiencing. Again, once grace is recognized primarily as uncreated grace, i.e., God’s self-donation, the judging subject, who anticipates in grace his final end, must be experiencing and responding to the self-revealing God unthematically. “God’s gracious self-communication is offered to all human beings” (MT 79, 82–83, 85; DF 11, 74). This explains how God’s will that all men be saved can be realized through faith in their implicit response to Him. Conversion need not involve an explicit acceptance of Jesus as Lord (CD 239–40; DF 74; NP 85). Despite some hesitations about the term employed Rahner’s theory of anonymous Christianity is well accepted (CD 15–17; DF 74; MT 79–80). God’s universal self-gift explains likewise how both Christians and non-Christians receive the same vocation to love God and neighbor together (CD 235–237; NL 58; DF 89). There is a unity of love of God and love of neighbor (DF 70–71; S 97–98, 105)⁶. Grace is “bringing the human to its fullness” (LD 213). For the *conversio ad phantasma*, besides referring the judging subject to God, also refers him to the world of objects and persons. Thus the dynamic single act of knowing-loving orients every human person to the God of grace (DF 74, 86). Human nature itself is seen as dynamic and creative, and the natural law is not just a conformity to natural patterns, but “a task to be achieved, a God-given destiny to be worked out and developed” (CM 80). Thus man contributes to the very making of meaning: “Man’s meaning can change such basic realities as community, family, state, etc.” (CP 134).

Since human nature is called to perfection by grace given to all, the same moral law applies to all men, non-Christian as well as Christian. It contains no specifically nor exclusively Christian content. All men can alike agree on and manifest the same general dispositions, values, and goals, including the attitudes of “self-sacrificing love, freedom, hope, and concern for the neighbor in need or even the realization that one finds his life only in losing it.” The Christian differs from his non-Christian fellow only in the greater Christian explication of the grounding of his moral commitment, which recognizes that his moral relation to God is mediated by the world and the Church (CD 19–22, 60–64; DF 11, 86; OR 25–36, 285; MT 82–85; HC 104, 227; LD 213–14). Since moral

6. In S 32 Curran writes, “Love of God, love of neighbor, and love of self are not the same reality.” The reconciliation of these two positions is considered in the second part of this article.

theology is seen as a reflection on praxis and experience, a non-believer can be a moral theologian (MT 66–67). “The world does not exist to serve the Church and keep the Church going; rather the Church exists to serve the world and promote the true values of the world” (NL 67; MT 70).

1.2 *The Rejection of Humanae Vitae*

To justify the use of artificial contraception Fr. Curran employs various arguments. First of all, he rejects the prohibition’s physicalist grounding whereby a physical act, considered objectively in itself, bears the weight of its moral characterization. The moral act, he argues, has to involve the subject’s intention (CM 55–57, 63–64, 69–70). Even conceptualist morality acknowledged that the intention affected the sinfulness of any concrete act: a good intention could justify an act which causes a physical evil.

Under certain conditions it would be a greater evil to risk a pregnancy than to use contraceptives. Justice and charity toward wife and family prevail over chastity and the control of sexuality. Although artificial contraception is considered objectively wrong, there are times when, even objectively speaking, it is the lesser of two evils in a given situation (CM 57).

An objectively sinful act would not be sinful for particular persons because of their subjective circumstances (CM 69, 76; NL 154–55). For example, most theologians allow the mutilation of a body for organ transplantation (CM 62, 128–29). They also appeal to the principle of totality in letting parts of the body be removed for the health of the whole body. Cannot the same principle be applied to a marriage? (CM 59–60) Might not an imperfect physical act be allowed for the greater good of the married couple? This is especially true when one considers that the mutual love of spouses is recognized as one of marriage’s ends along with the procreation and education of children. As the Church earlier changed its position to allow the use of sexual intercourse even when the wife is beyond child-bearing age, why can it not allow for an act that is physically imperfect but expressive of mutual love? (CM 55–56, 71) If there is a unity between love of God and love of neighbor, how can an act that furthers a love relationship between spouses be opposed to God’s will? (CM 48–49, 68–69, 76).

Besides rejecting the traditional rationale prohibiting artificial contraception, Fr. Curran questions the epistemological presuppositions of the magisterial position. In view of Vatican II's pastoral constitution *Gaudium et Spes*, which stresses the role of the laity even in teaching the faith, he holds that the experience of the married laity should be taken into account as a source of moral doctrine (CM 89-91). Then, if the basic values preached by the Church come into conflict in the lives of individual Christians due to changing times, the task and decision of reconciling those values rest upon the individuals concerned. For "the Church represents the collective conscience and experience of all her children" (CM 88-90). Truth changes and develops (CP 124-25); "absolute certitude actually would be the great enemy of the progress and growth that characterize modern life" (CP 129). Theology must become more inductive and learn from people's experience (CP 126-28). Indeed, since no absolute certitude is possible, the Church's teaching task today should consist in stimulating debate and raising questions (CP 263-65). He also notes that unlike the conceptualist interpretation of Thomism which regarded being "in itself," other interpretations are uncovering the relational aspects of being and lending philosophy a more personalist emphasis; this undercuts the conceptualist moral theology. The physical act should not be identified with the natural order; man differs from the animals (NL 77-78; NP 105-110, 113-24). Finally ethical thinking must include "man's relation to all other people, institutions, and the cosmos as well as his connections with the past and his responsibilities for the future" (CP 254). Needed is "a more holistic approach," not absolutizing any one aspect, not even love, but uniting objective and subjective, physical and moral, continuity and discontinuity, the unchanging and change, cross and resurrection, as well as all of society's cultural, political, social, and economic structures (NL 4-5; OR 287-88)⁷.

1.3 After *Humanae Vitae*

Before *Humanae Vitae* Curran argued that the traditional rejection of artificial birth control was not an infallible position; Paul VI's institution

7. Curran's refusal to absolutize love as one aspect of morality seems initially a bit at odds with his repeated emphasis on love as the fullness of Christian life and it would differ from the positions of Lonergan and Rahner.

of a committee to study the issue allegedly proved that development of doctrine on this point was possible (CM 57-58, 72-73, 85-87). After the publication of the encyclical, which contradicted his interpretation, Curran first attacks the authority of the encyclical and the magisterium's capacity in moral matters. He earlier pointed out that previous papal encyclicals did not propose an infallible decision of the papal magisterium (CM 85). Now he goes even further: "There never has been an infallible, *ex cathedra* pronouncement or an infallible teaching of the ordinary magisterium on a specific moral matter" (NP 22). Consequently all magisterial moral teachings are fallible; in the past the Church changed her position on a variety of moral issues like usury, slavery, religious freedom, right to silence, Sunday servile work, the obligation to raise children as Catholics, and marital sexuality (CM 89; NL 91-94, 191-195, 227; S 163, 215-16, 220-22; M 32, 42, 120, 180-84, 225; LD 195). Furthermore, the Church does not love as Jesus loved (NL 103, 6, 15-18). "The pilgrim church on its journey to the fullness of the kingdom is not totally perfect and without spot. In a true sense the church will always be a sinful church and never perfect, especially in light of the eschatological fullness of the kingdom" (MT 76; LD 194, 251); she must always be self-critical, confessing her own sins, (MT 75-76; S 16). Hence the possibility of dissent from authoritative, but non-infallible magisterial teachings is defended (CD 255-56; NP 22-27, 174-79; S 214-16). As time goes on and his dissent increases, Curran maintains "the possibility of frequent dissent" (OR 7-8, 38-44). Indeed, he grounds dissent in the tension inherent in the relation between the magisterium and moral theology. Insofar as the magisterium appeals to natural law and reason as the basis of its moral position, it appeals to "an intrinsic morality": it commands what is good, something is not good *qua* commanded. Thence arises the question, "what if one experiences a conflict between authority and reason on a particular issue?" The magisterium "is subordinate to reason and moral truth" (LT 11, 185; HC 152, 256; LD 195-96). Moreover, because in the search for truth the hierarchy exercises a teaching role, it should persuade but may not succeed. "Since we are talking about teaching, the proper response cannot be obedience or submission, for these are juridical terms that describe two particular responses to the power of jurisdiction" (LT 120, 111-12, 145-47). Consequently dissent is judged not only "a legitimate but also a positive service to the ongoing search for truth in the Church" (LT 124-25; LD 67-68).

As a further argument against the hierarchy's traditional role in deciding moral questions, Curran questions traditional theology's absolute

negative moral norms that are supposed to be universally valid as well as the natural law's underlying theoretical basis. While admitting that there may be some absolute norms, especially regarding blasphemy, rape, and sexual promiscuity (NL 99, 114-15), he notes not only that the Church did not employ natural law arguments from her origin. Often the community developed moral practices first and the systematic theological justification was added later. The relationship between theory and practice should be reciprocal, but sometimes lived experience changes the prevailing theory and forces the excogitation of a new theory to explain coherently the new position (CC 78-80; HC 148; S 138). Certainly the Church never committed herself irrevocably in principle to natural law theory as a coherent system. Even if she had, natural law cannot explain her insistence on universally valid, absolute norms (AN 145-47; NL 74, 86-89). "Natural law is itself controversial, depending on how one interprets nature and reason" (HC 206). St. Thomas did not uphold exceptionless moral norms beyond the natural law's first principles: do good; act according to reason. These primary principles, in the eyes of one scholar cited approvingly, "are merely formal and tautological, while the derivative principles are disputable and not accepted by all" (AN 147-48; LT 189; HC 154, 257; M 32). Thomist philosophy unfortunately fell into the a-historical error of identifying itself as the perennial philosophy when in truth it "remains culturally and historically limited" (CP 245-46).

What then is the basis for the Church's moral stance? Instead of a particular philosophy the Church has relied on God's living word and the lived experience of her members (NL 87-88, 95). The Church certainly relies on Scripture and tradition in formulating her moral teachings, -- the hierarchical magisterium is the servant of Scripture and tradition (HC 153) -- but Fr. Curran reminded his readers that they do not supply absolute criteria. "The Scriptures are historically and culturally limited" (CD 171; M 178; LD 212). Instead of being taken verbatim, Scripture is "to be understood ever anew in the light of ongoing realities" (LD 191, 193). Indeed, "biblical teachings on specific moral points can be wrong and in need of correction" (S 50, 55). Similarly tradition is relativized. While "tradition records the experience of men and women who have lived under the inspiration of the Spirit," historical changes and increased knowledge "caution the ethician against a mere repetition of the traditional formulae and an unquestioning acceptance of the teaching of the past" (CP 171). Neither must the magisterium merely repeat what was said in the past; that would be a type of magisterial fundamentalism (LT

7; HC 152). So, alongside Scripture and tradition, the traditional sources of revelation for Catholic theology, Curran adds two further “sources,” reason and experience. For, “while revelation was closed at the end of the apostolic times,... revelation itself develops and is understood in the light of the different historical and cultural circumstances of the hearers and doers of the word” (TM 9; LT 117, 121, 182; M 20; LD 189–91). For each new generation must with “creative fidelity” appropriate and live the Church’s message “in the light of its own history, culture and time” (LT ix, 3, 5, 50, 112, 125; M 56, 178). So much emphasis does Curran place on contemporary experience that he highlights “the need of Christians today, especially in the light of contemporary experience, to write their own fifth gospel” (DF 92–93, 72–73). Yet experience itself is relativized: “The experience of people can be wrong. Human limitations and sinfulness affect all our judgments and decisions” (NP 185; LD 192, 194–95). Hence, there is no final objective norm: “Since each of these sources might be wrong on a particular moral issue, we must not allow any of them to be the final arbiter” (S 55; 197).

Ultimately Scripture’s influence is rejected in moral matters except perhaps in giving broad moral attitudes. Not only does Curran question whether positions based on natural law and not found in revelation can be infallibly taught, e.g., artificial contraception and euthanasia (S 223–24, 226), but also he maintains more widely, “Truths of faith are based on revelation; moral truth is based on reason and experience” (S 227; LD 30, 189–90). Relativizing experience thus leads to the absolutization of relativized experience. For there is nothing but subjective experience, broadly defined, for reason to go on. When changing circumstances introduce changed experiences, one should expect the magisterium to change its doctrine correspondingly. As in the case of usury “the taking of interest did not become right just the moment that the Church said it was allowed. No, the Church authority was merely following the experience of Christian people” (NL 95, 91–94; S 227–28).

If the sources on which the magisterium has to rely are all relativized, its own authority is likewise relativized. Actually, Fr. Curran claims, different magisteria exist in the Church. For all the baptized share in Christ’s teaching office (LT 114; HC 256–57), and the hierarchy has to learn truth, like everyone else, by listening to Christian experience (NL 98–99; LT 105–06, 121; HC 233; M 35–36, 41–43, 136). If a teaching is not received by the whole Church, it should be changed; for the *sensus fidelium* is “a criterion of saving truth” (LT 121–22; S 164; LD 244). Consequently some theologians maintain that the possibility of dissent from authori-

tative, non-infallible teaching depends upon whether or not the whole Church receives the doctrine (S 216). As the authoritarian social structures of the past dissolve before modern demands for individual freedom and creativity, the Church should take that situation into account (NL 99-102; CD 180-81). Moreover, the emphasis of *Gaudium et Spes* on the Church as the pilgrim people of God not only allows for renewal from below but also admits that, not possessing all answers herself, the Church must enter into dialogue with others, even non-believers, learning from "various prophetic voices existing in and outside the Church" (NL 103-06; 187-89; LT 22; S 226-28; M 77, 136, 248; LD 192). Fallible, weak, and sinful, the Church always stands in need of reform and renovation (S 13, 116-17; M 38; LD 13-14, 194, 240-41, 251). Consequently, "especially in moral matters, the church must learn the truth before it can teach that truth" (LD 195, 196, 219). "The church is constantly striving for the truth" (LT 112). Finally, in view of the shift from classical to historical methodology "moral theology must reevaluate its teachings on such delicate moral problems as divorce, abortion, masturbation, sterilization, and euthanasia, to mention just some of the problems" (NL 115, 107-15; AN 148-49).

Curran ultimately denies that the episcopal magisterium can ever come to a binding infallible position on concrete moral issues. For the complexity of particular cases prevents general moral principle from being applied with any certitude to those cases (OR 271-72, 287-88; TM 21-22; LT 115, 117-19; LD 182, 258). "The more one descends from the general to the specific, the greater the possibility of exceptions in moral truth and obligation" (S 151, 216, 224, 227). In such matters the proper moral decision has to be left up to the individual conscience of the believer. Because the physical act alone does not suffice to characterize it morally – no moral absolutes are possible when the condemned act is described in terms of its physical structure (CP 245) – psychological, sociological, pedagogical, and esthetic reasons also have to be taken into consideration in order to determine the act's moral status (CC 83). In the hierarchy of truths such moral applications pertain not to faith's core, but to its periphery, and a "non-infallible" magisterium means "fallible" (HC 18, 110, 234, 257-59; M 30, 120; LD 114). In the final analysis the Church's natural law morality – unlike dogmatic theology which acknowledges the primacy of faith – is based primarily on reason, not on Scripture (LT 42; HC 256; M 31, 42, 147, 179). "Thus in the application of general moral principles to very specific moral issues, the hierarchical teaching office cannot claim to have a certitude that excludes the possi-

bility of error" (HC 258; M 32, 131, 250, 254). This radical position leads Curran to the simple conclusion that "artificial contraception often can be and is a good" (OR 184). Despite abuses, "contraception has been a boon for truly human existence" (LT 207) and near unanimity about its licitness within marriage allegedly exists (HC 124).

