

vol. 14

anno 2000

fasc. 2

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

Imprimatur. † Luigi Moretti
Vescovo titolare di Mopta
Segretario Generale
Roma, 8.2.2001

ISSN 0394-8226
ISBN 88-8333-060-9

LA BENEDIZIONE DI EF 1,3-14: IL DISEGNO DI SALVEZZA DI DIO PADRE

Claudio BASEVI

Sommario: I. Aspetti letterari - II. Analisi dei contenuti: la prima sezione (v. 3) - III. Creazione ed elezione: la sezione seconda (vv. 4-6) - IV. Terza sezione: la Redenzione universale di Cristo (vv. 7-12): 1. Il disegno di Dio Padre. 2. Le manifestazioni personali e storiche della redenzione e della chiamata - V. Quarta sezione: l'azione dello Spirito Santo - VI. Conclusioni.

I. Aspetti letterari

La lettera agli Efesini presenta vari testi dedicati a Dio Padre¹; tra di essi, il più noto e studiato² è l'*eulogia* o canto di benedizione

¹ Citiamo a titolo di esempio, oltre al testo che consideriamo direttamente, Ef 1,17-20, che è un'orazione diretta a Dio Padre; 2,4-7, sulla misericordia di Dio Padre; 3,9-12, che rivela il mistero nascosto per i secoli in Dio che creò tutte le cose; 3,14-16, dove si ricorda la paternità di Dio dalla quale viene ogni paternità; 3,20-21, una dossologia che conclude l'esposizione dottrinale; ed infine 4,6, dove si nomina il Padre nel contesto dell'esortazione all'unità.

² Una sintesi della bibliografia fino al 1990 in R. SCHNACKENBURG, *Ephesians. A commentary*, Edinburgh 1991, p. 44. Per una visione più completa si può consultare R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, pp. 263-277; F. MONTAGNINI, *La Lettera agli Efesini. Introduzione. Traduzione e commento*, Brescia 1994, p. 67; Chantal REYNIER, *La bénédiction en Éphésiens 1,3-14*, in «Nouv. Rev. Théol.» 118 (1996) 182-199, nota 1. Segnaliamo alcuni articoli particolarmente notevoli: H. COPPIETERS, *La doxologie de la lettre aux Éphésiens. Notes sur la construction syntactique de Éph. I, 3-14*, in «Rev. Bibl.» 6 (1906) 74-88; J. DE ZWAAN, *Le «Rhythme logique» dans l'épître aux Éphésiens*, in «Rev. d'Hist. de Phil. Rel.» 6 (1927) 554-565; G. PEREZ, *El plan divino de la salvación*, in «Cult. Bíbl.» 11 (1954) 149-160;

che segue immediatamente il saluto iniziale che precede la formula di ringraziamento³. Si tratta di un'orazione di benedizione rivolta a Dio Padre nello stile delle benedizioni veterotestamentarie⁴ e di quelle del giudaismo palestinese, come si usava nel culto della comunità di Qumran. Molti studiosi la definiscono un «inno»⁵, ma non risponde ai requisiti letterari di un inno in senso stretto⁶. In questo articolo vorremmo analizzarne il ricco significato teologico e il contenuto dottrinale.

P. DACQUINO, *La «benedizione» di Ef. I, 3-14*, in «Div. Thom.» 70 (1967) 475-482; R. TRIVIJANO, *Estudio sobre la eulogia paulina (2 Cor 1, 3 y Ef. I, 3)*, in «Burgen.» 10 (1969) 35-61. Altri lavori pubblicati dopo il 1985 sono: P.J. HARTIN, *ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΑΣΘΑΙ ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΝ ΤΩ ΧΡΙΣΤΩ* (Eph 1:10), in *South African Perspective on the New Testament. Essays by South African New Testament Scholars Presented to Bruce Manning Metzger during his Visit to South Africa in 1985*, a cura di J.H. PETZER e P.J. HARTIN, Leiden 1986, pp. 228-237; H.R. LEMMER, *Reciprocity between eschatology and pneuma in Ephesians 1: 3-14*, in «Neotestamentica» 21 (1987) 159-182; P. GRELOT, *La structure d'Éphésiens 1, 3-14*, in «Rev. Bibl.» 96 (1989) 193-209; J.H. BARKHUIZEN, *The strophic structure of the eulogy of Ephesians 1: 3-14*, in «Harvonde Theol. Rev.» 46 (1990) 390-413; R. FABRIS, *Il piano divino della salvezza (Ef 1, 3-14)*, in *Lettere di Paolo ed altre lettere*, a cura di A. SACCHI, Torino-Leumann 1995, pp. 511-523.

³ Cfr. P.T. O'BRIEN, *Ephesians I: An unusual Introduction to a New Testament Letter*, in «New Test. Stud.» 25 (1979) 504-516.

⁴ Cfr. S. LYONNET, *La bénédiction de Eph. I, 3-14 et son arrière-plan judaïque*, in *A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin*, Paris-Le Puy 1961, pp. 341-352.

⁵ Come nel caso di altri «inni», come, per esempio: Fil 2,6-11 o Col 1,15-20, si prospettano diverse ipotesi sull'origine del testo: a) si tratta di una composizione originale di San Paolo o dell'autore della Lettera, il quale si è liberamente ispirato in un inno della liturgia battesimale abbastanza rimaneggiato; b) San Paolo o l'autore della Lettera cita un inno già esistente. Il termine «inno» per designare queste composizioni è divenuto ormai comune, anche se può dar luogo a equivoci; cfr. R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, 65-76; J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971; R.P. MARTIN, *New Testament Hymns: Background and Development in Exp. Times* 94 (1982-83) 132-136. D'altra parte B. RIGAUX, *Dio l'ha risuscitato. Egesi e teologia biblica*, Cinesello Balsamo (Milano) 1976, 224s, nega il carattere innodico del nostro testo mentre l'afferma per Ef 1,20-22.

⁶ È un fatto riconosciuto da vari studiosi, cfr. J.H. BARKHUIZEN, *The strophic structure...*, 392. H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, Salamanca 1991, p. 52, non esita a parlare di prosa ritmica o poetica. Con lui coincidono: R. SCHNACKENBURG, *Epistle to the Ephesians...*, p. 46; IDEM, *Die grosse Eulogie Eph 1, 3-14. Analyse unter textlinguistischen Aspekten*, in «Bibl. Zeits.» 21 (1977) 67-87, dove cita, a sostegno di quest'ultima opinione, J.T. Sanders, R. Deichgräber, J. Gnllka, H. Conzelmann, J. Ernst e, perlomeno in parte, M. Barth. Anche G. CASTELLINO, *La dossologia della lettera agli Efesini (1, 3-14). Analisi della forma e del contenuto*, in «Salesianum» 8 (1946) 147-167, aveva manifestato a suo tempo la stessa opinione.

Quanto alla sua struttura letteraria, ci troviamo in presenza di diverse ipotesi. Alcuni autori, convinti che si tratti di un testo poetico, ne propongono la divisione in strofe, differendo tra loro riguardo al numero: tre strofe, quattro o sei⁷. In realtà dal punto di vista sintattico si tratta di un solo periodo, con varie frasi dipendenti e numerosi pronomi relativi; risulta perciò difficile dividerla in stichi o *kola*, e tale partizione è sempre incerta⁸. Occorre aggiungere che i vv. 11-14 non offrono se non una fisionomia poetica molto remota, date le dimensioni dei *kola* e l'assenza di parisosi. È sintomatico che le edizioni del Nestle-Aland, a partire dalla 26^a, non dividono il testo *kata kolon*, mentre son soliti farlo in molti altri casi. La Neovulgata e la *Liturgia horarum*, appoggiano questa considerazione, dato che attribuiscono un carattere innodico solo ai vv. 3-10.

Se, invece, si ammette che il testo è un esempio di prosa ritmica o artistica⁹, il problema diventa molto più semplice perché non è più necessaria una divisione in strofe o versi di tipo rigoroso, né gli stichi o *kola* devono avere una dimensione paragonabile.

⁷ Un quadro sintetico delle varie proposte si può rinvenire in J.H. BARKHUIZEN, *The strophic structure...*, 392-402, il quale ne enumera sette: la divisione in tre strofe; la divisione proposta da Schattenmann (J. SCHATTENMANN, *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus*, München 1965, pp. 1-10) in quattro strofe, separate da un ritornello; la divisione di Krämer; quella di Lang; quella di Coumts (J. COUTTS, *Ephesians 1: 3-14 and 1 Peter 1: 3-12*, in «New Test. Stud.» 3 (1956-1957) 115-127; quella di Schnackenburg (R. SCHNACKENBURG, *Die grosse Eulogie...*) in sei strofe e quella di Robbins (C.J. ROBBINS, *The composition of Eph 1: 3-14*, in «Journ. Bibl. Lit.» 105 (1986) 677-687) in otto periodi. Cfr. anche P. GRELOT, *La structure d'Éphésiens 1, 3-14*, in «Rev. Bibl.» 96 (1989) 193-209.

⁸ Il fatto che costituiva un solo periodo, articolato in modo complesso, suscitò un duro giudizio del Norden, che la definì: «Il più mostruoso conglomerato di frasi che ho trovato nella lingua greca» (citato da R. PENNA, *La Lettera agli Efesini...* 83, nota 32, che rimanda a *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1971, p. 253). A sua volta lo studioso francese A. Loisy, di fronte alla molteplicità di schemi proposti, reputava l'inno iniziale di Efesini un magnifico «*pastiche*», ossia un magnifico impasto (citato da F. MONTAGNINI, *La Lettera agli Efesini...* 71).

⁹ Intendiamo per prosa «ritmica» ciò che i latini chiamavano *sermo numerosus*, cioè la prosa che consiste in frasi che finiscono con una clausola ritmica (nel nostro caso ancora di tipo quantitativo); di solito con uno o due piedi di tipo cretico | - U - |, come, per esempio: cretico più spondeo o spondeo più cretico, dicretico, trocheo più cretico. Il cretico ammette sostituzioni dando luogo ai piedi peonici, soprattutto il peone quarto (UUU-) o primo (-UUU). La prosa «artistica» o «d'arte» è un concetto più generale, introdotto da E. Norden, relativo ad una prosa con una speciale densità di figure retoriche, soprattutto di ripetizione o alterazione dell'ordine: per esempio, le tre figure di Gorgia: il parallelismo, l'antitesi e la parisosi.

A nostro parere, la divisione più naturale del testo viene determinata dai contenuti e dalla ripetizione periodica della formula «a lode della sua gloria» (εἰς ἔπαινον δόξης): in questo senso, si possono identificare quattro parti diverse, disuguali in estensione, che possiamo chiamare «strofe» solo in un senso molto generico ed analogico. La prima parte è formata dal solo v. 3 ed è come un'introduzione al resto del testo, che riassume nei suoi termini fondamentali; la seconda sezione, centrata sull'elezione e predestinazione alla santità prima della creazione, comprende i vv. 4-6. La terza sezione, nella quale viene considerato il disegno divino della redenzione, è la più estesa e comprende i vv. 7-12. In essa si possono distinguere ulteriormente due parti: una, dal v. 7 al 10, che ha come oggetto la primazia di Cristo; ed una seconda, vv. 11-12, che prende in considerazione le conseguenze storiche della redenzione, soprattutto rispetto alla divisione fra pagani ed ebrei. L'ultima parte, in forma di conclusione, si sofferma sull'azione dello Spirito Santo nei fedeli ed è costituita dai vv. 13 e 14¹⁰. Come si è detto, le varie parti sono contrassegnate dalla ripetizione nei vv. 6, 12 e 14, ossia alla fine di ogni sezione, della formula dossologica «a lode della sua gloria», con piccole differenze.

Per facilità del lettore, riproduciamo il testo dell'inno con una divisione in stichi, basata sulla punteggiatura proposta dall'edizione critica di Nestle-Aland¹¹ e tenendo presenti le caratteristiche sintattiche e semantiche¹².

¹⁰ Questa divisione corrisponde all'incirca a quella che propone J. CAMBIER, *La bénédiction d'Eph 1, 3-14*, in «Zeit. Neutest. Wiss.» 54 (1963) 58-104.

¹¹ E. NESTLE, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1994, 503s.

¹² Nella letteratura relativa a Ef 1,3-14 gli autori concordano nel segnalare la presenza di varie frasi in forma di ritornello, come, p. es., il menzionato: εἰς ἔπαινον δόξης (6a, 12, 14c) o l'altro: κατὰ τὴν εὐδοκίαν (τὴν βουλήν) τοῦ θελήματος (5b, 9b, 11c). La struttura sintattica è formata dalle frasi dipendenti modali che iniziano con un κατὰ o καθώς (4a, 5b, 7c, 9b, 11b, 11c); o dalle frasi relative (7a, 8a, 11a, 13a, 13c, 14a) e dalle tre dipendenti connettate con un participio (temporali, causali e modali) (εὐλογήσας, 3b; προορίσας, 5a; γνωρίσας 9a). Questi elementi sintattici mantengono unite le varie parti in una struttura unica e sottolineano il passaggio da una sezione alla seguente. Bisogna aggiungere che vari stichi finiscono con un complemento con ἐν e dativo (ἐν Χριστῷ, 3b, 10b, 12; ἐν αὐτῷ, 4a, 9b, 10c; ἐν ἀγάπῃ, 4b; ἐν τῷ ἡγαπημένῳ, 6b). Cfr. J. COUTTS, *Ephesians I. 3-14 and I Peter I. 3-12*, in «New Test. St.» 3 (1956-1957) 115-127; F. MONTAGNINI, *La Lettera agli Efesini...*, pp. 71-82.

1.3a Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

- U - | U U U - | - U - | - U U - | - - | U - - | - -

3b ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,

U - | U - - | - - | - - - | - U U - | - U U | - - | - U | - U U | - - | - -

1.4a καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου

U - | - U | - U U - | - U - | - U | U U U - | - -

4b εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,

- - | - - | U U - | - U - | - U U | - U U | - - | U U U -

1.5a προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν,

U U U - | - - | - - | U U U - | U U U - | - - | - - | - -

5b κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

U U - | - U U - | - U | - U U | - -

1.6a εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ

- U | - - | - - | - U U U | - -

6b ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.

- U U U | - U - | - - | - - U | - U -

1.7a ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ,

U - | U U - | - U U x | - - | U U - | - U U | - -

7b τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων,

- U U - | - U - | - U -

7c κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ

U U - | - - | - U U U | - -

1.8a ἦς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς,

- U U - | - U - | - -

8b ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει,

- - | - U U - | - U | - -

1.9a γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

- U - | - - | U - | - U - | - U | - U U | - -

9b κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἦν προέθετο ἐν αὐτῷ

U U - | - U U - | - - | - U U U | U U - -

1.10a εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν,

- - | U U U - | - - | - U - | - - -

10b ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ,

U U U U - | - - | - U | - U - | - - -

10c τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.

U U U - | - U | - - | U U U - | - U | - -

1.11a ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν προορισθέντες

U - | - - | - - | - U U - | - U

11b κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος

U - | U U - | - U | - U U - | - U

11c κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ

U U - | - - | - U | - U U | - -

1.12 εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλικότας ἐν τῷ Χριστῷ.

- U - | - - - | - U - | - - - | - - | - U - | U U - | - - | - -

1.13a ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας,

U - | - U | - U - | - - | - U - | - U - | - -

13b τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,

U - | - UU - | - - | - U | - U -

13c ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,

U - - | - - | - U | - U - | - U - | - UU | - U | - UU - |
- UU -

1.14a ὃ ἐστὶν ἄρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν,

U - | U - | U - | - - | UUU - | - -

14b εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως,

- UU - | - - | - UU - | - U -

14c εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

- U - | - - | - - | - -

La presentazione del testo *kata kola* fa risaltare la mancanza dell'isosillabismo o parisosi. Comunque si trovano coppie di stichi appaiati con lo stesso numero di sillabe (4b e 5a; 9a e 9b; 10a, 10b); in altri casi, si nota un numero di sillabe quasi uguale (per es. tra 7b e 7c; 11a, 11b e 11c). È pure notevole il numero di stichi isolati ma di uguale dimensione: registriamo quattro *kola* con 14 sillabe (5b, 10a, 10b, 14a); i *kola* con 12, 13 e 17 sillabe sono tre in ciascuno dei casi (sono rispettivamente: 6a, 11a, 11c; 11b, 13b, 14b; 9a, 9b, 13a); due volte, invece, si ripetono stichi di 9, 10 e 22 sillabe (rispettivamente: 8a e 14c; 7b e 8b; 4b e 5a). Quanto alle clausole, esse si distribuiscono in modo quasi uguale tra quelle di tipo cretico-bacchico-peonico (derivate dal cretico con diverse sostituzioni)¹³ e quelle di tipo lagaedico (ritmo decrescente formato da combinazioni di dattili, spondei e trochei)¹⁴, con una piccola rappresentazione di alcune clausole co-

¹³ Il piede cretico (-U-) ammette la sostituzione della prima o della seconda lunga con due brevi, dando così origine al peone quarto (UUU-) o al primo (-UUU); ma ammette anche la *metabolè* o scambio fra lunga e breve, dando luogo al bacchio (U--) o palinbacchio (--U).

¹⁴ In totale le clausole sono 28; di esse 13 sono di tipo cretico-peonico (-U-, -UUU) e 11 di tipo dattilico-spondaico (-UU, -). Nella bibliografia su Ef 1,3-14, il primo a tener presente le clausole è stato T. INNITZER, *Der «Hymnus» im Ephesierbriefe (1, 3-14)*, in «Zeits. kathol. Theol.» 28 (1904) 612-621, ma la divisione in stichi che propone ci sembra poco giustificata, e in conseguenza le sue conclusioni non sono molto convincenti né significative.

riambiche¹⁵. È interessante notare la presenza di quattro clausole del tipo finale d'esametro (dattilo più spondeo). Anche se, secondo i canoni della precettistica ritmica, ciò è un difetto, dimostra nondimeno che ci troviamo in presenza di un testo fortemente impregnato di poesia, anche se, in generale, obbedisce ai canoni della prosa d'arte.

Il carattere artistico della pericope dipende comunque soprattutto dalla sua struttura sintattica, che si appoggia sui verbi delle principali (ἐξελέξατο, 4a; ἐχαρίτωσεν, 6b; ἐπερίσσευσεν, 8a; προέθετο, 9b; ἐκκληρώθημεν, 11a; ἐσφραγίσεσθε, 13c), collegati mediante i pronomi relativi (6b: ἧς; 8a: ἧς; 9b: ἣν; 11a: ἐν ᾧ; 13c: ἐν ᾧ) e dalle quali dipendono orazioni finali, all'infinito o con εἰς (4b: εἶναι ἡμᾶς; 6a: εἰς ἔπαινον δόξης; 10a: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος; 10b: ἀνακεφαλαιώσασθαι; 12: εἰς τὸ εἶναι; 14b: εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως). Con i verbi principali sono collegati anche di solito uno o vari participi (3b: εὐλογήσας; 5a: προορίσας; 9a: γνωρίσας; 11a: προορισθέντες; 13a: ἀκούσαντες; 13c: πιστεύσαντες) e alcuni complementi di modo con κατά ο ἐν (4a: ἐν αὐτῷ; 6b: ἐν τῷ ἡγαπημένῳ; 8b: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει; 9b: ἐν αὐτῷ; 11b: κατὰ πρόθεσιν; 11c: κατὰ τὴν βουλήν). La forte struttura sintattica, che sbocca in un solo periodo di lunghezza eccezionale, obbedisce ad un ritmo alterno di concetti e si basa anche, come suol fare l'Apostolo, nel parallelismo. È frequente, infatti, la ripetizione di frasi relative che iniziano, in forma di anafora, con un ἐν ᾧ (7a, 11a, 13a, 13c) o con ἧς (6b, 8a); lo stesso si può dire dei sintagmi preceduti da κατά (5b, 7c, 9b, 11b, 11c). Altri parallelismi si possono identificare tra 3b, 5a e 9b; 7a e 7b; 14b e 14c. Il parallelismo si unisce ad altri artifici retorici, come l'anafora¹⁶, l'epifora¹⁷, l'assonanza¹⁸, la derivazione¹⁹, la semplice ripeti-

¹⁵ Più esattamente tre, corrispondenti agli stichi 11a, 11b e 13c.

¹⁶ Abbiamo già segnalato le frasi relative (3b, 6b, 7a, 8a, 11a, 13a, 13c, 14a), e quelle che cominciano con κατά (5b, 7c, 9b, 11b, 11c) o con εἰς (6a, 10a, 12, 14b, 14c).

¹⁷ Cfr. 5b, 7c, 9a, 11c, 14c (αὐτοῦ); 3b, 10b, 12 (ἐν Χριστῷ, ἐν τῷ Χριστῷ); 9b e 10c (ἐν αὐτῷ).

¹⁸ Vedi p. es. il v. 3: εὐλογητός, εὐλογήσας, εὐλογία; nei vv. 6 e 7 χάριτος, ἐχαρίτωσεν; nei vv. 4, 5, 9, 11 e 12 (πρὸ καταβολῆς; προορίσας; προέθετο; προορισθέντες; πρόθεσιν; προηλπικότητας); e nei vv. 8 (ἐπερίσσευσεν) e 14 (περιποιήσεως). Un caso particolare sono gli *homoioteleuta*, come, p. es., εὐλογήσας (3b), προορίσας (5a) e γνωρίσας (9a); ἀκούσαντες (13a) e πιστεύσαντες (13c); le finali accentuate come ἐν Χριστῷ e ἐν αὐτῷ (3b, 9b, 10b, 10c, 12); ἀρραβῶν, ἡμῶν (14a); σωτηρίας (13b), ἐπαγγελίας (13c).

¹⁹ Sorprende la frequenza del pronome αὐτός con la varietà dei suoi casi, sempre per

zione di parole²⁰ o di sintagmi²¹, la polipote²². Tutto ciò contribuisce all'aspetto poetico ed artistico del testo. Una caratteristica assai significativa è, per esempio, l'uso del genitivo nominale²³, a volte ridondante²⁴, che conferisce sempre una solennità speciale.

Se, come riteniamo, il testo appartiene alla prosa d'arte, qualsiasi tentativo di ricostruire un'eventuale ed ipotetico inno prepaolino, pur modificando o riaggiustando i versetti, appare un'impresa inutile, soggettiva e in certa misura arbitraria. Secondo noi si può escludere una citazione di San Paolo *ad pedem litterae*²⁵, ma piuttosto si può pensare ad una libera composizione, che si ispiri in un testo della liturgia prepaolina.

Più interessante delle disquisizioni sulle fonti del testo, è osservare che il soggetto dei verbi delle principali fino al v. 10 compreso è sempre Dio Padre²⁶, al quale si riferiscono anche i tre participi εὐλογήσας, προορίσας, γνωρίσας ed il pronome αὐτός in 4b, 5a, 5b, 6a, 9a, 9b, 11c; 12 e 14c. Perciò, nonostante il testo sia di solito annoverato fra gli «inni cristologici», per analogia con Fil 2,6-11 e Col 1,15-20, si tratta in realtà piuttosto di un inno che esalta l'opera della salvezza stabilita e promossa da Dio Padre e compiuta dal Figlio e dallo Spirito Santo. Così, per esempio, il ritornello εἰς ἔπαινον

riferirsi a Cristo (4a, 5a, 7a, 9b, 10c) o a Dio Padre (4b, 5b, 6a, 7c, 9a, 9b, 11c, 12, 14c) (14 volte nel complesso). Cfr. le assonanze εὐλογητός, εὐλογήσας; προορίσας, προορισθέντες; πάση, πάντα.

²⁰ Ne citiamo alcune: ἡμᾶς (3b, 4a, 4b, 5a, 6b, 8a, 12); χάριτος (6a, 7c); ἀπολύτρωσιν (7a, 14b); θελήματος (5b, 8b, 9a, 11c).

²¹ Abbiamo già accennato alla ripetizione di εἰς ἔπαινον τῆς δόξης. Un altro sintagma ricorrente è κατὰ τὴν εὐδοκίαν (5b, 9b). Cfr. anche ἐν ᾧ (7a, 11a, 13a, 13b); ἐν αὐτῷ (4a, 9b, 10c).

²² È una figura frequente; citiamo alcuni esempi. In 3b εὐλογήσας, εὐλογία; ἀγάπη (4b), ἡγαπημένῳ (6b); χάριτος (6a), ἐχαρίτωσεν (6b); ἐπουρανόις (3b), οὐρανοῖς (10c); εὐαγγέλιον (13b), ἐπαγγελίας (13c); ἐκληρώθημεν (11a), κληρονομίας (14a).

²³ Cfr. ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος (6a); τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος (7c); οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (10a); τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (13a); τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (13b); τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας (13c); ἀπολύτρωσιν περιποιήσεως (14b).

²⁴ Cfr. εὐδοκίαν τοῦ θελήματος (5b); τῆς δόξης τῆς χάριτος (6a); τὴν βουλήν τοῦ θελήματος (11c).

²⁵ È la conclusione di J.T. SANDERS, *Hymnic elements in Ephesians 1-3*, in «Zeit. Neutest. Wiss.» 56 (1965) 214-232.

²⁶ Dopo il v. 11 il soggetto cambia radicalmente ed è un «noi» in 11-12 e «voi» in 13-14.

[τῆς] δόξης [τῆς χάριτος] αὐτοῦ, che conclude tre delle quattro strofe (6a, 12, 14c), si riferisce al Padre e pone in evidenza la finalità dell'inno — dar gloria a Dio Padre —, che è anche il fine della totalità della redenzione.

II. Analisi dei contenuti: la prima sezione (v. 3)

Il v. 3, che fa da prologo, si può considerare come un riassunto o compendio di tutto l'inno ed enunzia subito l'invocazione iniziale dell'*eulogia*, fissando così il genere letterario dell'intero passo.

1.3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογία πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ

La benedizione inizia con un formula abituale nelle *eulogiai* del NT (cfr Lc 1,68-80; 2 Cor 1,3; 1 Pt 1,3) e che ricorda formule simili dell'AT²⁷ e degli inni del Qumran²⁸. La novità delle tre epistole neotestamentarie (2 Cor 1,3; Ef 1,3; 1 Pt 1,3) è che il nome del Padre è unito immediatamente alla menzione della paternità divina. La paternità di Dio Padre (ὁ θεός, con articolo) è riferita in modo immediato ed esclusivo a Gesù Cristo; il quale, come sappiamo in base ad altri

²⁷ Il verbo ebraico corrispondente a εὐλογεῖν è בָּרַךְ la cui traduzione esatta è "benedire, lodare, ringraziare"; εὐλογητός è il participio passivo בָּרְכָה. Con formule di benedizione, ossia di lode e ringraziamento, iniziano vari Salmi di genere innico: Sal 33 (34), 2: «Benedirò il Signore in ogni tempo»; 102 (103), 1-2: «Benedici il Signore, anima mia, quanto è in me benedica il suo santo nome, Benedici il Signore, anima mia, non dimenticare tanti suoi benefici»; 103 (104), 1: «Benedici il Signore, anima mia, Signore, mio Dio, quanto sei grande!»; 133 (134), 1: «Ecco, benedite il Signore, voi tutti, servi del Signore»; 143 (144), 1: «Benedetto il Signore, mia roccia, che addestra le mie mani alla guerra, le mie dita alla battaglia»; 144 (145), 1.2: «O Dio, mio re, voglio esaltarti e benedire il tuo nome in eterno e per sempre». Sono particolarmente importanti le formule dossologiche che si trovano alla fine delle collezioni dei Salmi: cfr Sal 40 (41), 14: «Sia benedetto il Signore, Dio d'Israele, da sempre e per sempre. Amen, amen»; espressioni simili in Sal 71 (72), 18-19; 88 (89), 52; 105 (106), 48. Le *berakoth* dell'AT passarono al NT soprattutto nell'ambito delle dossologie: Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 11,31.

²⁸ R. FABRIS, *Il piano divino della salvezza...*, 516 cita alcuni inni che iniziano con le parole «Benedetto sei tu, Signore»: 1QH X, 14; XI, 27.29; XVI, 8. Altre formule di benedizione in 1 QH II, 30; V, 20; XI, 32.33; fr. 4, 15. Cfr *Les hymnes de Qumran (Hodayot)*, M. DELCOR (ed.), Paris 1962.

testi, è il Figlio di Dio²⁹. Si tratta perciò di una paternità strettamente divina, la Paternità nel seno della Trinità. L'espressione «il Signore nostro Gesù Cristo» è anch'essa una formula dei primi tempi cristiani che riunisce due professioni di fede primitiva: «Gesù è il Cristo»³⁰, e «Gesù è il Signore»³¹. L'espressione, infatti, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, con leggere varianti, non è esclusivamente paolina, ma è propria di tutte le comunità cristiane³². In ogni modo è abbondantemente ed uniformemente rappresentata in tutti i gruppi dell'epistolario paolino, in modo speciale nelle «Grandi Epistole»³³. Ciò ci permette trarre la conclusione che San Paolo attribuisce a Gesù una natura divina, secondo il senso abituale dell'uso di κύριος sia nell'ellenismo sia nel giudaismo della diaspora, come

²⁹ È ben nota l'importanza che San Paolo attribuisce alla filiazione divina di Gesù: spesso, riferendosi a Dio, chiama Gesù «suo Figlio», per sottolineare la relazione mutua: cfr 1 Ts 1,10; Gal 4,4; 1 Cor 1,9; 15,28; 2 Cor 1,19; Rom 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; Col 1,13; Ef 4,13. È la concezione cristologica dominante in Eb: Eb 1,2.8; 3,6; 4,14; 5,8; 6,6; 7,3.28; 10,29.

³⁰ Cfr Gv 20,31; le tre versioni della confessione di Pietro in Cesarea di Filippo (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20); nel *kerygma* della predicazione primitiva: At 3,30; 4,10; 8,5; 9,22. Nel caso dell'epistolario paolino, si sa che il titolo preferito dall'Apostolo nell'ambito cristologico è ὁ Χριστός; in questo senso, sono numerose le volte nelle quali κύριος va unito a Χριστός. Cfr in rapporto alla professione di fede: 1 Cor 2,2; più in generale, circa l'unione tra Gesù e Cristo, cfr 1 Ts 1,1; 2 Ts 1,1.2.12; 3,12; Gal 1,3; 1 Cor 1,3; 6,11; 8,6; 2 Cor 1,2; 4,5; 13,13; Rom 1,7; 3,14; Fil 1,2; 3,20; 4,23; Col 2,6; 3,24; Ef 1,2; 6,23; Fm 3.