1.4 Sterilization, Masturbation, the Fundamental Option, and Gradualism

After justifying artificial contraception, Curran uses the same arguments for sterilization. The only difference consists in this: sterilization is a more permanent state impeding the physical perfection of the marital act than the use of various artificial means of contraception and demands a more serious reason (AN 109-10; HC 134; LD 78). Man allegedly has a responsible stewardship over his sexuality and generative faculties (NP 207-211). Consequently masturbation to obtain a specimen in fertility tests and artificial insemination within marriage can be similarly justified. The same justification holds for *in vitro* fertilization and embryo transplants (AN 110-12; OR 79; MT 117-19, 126-27; S 145; M 143). With regard to masturbation Curran employs additional arguments. He is attracted to the fundamental option theory offered by some transcendental Thomists whereby the individual's turning to or from God, man's final end, occurs at a profound level of his being beyond any thematic consciousness. Before the degree of subjective involvement in any act is ascertained, its moral quality cannot be adequately judged. This understanding prevents sin from being too readily identified with any one particular conscious, or categorical, act. "Mortal sin can never be just one isolated action" (CM xvi; DF 15-16; MT 72; HC 230, 254; S 97-98). Indeed, the fundamental option, whether for or against God, occurs at a deeper, existential level, involving the whole person at the core of his being in his relation to God and the world than can be clearly manifested in an external act, which remains essentially ambiguous. "Core freedom" has to be distinguished from "categorical freedom." While a particular act may be right or wrong, sin's presence depends on one's fundamental orientation (CP 15-17; HC 104-05; LD 83). Hence particular acts, traditionally designated "mortal sins," need not separate the person from God. A single omission of a part of the breviary or missing a Sunday Mass can hardly be considered a mortal sin. Similarly a single masturbatory action scarcely seems a substantial inversion of the order of chastity (NL 132-33, 202-13; CP 175-76). "A particular individual action has meaning

insofar as it makes incarnate and intensifies the fundamental option" (NL 204). Such acts have to be judged from the perspective of the dynamic totality of the person's life. "Mortal sin is not a common occurrence, and is generally the culmination of a development lasting over a period of time" (CP 16-17). This understanding fits not only Curran's rejection of physicalism (HC 232) but also his acceptance of life as an ongoing conversion, which he borrows from B. Häring (MT 73; DF 82-83; LD 17, 83). The notion of spiritual growth has been used to excuse, as not subjectively sinful, acts of contraception by couples who previously employed artificial contraception habitually but are "making a sincere effort to improve" (CM 56-57). The same cloak of gradual growth covers acts of masturbation within the maturation of young people (CP 175-76) and is stretched to enfold provisional toleration of polygamy for those entering the Church (CP 244).

1.5 *The Theory of Compromise, Homosexuality, and Abortion*

The notion of ongoing conversion provides the foundation for Curran's more general theory of morality. He often criticizes traditional Catholic theology's understanding of the nature-grace distinction for not recognizing the effects of sin on fallen nature (NL 232-33; CP 246-47; CD 224; DF 79; LD 79-80, 194-95). Only at the end of time will the eschatological tension be resolved; in the meantime, since individuals always fall short of the ideal and require God's mercy (NL 46, 233; CP 14), some accommodation to people's imperfect situations should be made (NL 11-20, 46, 76-77). The eschatological tension fits well with K. Rahner's affirmation of man as *simul justus et peccator*. For ecumenical purposes this represented a reprisal, interpreted in a Catholic manner, of Luther's characterization of the believer. Precisely because Rahner understands man as a dynamic process toward the beatific vision, affected by material conditions over which the effects of previous sins, his own and others', reach him, he interprets the believer as not yet fully free from the domination of sin, as one who has to fight against the remnants of concupiscence and is never sure of being in God's grace⁸. This interpretation is facilitated by

8. K. RAHNER, *Gerecht und Sünder zugleich*, in Id., *Schriften zur Theologie*, VI, Benziger, Einsiedeln 1965, 262-276; cf. also Id., *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Friburg 1976, 113-121. Curran admittedly criticizes the fundamental option theory for downplaying "the relational and historical aspects of salvation and of the human subject" (S 98; M 137)

Rahner's dynamic, Augustinian interpretation of St. Thomas which corresponds to Luther's basic Augustinian cast of thought. Fr. Curran takes up this Catholic interpretation of *simul justus et peccator* to see conversion not as a momentary decision reached when a non-Catholic enters the Church or a believer goes to confession, but as a radical internal change of heart; it is a conversion that continues throughout life (NL 26, 49-53, 70-71; CP 14; TF 210; DF 83). Only at the end will one be totally liberated from sin; before that everyone is always sinful to one degree or another. Hence the eschatological ideal of Christian life, its fullness, is not attained before the end time (DF 70, 77). "At times in this world sin and its presence cannot be overcome" (DF 20). Social structures impede the realization of the ideal (CC 93, 95). There will always be an hiatus between the ideal and its actualization here and now. But even if the ideal cannot be attained, all are called to strive for the ideal of Christian love; reality and divine mercy assure all that the striving along with the confession of one's own insufficiencies is essential (NL 14-16, 46, 51-53; 171-73; DF 71).

This understanding of fallen man's relation to the eschatological ideal has many moral applications. After criticizing traditional morality for "physicalism," (OR 41, 270-71; CD 198-99), Curran acknowledges that while the permanent relation of love between man and woman expressed in sexual intercourse with its procreative and unitive aspects remains the ideal (CD 204-05), given the effect of sin, homosexual acts can be permitted in an on-going relationship characterized by mutual love and commitment that contribute to greater humanization (CD 208-218; S 222). Hence, although "homosexual actions are wrong," for those people whom modern science cannot help "homosexual actions may not even be wrong," provided "there is no harm to other persons" (CP 176-77). Such paradoxical language is avoided later when Curran argues that the

and, following Metz, for its "failure to give enough importance to the social and political dimensions of human existence" (DF 88; MT 74; LD 83). Yet he realizes that Rahner's theology can easily be expanded in that direction insofar as he united love of God and love of neighbor. "Love of God is present in and with all our categorical acts" (DF 89). Rahner's basic ontology recognizes that as the human spirit is one with and distinct from its body, so over the body it is one with and distinct from the rest of the material world. Presence to self involves absence from self and presence to the other – so much so that Rahner could consider the universe as one body with multiple personal self-consciousnesses. Cf. our "Karl Rahner on Two Infinities: God and Matter", in *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), 443-448; "The Analogy of Knowing in Karl Rahner," *ibid.* 36 (1996), 202-206; and Rahner's *Grundkurs*, 182-91.

act must be judged in all its relationships and in view of its conditioning by the world's sinful structures, or "the sin of the world" (NP 34; OR 42-43; CC 95-96). This is his "theory of compromise" in view of human sinfulness and finitude to which previous manual moral theology did not give enough weight in expecting everyone to live up to the ideal (NL 171-73, 232-33; CP 179, 244-45; DF 19-20; CC 93). Due to finitude "no one human act is ever perfect from every dimension" (S 157). Moreover, "in sin-filled situations... the Christian may be forced to adopt a line of action which he would abhor if sin were not present" (CP 102; DF 20). Another article permits doing the prohibited for a proportionate reason (OR 150-51; S 156). Thus, despite the material evil involved when a person is incapable of fulfilling the requirements of objective morality, by remaining open to a greater fullness "the person's act is actually formally good" (S 193). Finally Curran declares, "For an irreversible, constitutional, or genuine homosexual, homosexual acts in the context of a loving relationship striving for permanency are objectively morally good" (CC 92-93, 95-96; HC 140-41, 156, n. 1, 159; S 222; M 143).

This same theory of compromise applies to abortion. Not only is the time for the beginning of a human person debated but also the recognition of conflict situations allows theologians to see the possible situations in which "the life of the fetus could be taken" (CD 256-59; NL 238-43; CP 143-44, 146; NP 174-193; OR 153-158; S 222-23; M 152; LD 75). For a proportionately grave reason, e.g., "grave danger of severe mental illness with lasting effects for the mother," an abortion can be morally performed (NP 34; MT 216; OR 42, 223; M 152)⁹. Since "the moral value of human actions is derived primarily from the subjective side," Curran concludes that "the person's act is actually formally good despite the material evil involved" (S 192-93). Similarly at the other end of the spectrum of life, euthanasia, "interfering to hasten the dying process," is judged morally permissible in certain cases when the person has "the right to die" (CP 146). Besides, "even though there is difficulty in determining the point at which the dying process begins," once it is underway

9. For a proportional reason Curran allows a nurse to assist at an abortion or sterilization since her cooperation is allegedly only "mediate" (HC 39). At times Curran seems to use the term "indirect abortion" for any abortion "justified for a proportionate reason" (HC 226). This interpretation stretches the tradition, whose principle of double effect allowed medical interventions designed to heal the mother (e.g., removal of a cancerous womb) even if they would result in the unintended, though foreseen, loss of the baby's life. While that principle refers to "proportionate reason," it cannot be reduced to it.

"there is no longer that great a difference between the act of commission [i.e., the positive act of killing] and the act of omission [letting die]" (OR 160)¹⁰.

The theory of compromise also justifies sexual relations outside of marriage, at least for engaged couples (CP 179; OR 42-43; S 153). On the same basis Curran leaves open the possibility of artificial insemination with sperm not belonging to the husband or with the ovum of another woman:

Some would maintain that the child must always be the fruit of the love and the bodies of the parents so that the sperm must come from the husband and the ovum from the wife. Here I affirm that this is the ideal way, and there are many important values connected with it, but I cannot make an absolute out of this. I could see in some circumstances for some couples that it would not be a necessity (OR 167; S 145).

In brief, "the sexual faculty cannot be absolutized but must always be subordinated to the person" (S 146; HC 149; LD 31, 82, 197, 199).

1.6 Divorce and Remarriage

If Curran uses the ideal total commitment that will be realized in the eschaton to relativize the Christian prohibition of homosexual acts, abortion, euthanasia, etc., he changes tack somewhat in order to allow for the divorce and remarriage of baptized Catholics. On the one hand he affirms that the ideal of Christian love is comprised in the agapatic self-sacrifice of Christ's Paschal mystery: "The ultimate solution to human problems, including those of marriage, is the willingness of the Christian to imitate Christ, who gave his whole life to his Father and to all men" (MC 52-53; S 51-52). Irreducible to a legal contract, the sacrament of marriage is "a life-giving covenant of love" (LT 38). On the other hand he also affirms that marriage should involve a certain self-fulfillment and reciprocity; indeed it should allow for a "legitimate self-love or pleasure" in each of the marriage partners. For the Catholic tradition has main-

10. Yet later in OR 196-97, in criticizing the theories of Janssens and Knauer, Curran distinguishes "between permitting one to die by withdrawing extraordinary means and positively interfering to bring about death. The end of the action is the same in both cases but the means are different."

tained the validity of *eros* and *philia* alongside *agape* (NL 4, 165–168; CP 256; NP 31, 51; OR 55–56; S 98, 111, 127; M 171–72). Hence when self-fulfillment or mutuality is lacking, the marriage no longer exists as the personal community of love which marriage should be (OR 95, 98–99; M 175). Psychological incompatibility prevents the valid consummation of a marriage (NL 229–30). The bond of marriage is not to be considered merely in terms of physical consummation nor “totally apart from the ongoing relationship between the two who exchanged the marital promises” (CP 146–47; NP 229, 273). “Fidelity has never been proposed as absolute. Vows... which are promises made to God, can be broken if the matter of the vow or the persons involved have substantially changed” (S 118, 70). In such cases the marriage has died. Whether or not that death is due to sin on the part of one or both spouses – or neither may be at fault (OR 105) – the marriage should be recognized by the Church as dead and, after confession and penance, the former spouses should be permitted to enter a second marriage. The eschatological ideal of indissolubility cannot always be attained and some accommodation should be realized (NP 256–57, 271, 273–74, 276; OR 100, 105; S 52; LD 74). No human choice, however primordial or fundamental, is “absolutely irrevocable” since “the person can never be identified with a particular choice or decision” (OR 99–101). The first marriage’s dissolution is to be interpreted as God’s forgiveness and the second marriage as a sign, however imperfect, of Christ’s love for His Church (NP 244, 247, 271–72, 274, 276). No human symbol is ever adequate to express the perfection of Christ’s love for His Church. Marriage, however, should “tend toward permanency” (OR 101–05).

As further justification for his position Fr. Curran points to the Orthodox and the early Church’s practice of allowing divorce and remarriage in view of human weakness. Then he calls upon the Church to read the signs of the times, i.e., the increasing number of divorces, and accommodate its discipline accordingly (NP 247, 260–63, 266–69, 271; OR 91). At present Church law improperly upholds the common good instead of the needs of individuals morally certain that their marriage is invalid (NL 226–229). So, if there is no guilt, Curran considers the Church’s canonical penalty to be invalid and permits remarried partners to partake of the Eucharist. In such cases a priest can employ the internal forum to help those convinced of a marriage’s invalidity, yet incapable of proving it in court. The people involved should decide for themselves, and the priest can bless the second marriage, even though he should not officially celebrate it (NL 230–31; NP 244–45; 248–251).

1.6 *Relationality-Responsibility*

In time Curran describes his basic moral theory no longer as a “theory of compromise,” but ever more as “the relationality-responsibility model” favored by H. Richard Niebuhr (TM 96-100, HC 15, 22, 254; S 60, 73-77, 81-93; M 102-03, 106; LD 73-74, 81, 199).¹¹ For it places a “greater emphasis on historicity, change, individuality, and contingency” without losing “some general universal morality common to all humankind” (S 76, 117-18). He also seeks to integrate this model with the fundamental option theory of transcendental Thomists and a personalist emphasis (MT 74). Rejecting “an older Catholic understanding of the person as an incommunicable individual substance of a rational nature,” he prefers to understand the person in terms of multiple “relationships with God, neighbor, world, and self” (DF 76, 71; S 97, 105). The Trinitarian notion of person as subsistent relation grounds this relational understanding (S 76, 32). For “the person is not only the agent who performs actions, but also the subject who perfects oneself [sic!] in and through the actions” (DF 63, 15; S 88). This self-constitution demands “a proper love of self” along with love of God and neighbor (DF 75, 82). For the personal subject is also self-transcending and in these multiple relations forms his conscience. “The judgment of conscience is grounded ultimately in the self-transcending subject” (DF 22-23; MT 71-72). In this dynamic view more emphasis has to be placed on growth and, consequently, on virtues (habits) in response to values than on laws or individuals acts (DF 15-16, 22-23, 64; MT 72-74; S 89, 238). “The person as agent is much more significant than particular moral acts since the virtuous person is disposed to do many good acts” (S 132; LD 83). Given the dynamic structure of the self-constituting person, “the ultimate criterion of the truth of conscience is not conformity to the truth existing out there but in the self-transcendence of the human subject striving for authentic development. Authentic subjectivity is genuine objectivity” (DF 23). “The ultimate criterion for judgment comes from the subject” (S 186; M 129). Although the Church has a role to play in forming consciences, as usual the final decision about any particular moral action rests with individual judgment. “The moral value of human actions is derived primarily from the subjective side” (S 192). Involved in conscience’s judgment are reason,

11. In CP 140 Curran merely mentions Niebuhr’s “model of responsibility,” while he upholds his theory of compromise.

grace, emotions, and intuition; reason is employed discursively, connaturally, and with discerning prudence (S182–185, 221). “The criterion of a true judgment exists when the subject rests at peace because there are no more pertinent questions to ask” (DF 23; S 186; M 129). Although a false peace may mislead and it is difficult to discern true peace on account of finitude, sinfulness, and the lack of eschatological fullness, misuse does not abolish proper use. “The peace and joy of conscience remains the best criterion” (S 189, 176–77, 186, 236, 238; LD 84).