³¹ Alcune succinte professioni di fede che uniscono l'affermazione per cui Gesù è il Cristo con l'altra per la quale Gesù è il Signore si trovano in Lc 2,11 (annuncio ai pastori); At 2,36 (discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste); 10,36 (discorso di Pietro a Cornelio); Fil 2,11. L'espressione «Gesù è il Signore» è testimoniata da 1 Cor 12,3 e Rom 10,9, ma, se consideriamo i testi che riportano la professione di fede Ἰησοῦς κύριος o associano il nome Ἰησοῦς all'appellativo κύριος, si possono aggiungere: 1 Ts 4,2.16; 2 Ts 1,7; 2,8; 1 Cor 11,23; 16,23; 2 Cor 4,14; 11,31; Rom 14,14; Col 2,6.15; 3,11.17; Fm 5.25.

³² La formula si riscontra al di fuori del *corpus paulinum*, p. es. in Gc 2,1; 1 Pt 1,3; 2 Pt 1,3.8.11.16; 2,20; 3,18; 1 Gv 1,4; Gd 17.21.25.

³³ 1 Ts 1,3; 5,9.23.28; in 1 Ts 2,19; 3,11.13 ritroviamo il sintagma ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; 2 Ts 1,8.12; 2,1.14.16; 3,6.18; Gal 6,14.18; 1 Cor 1,2.7.8.9.10; 5,4; 9,1; 15,31.37; 2 Cor 1,3.14 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ); 8,9; Rom 1,4; 4,24 (Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν); 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39 (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν); 15,16.30; 16,18.20 (ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν); Fil 3,8 (τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου); Col 1,3; Ef 1,3.17; 3,11; 5,20; 6,24; 1 Tm 1,2.12; 6,3.14; Tt 1,4 (Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν); 2,13; 3,6 (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν); 2 Tm 1,2.10 (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ); Eb 13,20 (τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν).

anche riflette l'uso della *Septuaginta*. La formula «Padre del Signore nostro Gesù Cristo» dà un forte accento alla natura divina, unica ed esclusiva della paternità di Dio rispetto a Gesù Cristo.

La seconda parte del versetto esprime direttamente il motivo della benedizione, che è il ringraziamento a Dio per i benefici che ci ha elargito: si presenta, nell'ambito della benedizione, una forma circolare, nel senso che è sempre Dio colui che prende l'iniziativa e ci benedice per primo in Cristo; noi lo benediciamo come risposta piena di gratitudine. La ripetizione insistente di termini con la stessa radice (εὐλογήσας, εὐλογία) che si uniscono all'εὐλογητός iniziale, fa risaltare il contenuto del testo. Questo v. 3 mantiene uno stretto parallelismo con le tre *eulogiai* del NT, soprattutto con 2 Cor 1,3 e 1 Pt 1,3; meno accentuato, invece, rispetto al *Benedictus* (Lc 1,68-79). Dopo l'esclamazione iniziale di lode, viene una frase esplicativa che elenca i benefici ricevuti e che può essere formulata come una dichiarativa con ὅτι o una relativa, in cui il pronome relativo può essere sostituito, secondo l'uso ellenistico, da un participio con articolo: ὁ παρακαλῶν in 2 Cor 1,4; ὁ ἀναγεννήσας in 1 Pt 1,3. Nel caso, come d'altronde in 1 Pt 1,3, si tratta di un participio aoristo e non di un participio presente. Ciò sembra voler dire che, nonostante tutta la genericità della *consecutio temporum* dei participi greci, si sta descrivendo un'azione di Dio anteriore al presente e non limitata nel tempo, ma che continua dal passato al presente, come a dire: «ci ha benedetto e continua a benedirci».

Dopo la dichiarazione della benedizione divina, intesa come colazione di benefici, viene la descrizione dettagliata di tali benefici e delle loro conseguenze, scaglionata in tre espressioni parallele, che formano un leggero *climax*; ogni frase ricorre all'uso di ἐν con un significato sia strumentale sia, a volte, locativo: «in ogni benedizione spirituale», «nei luoghi celesti», «in Cristo». Non è difficile ammettere che il primo ἐν ha un valore solo strumentale, di modo che la frase equivale a dire: «ci ha benedetto con ogni benedizione spirituale»³⁴. Balza subito agli occhi l'evidente semitismo di «benedire con benedizione» (εὐλογήσας εὐλογία), che possiede un valore intensivo, quasi dicesse: «ci ha benedetto moltissimo», che è rafforzato dall'aggetti-

³⁴ Infatti la traduzione della CEI, che seguiamo, dice: «con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo».

vo *πάση*. Dio ci ha benedetto con tutto il suo potere di benedizione. Oltretutto si precisa che la benedizione è «spirituale», con un'espressione apparentemente pleonastica, ma assai tipica di San Paolo³⁵. Secondo noi, inoltre, la «benedizione spirituale» non è un pleonaso, ma anzi una allusione esplicita all'azione della Terza Persona, alla quale si attribuisce per appropriazione l'ufficio di santificare, che è il fine della benedizione. Il secondo sintagma, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* non ammette più un valore solo strumentale, ma indica l'appartenenza a uno stato o situazione stabile, un complemento di stato in luogo metaforico. Segnala, in questo senso, il risultato delle benedizioni: poter essere contato tra gli abitanti del cielo³⁶. In questo modo, il «in Cristo» che viene alla fine, non è solo un artificio per raggiungere il *climax*, ma la condizione di validità di tutte le benedizioni: la finalità delle benedizioni è quella di unirci in Cristo e vivere la sua vita³⁷. Potremmo dire con una parafrasi del testo paolino: ci ha benedetto con ogni benedizione dello Spirito Santo, riservandoci un luogo tra gli abitanti del cielo, per unirci a Cristo vitalmente.

³⁵ L'aggettivo si presenta 26 volte nel NT, delle quali 24 appartengono all'epistolario paolino. Anche in Filone il termine si riferisce allo Spirito di Dio. Manca nei LXX. Anche se nella letteratura profana si oppone a *σωματικός*, in San Paolo si oppone a *ψυχικός* (cfr 1 Cor 2,14-15; 15,44.46). L'opposizione tra «spirituale» ed «animale» o «carnale» definisce i due settori di appartenenza: da una parte, le cose del mondo, lontane da Dio. «Spirituali» sono i cristiani che vivono la loro fede con tutte le conseguenze (Gal 6,1; 1 Cor 2,13; 3,1; 9,11) e, in senso più ampio, «spirituale» è ciò che proviene da Dio (la Legge: Rom 7,14; la manna e l'acqua del deserto: 1 Cor 10,3.4; la benedizione Ef 1,3) o ciò che è pieno di Dio (i cantici: Col 3,16; Ef 5,19; la sapienza: Col 1,9). «Spirituali» sono, infine, i carismi (Rom 1,11; 1 Cor 14,1.37). La parola indica perciò la differenza tra ciò che è divino ed appartiene al *πνεῦμα θεοῦ* come Persona (cfr 1 Cor 12,1.3), e ciò che è umano e chiuso in sé.

³⁶ Rimane il dubbio tra un significato neutro («le cose del cielo») o maschile, che sottintende un *τόποι*, («le dimore del cielo»), ma le altre presenze nella lettera (Ef 1,20; 2,6; 3,10; 6,12) fanno piuttosto pensare a un significato collegato agli esseri angelici, come anche in Fil 2,10. Questo aggettivo appare 19 volte nel NT, delle quali 12 appartengono all'epistolario paolino e sei volte in Eb (Gv 3,12; 1 Cor 15,40 (bis).48 (bis).49; Ef 1,3.20; 2,6; 3,10.6,12; Fil 2,10; 2 Tm 4,18; Eb 3,1; 6,4; 8,5; 9,23; 11,16; 12,22). Nei testi di 1 Cor 15 si stabilisce un'opposizione rispetto a *ἐπίγειος* e *χοικός* (due sinonimi per dire «della terra», «terreno»). Il plurale sembra indicare i «cieli superiori», dimora di Dio e degli angeli.

³⁷ In un recente articolo: C. BASEVI, *La doctrina cristológica del «himno» de Col 1, 15-20*, in «Scr. Theol.» 30 (1999) 328, nota 36, abbiamo considerato i testi nei quali San Paolo impiega l'espressione «in Cristo» o espressioni simili. La conclusione che ne abbiamo tratto è che, oltre al significato strumentale, il sintagma possiede un significato di appartenenza, di sottomissione, di unione e corrisponde a «in unione e sotto il dominio di Cristo».

III. Creazione ed elezione: la sezione seconda (vv. 4-6)

Nella prima sezione, l'azione di Dio è descritta come una benedizione che concede doni spirituali e conduce alla vita eterna. La seconda sezione precisa quali sono questi doni spirituali, ricorrendo alle nozioni di elezione e di «predestinazione» per la filiazione divina, o anche, in generale, alla nozione di «grazia». Il soggetto agente è sempre Dio Padre, che è sempre la fonte ed il fine ultimo dell'elezione e della grazia, come sottolineano i pronomi αὐτός che si riferiscono al Padre (4b: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμόμους κατενώπιον αὐτοῦ; 5a: προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν; 5b: κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ; 6a: εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ). Si pone in risalto, d'altra parte, anche il ruolo del Figlio, dato che l'elezione è ἐν αὐτῷ, ossia per medio di Lui e stabilendoci sotto il suo potere; siamo «separati in precedenza» (προορίσας) per diventare figli di Dio «per mezzo di Lui» (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ); e riceviamo la grazia ἐν τῷ ἡγαπημένῳ, per mezzo del Figlio ed uniti a Lui, come Figlio molto amato (cfr Col 1,13).

1.4a καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου

4b εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμόμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,

1.5a προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν,

5b κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

1.6a εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ

6b ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.

Questa sezione è strettamente collegata con la precedente mediante καθὼς, che dovrebbe essere, in senso stretto, il primo termine di un paragone o di una comparativa, ed esigere, pertanto, un οὕτως come secondo termine. Utilizzato in forma isolata acquista un significato più o meno esplicativo e causale, come un sinonimo di «giacché» o «per il fatto che». Ciò permette di stabilire un rapporto tra i tre verbi che contraddistinguono l'azione di Dio Padre

(ἐξελέξατο, προορίσας, ἐχαρίτωσεν) e la benedizione del v. 3, cosicché si può vedere in questi tre verbi un'esplicitazione del contenuto del εὐλογήσας.

Dio Padre ci benedice «scegliendoci», ossia con un verbo che indica la separazione di un elemento da un insieme comune (ἐκλέγω). Oltretutto il fatto che il verbo appare in forma media, sembra significare che l'azione ricade in parte sul soggetto agente, come se volesse dire: «ci scelse per lui stesso». La scelta corrisponde sempre, in termini biblici, ad una vocazione³⁸, che Dio formula «prima della creazione del mondo»³⁹, ossia prima del tempo, nell'eternità. Tutto ciò pone di manifesto che esiste da tutta l'eternità un disegno divino relativo agli uomini, soprattutto riguardo agli eletti, e che questo disegno ha come centro di gravità Cristo, dato che siamo stati scelti «in Cristo» (ἐν αὐτῷ). La vita cristiana è ricca e piena di senso, perché Dio Padre ci ha chiamato all'essere ed alla santità nel suo Figlio Gesù Cristo.

La finalità infatti della scelta o elezione viene espressa con una frase oggettiva all'infinito, ma di evidente significato finale: εἶναι ἡμῶς ἁγίους καὶ ἀμώμους. «Santi e immacolati» è la prima coppia di sinonimi del testo, che ne presenterà altre⁴⁰. I due termini espri-

³⁸ Il verbo ἐκλέγομαι si riscontra 4 volte negli scritti di San Paolo, delle quali tre volte in 1 Cor 1,27.28, sempre per indicare una libera azione di Dio. Nel contesto di 1 Cor 1,27.28, infatti, si parla della κλήσις (1,26). D'altra parte, nei Vangeli si usa il sintagma per segnalare la scelta e la chiamata dei Dodici (Lc 6,13; Gv 6,70; 13,18; 15,16), ed in At si usa per indicare la chiamata divina e l'elezione di Mattia (At 1,24), dei diaconi (6,5) e dei gentili (15,7).

³⁹ L'espressione πρὸ καταβολῆς κόσμου si ripete tre volte nel NT, unita ad un'altra simile: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (6 volte); il termine καταβολή proviene dalla stessa radice di καταβάλλω «gettare a terra, mettere i fondamenti», e di qui il significato di «fondazione». L'espressione come tale è unica negli scritti di San Paolo, ma si ritrova anche presso Gv 17,24, in rapporto alla gloria del Figlio accanto al Padre, ed in 1 Pt 1,20 in opposizione a ἐπ' εσχάτου τῶν χρόνων. È evidente che l'espressione segnala una situazione interiore, nell'ambito della Divinità. Come R. PENNA, *La lettera agli Efesini...*, 87-88 fa rilevare, l'espressione implica l'affermazione della preesistenza di Cristo.

⁴⁰ Non si tratta di due sinonimi in senso stretto, giacché ἅγιος è una parola di semantica molto più ampia di ἀμώμος; mentre il primo si riferisce a ciò che appartiene a Dio, il secondo, invece, pone in evidenza l'assenza di difetti, di modo che il primo implica il secondo. Comunque sia, i due termini formano, soprattutto in contesti culturali, un'endiade, ossia vanno spesso associati. Segnaliamo alcuni casi: sono sinonimi, da un certo punto di vista, ἔπαινος e δόξα (cfr Fil 1,11), riuniti in εἰς ἔπαινον δόξης; εὐδοκία τοῦ θελήματος; βουλή τοῦ θελήματος. Così pure σοφία e φρόνησις.

mono la stessa realtà da due punti di vista opposti: uno positivo, l'altro negativo. Entrambi gli aggettivi hanno sapore liturgico e relativo al culto, dato che si applicano con frequenza alle vittime del sacrificio⁴¹. Il senso di offerta sacrificale è accentuato dal κατενώπιον αὐτοῦ, che richiama alla mente verbi come παραστήναι, προσφέρειν, ἀναφέρειν o simili⁴². Cristo ci purifica e ci santifica in modo da offrirci al Padre come vittime di suo gradimento, non solo negli atti del culto, ma in tutti gli istanti della nostra vita. Il ἐν ἀγάπῃ che chiude il v. 4b non dovrebbe venir unito al προρίσας del v. 5a, come sostengono alcuni studiosi⁴³, ma bensì è un compendio assai preciso del nostro modo di stare in presenza di Dio Padre ed in unione con Cristo⁴⁴: ἐν ἀγάπῃ, cioè «con amore, per mezzo dell'amore» ma nello stesso tempo anche «fondati ed innestati nell'amore» (cfr Ef 3,17). Cristo, infatti, è «l'Amato» per eccellenza (v. 6: ἡγαπημένω), il Figlio dell'amore del Padre (cfr Col 1,13). In conseguenza, l'amore del Padre ci avvolge in Cristo (cfr Rom 8,39) e possiamo «comprendere» l'amore di Cristo, che supera ogni conoscenza (cfr Ef 3,18-19); viviamo così nella corrente d'amore che dal Padre si riversa in Gesù Cristo, e da Gesù Cristo ritorna al Padre.

Il v. 4 accenna alla relazione fra creazione ed elezione; il v. 5 chiarisce il modo ed il fine immediato dell'elezione: Dio ci ha scelti «separandoci in precedenza» o, come di solito si traduce sotto l'in-

⁴¹ Ἄμωμος compare 4 volte nell'epistolario paolino, ed una volta in Eb, su un totale di 8 presenze nel NT. Fil 2,15, che è una citazione di Dt 32,5; Ef 1,4; 5,27; Col 1,22; Eb 9,14; la parola proviene dall'ebraico מִרְיָה «senza difetto», ed è un termine tecnico per designare le vittime dei sacrifici (p. es. Lev 1,3.10; 3,1.6.9; 4,3.14.23.28.32; 5,15.18; 6,5.25; ecc.).

⁴² È ciò che ritroviamo in Col 1,22 dove si ripete la coppia di parole: ἀγίους καὶ ἀμώμους alle quali si aggiunge ἀνεγκλήτους: παραστήσαι ὑμᾶς ἀγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ. Anche in Ef 5,27 appare la coppia ἀγία καὶ ἄμωμος riferita alla Chiesa, unita al verbo παραστήσει. Anche in Eb 9,14 il contesto è quello di un sacrificio (il Sacrificio di Cristo) sottolineato dal verbo προσήνεγκεν.

⁴³ Cfr R. PENNA, *La Lettera agli Efesini...*, 90 e le note 52 e 53.

⁴⁴ R. PENNA, *ibid.*, 91 fa notare che l'espressione ἐν ἀγάπῃ si trova sei volte in Ef (1,4; 3,17; 4,2.15.16; 5,2) e solo quattro volte nelle altre epistole dell'Apostolo (1 Ts 5,13; 1 Cor 4,21; 16,14; 2 Cor 6,6). Se ne evince che il suo significato è quello di ciò che è il fondamento e la radice (ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ θεμελιωμένοι) della vita cristiana (3,17), la condizione abituale del modo di agire cristiano (4,2.15: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ [...] ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ; 5,2: περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ) e di ciò che permette la conservazione e la crescita del Corpo di Cristo (4,16: [Χριστός] ... τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιείται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ).

flusso della Volgata, «predestinandoci»⁴⁵ a diventare figli di adozione⁴⁶. Questa filiazione adottiva comporta una relazione speciale verso Dio Padre (εἰς αὐτόν) per mezzo di Gesù Cristo (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), ossia, in altri termini, ci inserisce nella vita personale della Trinità⁴⁷.

L'esistenza di un disegno di Dio Padre orientato alla salvezza, sottinteso in 4a (elezione) e 5a (predestinazione), appare manifesto in 5b, dove si parla del «beneplacito della sua volontà» (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). La parola εὐδοκία, infatti, richiama un denso contenuto storico salvifico ed appartiene pienamente all'ambito dell'economia della salvezza. La nostra elezione, perciò, e la chiamata formano parte del piano divino che parte dalla creazione e va fino alla glorificazione finale⁴⁸. L'espressione si ripete, pur con qualche leggera variante, nel v. 9a (τὸ μυστήριον τοῦ

⁴⁵ Il verbo προορίζειν si presenta 6 volte nel NT, cinque delle quali nel *corpus paulinum*: At 4,28; 1 Cor 2,7; Rom 8,29.30; Ef 1,5.11. Il verbo manca nei LXX ed il primo ad utilizzarlo, nella letteratura greca, è Demostene, ma con il significato di «previsione, stabilire in anticipo». Nel NT, invece, è utilizzato esclusivamente per riferirsi ad una decisione divina (cfr At 4,28, dove ci si riferisce alla βουλή di Dio), e perciò eterna (cfr 1 Cor 2,7: πρὸ τῶν αἰώνων), molte volte in rapporto con la «chiamata» o «vocazione» (cfr Rom 8,29.30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν). Nel testo che consideriamo, questo aspetto di un disegno eterno di Dio viene espresso da 5b: κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

⁴⁶ La parola scelta è υἰοθεσία, esclusiva di San Paolo, che l'usa cinque volte (Gal 4,5; Rom 8,15.23; 9,4; Ef 1,5) per affermare, da una parte, la nostra vera filiazione divina, soprattutto in quanto ordinata alle promesse ed all'eredità, ma anche per distinguerla, dall'altra, dalla filiazione naturale di Gesù Cristo.

⁴⁷ La stessa serie di preposizioni si ritrova in 1 Cor 8,6 (ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) ed anche, con πρὸς al posto di εἰς, in Ef 2,18 (ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα). Riguardo al εἰς αὐτόν in riferimento al Padre, cfr Rom 11,36.

⁴⁸ Il termine compare sei volte nelle opere paoline e 9 volte nel NT: Mt 11,26; Lc 2,14; 10,21; 2 Ts 1,11; Rom 10,1; Ef 1,5.9; Fil 1,15; 2,13. Si presenta con un chiaro rapporto rispetto alla volontà divina di salvezza in Lc 2,14; 2 Ts 1,11; Fil 2,13; Ef 1,9. Se riferisce, invece, alla volontà umana in Rom 10,1 e Fil 1,15. In Mt 11,26 e nel parallelo Lc 10,21 è collegata, infine, alla volontà del Padre di rivelarsi ai «piccoli». Nei LXX traduce di solito l'ebraico יָסַךְ che, come fa notare F. MONTAGNINI, *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1994, 90, segnala la propensione ad agire mosso dalla simpatia per cose o per persone. La parola acquista un significato tecnico nel Siracide, dove si trova 16 volte a contraddistinguere ciò che è gradito a Dio, sia in senso attivo (il soggetto è Dio e si tratta di ciò che Dio vuol fare al manifestare la sua bontà), sia come passivo (Dio è il termine di riferimento e si tratta di ciò che obbedisce al volere di Dio e gli è gradito). Cfr M. BARTH, *Ephesians*, I, New York 1969, 81.

θελήματος αὐτοῦ) e 11c (κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Come si vede, l'espressione si divide in due parti: la seconda è fissa: τοῦ θελήματος αὐτοῦ, e ciò consente pensare che per analogia anche le tre prime parti siano al meno in parte sinonime. In questo modo εὐδοκία si collega con μυστήριον e con βουλή, nel senso di una volontà divina positiva⁴⁹, di natura benigna e diretta alla salvezza, per ciò che si è detto. Tale salvezza, inoltre, in base al significato del μυστήριον paolino, è di estensione universale⁵⁰. Questa volontà benevola, come rivela 9b, è stata stabilita e proposta pubblicamente in Cristo (προέθετο), che è perciò la fonte della salvezza.

Cristo è il Mediatore di ciò che manifesta il v. 6, la concessione della grazia da parte di Dio Padre. Il versetto si apre con una dichiarazione della finalità della nostra elezione e predestinazione: εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ. La stessa espressione riapparirà, come un ritornello, anche in 12 e 14c, con una forma un po' più semplice εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, ma sempre che si riferisce a Dio Padre (cfr Fil 2,11). Si tratta di una espressione che solo appare qui in tutto il NT, anche se l'endiade, ἔπαινος καὶ δόξα, si presenta anche in Fil 1,11 e 1 Pt 1,7. Si tratta di due parole di semantica simile, ma che non sono esattamente dei sinonimi⁵¹: la prima proviene

⁴⁹ Il sostantivo βουλή è collegato al verbo βούλεσθαι, che si riferisce, a sua volta, alla volontà umana in quanto atto riflesso e cosciente, frutto dell'intelletto pratico, differente perciò da θέλειν, che esprime, invece, il volere come desiderio imperioso e unito alla natura del soggetto, previo, dunque, all'atto dell'intelletto. La tradizione scolastica parla, in questo senso, di una *voluntas ut ratio* (la βουλή) e di una *voluntas ut natura* (θέλη). Ecco perché si può parlare di una βουλή (decisione, decreto, *consilium*) τοῦ θελήματος (della volontà, in genere).

⁵⁰ Il termine registra 20 presenze nel *corpus paulinum*, ma mai in Eb, su un totale di 27 presenze nel NT. In greco profano indica una cosa segreta (dalla stessa radice viene il verbo μύειν «nascondere») ed anche i «misteri» religiosi (eleusini, órfici, di Cibele ed Attis, di Iside, ecc.) consistenti in determinate cerimonie religiose segrete, riservate agli iniziati. Ma San Paolo usa il termine prendendolo dalla *Septuaginta*. Dove si ritrova in testi tardivi (Dn, Tb, Ecclí(Sir), Sap) per tradurre l'ebraico סֵת «segreto»; la parola possiede uno spiccato valore religioso, collegato con il piano divino e la sua rivelazione (cfr Tb 12,7; Ecclí (Sir) 3,18; 27,16.17.21; Sap 2,22; Dn 2,28). Nell'epistolario paolino, oltre al significato generico di «decisione segreta di Dio relativa alla salvezza» o «verità nascosta e salvatrice» (cfr 1 Cor 2,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Rom 11,25; Col 4,3; Ef 5,32; 6,19; 1 Tm 3,9,16) il termine possiede, soprattutto nelle Lettere della cattività, un significato che include il «decreto», nascosto per secoli in Dio ed ora manifesto in Cristo, affinché si salvino tutti gli uomini, sia ebrei sia gentili (cfr Col 1,26.27; Ef 3,3.4.9; ma anche Rom 16,25).

⁵¹ Il testo di 1 Cr 16,27 LXX unisce i due termini per esprimere ciò che circonda il trono di Dio (nel TM: יְהוָה יְהוָה).

da una radice comune con il verbo αἰνέω ed il sostantivo αἶνος, che significano rispettivamente «lodare» e «lode», e connota un riconoscimento pubblico dei meriti del lodato da parte dell'autorità: può trattarsi del riconoscimento della grandezza e maestà di Dio nel momento del Giudizio finale, o qui in terra da parte della comunità ecclesiale⁵². Δόξα, invece, tra i suoi molteplici significati, appunta in modo speciale alla gloria che si possiede intrinsecamente e viene professata esteriormente⁵³. L'espressione, nel suo insieme, è una dossologia ridotta all'essenziale, ed è naturale che si rivolga al Padre, come succede di solito in questo genere letterario.

Nel nostro caso, la lode della gloria invece di essere tributata direttamente alla Persona del Padre, viene diretta intenzionalmente alla τῆς χάριτος αὐτοῦ (genitivo oggettivo), per sottolineare che la nostra lode è la risposta all'iniziativa divina gratuita, e si deve in particolare al dono della grazia, che ci è stato dato nell'Amato. Quanto al complesso termine χάρις, gli studiosi lo attribuiscono alla grazia della redenzione e della salvezza, che vengono citate in modo esplicito nel v. 7 e in 2, 5-7. In questo modo, il v. 6 verrebbe a far da ponte dalla seconda alla terza sezione. Per noi, invece, è preferibile mantenere per la parola un significato generico, anziché concreto, come sinonimo di δῶρον e δωρεά «dono» (cfr Ef 2,8; 3,7). Con l'unica precisazione che si tratta di un dono spirituale⁵⁴. Il v. 6b riprende, infatti, il termine in una concatenazione, sotto forma di *polipotes*, ricorrendo al verbo ἐχαρίτωσεν⁵⁵. La lode della gloria che rendiamo a

⁵² H. PREISKER, ἔπαινος in GLNT, III, Brescia 1967, 697-702. Nella *Septuaginta* la parola possiede diversi corrispondenti ebraici: תְּהַלֵּל, תְּהַלֵּלָה, תְּהַלֵּלָה. Quest'ultimo è specialmente interessante perché il verbo ἐπαινέω suol tradurre il verbo תְּהַלֵּל nelle forme *pi'el* o *hitpa'el*.

⁵³ Cfr G. KITTEL, G. VON RAD, δόξα in GLNT, II, Brescia 1967, coll. 1348-1388. Gli studiosi sottolineano la differenza tra il significato che la parola possiede nel greco profano (opinione, apparenza, buona fama) e nel greco dei LXX, degli autori ebrei tardii e nel NT, dove si ricollega strettamente con l'ebraico קָבוֹד, che corrisponde alla presenza maestuosa, la luce e lo splendore, e si applica, innanzi tutto, a Dio e, per derivazione, agli uomini. Questo è il fondamento del valore oggettivo e sostanziale di *khabod* e, perciò di δόξα.

⁵⁴ È difficile riassumere in poche parole l'ampio spettro di significati di χάρις, qui vogliamo limitarci a citare due casi nei quali si evidenzia il rapporto con il verbo «dare» (cfr Gal 2,9; 1 Cor 1,4; 3,10; 2 Cor 8,1.16; Rom 12,3; 15,15) o come sinonimo di «dono» (cfr Rom 5,15; Ef 2,5).

⁵⁵ Alcuni autori suggeriscono un sostrato semitico nell'espressione τῆς χάριτος ἧς ἐχαρίτωσεν, come se si trattasse del calco semantico di una frase con un infinito costruito in ebraico.

Dio si deve alla grazia, ossia ad «ogni dono spirituale» che Dio ci ha concesso nel Figlio. Bisogna anche notare che la parola «Figlio» è sostituita, come per antonomasia, da un participio perfetto passivo ἡγαπημένος (l'Amato), che, come tale suggerisce una situazione acquisita e stabile, che si mantiene nel presente. Il participio appare solo altre tre volte negli scritti paolini (1 Ts 1,4; 2 Ts 2,13; Col 3,12) e risulta perciò notevolmente meno frequente del sinonimo ἀγαπητός, che raggiunge le 27 presenze nell'epistolario, più una volta in Eb. Si tratta, comunque, di due termini che coincidono nel segnalare una persona oggetto dell'amore salvatore e redentore di Dio; in questo senso, si applicano in modo eminente al Verbo Incarnato, Gesù Cristo, Figlio di Dio, di modo che Gesù è: ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἡγαπημένος o semplicemente ὁ ἀγαπητός, ὁ ἡγαπημένος per antonomasia.⁵⁶ Nel nostro caso l'attribuzione del participio a Cristo è imposta dalla simmetria con le espressioni ἐν Χριστῷ, ἐν αὐτῷ che chiudono vari *kola* (3b, 4a, cfr 4b). Come già in Col 1,13 (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ), si afferma una speciale relazione d'amore che unisce il Padre e il Figlio. Quest'amore, che dal Padre trabocca per riversarsi nel Figlio, riempie anche i nostri cuori per opera dello Spirito Santo (cfr Rom 5,5).

Si potrebbe dire, in sintesi, che il ἐν τῷ ἡγαπημένῳ di 6b rafforza e chiarisce il ἐν ἀγάπῃ di 4b. Dio ci sceglie e ci chiama alla santità, non con un generico atto d'amore, ma con l'Amore con cui ama suo Figlio, facendoci così vivere profondamente immersi nella vita della Santissima Trinità. Con questa considerazione trinitaria, si chiude la seconda sezione o «strofa», nella quale San Paolo si sofferma sulla nostra condizione di creature e di persone chiamate alla santità.