In switching from a compromise theory to a relationality-responsibility model Curran does not introduce any radical change in his methodology. Indeed, he sustains both methods simultaneously. After opting for the latter model in MT 44–47, 54–55, he appeals to the compromise theory in CC 93 and MT 52–53. *Directions in Fundamental Theology* uses both relationality-responsibility (DF 12–14, 21–22, 228–224) and compromise theories (DF 19–20, 123–24, 191–194). Both theories allow the fundamental option theory to be integrated into themselves, according to which the ultimate goodness or badness of any moral act depends upon the subject’s evaluation of his unique circumstances. The advantage of relationality-responsibility over compromise theory seems to consist in this: it avoids requiring Christians to strive for an eschatological ideal that is unattainable in this life – no finite action can be good in every dimension (S 157) and “all human reality... will always fall short and be imperfect” (LD 194) – even while assuring them that the wrong act is not really evil but objectively good due to the subjective intention of not closing oneself off to a greater fullness; thus it avoids the paradoxes that what is unattainable now is required – this would undercut the presuppositions of a natural law theory that can only demand what is possible – that objective goodness depends upon subjective intention, and that a materially wrong act can be formally good. Attempting to synthesize material wrong with formal good stretches hylomorphism to an unrecognizable extreme; the very judgment about a material “wrong” presupposes some formal, moral standard. Instead, by letting an act take its moral meaning from various relations, relationality-responsibility theory permits the same subject to decide for himself, before an ineffable God, what the moral meaning of his act is. Whereas compromise theory proposes an impossible objective ideal, relationality-responsibility theory lets “objectivity” depend upon a net of relations, including the subject’s perception of himself. Hence, as in compromise theory, no objective standard over against the agent-subject determines an act’s morality. Curran remains resolutely opposed to physicalism and anything resembling it. Fi-

nally, both theories demand that the effects of sin be taken into consideration before an act's moral qualification be decided. Since sin is of itself irrational, any consideration of sin does away with an objective, rational, moral standard, and the way is readily opened to subjective arbitrariness. Thus there is no substantial difference between the two theories: the unique subject in unique circumstances has to decide for himself the moral quality of his actions; objective standards, while not denied, are all relativized. But this reflection already anticipates the critique of Fr. Curran's moral theory.

2. CRITIQUE

2.1 *Exaggerations in Fact and Theory*

One hardly knows where a criticism of Fr. Curran's moral theory should begin. He is a self-confessed eclectic who has never analyzed the fundamental metaphysical questions at the basis of his moral theory. Most of his articles reveal a popular style that indulges in generalizations. "Modern man does not find his happiness in conforming to nature" (CP 112-13). That statement overlooks not only family happiness, the contemporary hippy enthusiasm, and the nascent environmental movement but also his own theology which is based on the perfection of human nature. Again, in his attack on the "penchant for absolute certitude" in natural law manuals, "absolute certitude actually would be the great enemy of the progress and growth that characterize modern life" (CP 129). Wide ranging charges are also leveled against opponents: "All must admit the negative and even unhuman approach to sexuality which existed in the past both in Catholic theory and practice" (CP 172). Clearly he is judging the inhumanity of his adversaries from the "humanity" of his own position, and the fact that his adversaries remain unnamed renders his charge invulnerable. Similarly, "too often teachers instill morality through fear" (CM xix) is so broad and vague — how often is "too often"? — that it becomes meaningless or it would impugn Jesus Himself (Mk. 9:42-50; Mt. 5:21-30; 7:1-6, 13-20; 23:13-39; 25:1-46; etc.).

His opponents' theology is often characterized negatively in broad sweeps. "In the past, Roman Catholic theology has not always stressed the primacy of God's love" (NL 35). "Some theological descriptions of the redemption by the death of Christ almost picture God the Father as a sadist!" (CM 8) Alleged practical exaggerations, which would be denied

by the theology attacked, nonetheless serve to tar it: "Sacramentalism in practice has frequently degenerated almost to a form of magic" (CM 6). In his later writings, after his difficulties with the Vatican, Curran is especially condemnatory of the Church's understanding of freedom. "Within the church Catholicism has consistently downplayed freedom" (LT 10). Such a statement must stupefy anyone aware of the Church's struggle against Gnosticism, Manichaeism, astrology, Protestantism, Jansenism, and modern "scientific" determinisms. Yet Curran can turn the tables on himself when he attacks the opposite extreme: "Too often Catholic theology and catechetics has emphasized the role of man in salvation. Too often people think that man saves himself by his own actions" (CP 35; CD 27). "Catholicism has emphasized the role of works and the need for works in order to obtain eternal life, downplaying at times the role of grace" (HC17; S 87-88; LD 191). Despite his harsh criticism of the manualist tradition, he uses it when he wishes to convince people not to feel themselves bound by Church law. "The older moralists tried to safeguard the freedom of the children of God" (CM ix-xi; cp. NL 18; HC 224-25).

In his battle against "legalism," Curran admits the necessary role of law but stresses that the individual has to make and follow his own conscience: "External law is necessary, the presumption is always with the legislator; but the ultimate decision in the particular case rests with the individual himself" (NL 140). In the course of his argument (CM 13-45; NL 125-43), Curran highlights all real or possible defects of law and characterizes its "mechanical routine observance" as not truly Christian (CM 35). Indeed, "those who rely primarily on law and its sanctions can be more unchristian than those they condemn" (CM 33). Given the necessity of subjective response, it is "misleading to speak of the binding force of laws in terms of mortal sin" and "Church law should not speak in terms of sin" (CM 36; NL 131-33). All of this does not exactly encourage obedience, especially when "the timid and weak man hides in the shadow of the law lest he be forced to accept the responsibilities of the freedom of the sons of God" and "what purports to be religious obedience might in reality be the manifestation of an inferiority complex" (CM 21, 33-34).

Although he warns against playing God (CM 33) and seeing confession primarily as a judgment (NL 32), Fr. Curran apparently possesses an uncanny ability to read and judge the hearts of others. He assures his reader that some Catholics whom he knows to be practicing artificial contraception are not in the state of mortal sin (CM 68-69, 76; OR 268-69). Similarly, regarding marriages, "in some cases there does seem to be

a growing acceptance of the fact that at least for one person and perhaps for both there might be no sin in the fact that the marriage broke down. What does that mean for the indissolubility of marriage?" (OR 86-87) Further, what does that imply about the capacity of people to give and keep a promise of fidelity? How can there be faith in Jesus without fidelity? If "fidelity has never been proposed as absolute" (S 118) and no human choice is "absolutely irrevocable" (OR 100), how did Jesus ever demand that His disciples follow Him to death (Mk. 8:33-38)? A greater certitude touches the children of mixed marriages and the promise made to raise them as Catholics, "I cannot exclude the fact that some children of mixed marriages are called by God to be raised in other Christian Churches" (NL 188). Furthermore, "the charism of celibacy... is not automatically given to all" homosexuals (CC 94) and "many committed gay couples continue to practice their Catholic faith" (HC 159). Serious sin is almost abolished: "Since moral sin involves the breaking of the relationship of friendship with God and others, it cannot be that frequent an occurrence" (S 192).

Even more impressive than his reading of consciences is Fr. Curran's capacity to define God's activity, rather non-activity, in the world. "God is powerless to intervene directly in human history." Instead he portrays God as "active in history as the persuasive lure to human activity," respecting human freedom, working through secondary causes, empowering others to act, and accepting evil (LT 194-95, 200, 204-05). Despite Whiteheadian language, the reference is to Rahner's theology in which God acts primarily as final cause drawing creation, especially free creatures, in grace to the vision of Himself. In Rahner's thought the structure of the *conversio ad phantasma* is basic; man's knowledge of God is mediated by finite creatures because the phantasm cannot be omitted in knowledge of transcendence. Since God's self-revelation in deed and word presupposes that man is capable of receiving that revelation – man's obediential potency is open for the hypostatic union – there must be correspondence between the self-revealing God and man, whose knowledge is always tied to the phantasm. This presupposition leads Rahner to argue, "Dogmatic theology today must be theological anthropology," and to interpret divine "interventions," i.e., miracles, as concretizations of man's basic transcendental openness¹². However reminiscent the theory may be

12. Cf. K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in Id., *Schriften zur Theologie*, VIII, Benziger, Einsiedeln 1967, 43-45, 49-55, and *Grundkurs...* cit., 54 and 93-96, to which Curran refers.

of Feuerbach, Rahner should never bear responsibility for Curran's exaggeration. He knows the limitations of his own theology. Questionable are his novel interpretation of the obediential potency in terms of the hypostatic union, not of the beatific vision alone, and his particular understanding of revelation as God's presence in the self-conscious spirit. Rahner who thought that God through the Incarnation became "mutable in the other," might find it surprising that God could not directly change the creation that affected Him¹³. Rahner would not deny what Scripture proclaims so often: "Nothing is impossible to God," the Creator *ex nihilo* (Mk. 10:27; 14:36; Lk. 1:37; cf. Gen. 18:14; Job 42:1; Rom. 4:17-21). The Old Testament is replete with God's direct actions in the world, be it by creation, by speaking to the patriarchs, Moses, and the prophets, or by working wonders in liberating His people. Besides historical deeds and divine workings in man's interiority many "natural" wonders are directly attributed to God (Ps. 18:6-15; 65:6-13; 104; 14:5-7; etc.). Moreover, if Jesus is a divine person and, according to such deep thinkers as Maximus Confessor and John Paul II and, indeed, Fr. Curran himself, the person acts or the person is subject and agent (S 88, 132; LD 83), the second person of the Trinity must be acting in the world¹⁴. A theologian should always be careful in telling God what He cannot do.

13. These point are made in our "Karl Rahner in Tradition," 26-30, 38-45. Rahner maintains an oscillation between God's unity with creation, which would explain how He can be affected by it, and God's utter transcendence differentiating Him from creation, which allows for His efficient causality to work upon creation "from without."
14. As we pointed out in "Karl Rahner in Tradition," 59, n. 112, Rahner proposes at least six diverse understandings of person. There is a basic confusion between person defined as a self-conscious, free center of activity and an individual human nature. For a nature is a source of activity, and a human nature must be self-conscious and free. Though Curran often refers to a new personalism in order to relativize and reject the manualist tradition of natural law, claiming that "the category of person has often overtaken the primacy which the old manualist approach gave to the concept of nature" (OR 97; S 160), his understanding of person is imprecise. The person is the total self, embracing all human faculties and an "original value, transcending the order of the factual and determinate" (CD 166; CP 140; HC 108; S 89). The person even transcends himself (MT 71-74). Having "intellect, free will, and the power of self-determination," the person is an image of God (HC 220, 242). As a free subject, the person effects a core decision, placing an act which gives "meaning and intelligibility to the whole life of the person" (OR 99; CP 19, 166; CD 164-65; CC 6; S 96). Yet this basic orientation "constitutes who the person is as subject and moral agent" (S 98; DF 63). His actions make him the person who he is and his basic commitment guides all that he does; for at the core level the person encounters himself as subject (S 88-93, 96-97). Though actions come and go, the person remains (S 89). Yet, even if he makes himself, no choice is ever identified with the person's total reality, for the

Almost as impressive as Curran's claim to limit the divinity is his clairvoyance in divining the motives of his theological opponents. "Paul VI... finally reaffirmed the ban on artificial contraception because he could not accept the fact that the past teaching was in any way erroneous" (HC 250; LT 126–27), even though the reasons offered in *Humanae Vitae* stress the inseparable connection of the unitive and procreative meanings of the conjugal act (11–14), whose denial would lead to further lowering of moral behavior (17)¹⁵. Analogously Curran attributes John Paul II's failure to treat of sexual pleasure to his fear of it (M 172). Before that, "Pius XI went out of his way not to condemn punitive sterilization in his 1931 encyclical *Casti connubii*" (HC 136), whose topic was marriage and family. Leo XIII and his followers "insisted on Thomism as the Catholic theology and philosophy in an attempt to prevent dialogue with other contemporary methods and approaches" (HC 106; CD 69), despite Leo's invitation in *Aeterni Patris* that philosophers and scientists synthesi-

person's mystery is "deeper than any human choice can fathom" (OR 100). As agent, the person acts and thereby affects the world (S 88–89, 95, 132, 237). Since the person not only is called to act responsibly in relation to God, himself, neighbors, and the world but also exists in multiple relations, his freedom is limited (CD 207; DF 75–76; CC 16–17; S 77, 97). Furthermore, finding inadequate the traditional notion of an "incommunicable individual substance of a rational nature" and relying on the Trinitarian analogy, Curran proposes "a relational understanding of the person," whereby the person is "a relational being" (DF 76; S 32, 76, 92, 99, 105). The difficulties with such an understanding are obvious. First, though the person makes the core decision – thus it is reversible – that decision makes the person. Second, a relation is only an accident; it cannot act or be an agent or subject. The nature is the principle of activity; thus traditional Scholasticism attributed all divine activity *ad extra* to the nature, not the persons. Third, insofar as a human nature is a free, self-conscious center of activity, Curran fails to explain how activities of person and nature are distinguished and related. He finds himself in the same bind as Rahner and Lonergan: cf. G. ROTA, 'Persona' e 'natura' nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, S.J., Glossa, Milan 1998. Rousselot and Maréchal worked their way to a position very similar to that of John Paul II: cf. our *Love and Understanding: The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, Gregorian, Rome 1983, esp. 87–104, 167–82, 191–95, 210–19, 266–90, and D. MORETTO, *Il Dynamismo intellettuale davanti al mistero*, Glossa, Milan 2001, 315–75. Unfortunately Curran's study of the pope omitted a consideration of his pre-papal philosophical and ethical works (M 2–5); had he done so, he might have learned something new and useful, perhaps enabling him to unify some of the divergent characterizations of person. Cf. our "Fr. Charles Curran and Pope John Paul II", in *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly* 29–3 (Fall, 2006), 42–51. Cf. below n. 50 for a discussion of freedom and n. 45 for Curran's Christology.

15. Curran points to paragraph 6 of *Humanae Vitae* for his reading (HC 155). But that paragraph gives the reasons why the pope did not consider the conclusions of the papal commission definitive, not the reason why he did not change the traditional doctrine.

ze contemporary discoveries with Thomism (24, 30-31) and his express intention of winning back hostile “minds alienated from the faith” (27). Curran’s position might be maintained only if dialogue presupposes that both partners admit ignorance of truth or that the Church might not condemn such heresies as Modernism¹⁶. Finally, “I am convinced that St. Peter would probably flunk a third grade religion exam. Peter could not answer the questions about the Persons in God or the number of the sacraments” (CM 87). Curran manifests amazing conviction about an unknowable, hypothetical past action, that remains somehow probable.

In his reading of history and Church doctrine Fr. Curran is often one-sided. One example develops the previous quote as he tries to show that the Church has to learn the truths of faith: “Only in the second millennium did the church learn the existence of seven sacraments” (M 42). Insofar as the magisterium did not codify the present teaching on the nature and number of the sacraments until the Councils of Lyons (1274) and Florence (1439) (DS 860, 1310-27), the statement is literally correct. Yet the Church lived the reality of the sacraments from Jesus’ death and resurrection. What sense can then be made of Curran’s statement, “Jesus did not ordain any priests in the sense that we use the term today” (LD 240)? Did not Jesus command at the Last Supper, “Do this in remembrance of me”? (Lk. 22:19; I Cor. 11:24) Did He not say, “Whose sins you forgive, they are forgiven; whose sins you retain, they are retained”? (Jn. 20:23). Referring to such texts, Trent defined that Christ instituted the sacrament of orders and ordained the apostles as priests (DS 1752, 1764, 1771, 1173). Does Curran demand a *Pontificale Romanum* authored by Jesus to assure continuity?¹⁷ From the beginning of his writings Curran’s favorite image for the Church is the pilgrim people of God (CM 9, 41,

16. A more balanced and erudite commentator, G. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century*, Seabury, New York 1977, 226-230, 236, 240; Id., *From Unity to Pluralism*, Fordham, New York 1989, 9, affirms Leo’s desire to dialogue with the modern world.