⁵⁶ Nell'episodio del Battesimo di Gesù la testimonianza dei tre Sinottici è sostanzialmente unanime: la voce che viene dal cielo dichiara che Gesù è ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, in cui il Padre εὐδόκησα (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22); nella teofania del Tabor, invece, la redazione di Mc-Mt differisce leggermente da quella di Lc. Per i due primi Gesù continua ad essere ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, e Mt aggiunge che Egli è la dimora della εὐδοκία del Padre; Lc preferisce usare il termine ἐκλελεγμένος «scelto». Quest'ultima parola ci allontana dall'amore di Dio Padre ci fa pensare ad una scelta ed una missione esclusiva del Figlio. Molti autori fanno rilevare la connessione di ἡγαπημένος con un epiteto di Israele (cfr Is 44,2), che in ebraico è: יִשְׂרָאֵל; Cristo riceverebbe questo nome come titolo messianico.

IV. Terza sezione: la Redenzione universale di Cristo (vv. 7-12)

Questa terza sezione costituisce il corpo centrale dell'«inno» e racchiude le affermazioni centrali e più importanti rispetto alla redenzione di Cristo nella sua dimensione universale e cosmica. Il protagonista, per lo meno fino al v. 10 compreso, è sempre Dio Padre, in quanto fonte delle azioni descritte dai verbi principali: ἐπερίσσευσεν (detto dell'abbondanza della grazia), προέθετο (la sua εὐδοκία in Cristo). A ciò si aggiungono: il participio γνωρίσας (il cui contenuto è «il mistero della sua volontà») e soprattutto l'infinito soggetto ἀνακεφαλαιώσασθαι, vero baricentro concettuale della sezione. Tale infinito, anche se dal punto di vista grammaticale è semplicemente un infinito di una frase predicativa o esplicativa, manifesta mediante la sua forma media avere un senso riflessivo e perciò un soggetto implicito, che non è altri che Dio Padre.

Questa terza sezione si divide, perciò, in due parti, seguendo il cambio del soggetto grammaticale: Dio Padre fino al v. 10, e «noi-voi» nei vv. 11 e 12 (ἐκκληρώθημεν προορισθέντες, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς, προηλπικότες). La prima parte descrive la coronazione dell'opera divina dell'elezione e della redenzione; la seconda, invece, si sofferma sugli effetti storici dell'opera divina rispetto ai cristiani che sono venuti dal giudaismo («noi») o dal paganesimo («voi»). Anche se il soggetto è Dio Padre, la figura e l'opera del Figlio acquistano un rilievo straordinario e formano il centro della rivelazione; fin dall'ἐν ᾧ iniziale del v. 7a, che si ripete in 11a, considerando anche il sintagma διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, immediatamente successivo, per terminare con la solenne ripetizione ἐν αὐτῷ, che compare alla fine di 9b e chiude con due vigorosi ἐν Χριστῷ e ἐν αὐτῷ, i vv. 10b.c e 12; è difficile immaginare un'insistenza più tenace sulla funzione di mediatore e di capo da parte di Cristo.

1. Il disegno di Dio Padre

Si manifesta così il piano elaborato da Dio Padre per salvarci; la Volontà del Padre è quella non solo di perdonarci i peccati, ma di donarci la filiazione adottiva: vuole chiamarci, scegliendoci e predestinandoci, alla santità nella carità; e tutto ciò lo vuol condurre a compimento in Cristo. Ma c'è di più: la nostra redenzione e la nostra glorificazione si comunicano all'universo, che viene riunito sotto il

Capo, Cristo. Questo disegno divino riceve vari nomi, che ne sottolineano ora un aspetto, ora un altro. Dio Padre agisce «secondo la ricchezza della sua grazia» (κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ), e cioè con parole che sottolineano la gratuità della salvezza e la magnanimità del Padre; pone in pratica il «mistero della sua volontà», ciò che pone in evidenza il destino universale della Redenzione nonché il suo carattere di qualcosa di nascosto fino alla manifestazione dell'Incarnazione; rivela, infine, la εὐδοκία del Padre, affidata in precedenza nel Figlio, che ha atteso fino alla pienezza dei tempi.

Il v. 7 ci colloca proprio nel centro dell'azione divina: «in Cristo» otteniamo la «redenzione», per mezzo del sangue da Lui versato. Questa redenzione è, innanzi tutto, «remissione dei peccati». Sono quasi le stesse parole di Col 1,14, con l'aggiunta dell'allusione al sangue di Cristo. Senza ripetere cose già pubblicate, ci limitiamo a ricordare che l'espressione ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (qui leggermente modificata con il sinonimo παραπτωμάτων) era un luogo comune della predicazione apostolica (cfr Lc 24,47; At 2,38; 5,31; 10,43; 13,38), basato sul precedente della predicazione del Battista (cfr Mc 1,4; Lc 1,77; 3,29). Nel testo di Ef la «redenzione» o «riscatto» comprende, come primo passo, la remissione dei peccati. Tale remissione si dà mediante il suo sangue: διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, una frase che sintetizza l'altra di Col 1,20: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ; e soprattutto il testo di Rom 3,24.25, dove anche si parla di ἀπολύτρωσις, dipendente da Gesù Cristo e la fede nel suo sangue, utilizzando la terminologia del sacrificio di espiazione (ἱλαστήριον), il cui effetto è la πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων.

La frase di significato modale, che corrisponde al v. 7c, simile alle altre distribuite in 5b, 9b, 11b e 11c, non si sofferma sul «fatto» del decreto della Volontà divina, ma sull'aspetto di munificenza di Dio Padre e sulla «ricchezza della sua grazia», con delle parole assai coerenti ed in armonia con il tono generale di Ef, dove si cita più volte la «ricchezza sovrabbondante della sua grazia» (2,7); la «ricchezza della gloria» (1,18; 3,16); la «ricchezza di Dio nella gloria» (4,19). Si ricorda anche «l'incalcolabile ricchezza di Cristo» (3,8), ed il Padre è descritto come «ricco in misericordia» (2,4). Non si tratta, comunque, di espressioni del tutto insolite: in Rom 11,33 già era stata menzionata «la profondità della ricchezza e della sapienza di

Dio»; altresì in un famoso passo di 2 Cor 8,9 si ricorda la condiscendenza di Cristo, che «volle farsi povero per noi, pur essendo ricco».

In questo modo risulta sempre più chiaro che Dio Padre è la fonte di tutta la grazia, ma la grazia della salvezza ci è data per opera di Cristo, soprattutto per il suo sacrificio cruento, e, anche se qui non viene detto in modo esplicito, per il dono dello Spirito Santo (cfr 1 Cor 12,4-6). Alla presenza attiva dello Spirito Santo accenna appunto il v. 8: Dio ci dona la grazia con generosità e pienezza (ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς), «con ogni sapienza e prudenza», ossia unendola strettamente al dono della σοφία, conoscenza dell'intimità divina, e della φρόνησις, cioè la sapienza nel suo aspetto pratico, come frutto dell'unione di prudenza, scienza e consiglio⁵⁷. L'aggiunta dell'aggettivo «tutta» πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις serve per chiarire che si tratta della pienezza della sapienza (qualitativamente) e della sapienza necessaria per ciascuno (specificamente), come d'altronde l'Apostolo chiederà in una solenne orazione nel corso dell'Epistola (cfr 1,17-19; 3,14-19).

Dio Padre ci concede ogni sapienza e prudenza, permettendoci, allo stesso tempo, di «conoscere», ossia di percepire «il mistero della sua volontà»⁵⁸. Il verbo γνωρίζω, che è un frequentativo della radice γνω- (conoscere), così come altri verbi che finiscono con la stessa desinenza (βαπτίζω, εὐαγγελίζω, σωφρονίζω, προορίζω, ὀρκίζω, ecc.), possiede anche un significato causativo (*hif'il*): «far conoscere» e si riferisce a una conoscenza intellettuale, a differenza di ἀποκαλύπτω, che si riferisce, invece, alla semplice manifestazione dell'esistenza⁵⁹. Il contenuto della rivelazione è «il mistero della

⁵⁷ Si tratta di due termini che sono, in certo modo, sinonimi e coincidono pienamente, quando si riferiscono a Dio. Ciò nonostante, σοφία è un termine classico per indicare la sapienza divina, in modo speciale riguardo a quegli aspetti che superano le possibilità umane (cfr 1 Cor 2,6-7; 3,19; Rom 11,33). Il verbo φρονέω, invece, non indica una proprietà divina che si comunica all'uomo, ma la capacità umana, con l'aiuto della grazia, di agire secondo i piani di Dio, è il *sentire cum Christo* (cfr Rom 12,3; 15,5; Fil 2,2,5). La φρόνησις ed i termini omologhi (φρόνημα, φρόνιμος) alludono al modo di agire e si uniscono, in questo senso, con quelli di radice σωφρ (σωφρονεῖν, σωφρόνος, σωφροσύνη).

⁵⁸ Gli autori si dividono quando si tratta di unire l'espressione «con ogni sapienza e prudenza» con il contesto anteriore o con il successivo. Obbedendo alla regola che sostiene che i complementi retta da un ἐν stanno in fine di frase, preferiamo unire l'espressione a ἐπερίσσευσεν.

⁵⁹ Il verbo ἀποκαλύπτειν appare collegato a μυστήριον solo in Rom 16,25; mentre in Ef 3,9 va unito a φωτίσαι. Spesso, invece, va unito a verbi relativi alla conoscenza

volontà» di Dio, ciò che potremmo tradurre anche «la volontà misteriosa» di Dio. Il termine «mistero» si deve leggere nel contesto delle Lettere della Cattività, dove indica il decreto eterno della salvezza in Cristo, sia dei giudei che dei gentili (cfr Ef 3,3-6; Col 1,27)⁶⁰. Il contenuto, infatti, di «mistero» si comprende se si considera, da una parte, la frase successiva: «secondo il suo beneplacito (εὐδοκία)», e, dall'altra, il parallelo con 5b: «secondo il beneplacito della sua volontà (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ)». Il «mistero» coincide con la *eudokía*, la volontà salvatrice⁶¹.

Dio Padre stabilì fin dall'eternità il compimento del suo beneplacito in Cristo (v. 9b). Ciò spiega e sviluppa tutte le espressioni precedenti — ἐν Χριστῷ, ἐν αὐτῷ ed omologhe —, e prepara la transizione al versetto seguente, nel quale si rivelerà la ragione ultima del dominio e della mediazione di Cristo. Il peso teologico di 9b poggia su προέθετο, che vuol dire letteralmente: «dispose in precedenza». Il verbo προτίθημι in forma media, come lo troviamo solo qui e in Rom 1,13; 3,25, segnala un atto positivo della volontà, mediante il quale si stabilisce una norma di valore ufficiale. In questo testo, come in Rom 3,25, si tratta di una decisione divina stabilita fin dall'eternità (il προ- indica una anteriorità assoluta)⁶², mediante la quale Cristo è rivestito di un potere speciale: espiatorio (ἱλαστήριον) o di realizzazione della εὐδοκία divina. Questo verbo, perciò, implica due affermazioni: la preesistenza di Cristo ed il decreto eterno della salvezza in Lui.

(γνῶναι: Mt 13,11; Lc 8,10; 1 Cor 13,2; γνωρίσαι: Col 1,27; Ef 6,19; γνωρισθῆναι: Ef 3,3) o a sostantivi come ἐπίγνωσις (Col 2,2) e σύνεσις (Ef 3,4). Ciò induce a pensare che il «mistero» non è solo qualcosa di nascosto, ma qualcosa che permette comprendere il piano divino, se viene rivelato.

⁶⁰ Cfr R. PENNA, *Il «mysterion» paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978.

⁶¹ R. PENNA, *La Lettera agli Efesini...*, 95-96 svolge un interessante confronto fra la nozione di mistero in San Paolo e l'analoga nozione dell'apocalittica ebraica, riferendosi specificamente al Qumran. La conclusione è che San Paolo coincide con il Qumran nell'attribuire al mistero un significato storico e di salvezza, come disegno divino che si realizzerà negli ultimi tempi. Per tale motivo, il paragone con i misteri delle religioni mistiche è radicalmente viziato. Ma, d'altra parte, mentre nel Qumran il termine appare in plurale, per indicare i decreti occulti della volontà divina, senza nessun riferimento al Messia, in San Paolo, invece, sta sempre in singolare perché si riferisce espressamente all'opera di Cristo.

⁶² H. SCHLIER, *La carta a los efesios*, Salamanca 1991, 81 fa giustamente rilevare che προτίθεσθαι corrisponde a προορίσας e dev'essere compreso nel senso di πρό καταβολῆς κόσμου.

Giunto al momento di rivelare quale sia il «mistero della volontà» di Dio, San Paolo ne stabilisce la realizzazione nel tempo escatologico: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Il termine οἰκονομία, che proviene dal greco comune dei papiri, ha il significato di una disposizione dell'autorità. Qui viene utilizzato in senso metaforico per riferirsi al disegno salvatore di Dio, così come si sviluppa nella storia⁶³. In quanto tale, corrisponde alla realizzazione storica della εὐδοκία. Ecco perché si associa con assoluta naturalezza con la «pienezza dei tempi». Questa ultima espressione si riferisce al tempo apocalittico, ma contraddistingue, nello stesso tempo, l'epoca inaugurata da Cristo⁶⁴. La *oikonomia* ha già cominciato a compiersi, ma non ha raggiunto ancora il compimento perfetto. La precisazione temporale, in forma di frase finale, può precisare il significato del προέθετο precedente, ma anche l'oggettiva con infinito seguente. Comunque sia, il suo significato è chiaro: il disegno divino ha iniziato a realizzarsi con l'incarnazione del Figlio e raggiungerà la sua perfezione nella pienezza dei καιροί⁶⁵.

Tutto il disegno divino si riassume in una sola espressione, quella del v. 10b: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. La semantica del verbo ἀνακεφαλαιώω è stata studiata più volte⁶⁶.

⁶³ La parola appare sei volte in San Paolo (1 Cor 9,17; Ef 1,10; 3,2,9; Col 1,25; 1 Tm 1,4) e 9 volte nel NT (Lc 16,2,3,4 nella parabola dell'amministratore infedele). Nel greco profano, cominciando da Senofonte e Platone, ha il significato di «amministrazione» sia di un cittadino concreto, sia dell'autorità pubblica. Nel *corpus paulinum*, oltre al significato di «incarico, ordine», in 1 Cor 9,17, acquista il significato di «disegno divino della salvezza», estrettamente legato a μυστήριον.

⁶⁴ Il Vangelo di Mc, quando narra la prima predicazione di Cristo nella Galilea, ne riassume il contenuto con le parole: Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. D'altra parte, anche Gal 4,4 colloca l'Incarnazione nella «pienezza del tempo» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), ed in 1 Cor 10,11 San Paolo ritiene che i cristiani stiano vivendo «alla fine dei tempi» (τὰ τέλη τῶν αἰώνων).

⁶⁵ H. SCHLIER, *La carta a los efesios...*, 82 fa rilevare che l'espressione *plērōma tōn kairōn* indica i «tempi» nella misura in cui si succedono uno all'altro in pura temporalità; il *plērōma* è in questo senso la pienezza di Dio, così come si «temporalizza» nei tempi. Cristo, aggiunge, è stato destinato ad amministrare questo *plērōma* dei tempi, per condurre a termine una storia ripiena del mistero della volontà di Dio.

⁶⁶ Un buon riassunto delle diverse interpretazioni si può trovare in M. BARTH, *Ephesians. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3*, New York 1969, 89-92. Uno studio dettagliato si può rinvenire in J.M. CASCIARO, *Estudios sobre la cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, 199-200; 210-211; 308-324; H. SCHLIER, *Κεφαλή, ἀνακεφαλαιούμαι* en GLNT, V, Brescia 1969, 363-390. Entrambi gli autori sono favorevoli

Dal punto di vista dell'etimologia, si tratta di un verbo fattivo o d'azione, come sogliono essere i verbi in -όω, preceduto dalla preposizione ἀνα-, che indica ripetizioni, ricominciare di nuovo. Il corpo del verbo proviene da un sostantivo del tipo κεφάλαιον «riassunto, compendio»; κεφαλαιώω, perciò, vuol dire «riassumere, ricapitolare», ma anche «dividere in capitoli, porre i titoli». Il significato del verbo composto dovrebbe essere semplicemente «riassumere», come semba evincersi da Rom 13,9, se non avesse anche il significato di «portare a compimento, completare, terminare», attestato dalle traduzioni copte, armene e gotiche⁶⁷. Il significato più completo è perciò quello di ristabilire di nuovo l'unità di tutte le cose, riunendole in Cristo⁶⁸. Se ci basiamo sull'uso letterario, è come se un oratore, alla fine del suo discorso, ne riassume i punti fondamentali, stabilendo un *kefalaion*, o tesi che voleva dimostrare. Dio, allo stesso modo, riunisce le cose separate dal peccato, collocando Cristo come somma e perfezione del tutto⁶⁹. È la stessa idea che veniva espressa in termini di sottomissione di tutte le cose a Cristo in 1 Cor 15,24-28.

all'interpretazione di San Giovanni Crisostomo, il quale pensava che il verbo ἀνακεφαλαιώσασθαι equivaleva a «porre Cristo come capo». Questa interpretazione è stata respinta da molti autori moderni che ritengono che il verbo non ha rapporti diretti con la parola κεφαλή, come, invece, sembra supporre il Crisostomo. In verità, anche se dal punto di vista etimologico i moderni hanno ragione, la riunione di tutte le cose in Cristo e sotto il dominio di Cristo presuppone Cristo come il «capo» dell'universo redento, come nuovo Adamo (cfr 1 Cor 15,21-28) e come Capo del suo Corpo che è la Chiesa (cfr Ef 1,22; Col 1,18). Cfr. H. SCHLIER, *La carta a los efesios*, Salamanca 1991, 83-85.

⁶⁷ M. BARTH, *Ephesians...*, 89, nota 80 cita la traduzione di Teodoziona e la Quinta del Sal 71 (72), 20 che impiegano il passivo ἀνακεφαλαιοῦσθαι per dire «essere completato».

⁶⁸ Da qui derivano le traduzioni latine che parlano di *restaurare* o *instaurare omnia in Christo*. San Giovanni Crisostomo è esplicito su questo punto; conosce il significato «riassumere, ricapitolare», ma fa una precisazione: «Pose per tutti, angeli ed uomini, un solo Capo, Cristo secondo la carne (Μίαν κεφαλὴν ἅπασιν προσέθηκε τὸ κατὰ σάρκα Χριστόν)».

⁶⁹ I Padri greci, posteriori a San Giovanni Crisostomo, parlano, a questo proposito, di Cristo come Capo (κεφαλή) dell'universo redento. Tale immagine deve essere impiegata con cautela, purificandola da tutte le aderenze gnostiche. Alcuni stoici, infatti, pensavano che Zeus era il «capo» dell'universo e si immaginavano il macrocosmo come un immenso corpo del quale la divinità (il *Nous*) è il capo. Gli gnostici, da parte loro, coltivavano il mito della caduta dell'εὐνο *Sophia* nella materia, che lo racchiude come un corpo. Bisogna aver presente, d'altronde, che San Paolo non parla mai di Cristo come «capo» del cosmo nel senso degli stoici. Cristo diventa «capo» nella redenzione, quando il Padre gli sottomette tutte le cose. Cfr C. BASEVI, *Col 1, 15-20. Las posibles fuentes del «himno» cristológico y su importancia para la interpretación* in «Scr. Theol.» 30 (1998) 779-802.

Il *kolon* 10c quando vuol sottolineare la dimensione di totalità del dominio di Cristo, aggiunge deliberatamente le «cose che stanno nei cieli», facendo eco a un'affermazione caratteristica di Col. D'altra parte la frase fatta — «nei cieli e sulla terra» — viene più volte utilizzata per indicare la totalità della creazione (cfr. Col 1,16.20; Ef 1,10; 3,15; 1 Cor 8,5).

2. Le manifestazioni personali e storiche della redenzione e della chiamata

San Paolo con queste parole esprime con chiarezza l'estensione universale della redenzione di Cristo: Cristo, per volontà del Padre, riassume in sé ed è il capo di tutte le cose. Ciò vuol dire che le riunisce ai suoi ordini, riparando la divisione ed il disordine del peccato. Non solo, ma comunica anche a tutte le cose la gloria che Egli possiede con pienezza. Basato su questa certezza, San Paolo contempla e considera le conseguenze dell'*anakephalaiosis* nei riguardi dei cristiani provenienti dal giudaismo oppure dal paganesimo, alla luce della chiamata divina diretta agli uni e agli altri. C'è un cambio di soggetto grammaticale, che non è più Dio Padre, ma «noi» e «voi», che sottolinea la diversa prospettiva. Se, infatti, prima si parlava dell'azione redentrice e santificatrice di Dio Padre, compiuta nel Figlio e per suo mezzo, adesso i protagonisti storici sono «noi» e «voi», anche se il fatto di impiegare il «passivo teologico» serve a stabilire un legame di continuità: è sempre Dio la fonte della salvezza ed il Signore della storia, ed a Lui si riferiscono i genitivi che ne manifestano le proprietà. Eppure il soggetto è «noi», ossia — come vedremo —, i cristiani prodendenti dall'ebraismo.

1.11a ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες

11b κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος

11c κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ

1.12 εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοῦς προηλπικώτας ἐν τῷ Χριστῷ.

Gli ultimi due versetti della terza sezione ci offrono quasi un bilancio, una sintesi dell'azione di Dio in mezzo agli uomini. Questi vengono divisi dall'Apostolo in «noi» e «voi», che corrispondono rispettivamente, dal punto di vista lessico e semantico, alle parole

finali della sezione precedente: così 11a si ricollega a 5a (προορίσας – προορισθέντες); 11c è analogo a 5b (κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος – κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος); 12 rispetto a 6a (εἰς ἔπαινον δόξης). D'altra parte, 11b.c è parallelo anche a 9a.b (κατὰ πρόθεσιν [...] κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ – τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἦν προέθετο). Si presenta, pertanto, una struttura compositiva basata in una serie di inclusioni, e ciò suggerisce un'insistenza sugli stessi concetti unita ad un approfondimento progressivo.

Nel v. 11a vengono associati due verbi che segnalano la sorte dei fedeli: προορίζω (prescelto e separato, predestinato) e κληρώω (ottenere in sorte). Il primo compare anche nel v. 5a, ma adesso è un participio aoristo passivo, ed il passivo sottolinea che si tratta di un'azione divina (passivo teologico). Anche il secondo verbo compare in aoristo passivo, sempre per porre in rilievo l'iniziativa di Dio, che ne è implicitamente il complemento agente. Ἐκληρώθημεν nonostante sia un passivo, ha invece un significato attivo: «abbiamo ottenuto in sorte» ed è la sola presenza che si registra nel NT. Quest'ultimo verbo crea un leggero problema sintattico, perché dovrebbe andare unito a una parola che precisi ciò che si è ricevuto in sorte. È forzoso collegarlo con la frase finale del v. 12: «per essere lode della sua gloria», ma la costruzione risulta assai aspra, data la presenza di due frasi intermedie di carattere modale: «secondo la decisione di colui che fa tutte le cose secondo il proposito della sua volontà». Ecco perché gli studiosi cercano di dare al verbo un significato più ampio, così da implicare un riferimento alla vocazione (la Neovulgata traduce infatti: *sorte vocati sumus*)⁷⁰; oppure a sottintendere un complemento interno, proveniente dalla stessa radice κληρο-, come κληρονομία, che è una parola ricca di risonanze bi-

⁷⁰ Questa interpretazione si basa sulla lettura variante ἐκληθημεν di alcuni codici, come D, A, F (correttore), G. Un'analisi attenta in M. BARTH, *Ephesians...*, pp. 92-94, che sintetizza il problema riportando tre possibili soluzioni: a) tradurre «siamo stati scelti» sulla scorta della *Peshitta*; b) «abbiamo ricevuto una partecipazione», sulla base di alcuni testi del Qumran (1 QH III, 22; VI, 13), dove la partecipazione si dà nell'eredità, secondo l'uso abituale dei LXX, condiviso da San Paolo in altri testi di Ef (1,14.18; 5,5); c) «siamo diventati proprietari», basandosi sulla formula veterotestamentaria dell'Alleanza che stabilisce un rapporto fra l'eredità e l'appartenenza a Dio in proprietà. R PENNA, *La Lettera agli Efesini...*, 101, sceglie quest'ultima soluzione, ma traduce «siamo stati appartati».

bliche ⁷¹. Si comprendono, quindi, le due traduzioni possibili: «siamo stati chiamati in sorte» o «siamo diventati eredi».

Dato che, con ogni probabilità, San Paolo sta pensando ai cristiani che provengono dal giudaismo, come rivela il participio προηλικότας del v. 12 e l'uso del pronome in prima persona plurale (ἡμᾶς); in modo analogo ad altre espressioni (cfr specialmente Ef 2,1-3.11-15; Col 2,13-15), il verbo «avere la sorte di ottenere» deve essere letto nel contesto dell'Alleanza e presuppone, perciò, la reciproca appartenenza, grazie alla quale Israele è il popolo eletto, proprietà di Dio, e Dio è «il Dio d'Israele». In questo contesto l'accento all'«eredità» è in perfetta coerenza con il linguaggio dell'Alleanza, ed anzi è quasi obbligato.

Le due frasi introdotte da un κατά (cfr 5c e 9b) sottolineano che si è compiuta infallibilmente la Volontà di Dio Padre, che è colui che «compie o realizza tutto» (cfr 1 Cor 12,6; Fil 2,13; Ef 3,20). Il primo κατά πρόθεσιν precisa l'espressione «abbiamo ricevuto in eredità», mentre il secondo κατά τὴν βουλήν, unito a un participio, precisa il senso di «realizzare tutto». Comunque sia, si insiste sull'onnipotenza e libertà di Dio per mezzo di tre termini strettamente connessi e quasi sinonimi: πρόθεσις, βουλή e θέλημα ⁷². Il parallelismo con 5b suggerisce che l'espressione della volontà divina non è arbitraria, ma implica una εὐδοκία, e cioè una volontà che vuole il bene delle creature e la loro salvezza. Si spiega, perciò, che la finalità di questa volontà sia quella di farci vivere per la «lode della sua gloria»; nel contempo, l'εἶναι è precisato dalla frase finale che lo segue: «per la lode della sua gloria», ed ha un significato generico, che va dalla semplice esistenza a tutta l'attività umana.

⁷¹ J. HERRMAN, W. FOERSTER, κληρόνομος, κληρονομέω, κληρονομία en GLNT, V, Brescia 1969, 611-664. Gli autori mettono in risalto che il concetto di «eredità» parte dalla Promessa ai Patriarchi; questo termine (אָרֶץ in ebraico) si riferisce innanzitutto alla Terra Promessa, ma nei Salmi e nell'ultima parte di Isaia, serve anche per indicare il popolo eletto come «eredità» di Dio.

⁷² Il primo dei tre è il sostantivo che corrisponde al verbo προτίθημι che abbiamo già visto nel v. 9b; per San Paolo indica, quasi sempre con un significato specifico, una decisione divina in rapporto con la salvezza (cfr Ef 3,11; Rom 8,28; 9,11; 2 Tm 1,9). Πρόθεσις è l'atto di volontà, fermo e pubblico; mentre βουλή e θέλημα si riferiscono ad una disposizione abituale e personale, sottolineando la sua componente razionale e riflessiva (βουλή) o il suo rapporto con la tendenza naturale al bene (θέλημα).

Il participio perfetto προηλικότας specifica la portata di ἡμῶς⁷³; si tratta di coloro che hanno aspettato Cristo già in precedenza (e continuano ad aspettarlo)⁷⁴. Il verbo προελπίζω può rivestire il significato di una semplice attesa nel tempo (come il sostantivo προσδοκία) oppure può voler dire «avere speranza, avere fiducia»⁷⁵. Può fare riferimento, pertanto, ai cristiani provenienti dal giudaismo, i quali «hanno atteso il Messia già prima (della loro conversione)», oppure può riferirsi a quei cristiani, che, in generale, «hanno sperato nel Cristo già prima (di essere per la lode della sua gloria)». Ma questa seconda possibilità sembra un po' forzata, perché suppone che la «lode della gloria», riferito al Padre, abbia un significato escatologico, quando, invece, è evidente che tale lode già si tributa durante la vita di Cristo (cfr v. 6a).

Questa terza sezione si chiude con un «in Cristo» in modo analogo alla prima, che si concludeva con un altro «in Cristo», ed alla seconda, che terminava con un «nell'Amato». Non solo, ma per di più le due parti di questa sezione (7-10 e 11-12) finiscono in modo simile: «in Lui» (v. 10c); «in Cristo» (v. 12). Ciò evidenzia che ogni operazione viene dal Padre, che è il soggetto, esplicito od implicito, delle azioni relative ai verbi (benedire, scegliere, predestinare, donare la grazia, dare in modo sovrabbondante, far conoscere, decretare, ricapitolare, dare in eredità), e raggiunge il suo compimento per mezzo e in unione con Cristo.

⁷³ D. JAYNE, «We and You» in *Ephesians 1, 3-14* in «Exp. Tim.» 85 (1974) 151s prende in esame la questione del significato esatto del «noi» e «voi» che stanno in antitesi in Ef 1,12-13. La soluzione classica è quella di porre in rapporto il «noi» con i cristiani provenienti dall'ebraismo e il «voi» con i cristiani di origine pagana. Jayne aggiunge che questa opinione è la più probabile, ma pensa anche che si può intendere l'antiorità in senso relativo: «noi» abbiamo sperato nel Messia prima di «voi», dove «noi» sono Paolo e i cristiani della sua generazione e «voi» sono i destinatari della lettera.

⁷⁴ Il significato del perfetto è quello di un'azione svolta nel passato il cui risultato continua nel presente.

⁷⁵ Il verbo è un *hapax* nel NT e manca nei LXX. La sua presenza negli autori anteriori a San Paolo è testimoniata da scrittori tardi come Ateneo (s. IV d.C.), il quale l'attribuisce a Posippo (s. III a.C.). Ciò è spiegabile perché la nozione di anteriorità è di solito pleonastica quando si parla di speranze: la speranza si riferisce sempre ad una cosa assente e futura. In questo caso, ha senso parlare di «sperare in precedenza», appunto per la distinzione tra «noi» e «voi». Cfr R. BULTMANN, *προελπίζω* in GLNT, II, Brescia 1967, 551s. Lo sperare in senso puramente cronologico corrisponde piuttosto al termine προσδοκία o al verbo προσδοκᾶν.

Gli ultimi due versetti di questa sezione, la terza, servono per riassumere, mediante numerosi parallelismi sia sintattici sia semantici, l'immagine che si è cercato di descrivere dell'agire divino nell'uomo, considerato, però nel suo sviluppo nell'ambito della storia della salvezza.