17. One must question the meaning of Curran’s own priesthood. He celebrates the Eucharist, not in the official version approved by the Church, but with “inclusive language”: “I spontaneously pray all the prayers of the liturgy, which is not exactly in accord with liturgical laws” (LD 254). Insofar as he considers everyone participating in the liturgy to be a celebrant, the priest only facilitates the celebration, exercising the function of a presider (LD 19, 254). Curran never affirms the Eucharist as a sacrifice, but sees it primarily as a “covenant meal” celebrating human love and community (LD 189; TM 73; LT 47-48). When he changes so much Church doctrine and practice, how can he claim to be in continuity with Christ while denying such continuity to the Church to whom the Spirit is primarily promised?

88; NL 100; LD 81, 251), and he admits that dogma develops (CM 87; CP 125). All development implies continuity in discontinuity. There can be disagreement among scholars where to place the accent. Fr. Curran sees “the great discontinuity” between Vatican II’s *Dignitatis Humanae*, which supports religious liberty, and earlier declarations of the magisterium. “On the basis of the concept of freedom and its relationship with truth developed by Leo XIII in the nineteenth century, that pope denied religious freedom and called for the union of church and state. Error has no rights.” “Leo could not accept the teaching espoused by the Declaration of Religious Freedom of Vatican II” (M 208, 228, 230). Yet previous to his own difficulties with the Vatican, Fr. Curran saw the same change as “a development and not a contradiction of the past.... The Church condemned religious liberty in the past because of the false bases of religious liberty – laicism, secularism, relativism, and indifference. Today the Church bases its teaching on the dignity of the human person” (CM 87-88; cp. CD 145-47; TM 93-94, 173-86). Surely the Church always held that faith and baptism have to be freely accepted; for its part the State has a duty to promote man’s well being, spiritual as well as temporal. The equilibrium between freedom and truth as well as between the state and the citizen is imprecise and precarious. When Curran accuses Vatican II of being “at best... disingenuous” for highlighting the continuity of the Church’s doctrine on freedom (S 220), he chides himself as well as his mentor, J.C. Murray, who underlined the consistency of Catholic tradition in this development¹⁸. That Leo wished a Church-state union is denied in *Sapientiae Christianae* 28-30, where the differences in the two types of society, Church and State, are spelled out; each should respect the limits of the other, the Church refusing to be drawn into party politics, though working to let religion permeate the State and its citizens. Correspondingly Leo wrote, “It is not her [the Church’s] province to decide which is the best among many diverse forms of government and the civil institutions of Christian States, and amid the various kinds of State rule she does not disapprove of any, provided the respect due to religion and the observance of good morals be upheld” (28). Since *Sapientiae Christianae*

18. J.C. MURRAY, *The Problem of Religious Freedom*, Newman, Westminster 1965, 59-84; *Religious Freedom*, in W. ABBOTT (ed.), *The Documents of Vatican II*, America, New York 1966, 672-74, where he also observes that the theological meaning of Christian freedom still has to be decided. Whatever the ultimate adequacy of Murray’s position, his definition of the issues at stake is followed by Curran, who strangely disagrees with Murray’s conclusion – without proposing new insights into the cited texts!

nae was issued in 1890, it seems impossible to agree with Curran who writes, "The Catholic Church at the beginning of the twentieth century strongly opposed both democracy and human rights" (M 225).

Another example concerns his attack on legalism:

The letter of the law always assumes a greater importance wherever the life of the Church is at a low ebb. Law itself is also incapable of bringing about any renewal. Renewal does not come from legislation; in fact, an accentuation on law hampers renewal (CM 118).

Yet anyone acquainted with the history of religious reform knows that the reform generally writes a rule or insists upon a return to the literal observance of the rule. The great Gregorian reform relied heavily on the codification of law to reform the lives of priests, religious, and laity. Certainly the mere multiplication of laws does not compel the spirit, but in the Catholic Church the renovation of spirit soon finds expression and support in law. Did not Jesus and St. Paul, both moved by the Spirit, legislate for the primitive Church? So also in his attempt to level status in the Church Curran writes, "The vows of poverty, chastity, and obedience do not make monks or nuns better Christians than those who do not take these vows" (S 17; NL 57-58). Curran's experience convinces him that "celibacy is not a higher form of spiritual life than marriage" (LD 257). Not the taking, but the living of such vows effects greater holiness since the sacrifices involved should constantly refer the religious to God as their consolation and strength to grow in self-sacrificial love¹⁹. Besides, the Council of Trent, discussing the "state of celibacy," anathematized those denying that "it is better to remain in virginity or celibacy than to enter matrimony" (DS 1810).

Disturbing in Curran's argumentation is also a certain tendency to espouse secular platitudes that are anti-religious or anti-Catholic. For example,

Most Christians today find some truth in the Marxist claim that religion is the 'opiate of the masses.' Not only the promise of an afterlife but also the recogni-

19. For a further justification of religious vows that builds on the thought of John Paul II cf. J. McDERMOTT, S.J., AND R. KROLL, *Virginity for the Sake of the Kingdom*, in J. McDERMOTT AND J. GAVIN (eds.), *Pope John Paul on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial* (*Festschrift Dulles*), St. Joseph's U., Philadelphia 2007, 277-296.

tion that an all-wise and powerful God has a plan for the world can contribute to the weakening of human responsibility" (LT 183).

No survey is cited to prove Curran's statement, and H. R. Niebuhr, one of his favorite moralists, noted that in American history churches in the Calvinist tradition which expected the proximate return of Christ actually were the most engaged, even revolutionary in changing society and politics²⁰. Curran also blames Church teaching concerning coercion for the unjust treatment of Native Americans by European colonizers (S 220) despite the immense efforts of the Church and the Spanish crown to protect them from colonists using religion as an excuse for conquest and exploitation; yet North America's leading historian of Latin America judged that Church and crown made "one of the greatest attempts the world has seen to make Christian precepts prevail in the relations between peoples"²¹. That people can misuse teachings, which recognize ambiguities and do not absolutely proscribe the use of force, should hardly be surprising to Fr. Curran who himself refuses to condemn all

-
20. H. R. NIEBUHR, *The Kingdom of God in America* (1937), rpt. Harper & Row, New York 1959, 17-27, 38-44, 117-26, 129-35, 147-63. Cf. also his *Christ and Culture*, Harper & Row, New York 1951, 206-29. Also R. HANDY, *A Christian America*, Oxford U. Press, London 1971, p. 33: "Christian hope in the coming glorious kingdom of God was often presented in such a way as to undergird Christian interest in the advance of civilization. Somewhat paradoxically, the intensification of an otherworldly concern provided a basis for this-worldly effort." Cf. pp. 33-38, 65-68, 81-94. Despite or because of its belief in double predestination and God's absolute dominion Calvinism has succeeded militarily and politically throughout history. Before Calvin Islam's strong sense of determining fate propelled it into a conquering world religion. In nineteenth century England, Methodists, starting as low-class laborers and merchants, became so prosperous and powerful as to set the moral tone for Victorian England. In Europe Brittany, the Basque provinces, Tyrol, and Poland have proven the most persistently rebellious and most Catholic parts of the continent. In our own day fundamentalist Protestants are powerfully challenging America's liberal abortion lobby despite or because of their belief in proximate rapture. Liberal theology tends to be politically effete since it adapts itself to the *status quo* and Fr. Curran's theology apparently attempts to adapt Catholicism to liberal academic America.
21. Cf. L. HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (1949); rpt. Southern Methodist U., Dallas 2002, 1. Also 173-179: "Once the friars had questioned the right by which Spaniards held Indians, thus precipitating the struggle for justice, their champions never resigned themselves to what they considered the injustice of the world about them any more than Don Quixote did. No Christian nation, however, with the possible exception of Portugal, took her Christian duty toward native peoples so seriously as did Spain. ... It is to Spain's everlasting credit that she allowed men to insist that all her actions in America be just, and that at times she listened to these voices."

use of force and recognizes that abuse of a principle does not invalidate it (LT 241-145; S 43, 186). But it boggles the mind that he should attack the Church, which taught the correct principles and in this case strove for their proper application against those misusing them. Similarly the magisterium's and John Paul II's balance is criticized as "somewhat schizophrenic" (M 103) when actually Fr. Curran attempts to impose his own limited categories upon official Church teachings²². He also blames the Church for conforming

too much to the *Zeitgeist* or world around it.... Often the church has aligned itself with those in power and with people of affluence and influence. Many, for example, have pointed to the church's failure to condemn the Holocaust for fear it would harm the church (S 15; LD 203).

Alas that he does not mention the many witnesses testifying to the resistance offered by the Pius XI, Pius XII, and other Catholic prelates to Nazism and in favor of Jews at the risk of their lives, when almost everyone else under Nazi domination was silent and/or ineffectual!²³ Yet Fr. Curran is the proponent of compromise with and adaptation to the world (NL 14-21; DF 19-20; etc.). When Cardinal Ratzinger and the American hierarchy call upon Catholics to be countercultural in holding fast to sexual doctrine, Fr. Curran objects: "How can an institution have one of the best museums and one of the best libraries in the world and still call itself countercultural?" "I do not see how such a countercultural emphasis is compatible with the traditional Catholic recognition that its moral teachings are based on natural law which is common to all human beings" (LT 21-24; HC 147). Certainly Fr. Curran calls upon public acceptance and approval of contraception within

- 22. Cf. our "Fr. Charles Curran," 46-48.
- 23. Cf. K. SCHATZ, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum*, Knecht, Frankfurt 1986, 239-52; P. BLET, *Pius XII and the Second World War*, tr. L. Johnson, Paulist, New York 1999, 69-92, 139-200, 214, 232-40, 282-86; M. O'CARROLL, *Pius XII: Greatness Dishonoured*, Lumen Christi, Houston 1980, 11-21, 73-109; J. SANCHEZ, *Pius XII and the Holocaust*, Catholic University, Washington 2002; E. ZOLLI, *Before the Dawn: Autobiographical Reflections*, Sheed and Ward, New York 1954, 160-61, 185-89; P. DEZZA, "Eugenio Zolli: da Gran Rabino a Testimone di Cristo (1888-1956)", in *La Civiltà Cattolica* 132 (Feb. 21, 1981), 34-49; R. RYCHIK, "Goldhagen v. Pius XII", in *First Things* n. 124 (June/July, 2002), 37-54. Unfortunately liberal Catholics supported charges against Pius XII by such critics as R. Hochhuth in order to undermine the average Catholic's veneration for the papacy.

marriage when that supports his position (HC 124), but he neglects to consult that public oracle in such questions as the licitness of homosexuality²⁴. Indeed, if Fr Curran had consulted the Catholic laity when he began his attack on sexual morality, he would have found that the great majority strongly supported the Church's prohibition of artificial birth control. The subsequent departure from Church doctrine may be attributed to the confusion introduced at least in part by elitist pundits, priests teaching moral theology allegedly in the Church's name but contradicting her teachings²⁵. Apparently the *sensus fidelium* deserves mention as "a criterion of saving truth" (LT 121) only when it agrees with Fr. Curran's opinion.

Many other examples of Curran's rather loose and inconsistent appeal to documents, history, and experience can be cited. He habitually judges other positions in reference to his own as if his own were the accepted norm of judgment. Rarely does he go into depth either in grounding his own position or in explaining the ontological roots of his opponents'. His position serves as his norm for interpreting experience²⁶. But the preceding pages manifest how ambiguous experience can be. As he admits, "Raw experience in and of itself does not suffice because it can be right or wrong" (M 183; CM 191-97). Attention must then be directed to the theological method that would judge or integrate experience.

-
24. Curran claims that "the hierarchical teaching on sexuality... is not accepted even by the majority of Catholics" (HC 23). That is a very broad statement without any proof. While he might make an argument regarding contraception's evaluation by many North American and European Catholics, they hardly represent the whole Catholic world, and there are so many other positions on sexuality which bring forth agreement in the whole Catholic people with the exception of dissenters: extra-marital sexual relations, homosexuality, divorce and remarriage, etc. It is also necessary to recognize that practice does not always follow conviction, especially in sexual matters. Men are weak.
 25. Cf. A. GREELEY, "Family Panning among American Catholics", in *Chicago Studies* 2 (1963), 47-58; A. CARLSON, *The Future of Marriage and Family in the United States*, in K. WHITEHEAD (ed.), *The Church, Marriage and the Family*, St. Augustine's, South Bend 2007, 310-12 (the whole essay is well worth reading). The dissent from Church doctrine was imposed from above, again *la trahison des clercs*, which had disastrous consequences for Catholic family life in the United States.
 26. Many other allegations would take too long to refute, and Curran makes them repeatedly and off-handedly with little effort at proof. Cf. W. MAY AND E. BRUGGER, "John Paul's Moral Theology on Trial: A Reply to Charles E. Curran", in *The Thomist* 69 (2005), 279-312, for a recent reply.

2.2 Methodological Inconsistencies

Curran's flexibility also emerges in his choice of method. In his early attack upon the manualist tradition he rejects it because, contrary to *Dei Verbum*⁷ which proclaims the gospel "the source of all saving truth and moral teaching," it basically ignores Scripture. "Moral theology should receive its inspiration, format, and content primarily from the Word of God" (CM xiv, xviii, 88). But as we saw, not too long afterwards, he thinks that Scripture cannot provide the content of moral theology. Perhaps the clarity of Scripture about some moral matters on which he dissents from Church teaching forces him to reject Scripture as a source of content for morality. Though he affirms that "reason and the scripture cannot be opposed," on the question of "homogenital behavior," where Scripture's condemnation is so clear (Lev. 18:22; 20:13; Rom. 1:26-27; I Cor. 6:9), he stresses cultural and historical differences in departing from its testimony to rely on reason: "The Catholic approach in general and in the manuals of moral theology insists that its moral teaching is based primarily on human reason" (HC 151-52).

This inconsistency reappears in Curran's appeal to Catholicism's living tradition. He cites it to support his allegation that the Church's reliance on natural law proves that reason, not faith provides the basis for her moral stances (HC 256). Yet simultaneously he claims that grace is given to all (MT 79), that the moral law's content is the same for believers and non-believers alike (CD 19-22), and that non-believers can be moral theologians (MT 66-67). Again, if reason is sufficient for discovering natural law morality, it seems that grace plays no role in moral thinking, being restricted to strengthening the will. This contradicts transcendental Thomism's ontology which depends upon the intellectual desire for the true that is the good of the intellect. This desire unites intellect and will in the one subject. Such is Curran's understanding of conscience as the subjective dynamism seeking the true and the good together (DF 22-24). "Moral value is ... an aspect of certain consciously free acts in relation to my knowledge of the world," which demands a fourfold conversion: intellectual, moral, religious, and Christian (CP 140-41; S 95-96). It is strange that he should appeal to Catholic tradition and a Catholic theology to show that Catholic faith and tradition are not needed to come to moral conclusions; reason and experience suffice²⁷. Insofar as every moral

27. Needless to say, Curran does not observe the careful nuances which the leading transcen-

system ever devised claims to stand on reason and experience, Curran's position leads to a limitless plurality of moral systems and behaviors that a Catholic might legitimately adopt. Curran seems to cite the Catholic moral tradition in order to deny its Catholic character. Ecclesial experience is rendered almost irrelevant unless "Church" is understood so widely as to include anyone under grace²⁸. One wonders what Christ contributed to moral living. Yet Curran acknowledges that all moral reasoning is "second-order discourse," an abstract step removed from the concrete praxis which it attempts to "explain in a coherent, consistent and systematic way" (S 138, 181, 236; LT 182). This relativization of abstract speculative frameworks then undercuts not only his appeal to natural law theory, which admittedly developed into a system rather late in the Church's history (NL 77, 86-89; CC 78-80), but also reason itself as a source or standard of moral truth.