V. Quarta sezione: l'azione dello Spirito Santo

L'ultima sezione, che possiede un carattere ritmico meno accentuato, è dedicata allo Spirito Santo, la cui attività viene annunciata fin dal v. 5 («*omni benedictione spiritali*») che completa la struttura trinitaria dell'avvio dell'inno. Se il Padre è la sorgente ed il Principio, il Figlio, in quanto Verbo Incarnato, è lo Strumento ed il Mediatore, mentre lo Spirito Santo è colui che «sigilla» (σφραγίζω, σφραγίς), ossia porta a compimento, rende più ferma l'opera della salvezza, dirigendola verso la sua pienezza escatologica, in modo da essere il pegno o la caparra (ἀρραβών) dell'eredità.

1.13a ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας,

13b τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,

13c ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,

1.14a ὃ ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν,

14b εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως,

14c εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

Come si vede dal testo disposto *kata kolon*, l'ultima sezione inizia con un ἐν ᾧ, in modo simile a 7a (all'inizio della terza sezione) e 11a (nella seconda parte della terza sezione), ripetuto anche in 13c. Il pronome relativo si ricollega, al ἐν Χριστῷ del v. 12, fornendo così continuità a tutto il testo mediante un forte collegamento cristologico⁷⁶. La struttura del v. 13 suggerisce, a quanto sembra, che si stan-

⁷⁶ M. BARTH, *Ephesians* I, 95 si pone un problema che, a nostro parere, è innecessario, perché pensa che il primo *en bo* può sottintendere un verbo essere, del tipo «voi siete in Lui». Ma la frase risulta forzata e farragginosa. È più semplice e lineare considerare i due *en*

no descrivendo i due momenti dell'atto di fede: «ascoltare la parola di verità» e credere nel «vangelo della nostra salvezza». I due participi (ἀκούσαντες, πιστεύσαντες) sono disposti in modo parallelo, sottolineato dai due ἐν ᾧ e dipendono dall'unico verbo della reggente «siete stati sigillati».

Nel v. 13a spicca l'espressione «la parola di verità», che indica ciò che si ascolta. Si tratta di un sintagma che appare altre tre volte nell'epistolario dell'Apostolo, dove sembra possedere un significato tecnico per indicare la predicazione ufficiale del Vangelo. In 2 Cor 6,7, infatti, compare nell'elenco delle caratteristiche dell'apostolo, insieme alla carità senza finzione ed al potere di Dio; in Col 1,5 è legata strettamente al Vangelo («la speranza [...] che avete ascoltato nella parola di verità del Vangelo»), ed in 2 Tm 2,15 compare nel contesto di un'esortazione, diretta a Timoteo, affinché distribuisca, nell'esercizio del suo compito episcopale, la parola di verità. È evidente che il parallelo più immediato è appunto Col 1,5, dove la parola di verità è identificata con ciò che si ascolta nella predicazione cristiana, considerata uguale, mediante un genitivo epesegetico, al Vangelo stesso.

Il Vangelo «della vostra salvezza» è appunto nominato in 13b come il contenuto della parola di verità. È ben nota la complessità semantica del termine «vangelo», che si riferisce a varie realtà: l'annuncio del Messia⁷⁷, la rivelazione salvatrice di Dio Padre⁷⁸, la predicazione degli Apostoli⁷⁹. Molte volte «il vangelo» compare senza qualcosa che lo specifichi, ciò che indica il significato tecnico della parola, in quanto equivalente alla predicazione cristiana ufficiale⁸⁰.

bo come relativi a Cristo e paralleli tra loro ed introdotti da una congiunzione che ha un valore avverbiale «anche»: In Lui anche voi avete creduto alla parola di verità (...) ed in Lui avete anche creduto. Grammaticalmente, comunque, il secondo *en bo* può rapportarsi anche al «vangelo della salvezza», creando così un concatenamento di frasi dipendenti, che risalgono al «siete stati sigillati».

⁷⁷ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ: cfr 1 Ts 3,2; 2 Ts 1,8; Gal 1,7; 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,12; 9,13; 10,14; Rom 1,9; 15,29; Fil 1,27.

⁷⁸ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ: cfr 1 Ts 2,2.8.9; Rom 1,1; 15,16.19; 2 Cor 11,7.

⁷⁹ «Il mio vangelo», «il nostro evangelo»: cfr 1 Ts 1,5; 2 Ts 2,14; 2 Cor 4,3; Rom 2,16; 16,25; 2 Tm 2,8; in Gal 1,11 appare l'espressione esplicita τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ; cfr Gal 2,2; 1 Cor 15,1; 2 Cor 11,7.

⁸⁰ Cfr p. es. 1 Ts 2,4; Gal 1,6 (opposto a ἕτερον εὐαγγέλιον; cfr 2 Cor 11,4); Gal 2,7 (il vangelo della incircoscisione); 1 Cor 4,15; 9,18; Rom 10,1; 11,28; Fil 1,5.7.12.16; 2, 22; 4, 3.15; Fm 13; Ef 3,6; 2 Tm 1,8.10.

A volte queste precisazioni, che specificano la parola, sono assai significative, perché mettono in risalto il potere salvatore del vangelo e la sua dimensione escatologica⁸¹. Ma il testo che si può considerare veramente parallelo a Ef 1,13, dal punto di vista dei concetti, è forse Col 1,21-23: «[...]», ma ora egli vi ha riconciliati per mezzo della morte del suo corpo di carne, per rendervi santi, immacolati e irreprensibili al suo cospetto (παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ): purché restiate fondati e fermi nella fede e non vi lasciate allontanare dalla speranza promessa nel vangelo che avete ascoltato (μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὐ ἠκούσατε), il quale è stato annunciato ad ogni creatura sotto il cielo e di cui io, Paolo, sono diventato il servitore». Il Vangelo è una sorgente di speranza e un potere che ci porterà, se siamo fedeli, a presentarci, per opera di Cristo, santi ed immacolati al cospetto di Dio Padre.

Nel caso di Ef l'ascolto e la fede sfociano in un fattore nuovo: il sigillo dello Spirito Santo, con un'evidente allusione all'intervento sacramentale⁸². Il verbo σφραγίζω proviene da σφραγίς come frequentativo: *sfragis* è il sigillo che viene impresso sulla cera e che dà un valore ufficiale a un documento o manifesta la legittima proprietà di qualcosa. Incontreremo di nuovo lo stesso verbo, associato al-

⁸¹ Ecco perché in Gal 2,5.14 compare la espressione «la verità del vangelo» con il significato di «la condotta conforme al vero messaggio del vangelo» (Cfr J.J. BARTOLOMÉ, *El Evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2, 5.14*, Roma 1988). In 1 Cor 15,1 viene descritto tutto lo sviluppo della vita cristiana: «...il Vangelo che vi ho annunciato, che voi avete ricevuto, nel quale state saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza»; Rom 1,16 lo definisce: «una potenza (δύναμις) di Dio per la salvezza di chiunque crede»; in 2 Cor 4,4 si parla del «vangelo della gloria di Cristo», che non illumina con la sua luce gli infedeli, e in 1 Tm 1,11 San Paolo cita il «vangelo della gloria del beato Dio», che è regola di vita e nel quale egli ha creduto.

⁸² Alcuni autori opinano che il sigillo impresso dallo Spirito Santo è il Battesimo, e citano, in questo senso, Rom 4,11 dove si ricorda che Dio ha imposto a Abramo la circoncisione come un «segnale» dell'Alleanza. Tutto ciò, aggiunto alla menzione dello Spirito Santo induce a pensare al Battesimo. Ma altri autori fanno notare che l'uso di *sfragis* in senso tecnico per indicare il Battesimo non è anteriore al s. II. Cfr M. BARTH, *Ephesians*, I, 135-143, che espone le ragioni a favore o contrarie. H. SCHLIER, *Carta a los Efesios*, 90-92 preferisce interpretarlo come relativo alla «imposizione delle mani» che conferisce lo Spirito; R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, 103, gli attribuisce, invece, il significato di conferimento dello Spirito, in genere, come perfezionamento dell'opera di Cristo; ciò che implica il Battesimo, ma non lo menziona espressamente.

l'azione dello Spirito Santo ed alla Redenzione, in Ef 4,30: «E non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, col quale foste segnati per il giorno della redenzione (ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως)». Si può perciò dire che l'azione di «segnare» o «sigillare» è propria dello Spirito Santo e corrisponde ad una consacrazione speciale ordinata alla redenzione. In 2 Cor 1,21-22 San Paolo parla di sé stesso come chi ha ricevuto l'unzione ed è stato sigillato per ricevere la vita eterna, il cui pegno o caparra è lo Spirito Santo: «È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori (σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δούς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν)». In questo testo il sigillo dello Spirito Santo è collegato con una unzione, che ha per fine la dedizione alla missione apostolica. Ciò conferma il rapporto *sfragis*-consacrazione-missione. Può darsi che non si alluda, in Ef 1,13, al Battesimo in modo esplicito, ma è evidente che la prospettiva sacramentale suggerita dall'unzione e dal sigillo implica necessariamente il Battesimo.

Come si vede in 1 Cor 1,21, l'atto di sigillare è unito ad una proprietà dello Spirito Santo e consiste nell'essere un «pegno» o «caparra» (ἀρραβών)⁸³ della vita futura. Ecco perché lo Spirito Santo è chiamato «lo Spirito Santo della promessa (τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον)». Come diversi autori fanno rilevare⁸⁴, l'espressione non è equivalente a «lo Spirito Santo promesso», ma anzi mette in evidenza che la venuta dello Spirito Santo appartiene

⁸³ Il termine appare solo tre volte nel NT sempre in San Pablo. Nel caso di Ef 1,14 è «il pegno dell'eredità»; negli altri due casi (2 Cor 1,22; 5,5) è «il pegno dello Spirito», probabilmente come genitivo dichiarativo («il pegno che è lo Spirito»), nel senso di una partecipazione iniziale al più completo possesso dello Spirito. Ἀρραβών è un prestito dall'ebraico עֲרָבֹן che contraddistingue il pegno o caparra che si dava al creditore in garanzia prima di pagare il debito; di solito non era una parte del dovuto, ma un oggetto di valore, che il debitore voleva poi recuperare (cfr M. BARTH, *Ephesians*, I, 96s), ma ai tempi di San Paolo poteva indicare anche una prima rata del denaro, che si completava dopo per non perderla, se non si restituiva il dovuto.

⁸⁴ Cfr J. CAMBIER, *La Bénédiction d'Eph 1, 3-14*, in «Zeit. NT Wiss.» 54 (1963) 96; H. Schlier, M. Barth e R. Penna opinano, invece, che lo «Spirito della promessa» è un genitivo di qualità e citano «la promessa dello Spirito Santo» di Gal 3,14. Ma, come fa notare Cambier, il genitivo può essere ritenuto un genitivo oggettivo del tipo «lo Spirito che compie la promessa».

al compimento della «promessa», legata all'Alleanza, ed è a sua volta il pegno di quella realizzazione definitiva della promessa, nella quale consiste l'«eredità». In definitiva, lo Spirito Santo costituisce il centro sia della promessa, sia dell'eredità. In questo senso, il termine «caparra» può essere considerato equivalente alle «primizie» (ἀπαρχή), connesso tanto grammaticalmente quanto sintatticamente con Rom 8,21-23: «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi che possediamo le primizie dello Spirito (τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες), gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo».

In 14b l'azione dello Spirito Santo è spiegata in parallelo all'azione di Cristo in 7a. Nei due casi si tratta di una ἀπολύτρωσις, un riscatto; ma, mentre la prima espressione è contraddistinta da un versamento di sangue, la seconda, invece, è specificata dal genitivo περιποιήσεως, che è un termine pregnante e di traduzione ardua⁸⁵. Se ne può precisare il significato in base all'analogia con 1 Pt 2,9: «Ma voi siete *la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato* (λαὸς εἰς περιποίησιν) *perché proclamate le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla*

⁸⁵ Il verbo περιποιῶμαι possiede in greco classico il significato di «salvare, far sopravvivere» e per estensione quello di «acquistare, guadagnare in proprietà». Il sostantivo corrisponde fedelmente agli stessi concetti, tanto che un'opera attribuita a Platone, ma del s. I a.C., definisce la salvezza fisica come *peripoiesis ablates*, cioè, «acquisto di sicurezza». Il sostantivo, nell'uso dei LXX, acquista un significato tecnico per segnalare l'opera di Dio, che salva il suo popolo per convertirlo in sua proprietà (cfr Es 32,14; Is 31,5; 43, 21G; Ez 13,19). Nel NT il termine compare 5 volte, delle quali tre negli scritti paolini, ed una in Eb: 1 Ts 5,9; 2 Ts 2,14; Ef 1,14; Eb 10,39; 1 Pt 2,9. In 1 Ts 5,9 il termine è utilizzato con il significato esatto della *Septuaginta*: «Dio non ci ha destinati alla sua collera ma all'acquisto della salvezza (εἰς περιποίησιν σωτηρίας) per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo », ciò che comprende l'idea di formare il nuovo popolo eletto. In 2 Ts 2,14 il contesto è simile; San Paolo ringrazia Dio Padre per aver eletto i Tessalonicesi come primizia della salvezza, attraverso l'opera santificatrice dello Spirito e la fe nella verità «chiamandovi a questo con il nostro vangelo, per il possesso della gloria del Signore nostro Gesù Cristo». Il testo di Eb 10,39, infine, stabilisce un'antitesi tra l'«indietreggiare a propria perdizione» e la «fede per la salvezza dell'anima (πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς)». L'insieme di questi testi, con l'aggiunta di 1 Pt 2,9, citato a continuazione, ci permette fissare con sicurezza il significato di *peripoiesis*, riferendolo al concetto più generale di salvezza e liberazione, con la particolarità di diventare proprietà di Dio.

sua ammirabile luce», testo che sembra riassumere Is 43,21 (il popolo che Dio ha «plasmato») e Mal 3,17 (il popolo «proprietà» personale di Dio). Perciò l'espressione εἰς ἀπολύτρωσιν περιποιήσεως si può parafrasare come segue: «in attesa della completa redenzione che consiste nell'appartenere ad un popolo acquistato da Dio in proprietà».

La descrizione dell'opera dello Spirito Santo, che si articola nei vari momenti di sigillare, o imprimere un sigillo, di dare una caparra dell'eredità, riscattare o redimere, e, finalmente, di riservare a Dio, sfocia nella lode della gloria del Padre, come in precedenza succedeva all'opera di Cristo (v. 12) e dello stesso Padre (v. 6). La dossologia conclusiva, che fa tornare tutto verso il Padre, come si dava in Fil 2,11, chiude il testo in forma perfetta, dal punto di vista trinitario: il Padre è il Principio ed il Fine della Creazione, della Redenzione e della Glorificazione.