That Curran counts experience and reason as new "sources" alongside the traditional sources of Scripture and tradition might cause some surprise. Reason and experience were always involved in moral theology insofar as intelligence is required to search the historical sources and apply them to current moral problems or situations experienced by believers. But whereas traditional moral theology saw reason as the subjective instrument perceiving and applying to actual problems the objective standards of behavior indicated in Scripture and tradition, transcendental Thomism sees reason as intrinsically tied to "objectivity." There is no objectivity apart from subjectivity, and since reason is initially self-conscious in the *conversio ad phantasma*, which unites intelligence to sensibility, soul to body, "experience" is everything of which reason is aware.

dental Thomists, like Rahner, Lonergan, and Roussetot, make in order to maintain the Catholic balance.

28. In OR 285 Curran locates the difference between Christians and non-Christians "on the transcendental level and not the categorical. Our Christian understanding affects the motives and the reasoning processes employed in ethical thinking." Yet just previously he claims that non-Christians can "arrive at the same attitudes, goals, dispositions and concrete acts as Christians." "Attitudes," (implicit) "goals," and "dispositions" would seem to be on the transcendental level. Then Curran continues his comparison of Christian and non-Christian moralists: "The methodologies on a more reflexive level will be different." Thus, since reflection seems to be on the categorical level, every difference between Christian and non-Christian thinkers is abolished. In DF 11 Curran considers attitudes and dispositions part of morality's material content and holds that "Christians thematize their understanding in a specifically Christian way." But if the specific content of morality is the same for all, it is hard to see how the Christian contributes to the validity of the rational moral argument.

But whereas conceptualist theologians, whose epistemological presuppositions the manualists shared, thought that objective reality is known in a concept, transcendental Thomists recognize that the judgment goes beyond the concept to reality. The concept is relativized by the movement of the mind toward an ever greater beyond. In fact, whereas the younger Curran insists that "all man's instincts must be under the control of reason" (CM 50), the older Curran observes, "At times too supportive of human reason, Catholicism has tended to become overrational and has not given enough importance to nonconceptual knowledge and to human inclinations and feelings" (LT 49).²⁹ Intuitions and emotions are needed to form conscience properly and at times correct reason (S 182-85). Apparently reason does not suffice to interpret the moral law. "The moral theologian realizes the human reason and human constructs can never perfectly express moral experience" (LT 117). That insight of course makes rational moral discourse very difficult, indeed impossible, especially when all moral situations are unique (CM 19; S 116-17).

Although Fr. Curran insists that his doctrine does not support "individualism, subjectivism, and relativism" (HC 231, 222), his definitions of those excesses are rather limited:

The individual is not autonomous in the sense that the individual makes something right or wrong on her own" and "subjectivism ... makes the subject the center of right and wrong and does not give enough significance to objective reality" (HC 220).

The difficulty with his method stems from the fact none of his four "sources" can be interpreted apart from the others and, though reason is both a source and the instrument of morality, there is no objectivity apart from subjectivity, reason is not sufficient without feelings, and "the ultimate criterion for judgment comes from the subject" (S 186). The subject himself is rendered dependent upon his relation to circumstances in coming to a moral decision:

29. In his attack against the absolutization of reason and tradition Curran writes, "Reason was absolutized so that Catholics claimed that reason alone could prove the existence of God and the credibility of the Catholic faith" (LT 3-4). Such truths were defined at Vatican II (DS 3004, 3009, 3013, 3019, 3026, 3033-34). Moreover, since Curran acknowledges that "Catholic theologians can never deny that the Roman Catholic Church is the true Church of Christ" (NL 192), he implicitly affirms some intelligible means of recognizing the basis for that statement, i.e., signs of credibility for the judgment of truth.

The sin of the world must be a factor in any realistic approach to Christian ethics. As an example, when the majority of students are cheating on an examination, the individual in a sense has to cheat or else put himself at an unfair position vis-à-vis the others (NP 171; S 44–45).

The same excuse validates paying kickbacks, abortion to save one's own life, killing to protect victims of mass hatred, and having a child out of wedlock when every other source of happiness is missing (NL 171–73). The compromise theory seems to invite rationalizations and compromises with all principles in any area. Everything is rendered relative to the subject who is himself relative to the prevailing conduct in society. Although Curran demands that conscience should be subject to truth, "the ultimate moral criterion," and that he resists the magisterium for truth's sake (LD 56, 117, 196), he also holds that "the ultimate criterion of a good conscience" is the experience of peace and joy (S 236; M 129). Objectivity is engulfed by subjectivity. Moreover, once a consideration of sin is introduced, the decision must be irrational because sin is irrational. From at least Aristotle's time an explanation involves supplying a cause. Since a cause implies a necessary link between cause and effect, any explanation of sin, i.e., "that which should not be," would render sin somehow necessary. That would result in an immoral universe, deny the freedom requisite for sin, and destroy the natural or intellectual basis of moral conduct. Being without any final intelligibility, sin cannot be measured in the balance with any positive value. When the Scholastics sought to avoid attributing evil to God by describing it as a privation of an owed good, they uncovered a further problem: how can a privation, which does not exist, be chosen?³⁰

Curran admits that his theory is "more a theological explanation of the source of the conflict and tension rather than a tightly reasoned ethical analysis of how it is to be applied in practice" (DF 20). "My work has been too thin" (LD 199). He borrows from various other theories, mainly from transcendental Thomism, but his main animus seems to concentrate on refuting the "physicalism" of the manualist moral theology which he learned in his seminary days. Rejecting the possibility of designating any type of act morally wrong in itself, he is forced to render

30. Cf. our "Metaphysical Conundrums at the Root of Moral Disagreement", in *Gregorianum* 71 (1990), 718–34, and "Faith, Reason, and Freedom", in *Irish Theological Quarterly* 67 (2002), 310–13, for more details..

everything relative to the acting subject. Perhaps due to the unresolved paradoxes in his compromise theory, which we noted previously, he shifts to Niebuhr's relationality-responsibility model. But the same relativization of all objective norms results insofar as the subject-agent is expected to consider every decision in relation to God, self, neighbor, and world. Since God is infinitely ineffable, the subject's own individuality is a mystery, and the world of experience extends apparently without limit, there is no end to questioning and final clarity evaporates.

Admittedly Curran claims that "authentic subjectivity is genuine objectivity" and that normative peace of conscience occurs when there are no more pertinent questions to ask (DF 23). This view obviously echoes Lonergan's position that "genuine objectivity is the fruit of authentic subjectivity." But Curran neglects to mention the Canadian Jesuit's contention that while the drying up of pertinent questions is the condition for an invulnerable insight which in turn is presupposed by the judgment attained in the grasp of the virtually unconditioned, in practical matters reflection, having no internal term, can continue forever. Only the will's decision can break off continuing reflection, and Lonergan warns, "The reasonableness of human acts of will is not a natural endowment but an ever uncertain personal achievement." It presupposes conformity with a will previously directed according to reason³¹. In a world tainted by sin that warning is most relevant. Much more than reason, the will has been debilitated by sin. Yet even Curran's reason finds itself in a dilemma since the judging subject-agent has been rendered dependent upon an environment infested by sin. How can he attain the purity of subjective uprightness in a fallen world? The "radical identity between authentic subjectivity and true objectivity," which Curran follows Lonergan in affirming, occurs only in God. In Him alone do subjectivity and objectivity coincide. Curran often complains that Catholic theology did not properly take into account the sinful condition of the world. One might legitimately ask if he takes into adequate consideration the individual's fallen state in a fallen world.

31. B. LONERGAN, *Method in Theology* (2nd ed. 1973), rpt. Seabury, New York 1979, 292, 265, 338; *Insight* (1958), rpt. Harper & Row, San Francisco 1978, 284-87, 610-11, 616. For an appreciation and critique of Lonergan's nuanced position cf. J. McDERMOTT, "Tensions in Lonergan's Theory of Conversion", in *Gregorianum* 74 (1993), 101-140.

2.3 *Absolute Norms?*

But does not Fr. Curran protest against the charge of relativism, alleging that he does consider some acts wrong in themselves? An early essay allows that there might be moral absolutes regarding blasphemy, rape, and sexual promiscuity (NL 99, 114–15). But that aspect of his thought is not developed until thirty years later under the criticism of *Veritatis Splendor*, which rejects proportionalism (47–50, 55–56, 65–71, 74–76, 79, 82) and insists upon absolute negative prohibitions regarding intrinsically evil acts (67, 78, 80–82, 95–97). Three late works acknowledge that there may be a place for “legal considerations and even absolute law and norms”; Curran recognizes intrinsically evil acts such as adultery, rape, stealing, torture, disrespect, inhumane treatment, lying, murder, and injustice, and he acknowledges that the moral object enjoys a primacy (HC 232; S 115, 165–66; M 140–45). But these admissions are carefully qualified. “Revisionist theologians would be willing to admit intrinsically evil acts by reason of the object if the object were described in a broad or formal way or with some significant circumstances” (HC 232). The intrinsically evil act has to be “described in moral terms” (M 144). “I have no problem with insisting on the primacy of the object, provided the object is the moral object of the act and not just a partial aspect or the physical aspect of the human moral object” (M 143). But “by definition understanding the moral object of the act involves deliberation and judgment and cannot be based on just the physical structure itself” (S 155, 165–66, 192). So subjective intentionality is included in the “moral object.”

Of the immoral acts enumerated blasphemy is inherently wrong insofar as it insults, contemns, or shows irreverence to God, the Supreme Good. Rejection of the supreme Good fulfills the definition of sin. Blasphemy must then be wrong by definition. Of course, since even manualists recognized that some expressions insulting God might be not be gravely sinful due of lack of attention or full consent, as in involuntary habits or when uttered in the heat of passion³², Curran’s distinction between core and categorical freedoms might easily be applied to the mere verbal expressions of blasphemy; then the verbal expression of “blasphemy” need not be always and everywhere sinful; the sin depends upon

32. A. TANQUEREY, *Theologia Moralis Fundamentalis*, II (12th ed.), Desclée, Paris 1955, 624–26; M. ZALBA, *Theologiae Moralis Compendium*, BAC, Madrid 1958, I, 605–10; A. SABETTI AND T. BARRETT, *Compendium Theologiae Moralis* (33rd ed.), Pustet, New York 1931, 221–22.

the intention. Some absolutes proposed, such as “inhumane treatment,” “disrespect,” and “injustice,” are defined negatively as inherently perverse, contrary to humanity, respect, and justice. “The problem often exists whether a particular act is an injustice or inhumane treatment” (M 144). The same applies to murder: “By definition murder is unjustified killing” (HC 225). Similarly lying is defined as “the violation of my neighbor’s right to truth,” not just the conscious enunciation of a false statement (S 166; CP 114–16; OR 41; M 142–43). Stealing involves the talking “what another gained through lawful possession,” but in extreme need “all material goods are held in common” and “the physical act of taking it would not be theft” (144). Torture would likewise be inhumane and unjust if the degree of violence applied might be qualified; but in what does it consist: putting someone in jail, threatening death, physical pain inflicted (how much?), the death penalty? Fr. Curran rejects absolute pacifism (OR 168–70), allows for the state’s use of coercive power to uphold public order (M 232), and often argues for proportionalism by pointing to the traditional Catholic doctrine permitting capital punishment for a serious reason (CC 52; TM 143–48; HC 38, 225). He recognizes that “life cannot be absolutized” (MT 145)³³. He universally proscribes not killing, only murder, i.e., unjustified killing. Since promiscuity means “indiscriminate mingling,” the definition already marks it as something contrary to the

33. Fr. Curran is not completely coherent, even by his own standards, on capital punishment. He strongly opposes it, but his reasoning is conditioned. “Since human life is so important a value, I do not think that the state should take human life when it cannot be shown to be absolutely necessary.” He does not judge sufficient the reasons offered (OR 152–53). Nonetheless he knows that “life itself is a finite human good, and, consequently, life cannot be absolutized. The Catholic tradition has recognized this by admitting circumstance in which life can be taken.” He admits that “direct killing can be justified for a proportionate reason.” While not directly discussing capital punishment, he finds himself in a similar dilemma regarding the killing of non-combatants in war. He seemingly opposes it in all cases but does not want to make it an absolute prohibition. “One can hold an absolute norm in practice, rejecting the direct killing of noncombatants while not necessarily accepting the principle, or the more general norm, that all direct killing is always wrong” (MT 145). Thus action is divorced from reason: he upholds a practical moral prohibition that cannot be rationally justified. The generalized acceptance of such norms for behavior leads to fanaticism. Curran also concludes on proportionalist that “the use of large nuclear weapons is always morally wrong” (OR 171), but he fails to determine the exact meaning of “large” and does not establish any proportion in his argument. Although he echoes Kantian dictum that “human persons … cannot be treated as mere means employed and manipulated for the sake of other ends” (CP 251), it seems contrary to his whole method to make any being, even a human being, an absolute. He allows coercive methods as “an absolutely last resort” in population control programs (MT 149–50).

discretion of reason and, hence, to morality. Curran may designate adultery an absolute, but we already saw that a marriage relation may die and be no longer binding. Since Fr. Curran allows that certain cases of pre-marital sex need not be sinful (CP 179-80; S 153), the prohibition against adultery turns out not to be absolute. The changing relations between the “married” partners determine whether an “extra-marital” relations would be licit or not. Rape, usually defined as “the violent abduction of any person for the purpose of satisfying sexual desire,” sins against chastity and justice since it involves extra-matrimonial sexual relations and takes away by force what belong to another³⁴. However strongly one’s sense of love and justice may be revolted by rape so as to condemn it almost instinctually, one must wonder how Fr. Curran would theoretically ground his absolute condemnation, given that both pre-matrimonial sex and stealing can be justified. Might not Romulus have justified the rape of the Sabines on various grounds: the unjust exclusion of his men from normal society, the good intention of matrimony, the effort made to secure the women’s love, and the immense beneficial consequences which Rome would procure for the whole world in culture, morality, and law? Unfortunately Fr. Curran fails to give reasons for his absolute prohibition of rape or, for that matter, of any other moral “absolute.” He merely repeats traditional norms without grounding them.

The set of Fr. Curran’s absolutes seems to concentrate on violations of the freedom of any person since such violence breaks a relationship and such a rupture is his definition of sin (CP 7-15, 28-29, 49-50; DF 15, HC 254; S 192). In the context of a social and global ethic he sees the need of “some universal principles and general norms. The best example of these absolute norms are human rights that are common to all” (S 166). In this he agrees with the Enlightenment project, which commences with inherent rights, instead of traditional Catholic morality which starts with the obligations inherent in human nature and derives subjective rights from objective obligations.³⁵ In that way it avoided the modern

34. TANQUEREY, *ibid.*, “Supplementum,” 12*-13*; ZALBA, *ibid.*, 764-66. In modern American terminology, “rape” need not imply abduction, just sexual intercourse forced upon an unwilling woman or man. That was condemned in traditional morality as fornication, adultery, homosexuality, or *stuprum* in a wide sense, with violence as an aggravating circumstance. How would Curran provide a reason for banning all violence in sexuality or define limits? He allows for coercive methods as “an absolutely last resort” in national programs of population control (MT 149-50).

35. Admittedly Pope John Paul II employed a strong rights-language; it served him well in opposing the collectivist ideal of the Communist state. However, for him the fundamental

world's endless disputes concerning the identification of the basic rights and the harmonization of conflicting absolute rights. But Curran's rights do not provide the absolute standpoint which he allegedly desires. He admits, "These norms are rather general and admit different interpretations of particular issues." He concludes: "Yes, absolute moral norms do exist. However, they cannot be based on the physical structure or object of the act. Likewise, as one becomes involved in more specific complex circumstances, the possibility of exceptions increases" (S 166). His absolute norms have become less than absolute. "Principles and norms have a role to play, but the fundamental orientation and virtues of the person are most important" (S 238; HC 105).

2.4 The Natural-Supernatural Problem

At the foundation of transcendental Thomism is St. Thomas's doctrine of the natural desire to see the First Cause, God, in Himself. That derives from the neo-Platonic heritage of Augustine and pseudo-Dionysius. Because seeing God in Himself is the beatific vision, the natural desire strives for a supernatural end. This seems at the least "paradoxical," and to my knowledge no one has shown why the doctrine is only an *apparent* contradiction. Were it not for St. Thomas's authority, the doctrine would probably have been rejected. In Thomas's system it serves the good purpose of not letting the natural order remain closed to revelation and grace such that one might claim that living a good moral life apart from faith would require in justice a reward from God. Man needs supernatural faith and grace to attain his end. While the best of the transcendental Thomists used the ambiguity about the natural-supernatural relation to gain flexibility in explaining Church doctrine, in Fr. Curran's hands the doctrine is used to contradict and attack traditional Catholic positions.

Given the unity of nature and grace, Fr. Currran can insist that salvation consists in "bringing the human to its own perfection" since man seeks for his nature a happiness that can only be fulfilled in the beatific vision where perfect truth and perfect good are attained (LT 44; MT 83). As we saw above, the act of knowing-loving orients every human person

right is that of freedom of religion or conscience (*Centesimus Annus* 47), but this in turn is based on the right and duty to seek truth, God, and Jesus Christ, man's true good (*ibid.* 29, 46). No one can legitimately claim rights *vía-à-vis* God; one has to live in gratitude and obedience for the love and existence bestowed.

to the God of grace, who offers Himself to every human being. Since all are united under grace, “anonymous Christianity” can be accepted. “All of God’s creation is a sacrament and a sign of the presence of God” (S 126; LD 188). In the moral realm Christians and non-Christians alike can discover the same content and motivation for their actions; the Christian advantage consists in a greater explicitness of knowledge. In this way one might explain Curran’s position that the Church serves the world (NL 67). Though that affirmation seems to subordinate the higher supernatural reality to the lower natural reality, the Church can be seen as making explicit the grace that all in the world are experiencing in morality. Thus the Christian needs to understand reality within a Christological horizon (CP 99–100; 135–36; CM 19). For “the perfectly or truly human is found in Jesus Christ” (CD 19).

Not many years later Curran reverses his position on Christ’s role.

I have some difficulties in accepting Jesus Christ as the basic stance, posture or perspective of Christian ethics....A Christological monism so emphasizes the centrality and importance of Jesus Christ that it does not give enough importance to other aspect of the moral perspective of the Christian.

Instead, he wishes to include “the reality of creation and all those things that have some meaning and intelligibility even apart from the explicit redemption in Jesus Christ” (NP 54–55). Thus he objects to John Paul’s Christology for absorbing anthropology into itself (M 76–77). A similar reversal occurs in the faith-reason relation. If the supernatural order so subsumes into itself the natural order that the latter remains only “a remainder concept” (S 42), one would expect faith to subsume reason into itself. Indeed, despite Vatican I’s declaration that God can be known “with certitude by the natural light of human reason from created things” (DS 3004, 3026), Curran opines, “I do not think that one can really prove the existence of God without faith” (LD 188). For transcendental Thomism’s graced intellectual-volitive dynamism orients man to the beatific vision and lets him anticipate in grace God’s immediate presence in the soul. Insofar also as the basic structure of the *conversio ad phantasma* joins body and spirit, this union might explain Fr. Curran’s insistence that “reason” should include non-conceptual knowledge, inclinations, and feelings. Such insistence, however, threatens to introduce the fideism which transcendental Thomists generally seek to finesse by such stratagems as “remainder concept.” Yet Curran is not consistent in this either. As we saw, he excludes morality from the realm of faith; rea-

son alone is to work out moral stances on the basis of the natural law. Here reason sharply distinguishes itself from faith. The same distinction grounds his argument that the magisterium's use of philosophical distinctions to interpret the moral law shows that such interpretations cannot belong to the core of revealed faith nor be imposed on Catholics (HC 257; S 224-26; M 42). But if, natural reason cannot attain sure knowledge of God's existence, how can it elaborate a scientific theory of morality without a foundation in the absolute that is God? In his ambivalent use of the natural-supernatural distinction Curran, as we saw, appeals to the Catholic faith tradition to reduce moral theology to natural ethics. Thus the faith-reason distinction is pressed into service to deny any such distinction in morality.

Actually, if there is a unity of faith and reason, such as transcendental Thomism postulates, philosophy must be involved in the elaboration of faith as well as of morals. Hence in dogmatic theology Curran's method leads to a reduction of God's revelation to human experience. In his sacramental or mediatory understanding of Christianity Curran argues, "We have to rely on images from creation and the human for our understanding of God," who is consistently referred to as "our common parent," "her," and "the gracious mother and father who shares love and life with us" (LD 188-89, 202; S 94, 127, 161). Consequently "all human beings are brothers and sisters of one another, related to God as our common parent" (S 161). Thereby he overlooks the historical revelation of Jesus Christ, who revealed God as "Abba, Father" and provides access to that Father so that men might "*become* children of God" and receive through Him "adoptive sonship" (Mk. 14:36; Jn. 1:12; Gal. 4:5-7; Rom. 5:1-2; 8:15; Eph. 1:5). The New Testament makes clear that the prime analogate for all fatherhood is God, who corrects our ideas of fatherhood (Mt. 23:9; Eph. 3:14-19). But since Scripture has been relativized before human experience and the supernatural has been united to the natural, what role remains for the mediation of Jesus Christ that is both historical and supernatural?³⁶ Thus in his arguments Fr. Curran has recourse to the distinction of nature and grace or to their unity according to the needs of his argument, but those employments seem not only to be at odds with Catholic doctrine but also to contradict each other. The lack of consistency appears again in his treatment of love, which reflects the natural-supernatural problematic (CD 26, 118).

36. Cf. below n. 45.

2.5 Love: *Eros*, *Philia*, and *Agape*

At times Curran seems to sum up morality in terms of love. Christian perfection is “charity or union with God and neighbor” (NL 47; S 2), far surpassing justice (NL 44–45). It unites us with God and neighbor (NL 141). Both loves are intrinsically bound together (DF 71). “The love of neighbor becomes the sacrament or the criterion pointing to the existence of our love for God” (NP 136; CP 24). “*Agape* remains always the fundamental attitude of the Christian” (NL 141), “the heart and center of Christian moral life” (S 32), “the primary law” relativizing all ecclesial law (NL 153).

The synoptic Gospels reduce all the commandments to the twofold love command of Jesus – love of God and love of neighbor.... our relationship to God is known and manifested in our relationship with our neighbor, especially those in need (HC 13; NL 2-3)³⁷.

Jesus’ love is exemplary for all Christians:

The love of Jesus is completely disinterested and gratuitous in the sense that his love in no ways depends on the loving qualities or the response of men. Jesus’ love is creative, not responsive, giving, not possessing (NL 3).

At other times, referring to J. Sellers, H.R. Niebuhr, B. Mitchell, and J. Pike, he requires more than love to supply the basic stance of ethics.

It is too simplistic to reduce all morality to love.... I cannot accept love as the stance for Christian ethics precisely for the same basic reason – the stance cannot be equated with any one aspect or any one attitude of the Christian life no matter how important it is (NP 50-51; CP 255-56).

While Niebuhr “claims that no human virtue as such can adequately explain the ethical teaching of Jesus” (NL 4-5; NP 49) and Mitchell notes that love requires moral thought and decision about the ends worth seeking (NP 50), Curran emphasizes the different kinds of love. God’s love is different from man’s love, and in the human subject love for God,

37. The second sentence quoted is based on Mt. 25:31-46. Actually the Son of Man’s judgment is based on people’s conduct toward His “least brethren,” i.e., members of the Christian community. “Neighbor” is a wider term in the New Testament than “brother.” Cf. Mt. 5:23; 7:3-5; 12:49-50; 18:15.21.35; 23:8.

"adoring gratitude," is a responding love, different not only from God's initiating love for man but also from his love for neighbor, "creative giving and redemptive forgiving" (NL 4; S 32). Possible for man are three main types of love: *agape*, *philia*, and *eros* (NP 51; NL 165). They are quite different. "*Agape* is incompatible with any aspiring or self-seeking love. Reciprocity, mutuality, and friendship do not enter into the notion of *agape*" (NL 165). It is "the loving concern which is a total giving independent of the lovable qualities of the other." It describes the Christian's love for others as well as God's love for us (NL 4, 58; S 32). "Discipleship calls us to act toward others as God has acted toward us" with "totality and radicality" (S 90). As we saw, all, even non-Christians, are called to "self-sacrificing love" (CD 19-22). Alongside *agape* are *philia*, friendship or "mutual love" (NL 4), which is especially found in marriage's "mutuality and reciprocity" (M 171-72)³⁸, and *eros*, "responsive and possessive love," also identified with self-fulfillment, pleasure, and proper self-love (NL 4; NP 31-32; OR 55-56; S 111, 127).

Unlike the Protestant tradition which opposes *eros* and *agape*, human and divine loves, as entirely different, "the Catholic tradition... has always seen Christian love as incorporating the best of human love" (NP 51). There is continuity between the two loves since divine love "both transforms and perfects human love" (NP 31; CD 26). "Love of God, love of neighbor, and love of self ultimately fit together" (S 111, 73; DF 75). One would expect that *agape* would speak the final word in all human decisions. In his famous study of the Catholic integral understanding of love, to which Curran refers as the basis of his *agape-eros* doctrine (NP 51, 266), M. D'Arcy describes the final goal of the soul beyond the "erotic" desire for self-preservation and self-fulfillment:

38. Curran alleges that even in God there are diverse loves: "Coming from the Trinity, love involves relationship and mutuality; but for Jesus love is the total giving of self as illustrated by the cross without necessarily any return or mutuality" (S 32). But if the Father shares His whole nature with the Son ("all things": Mt. 11:27; Jn. 3:35; 13:3), who returns it whole and entire to the Father (I Cor. 15:28), the basic relationality of the Trinity is understood in terms of a self-emptying, and this self-emptying is revealed to men on the cross under the conditions of sin (Phil. 2:5-11). Jesus' self-giving love (Jn. 10:17-18) is Trinitarian love. Since this love is poured out into human hearts (Rom. 5:5; Jn. 1: 16), it causes the Christian to live in relation to God and his fellow men by giving of himself. It is a universal law – valid also for the Trinity since it is the very life of the Trinity – that losing oneself is finding oneself. (Jn. 12:24-25). Thus one love unites the divine persons, God and man, and men among themselves. Curran realizes that Aquinas united all the human and divine loves as charity (S 114), but he fails to discover that unity himself.

Our principal aim is not to have God, not to enjoy Him, but to live by Him and for Him.... The finite is lifted to a new degree of being, whose limit is measured only by the necessity of its remaining a human person. ... the self has the joy of knowing that it now so united to the life of God that even the beginning of its own acts and love is God's.... all is giving and there is no thought of taking; what one has is the gift of the other.... to the soul inebriated with love, the first consideration is not the essential glory which God will bestow upon it, but the entire surrender of itself to Him in true love, without any regard to its own advantage³⁹.

Yet, as we saw, Curran employed the alleged lack of self-fulfillment, mutuality, or psychological compatibility in marriage as a reason for acknowledging its dissolution. Divorce is hardly the divine *agape* which Jesus manifested on the cross and to which He called His disciples. True love suffers all things and does not seek its own advantage (I Cor. 13:5-7). If grace is truly a participation in God's life, which is *agape*, does not *agape* serve as the norm against all selfishness? If the moral life is to maintain integrity and consistency, there must be a single, final norm of free action. When Curran considers Christ-like *agape* "a-human" in demanding always the heroic (NL 165), he underestimates the power of God and the reality of grace. The Lord informed Paul, "My grace is sufficient for you" (II Cor. 12:9), precisely because He shares His divine life with him. Paul learned well: "I can do all things in Him who empowers me" (Phil. 4:13). But just as Fr. Curran uses each horn of the natural-supernatural relation to support his own position without internal consistency, so also he appeals to love as in turn "self-giving" and "possessive," clearly contradictory characteristics that deprive his position of ultimate intellectual unity and coherence. Why does he define as opposites what he wishes to see integrated unless to justify divorce? A similar lack of coherence characterizes his effort to amalgamate transcendental Thomism's fundamental option theory with Niebuhr's relationality-responsibility theory. Although the former has difficulty in preserving the natural-supernatural

39. M. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love* (2nd ed. 1956), rpt. World, Cleveland 1956, 369-73. Curran also refers to J. TONER, *The Experience of Love*, Corpus, Washington 1968, in NP 51. Toner's synthesis, 182-98, gives priority to the radical love that is communion, or reciprocal love. Though this is most fulfilling, it is destroyed when fulfillment is sought; each has to love the other for himself. Thus love lives from the other, not from the fulfillment which such love brings. Such love for the other is fulfilling, even when not completely reciprocal. In *Deus caritas est* 7, 10-12 Pope Benedict XVI insists that *eros* is purified and sublated into *agape*.

distinction, it at least upholds it, whereas Niebuhr clearly represents the Protestant position that opposes grace to fallen nature⁴⁰.

2.6 A More Basic Problem

Underlying the natural-supernatural problematic is the question about the validity of conceptual knowledge. Without concepts "natures" cannot be distinguished from the supernatural order. Indeed all distinctions rely upon concepts. Conceptualist theology defends the validity of human abstractions, which refer accurately to the natures, or essences, of material realties known through the senses. These abstractions comprise the universals which serve as the basis for the moral natural law and distinguish the natural order from revelation and grace. Transcendental Thomism, however, insists on the priority of judgment, or (with Lonergan) the insight previous to judgment, in which the mind attains truth. Since the concept is only a part of judgment, it does of itself attain reality. It is relativized by the movement of judgment and referred to the infinite God, the term of judgment and guarantor of human knowing. Because God's infinite intellect knows created individuals *qua* individuals and does not rely upon abstractions to know them, human abstractions fall short of existential realities. Without valid concepts not only does the natural order merge into the supernatural but also all human thinking undermines itself. As Rousselot notes, nominalism with its "irreality of human concepts" threatens this Thomism⁴¹. He and other leading members of the school employ various stratagems to avoid that difficulty while lesser disciples overlook the danger.

In his own way Fr. Curran seems to recognize the validity of universal concepts. He distinguishes, as we saw, between the statements of faith, on which the Church can infallibly pronounce, and moral truths which

40. On Niebuhr's Protestant presuppositions cf. J. McDermott, "Christ and Culture", in *Studia Missionalia* 44 (1995), 105-10.
41. P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas* (2nd ed.), Beauchesne, Paris 1925, 95. His effort to overcome nominalism is presented in J. McDermott, *Love and Understanding: The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, Gregorian, Rome 1983, esp. 51-70, 111-42, 190-97, 239-90. The same problem reappears in the leading proponent of the fundamental option, B. Schüller, S.J.: cf. J. McDermott, "Moral Systems: Maritain and Schüller Compared", in *Divus Thomas* 46 (1985), 11-23. Curran admits that his moral theory focuses on the individual and the contingent more than on the universal and necessary (S 24, 76, 151, 216-17). Of course the former escape the laws of rational discourse.

are excluded from such infallibility (S 227; HC 256-57). He also distinguishes between moral and speculative reason: whereas the former deals with the particular and contingent, the latter concerns what is necessary and cannot be otherwise. As an example of a speculative truth, which is always true, he cites the 180 degrees of a triangle's interior angles (S 151, 217; M 34, 132). Does he intend to assimilate truths of faith to speculative truths? Unfortunately such a project involves several difficulties. In the first place the "truth" of mathematics is a much debated question involving the relation of mathematical definitions and formulae to reality. In Riemannian geometry, for example, the sum of a triangle's angles can exceed or fall short of 180 degrees, and Einstein employed Riemannian geometry to explicate his theory of general relativity⁴². Secondly, many truths of faith are historical deeds freely effected, such as the Incarnation, the Eucharist, and the Resurrection. Thirdly, Rahner points out that moral and dogmatic theology cannot be isolated from each other.

Insofar as God's self-communication in grace and faith is the theme of dogmatic theology precisely in this aspect, viz., this divine self-communication (as the quintessence of revelation itself) is the principle of human salvific conduct, and insofar as moral theology is concerned with this salvific conduct, moral theology remains in its material thematic an inner part of dogmatics⁴³.

That conclusion results from the unity of intellect and will as well as of natural and supernatural orders. Curran himself is aware of the difficulty of defining dogma definitively. "Truths dealing with faith can never be fully possessed, for faith ultimately deals with the mystery of God." Though he allows for "some true knowledge," it is always imperfect. Thus dogma develops as the Church seeks to "understand, appropriate, and live the word and work of Jesus in the light of the changing historical realities."

Different theologies mean that different ways of understanding the same faith can coexist. In addition, all human systems, concepts, and words are necessarily

42. A. Einstein, *Relativity: The Special and General Theory* (15th ed., tr. R. Lawson, 1952), rpt. Crown, New York 1961, 108-14, 135-157; on the underlying epistemological questions and viewpoints cf. C. PARSONS, "Mathematics, Foundations of", in C. BORCHERT (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (2nd ed.), Thomson Gale, Detroit 2006, VI, 20-53.

43. K. RAHNER, "Dogmatik", in K. RAHNER AND A. DARLAP (eds.), *Sacramentum Mundi*, I, Herder, Freiburg 1967, 918. Cf. J. McDERMOTT, "The Methodological Shift in Twentieth Century Thomism", in *Seminarium* 31 (1991), 253-65.

inadequate to express fully the faith reality of our deepest religious convictions (LT 112-13).

If there are different understandings of the faith, one wonders how it can be the same faith and in what mind the true understanding of faith exists. After all there is no objectivity apart from subjectivity. As Rahner notes in his discussion of infallibility, the same difficulties apply to dogma and morality.⁴⁴ Both dogmatic propositions and moral proscriptions employ universal terms. If the Church is infallible in dogmatic matters, she should be infallible in moral matters; if infallibility in morals is denied, it must be denied also in faith propositions. What then is true?

2.7 A Question of Truth

Curran's late works raise "the fundamental question": what is moral truth? Or more broadly: what is truth? The truth question identifies the point of disagreement between dissenting theologians and the magisterium (HC 230, 232-33, 236; M 34, 145), and Curran claims that, instead of patiently obeying, he publicly resisted the Congregation for the Doctrine of the Faith because "to me it was a matter of truth and the good of the church" (LD 117). Unfortunately Fr. Curran does not provide his readers with a clear analysis of truth, perhaps because he is piggy-backing on various transcendental Thomists like Rahner and Lonergan. Their systems, however, contain inherent conundrums.⁴⁵ Although they proclaim that the judgment is a natural, necessary affirmation in which truth is attained, they regard the judgment as both reflective and provisional. It must be a reflective act not only because the knower is primordially self-conscious but also because every judgment synthesizes subject and predicate, joining an abstracted form to the phantasm. But a reflective act cannot be natural or necessary; that is why falsehood as well as truth can emerge in the judgment, unlike the concept which is necessarily formed in abstraction. Moreover, the ultimate reason for the synthesis between essential subject and existential predicate, the juncture of essential and existential orders, though affirmed, is not yet manifest. That is why the

44. K.RAHNER, *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, in *Schriften...* cit., X, 322-23.

45. Cf. our "Karl Rahner in Tradition," 47-53; *Love...* cit., 134-39; "Tensions," 114-17, 132-39.

conditions of possibility for the judgment must be sought and ultimately postulated in God, in whom essence and existence are one; He effects the union of existence with finite essences. This means that the knower has not fully grasped the reason for the judgmental synthesis which he affirms. He affirms what he does not really know but anticipates in a provisional judgment. While the best transcendental Thomists keep the balance between the truth of judgment and the Truth of God – it is the analogy of human and divine being and knowing – Curran favors the provisional aspect of knowing.

Truth is not something that is possessed totally and once for all.... Human beings are always searching for the truth in the midst of the changing circumstances of time and place. The church is constantly striving for the truth. This search – even with the existence of revelation and the assistance of the Holy Spirit – is a never ending process that involves refinements, developments, and even changes (LT 112).

Given the incompleteness of the human condition, even Jesus doubted and erred: “Jesus and the early disciples thought that the end was going to come very quickly” (S 50, 91; DF 71; M 75)⁴⁶. It is hardly

46. Although Curran knows the Chalcedonian dogma of the hypostatic union of Jesus' two natures, human and divine, in one person (DF 68), he prefers a Rahnerian interpretation of the Incarnation: the grace given to all culminates in Jesus. He favors a Christology from below (DF 65-68; 72-74, LT 61-62) and understands Jesus as “the primary sacrament of God, for his humanity makes visible the saving power and presence of God” (LT 47). He interprets a sacrament as the sign of a grace already received and brought to a social, visible expression in and by the Christian community, which “strives to be a sacrament” (MT 25-26). Hence the Church makes present the risen Jesus and sacraments are always celebrated (CP 24; NL 43-44; TM 73; LT 4, 47-48; S 10-11). “The basic human reality of eating at a banquet or anointing with water and oil become the signs and symbols of God's saving grace in our midst” (TM 73; LD 189). “Jesus is present to us in and through the celebratory meal” (S 11). [If he equates Jesus' Eucharistic presence with the event or action of eating he departs from St. Thomas, who holds that the Eucharist stands at the center of the Church's cult as a sacrifice and is realized in the consecration of the species (*Summa Theologiae* III, 63, 6c; 73, 1, 3; 74, 2, 3; 7c; 78, 1c; etc.), not in their consumption or use, and from Catholic doctrine which identifies the Eucharist as a sacrifice and confesses Christ's real presence to be contained under the Eucharistic species (DS 700, 802, 1636, 1640-42, 1651-54, 1740-42).] Similarly, rejecting the notion of penance as a confessor's judgment about a penitent's disposition and subsequent absolution, after a brief period of interpreting confession as the worshipping prayer of Christ and the Church for forgiveness that is infallibly heard (à la Schillebeeckx), Curran sees penance as the celebratory “proclamation by the Church of the saving judgment of God in mercy and forgiveness” (CP 47-60; NL

surprising then that “biblical teaching on specific moral points can be wrong and in need of correction” (S 50). As we saw earlier, the Scriptures are “historically and culturally limited” (CP 171).

2.8 Ecclesiology

L. Billot once wrote, “If Christ were fallible, how is the Church infallible?”⁴⁷ Since the magisterium can pronounce infallibly on matters of faith and morals (DS 3074), he argued that Jesus could not have erred. Fr. Curran does not directly deny the dogmatic definition of Vatican I, but he undermines it. He not only ascribes error to Jesus, the Church’s founder, but also removes moral issues from the purview of infallibility, making the Church, like everyone else, “subordinate to reason and moral truth” in seeking the proper interpretation of the natural law (HC 256; LD 196). Moreover in dogmatic questions he holds that words are inadequate to grasp the mystery of God and truths of faith can never be fully possessed. So he considers the images used to describe the Church

44; HC 254-55). Analogously he identifies “sacraments of sin” insofar as sin comes to visible social expression in “poverty, war, discrimination, alienation, institutional violence” (CP 24). Hence, when Curran writes, in the Incarnation “the divine and the human are joined together in the one person of Jesus Christ” (S 33, 10), this need signify no more than what happens to every human person under grace, i.e., God’s self-communication. For every human nature is an obediential potency for the hypostatic union. But because a sign can fall short of the reality signified (M 39) – Jesus’ finite humanity is less than the divinity – Curran attributes error to Jesus. In this he goes far beyond Rahner who not only identifies being with self-consciousness but also stresses the unity of the symbol with the symbolized; hence Jesus’ “error” about the eschaton’s imminent arrival is explained away as “the true way in which He in His situation had to actualize God’s proximity which calls for unconditional decision”: *Grundkurs*, 247. Cf. J. McDermott, “The Christologies of Karl Rahner”, in *Gregorianum* 67 (1986), 87-122, 297-327, esp. 109-22, 301-05. For a comparison of Schillebeeckx’s and Rahner’s notion of sacrament cf. J. McDermott, “Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament”, in *Irish Theological Quarterly* 72 (2007), 155-174, 178-80. Unfortunately Rahner and Curran take over Schweitzer’s antiquated thesis about Jesus’ eschatological error; more recent exegesis has indicated Schweitzer’s error on his two principal texts: cf. J. McDermott, “Mt. 10:23 in Context,” in *Biblische Zeitschrift* 28 (1984), 230-240; E. Nadone, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de San Marcos*, Patria Grande, Buenos Aires 1976; M. Öhler, “Die Verklärung (Mk 9:1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde”, in *Novum Testamentum* 38 (1996), 197-217.

47. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato* (4th ed.), St. Joseph, Rome 1904, 241: “Si fallibilis Christus, quomodo infallibilis Ecclesia?”

in the documents of Vatican II and John Paul II to be just “metaphors” and criticizes the latter’s reflections on the Church as a type of sacrament for not mentioning “the possibility that the sign falls short of the reality it signifies”(M 38-39). He thinks that Catholics link the Church too closely to Christ, insufficiently aware of its sinfulness (CC 26-27; MT 76; TM 72; S 10, 16, 116-17, 219; M 37-38; LD 19, 194)⁴⁸. His preferred image of the Church is “pilgrim people of God”: *Lumen Gentium* “promulgated by Vatican II now views the Church primarily as the people of God” (NL 100, 51-52; CP 122-23; MT 76; S 51, 134; LD 241, 243).

Metaphorical usage always presupposes proper usage; two realities cannot be validly compared unless the realities are known truthfully. There must be an understanding of the Church that surpasses “metaphor” if the metaphor is to have any meaning. At Vatican II the Theological Committee for the dogmatic constitution *Lumen Gentium* explained in its *Relatio* that in agreement with so many Fathers it considered the Mystical Body of Christ to “be more than an image and lead more deeply into the mystery of the Church”; consequently it placed the paragraph on the Body of Christ after the other Scriptural images. K. Wojtyla, speaking for the Polish episcopacy, maintained, “The mystical Body of Christ ... is more than an image; for it determines the very nature of the Church under a Christological aspect and simultaneously under the aspect of the mysteries of the Incarnation and the Redemption”⁴⁹. Thus, when Fr. Curran claims, “the Catholic Church is a much my church as it is the pope’s” (LD 246), John Paul II and Benedict XVI would doubtless agree wholeheartedly. They would never consider the Catholic Church their own, but Christ’s (cp. I Cor. 3:16; 5:19). It is Christ’s Body; they are merely Christ’s vicars, stewards of an entrusted responsibility. Unusual is also Curran’s opinion that “the visible church strives to be a sacrament or sign of the presence of God in the world in and through this visible community” (TM 25-26, 73; S 116). Rahner considers the Church to be the primordial sacrament of God’s mercy⁵⁰. Indeed Curran holds that all

48. Sometimes Curran accuses his opponents of separating the divine element from the Church (M 38), sometime of identifying the Church too much with the risen Jesus (S 219) or God’s reign (LD 81, 194). In both cases the criticism is the same: the Church comes off as sinless.

49. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vaticana, Vatican 1970-78 III/1, 173; II/2, 857.

50. K. RAHNER, *The Church and the Sacraments*, tr. W. O’Hara, Herder and Herder, New York

creation is a sacrament of God's presence (S 126). Is it not strange that the Church must strive to become what all creation already is?

For his part Curran seems to acknowledge proper usage. When he criticizes John Paul II for admitting only sins of the people in the Church and not of the Church herself he writes, "But surely the church is the people of God" (M 189, 77). When almost from the beginning Curran prefers "pilgrim people of God" as his primary image of the Church, he not only misinterprets the intention of Vatican II but also fails to note the Christological novelty surpassing Old Testament revelation. "People of God" is infrequently used for the Christian Church in the New Testament – only six times, and two texts are direct Old Testament citations applied to the Church (Rom. 9:25; II Cor. 6:16); a third refers to the eschatological descent of the heavenly Jerusalem (Apoc. 21:3). Borrowed from the Old Testament, it fails to highlight what Jesus Christ accomplished. That may indicate the basic failure of Fr. Curran's theology.

For Fr. Curran "human history will never see the fullness of the reign of God. History will always involve the penultimate.... The future reign of God always lies beyond history" (LT 200). When J. Sellers identifies as distinctive of "Judaeo-Christian faith" the movement from promise to fulfillment, Curran disagrees, "I would hold for fulfillment only outside time and beyond history" (NP 52). He protests against "a collapsed eschatology in which the fullness of redemption is already occurring in time and usually close to the present" (S 34). Analogously "nothing in this world ever perfectly mirrors God's love" (LD 81, 194). Though discussing "an eschatological tension between the present time of redemption and the unrealized future of resurrection destiny," he insists, "the fullness of redemption will never be here" (S 34, 43). It seems as if there were no fundamental difference between Jewish faith expecting a future Messiah and Christian faith awaiting Jesus' return. Christians, however, believe that the Absolute has personally entered history, that in Jesus the fullness of time has come (Mk. 1:14; Gal. 4:4; Eph. 1:10), that He is redemption, justification, sanctification, and truth (I Cor. 1:30; Jn. 14:6). From His fullness of grace and truth all believers receive (Jn. 1:16-17). What went before Him is but shadow and allegory, with Him has come bodily reality and freedom (Gal. 4:21-5:1; Col. 3:17; Heb. 8:5-7; 10:1-17). For He is the one to whom as Lord all creation is made subservient. Thus the Father

1963, 18-19, 21-24; cf. also his *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften IV*, 284-91, 299-300, for the unity of the symbol with the symbolized.

"has put all things under His feet and has made Him head over all things for the Church, which is His Body, the fullness of Him who fills all in all" (Eph. 1:22-23; Col. 3:19). Unless the Absolute were really present in history the complete dedication which love demands could not be realized in history, the basis of Christ's law would be illusory, true freedom would not be realized⁵¹. In Christ all is accomplished, what remains is

-
51. Curran's notion of freedom, like that of the "person" who exercises freedom (cf. above n. 14), is inconsistent. He distinguishes core or fundamental freedom, that occurs on an existential level so profound that the person may not be reflexively conscious of it, from the more peripheral categorical freedom or freedom of choice (*liberum arbitrium*) concerning concrete particular choices which do not involve the whole person (CP 16, 18; NL 204-07; MT 72; S 97). Core freedom is apparently described as the "spontaneous creativity of the human person to realize himself," yet it comes only as the Spirit's gift and itself "consists in the total abandonment of self to the Spirit" (CM 31). As such, core freedom seems to be more than a neutral faculty; indeed freedom is a virtue (LT 10). It consists in the choice of the good, not in choosing between good and evil nor in doing what one pleases (DF 78-79, 197). "The more free we are the closer we are to God" (TM 70). There is no opposition between freedom and moral obligation since the latter is based on what is good for the individual (HC 284). Since man "attains the divine likeness by acting freely," God preserves freedom (LT 187). As the dynamic actuation of the self, which is simultaneously natural to man and requiring a supernatural completion, Curran's freedom fits in with transcendental Thomism's paradoxical natural desire for the supernatural, whereby a nature is understood in relation to its end. God acts as a final cause or "the persuasive lure to human activity" (LT 195; cp. Böckle's paradoxical freedom: CC 64). Although it is termed self-creative (like the person making himself: S 88-89, 97), this freedom is limited by its incarnated bodiliness, relations to others in the world, and obligations to them and God (CD 97-100, MT 117, 57-58; CC 87-88); like conversion it is not realized once and for all but is a life-long process whose goal is attained only at the end of the world or in death when all concupiscence is blotted out (CP 14-15, 21-22, 25-26; NL 46, 233; NP 129; DF 77). "The fullness of freedom lies beyond the grasp of man in this world, but all must strive to become truly more free" (NP 129). When *Veritatis Splendor* attacks the fundamental option theory for separating core freedom from categorical choices, Curran insists on the unity of core freedom with particular acts (S 98; M 137-38). Unfortunately he never elaborates the link between the two freedoms and, given that freedom of choice is rationally conscious while core freedom is deeper than rational, reflexive consciousness, the task of their unification seems impossible. How can man's freedom consist in "having dominion over his own activities" (CP 205), if he is not reflexively aware of what he is doing? Moreover, if core freedom consists in the choice of the good given by the Spirit, it seems to contradict the core freedom that effects a fundamental option for or against God. "God has to respect the freedom that was given to creatures, no matter what the result" (LT 187, 205). Such a basic option seems to presuppose a freedom of choice in a faculty not immediately assumed into a Spirit-propelled dynamism. Finally in the political and academic realms Curran defends freedom of choice from intervention by others (MT 12, 17, 222; HC 164) and criticizes Leo XIII for preferring the common good to modern political liberties (MT 175-78). He also sees freedom as a value alongside justice, truth, and charity,

only the appropriation of His deed, His historically manifested love, to men. His redemption is the “already” from which the “not yet” of human response lives, the indicative which ground the imperative. His is the fullness which overflows in superabundance upon believers (cf. Lk. 6:38). He loves them first in history and that love empowers them to love Him in return. Thus they can fulfill the law and go beyond it, dedicating their whole lives to Jesus. In Jesus the Father’s will was fully accomplished and manifested – He is the kingdom of God on earth – and by loving Jesus believers live from His love, joined to Him as His Body, the Church; they are the kingdom as it is still being realized until the end of the world. Redemption, salvation, grace are present in history because the Word of God became man and does not leave His disciples orphans but through the Spirit joins them to Himself and His Father⁵². Because of Christ’s presence in the Church, especially in the Eucharist, the other sacraments, and the infallible word of truth the Church is essentially holy. When Fr. Curran adds as a fifth mark of the Church that she is “sinful,” people are rightly upset (LD 19). Though he attributes his original insight into a sinful Church to K. Rahner (LD 241), the cited article actually rejects Curran’s position. Rahner allows that the Church can be deemed sinful because of her members’ sins, but he emphasizes her essential holiness, her “imperishable heritage” due to her “vital union with Christ, the fountainhead of all holiness.” “Her historically tangible sanctity [in saint and sacrament] is the real expression of what she is, of what she remains indestructibly until the end of time: the presence on earth of God and His grace.” Hence, “sin in the Church is never the expression of what the Church is in her own deepest living roots, but rather the disgusting contradiction of it.... Sin in her remains a reality which contradicts her essence; whereas her sanctity is the manifestation of her essence”⁵³. “Sin” can never designate the Church on the same level as her unity, holiness, catholicity, and apostolicity.

as if it were something other than the choice by which the other values are attained or followed for freedom’s perfection. For a more detailed critique of transcendental Thomism’s notion of freedom cf. our “Metaphysical Conundrums,” 714–726, and “Tensions,” 101–139.

52. Cf. J. McDERMOTT, “Jesus and the Kingdom of God in the Synoptics, Paul and John”, in *Église et Théologie* 19 (1988), 69–91.

53. K. RAHNER, “The Church of Sinners”, in *Cross Currents* 1 (Spring, 1951), 69–71. The German original is reprinted and available in *Schriften VI* (1965), 301–320.

CONCLUSION

Almost forty years ago Fr. Curran took a position opposed to the magisterium on the question of artificial birth control. By his own admission, that question formed his scholarly interests. His subsequent writings develop the theory of compromise contained germinally in his early dissent. He accuses Catholic theology of neglecting the role of sin in moral choices while insisting too much on a whole natural order which cannot be attained except as an eschatological ideal. Hence in conflict situations Catholics might make compromises and, due to a fundamental option operative at a most profound level beyond categorical consciousness, not sin mortally even though performing an action that would otherwise be considered seriously disordered. This theory leads to further disagreements with the magisterium on sterilization, masturbation, artificial insemination, pre-marital sex, divorce and remarriage, abortion, and homosexuality. Ultimately it denies to the magisterium the ability of pronouncing infallibly on moral matters, subjecting them only to the rule of reason. Then reason is forced to confess its own inability to grasp adequately the complexity of concrete situations, as the specter of nominalism reemerges. In such confusion the magisterium is at most a helpful teacher who cannot demand obedience since allegedly a matter of faith is not involved. The Church is portrayed as a poor erring pilgrim seeking moral truth with the rest of mankind. Certainly that position removes Curran far from the Church's Scriptural and traditional understanding of herself as the Bride and Body of Christ, called to witness His truth with authority in the whole world. Precisely because she preaches the incarnate love of God to a fallen world and people cannot know the truth of that love unless they live that love – "Whoever does the truth comes to the light" (Jn. 3:21) – she must have the authority to interpret the concrete meaning of love, i.e., moral behavior (Mt. 16:18-19; 18:18; 28:20).

The conceptualist theology, which Fr. Curran attacks, does not underestimate the power of sin. Its apologetics argues that precisely to overcome sin the Son of God came into the world and established an authoritative Church. Because sin warps men's hearts and twists their reasonings there is need of an authority capable of interpreting the moral law definitively. The Church can and should make stringent demands upon men because love is so demanding and love came to full expression in history through the Incarnation. God cannot give Himself to man as He wishes unless man empties himself for the divine gift. Grace and the sacraments empower men to live beyond the limits of mortal nature

with God's divine life. Sin is not neglected in conceptualist theology but is confronted head-on, and much is attributed to the accomplishment of grace and human freedom. In contrast Curran uses the hard-heartedness produced by sin not as an occasion to repent, do penance, and receive the sacraments but as an excuse not to live according to the harsh, but liberating demands of love.

It is easy in our present decadence to accuse the great Augustine of a dualistic, pessimistic view of human sexuality because he tied sexual union to procreation. Yet even Fr. Curran admits that Augustine represents of the Church's sexual morality in his era (HC 16, 125-26; LT 29-33). Moreover, if Augustine's theology of sexuality succeeded in impressing itself on the Western Church for more than 1500 years, it must have corresponded to the experience of many. "Moral theology involves the critical, thematic, and systematic reflection on the life and action of members of the Christian community" (LT 182). Morality is lived before it is formulated. Moral theology is designated "second-order discourse that stands back and tries to understand in a thematic way what takes place in moral decision making" (S 181). Fr. Curran confesses that no moral theory cannot be adequately formulated (LT 117), and our critique should have made clear that his theory is replete with tensions. He appeals to the experience of Christian people, but he admits that raw experience is ambiguous (M 183). Indeed, any appeal to experience would also have to consider the twenty centuries of Christian tradition which condemned gladiatorial games, artificial contraception, abortion, infant exposure, suicide, and divorce, deviant practices permitted or encouraged by surrounding pagan society, many of which Fr. Curran allows in particular cases. Living Christ's life of self-sacrificial love, she recognized that such practices contradict the intentionality of her very being, which promotes life and love. The sinful world had to adapt to her, not she to the world. Her Spirit-guided intuition penetrated the moral confusion of the times and devised various arguments to justify her practice. Precisely because no rational theory necessarily exhausts the profound rationale for the Church's moral stances, it ill behooves any moralist to draw apparently "logical" conclusions from any rationally articulated theology. Precisely because reason must rely on abstractions which might not fathom the full moral reality, its conclusions need not be compelling, especially when the theological ideology in question is as eclectic and relativistic as Fr. Curran's. He may be correct in seeing a role for intuition, for adaptation to human weakness (e.g., the Pauline and Petrine privileges), the development of dogma from implicit to explicit, the invention of philosophi-

cal distinctions, etc., but it is to the Body of Christ as a whole and to the apostolic magisterium, not to individual Christians weighed down by sin, that the Holy Spirit has been primarily promised. The Church decides, not individuals on their own, and especially in sexual issues, where the meaning of love's symbols has to be preserved and concupiscence weighs heavily, great caution must be exercised.

"Hard cases make bad laws." As everyone knows, the permission of exceptions when strong discipline is demanded, especially when those seeking permission are empowered to grant it to themselves, soon breaks down discipline and destroys intelligible moral discussion in a community. Jesus Christ founded neither a philosophical school nor a debating society, but a Church. To this institution, which is also His Body, He entrusted the proclamation of His truth to a fallen world. Only truth can justify the total dedication demanded in faith. The experience of the American Catholic Church in the forty years since Vatican II, a period in which Fr. Curran's ideas were made current moral coin by the mass media and dissenting moralists, has not supported the optimistic vision of moral renewal in the Church. Instead the moral rebound in the United States has been driven by fundamentalist evangelicals, who have not hesitated to propound a strict morality. Fr. Curran may be perspicacious in criticizing the weaknesses of the conceptualist theology in vogue before Vatican II. But may it not be possible that this now outmoded theology accepted from the tradition profound insights into sexuality which it could not adequately formulate because of its explicit philosophical superstructure? Does not a twenty-century old tradition, on which the Holy Spirit worked, count against a 1960's experience of sexuality? Might there not be a more adequate way of expressing the old moral truths?⁵⁴ If so, might there be some hope for Fr. Curran's conversion from dissent not only on a core but also on a categorical level?⁵⁵ In any case this article will have served

-
54. In "Science, Sexual Morality, and Church Teaching: Another Look at *Humanae Vitae*", in *Irish Theological Quarterly* 70 (2005), 237–61, borrowing from Wojtyla, de Finance, and Scilla, we attempt to present a moral justification of Catholic sexual morality, which is based on the metaphysics offered in "Faith, Reason, and Theology."
55. Although "Catholic theologians can never deny that the Roman Catholic Church is the true Church of Christ" (NL 192, 186), in his explanation for why he remains a Catholic despite his frequent dissent from Church doctrine Curran never mentions the Church's claims of possessing Christ's truth. He writes, "I remain a committed Roman Catholic because Christian faith mediated through the visible church community is very significant to me personally, and the Catholic theological self-understanding with its ac-

its purpose if it warns others against accepting a theory of compromise or, in its renamed version, a theory of relationality-responsibility, which manifests many intellectual flaws besides its opposition to the Church's divinely constituted magisterium.

SOMMARI

Il padre Charles E. Curran, moralista americano, è noto per essere stato capo e portavoce del gruppo di teologi che contestarono pubblicamente *Humanae Vitae*, l'enciclica papale che nel 1968 ribadì la proibizione del controllo artificiale delle nascite. Quella polemica lo portò alla ribalta negli Usa ed i suoi scritti successivi, contrapponendosi ad altre posizioni del Magistero, confermarono la sua fama, permettendogli di assumere la presidenza di varie società teologiche e garantendo il successo a molti suoi articoli e libri. La sua movimentata carriera ha spesso impedito una presentazione chiara della sua posizione sulla morale, una lacuna che questo studio tenta di colmare, illustrando prima la teoria morale di Padre Curran e presentandone poi una critica.

Le Père Charles E. Curran est plus particulièrement connu comme le moraliste américain qui fut à la fois le meneur et le porte parole du groupe de théologiens qui protesta publiquement contre *Humanae Vitae*, l'encyclique pontificale qui réaffirme en 1968 l'opposition de l'Eglise au contrôle artificiel des naissances. Cette controverse le propulsa sous le feu des projecteurs et ses écrits successifs, contestant d'autres positions du magistère, alimentèrent cette notoriété. Notoriété qui favorisa sans aucun doute son élection comme président de différentes sociétés théologiques ainsi que le succès de la publication de nombreux articles et ouvrages. Sa carrière tumultueuse a souvent empêché une présentation claire de sa position mo-

ceptance of the human and human reason is very attractive and persuasive" (TM 62-74; LD 187). Later another reason is added: since "the Catholic Church sees itself more as a family" than as a voluntary society, "you cannot cease to be a member of your family no matter how much you want to" (LD 246). That is not the most convincing argument because grace calls for a free response and people can and have departed from the Church; the supernatural order represents an historical novelty beyond natural birth, which involves free adhesion. Yet there is hope for Fr. Curran's conversion to the full life of the hierarchical Church insofar as he admits that the Church is the "true Church of Christ" (NL 192), "God's church" (LD 247), and "all people are called to the church and no one is free to reject the call of God" (LT 10). He also acknowledges the Church's holiness and "divinity" along with her sinfulness: "The church is divine but it is also human and even sinful" (TM 73). Can divine truth be divided from holiness and "divinity"? Can the true Church fail in preaching God's truth in propositions of faith and morals? Must not truth be more than just a final goal of human seeking? Must it not be capable of real incarnation in the world? How else may the conditionless fidelity of love be demanded by Christ for our salvation?

JOHN McDERMOTT

rale, lacune que cette étude se propose de combler. Cette étude s'articule en deux points. Tout d'abord une explication de la théorie morale du Père Curran; ensuite une critique de celle-ci.

El padre Charles E. Curran, moralista americano conocido por haber sido jefe y portavoz del grupo de teólogos que contestaron públicamente la encíclica *Humanae Vitae*, que en 1968 reiteró la prohibición del control artificial de los nacimientos. Esta polémica lo llevó a contraponerse a sucesivos posiciones del Magisterio, consolidando su fama y permitiéndole asumir la presidencia de varios grupos teológicos y garantizando el éxito a varios de sus artículos y publicaciones. Su agitada carrera ha impedido una presentación clara de su posición en moral, una laguna que este estudio intenta llenar. Ilustraremos primero la teoría moral del Padre Curran para luego presentar una crítica de la misma.

Padre Charles E. Curran é, provavelmente, o moralista americano melhor conhecido, líder e porta voz de um grupo de teólogos que publicamente se opôs à *Humanae Vitae*, a encíclica papal que reiterou, em 1968, a proibição da igreja relativamente ao controle artificial de natalidade. Esta controvérsia o projetou no cenário americano, bem como o fizeram suas publicações subsequentes, cujo teor contesta outras posições magisteriais. Sem dúvida, essa sua fama contribui para sua eleição como presidente de várias sociedades teológicas, bem como contribuiu para o sucesso de seus artigos e livros publicados. Sua carreira tumultuada impediu uma clara apresentação de sua posição moral, uma lacuna que o presente estudo pretende preencher. O presente estudo procede em dois níveis. Primeiramente, busca-se explicar a teoria moral de Fr. Curran; sequencialmente, ela é criticada.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2007
dalla Tipolitografia CSR
Via di Pietralata, 157 - 00158 Roma
Tel. 064182113 (r.a.) - Fax 064506671