VI. Conclusioni

La Benedizione iniziale di Ef (Ef 1,3-14), anche se appartiene ad un genere letterario tipico della religione ebraica e pur manifestando notevoli affinità con alcuni testi della religione ebraica, biblici ed extrabiblici, propri delle liturgie del Tempio, della sinagoga e del Qumran, offre nonostante tutto una fisionomia decisamente originale. Il primo aspetto di questa fisionomia, che è anche il più importante, è la sua struttura trinitaria. Tutta la eulogia, infatti, è una descrizione del piano divino della salvezza, della redenzione, della vocazione e della glorificazione. In esso intervengono le tre Divine Persone, ciascuna in base alle sue proprietà personali: il Padre è la fonte, il Principio ed il Fine delle operazioni trinitarie. Il Figlio, considerato nella sua condizione umana, è il Mediatore ed il *medium in quo* delle opere divine; tutto avviene in Lui e per Lui. Lo Spirito Santo, che appartiene alla Promessa ed è il pegno o la caparra dell'eredità, conduce a termine l'opera del Figlio e la rende perfetta donando la glorificazione.

Sin dal versetto iniziale, che è, in certo senso, un riassunto di tutto l'inno, appaiono le tre Divine Persone nel loro agire: il Padre ci benedice in Cristo e con la benedizione dello Spirito Santo

(«ogni benedizione spirituale»). Nelle restanti parti vengono menzionate le diverse opere divine che fanno parte della «benedizione» di Dio. Nella seconda parte, in concreto, vengono considerate quelle azioni di Dio che si pongono in rapporto con la Creazione: la predestinazione e l'elezione prima della formazione del mondo, nonché la concessione della grazia. La figura del Padre vi assume un rilievo dominante, anche se queste operazioni avvengono in Cristo e per Cristo, per mezzo dell'amore. Esse sono, perciò, un prolungamento ed una partecipazione della vita intima delle tre Persone Divine. Fin dall'inizio risulta chiaro che l'amore di Dio ci avvolge nell'Amato, nell'Unigenito, e ci chiama alla santità a «lode della gloria» del Padre.

Nella terza parte, anche se il Padre rimane sempre il Principio delle operazioni, il protagonista diventa Cristo, che ci redime con il suo sangue e ci rimette i peccati. Il Lui sono «ricapitolate» tutte le cose, ossia trovano la loro unità in Cristo, il loro ordine ed il loro giusto posto; Cristo è, pertanto, il «capo» dell'universo redento. La Redenzione e la ricapitolazione sono, in certo senso, i due momenti della stessa operazione dato che s'implicano reciprocamente. Il «beneplacito» del Padre è questo: il «mistero della sua volontà», la «economia della pienezza dei tempi». Grazie alla redenzione i cristiani ricevono l'eredità e «sono» per la «lode della gloria» del Padre.

San Paolo introduce in queste due considerazioni, che hanno un aspetto storico e concreto e sono quasi un'applicazione storica delle grandi verità della Redenzione, la distinzione tra il «noi», che si riferisce a coloro che provengono dal giudaismo, ed il «voi», relativo a coloro che provengono dal paganesimo. Questi ultimi hanno sperimentato in modo molto speciale l'azione dello Spirito Santo, che è il pegno dell'eredità, lo Spirito della Promessa, che ci ha sigillato per la redenzione e l'appartenenza a Dio, sempre per lode della gloria del Padre.

Appare interessante rilevare che la Redenzione riguarda in primo luogo gli uomini, che ricevono la chiamata ad essere figli di Dio in Cristo, ma si comunica poi a tutte le cose, perché tutte sono sottmesse a Cristo e governate da Lui. La benedizione in Cristo, che è l'insieme dei benefici che Dio ci ha concesso, trova una risposta per mezzo di Cristo ed in Lui, cosicché tutto è diretto alla lode della glo-

ria del Padre. In conclusione, la vita della Trinità, con tutta la sua pienezza ineffabile, si riversa nella Creazione, nella Redenzione, nella chiamata e torna a riunirsi in Dio, come lode della sua gloria, per mezzo di Cristo Capo e del sigillo dello Spirito Santo.

Universidad de Navarra
31080 Pamplona

SELBSTTÖTUNG ALS SELBSTBESTIMMUNG? Über die vermeintliche sittliche Zulässigkeit von Selbsttötung als Begründung für Euthanasie

Ludwig JUZA

Übersicht: I. *Einleitung*: 1. Die Euthanasiedebatte – eine Anfrage an ärztliche und allgemeine Ethik; 2. Euthanasie und Selbsttötung; 3. Öffentliche Euthanasiedebatten: Argumente, Merkmale – am Beispiel Österreichs; 4. Ziele der Überlegungen; II. *Der theoretische Hintergrund - Philosophische Ethik und ihre Alternative*; 1. Der unkritische Umgang mit den Grundlagen und seine Folgen; 2. Zwei grundsätzlich verschiedene Problemstellungen und ihre Merkmale; 3. Das unterschiedliche Problem philosophischer Ethik und der „Alternative zur Moral“ – eine Skizze; a) Philosophische Ethik: Das sittlich-gute Handeln und der unbedingte Wert des Menschen; b) „Alternative zur Moral“: unbedingte Freiheitsausübung - willkürlich-bedingte Kriterien - kein verbindlicher Maßstab; 4. Die Kritik an der „Alternative zur Moral“ - eine Zusammenfassung - III. *Die vermeintliche Rechtfertigung der Zulässigkeit der Selbsttötung*; 1. Rechtfertigende Begriffe?; a) „Selbstbestimmung“? – Verkürzung auf einen inhaltsleeren Prozeß; b) „Autonomie“? – Verkürzung auf Unabhängigkeit im Handeln; c) „Würde“? – Verkürzung auf den Gebrauchswert des Menschen; d) „Recht“? – Verkürzung auf subjektives Interesse; 2. Rechtfertigende Einwände?; a) Religiöse Begründung? - Die Verwechslung von Begründung und Auslegung; b) Die christliche Tradition als Hindernis? - Eine Verwechslung von Genese und Geltung; c) Befürwortet durch die ganze klassische Philosophie? - Unzutreffend, unkritisch und anachronistisch - IV. *Die vermeintliche Widerlegung des sittlichen Verbotes der Selbsttötung*; 1. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit der Unbedingtheit sittlicher Forderungen; 2. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit Selbstzweckhaftigkeit als dem eigentümlich Menschlichen; 3. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit der Gleichheit in der Achtung der Menschenwürde; 4. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit dem rechten Gemeinschaftsbezug des Menschen - V. *Schluß*.

I. Einleitung

1. Die Euthanasiedebatte – eine Anfrage an ärztliche und allgemeine Ethik

Daß ärztliches Handeln — wie jedes menschliche Handeln — eine sittliche Dimension hat und deshalb der ethischen Reflexion bedarf, gehört zu den Selbstverständlichkeiten. Eine Fülle von Übereinkünften und Beschlüssen der Ärzteschaft zur Standesethik¹ bestätigt, daß die Ärzte weder in dieser Frage unerfahren sind noch sie auf andere abgeschoben haben.

Wie auch eine Vielzahl von Publikationen zeigt², hat die Ärzteschaft die aktuellen Probleme erkannt, die dem ärztlichen Handeln durch die Anwendung naturwissenschaftlicher Denkmodelle und neuer technischer Eingriffsmöglichkeiten entstehen, und bemüht sich, ihnen auch in der Behandlung ihrer ethischen Bedeutung und Bewertung gerecht zu werden. Diese Probleme bedürfen — wie Marquard bemerkt hat — keiner „neuen“ Ethik, „denn die vorhandenen zum Teil schon traditionellen Sitten der Medizin regeln die meisten ihrer Probleme durchaus befriedigend ...“. Deshalb „sollte man über dem — vergleichsweise wenigen — Ungelösten das — vergleichsweise viele — Gelöste nicht vergessen. ... Wer so tut, als sei ethisch noch gar nichts geregelt oder als müsse alles neu geregelt werden, der erreicht nicht die neuen Regelungen, sondern verliert nur noch die alten“³.

Es macht daher skeptisch, wenn die Befürworter der Euthanasie dem ärztlichen Handeln in seiner traditionellen Orientierung faktisch Inhumanität unterstellen (man mahnt z.B. „Menschenwürde“, „Humanität“ und „Verantwortung“ ein, beklagt „sinnloses

¹ Vgl. die Vielzahl der Dokumente zur ärztlichen Standesethik, z.B. Anhang in: RÖSLER R. (Hrsg.) *Biologie im Horizont der Philosophie. Der Entwurf einer europäischen „Bioethik“-Konvention*. Frankfurt/M. 1997.

² Vgl. z.B. BONELLI J. (Hrsg.): *Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin*. Wien 1992; LOEWY E. H.: *Ethische Fragen in der Medizin*. Wien 1995; IRRGANG B.: *Grundriß der medizinischen Ethik*. München 1995.

³ MARQUARD O.: *Drei Phasen der medizinethischen Debatte*. In: MARQUARD O./STAUDINGER H. (Hrsg.): *Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Medizinethische Probleme*. 1987, 111-115, S 114.

Hängen an Apparaten“, fordert „Lebensrecht statt Lebenszwang“ usw.) und damit eine Abkehr vom traditionellen ärztlichen Ethos und Selbstverständnis verbinden: das „neue“ Ethos versteht dann den Arzt als „Gesundheitstechniker“⁴, der jederzeit den Wunsch nach Tötung ausführen, ja dem auch eine „Pflicht“⁵ zur Tötung auferlegt werden kann. In der Diskussion um Tötung auf Verlangen und Beihilfe zur Selbsttötung (auch als Euthanasie bzw. Sterbehilfe bezeichnet) findet sich diese Forderung; sie wird daher zu einer Anfrage an ärztliche Ethik. Genauer betrifft diese Anfrage die Grundlagen einer allgemeinen Ethik.

2. Euthanasie und Selbsttötung

Die Fülle der Beiträge zur Euthanasiedebatte ist inzwischen sehr groß geworden. Die Hauptschwierigkeit stellt allerdings nicht die gegensätzliche Bewertung dar, sondern die mangelnde Beachtung und Thematisierung von Begriffen und Voraussetzungen in der Debatte. So redet man aneinander vorbei, obwohl man dieselben Worte verwendet, weil man etwas vollständig anderes darunter versteht; so entsteht nicht selten eine Umdeutung fremder Begriffe und die sinnwidrige Entstellung von Einwänden⁶. Dazu kommen noch

⁴ BURGER R.: *Sich auf schmerzfreie Art aus dem Leben verabschieden*. In: Die Presse, 18.9.1998, S 26.

⁵ Nach D. Birnbacher zeigt sich bei „Sterbehilfe und Beihilfe zum Patientensuizid“ der Konflikt zwischen „Konservativismus der Standesethik“ und dem „Anspruch der Gesellschaft auf eine Neudefinition der ärztlichen Rolle“. Seiner Auffassung nach sollte ein solches „geändertes Arztbild“ den Arzt nicht nur „als Helfer zu einem humanen Leben, sondern auch als Helfer zu einem humanen Sterben“ verstehen und darin Sterbehilfe und Beihilfe zur Selbsttötung umfassen; vgl. BIRNBACHER D.: *Recht auf Sterbehilfe – Pflicht zur Sterbehilfe*. In: ILLHARDT F. J./ HEISS H. W. / DORNBERG M. (Hrsg.): *Sterbehilfe – Handeln oder Unterlassen ?* Stuttgart; New York 1998, 125-135, S 134 f.; Ärzte und Apotheker sollen die Mittel für eine schmerzfreie „sanfte“ Selbsttötung bereitstellen: vgl. BURGER, a.a.O.; KAMLAH W.: *Meditatio mortis. Kann man den Tod verstehen, und gibt es ein Recht auf den eigenen Tod?* In: EBELING H. (Hrsg.): *Der Tod in der Moderne*. 2. Aufl., Frankfurt 1984, 210-225, S 222; TUGENDHAT E.: *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht*. In: *Logos, Zeitschrift für systematische Philosophie*. I (1993/94), 2: 123-138: aus dem Recht auf Selbsttötung wird eine Pflicht zur Beihilfe begründet.

⁶ So versucht z.B. Hoerster gegen alle geltenden Lehraussagen allen Ernstes eine Art naturalistische Schmerz- und Leidbewahrung als Kerngedanken katholischer Moral darzustellen: Religion „will“ den Menschen leiden lassen. Vgl.: HOERSTER N.: *Sterbehilfe im säkularen Staat*. Frankfurt 1998, S 163 ff.

sprachliche Mehrdeutigkeiten (Sterbehilfe kann Sterbebegleitung, aber auch Tötung auf Verlangen oder Sterbenlassen bedeuten); es wird über „Grauzonen“⁷ bezüglich des Umgangs mit dem Menschen geklagt, die durch das vermeintliche Versagen von „traditionellen Kriterien und Unterscheidungen“ (aktive, passive, direkte, indirekte Euthanasie, Tun und Unterlassen, Handeln und Geschehenlassen, usw.⁸) entstanden — ohne daß auch das Ausklammern des zugehörigen theoretischen Bedeutungshorizonts als Ursache des Problems benannt wird —, sowie oft eine — interessensorientierte — vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichende beschönigende Darstellung von Sachverhalten⁹.

Das Thema der Euthanasiediskussion ist die sittliche Bewertung und rechtliche Regelung von Tötungshandlungen zur Schmerzbekämpfung bzw. zur Beendigung von schwerem oder unheilbarem Leiden. Die Antwort ist strittig: die Forderungen reichen von ausnahmsloser Unerlaubtheit bis zur unbeschränkten Erlaubtheit; es liegen auch Entwürfe für Gesetzesänderungen vor, welche für derartige Handlungen Rechtmäßigkeit oder zumindest Straflosigkeit¹⁰ vorsehen.

⁷ Vgl. *Manifest des Arbeitskreises „Menschenwürdig sterben“*. In: Der Standard, 8./9.8.1998, S 3; JENS W./ KÜNG H.: *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München 1995, S 56; ILLHARDT F. J.: Einführung. In: ILLHARDT, a.a.O., S 3; HOLLDEREGGER A.: *Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik (Studien zur theologischen Ethik 55)*. Freiburg 1995, S 274.

⁸ Vgl. z.B. BIRNBACHER D.: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart 1995, KUHSE H.: *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin*. Erlangen 1994 oder HOERSTER, a.a.O. S 41 f.

⁹ Vgl. MÜLLER A. W.: *Tötung auf Verlangen – Wohltat oder Untat?*. Stuttgart (u.a.) 1997 (Kohlhammer; Ethik aktuell, Band 3): 2.4. Was die verräterische Sprache eigentlich verrät, S 41 ff.

¹⁰ Ausgelöst durch die Aktivitäten der „Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben“ (DGHS), welche ihren Mitgliedern nicht nur Informationen über, sondern auch Beihilfe zur Selbsttötung gewährt, wurde 1985 von einer Gruppe von Professoren des Strafrechts und der Medizin ein „Alternativentwurf“ eines Gesetzes über Sterbehilfe vorgelegt, nach einer Diskussion aber nicht weiter verfolgt (vgl. dazu Eser A.: *Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe aus Sicht eines Juristen*. In: JENS/KÜNG, a.a.O., S 149-184; vgl. ders.: Art. Sterbehilfe. In: LEXIKON DER BIOETHIK. Gütersloh 1998). Auch seitens der DGHS wurde ein Gesetzesentwurf 1986 (mit Bedingungen der „Einverständlichen Tötung“) vorgelegt. Das *Manifest* (vgl. Anm.7) enthält ebenfalls einen Vorschlag für „Rechtliche Regelungen“. Ausgehend vom Konzept der „Interessensethik“ hat auch jüngst Hoerster einen „Gesetzgebungsvorschlag“ vorgelegt (vgl. HOERSTER, a.a.O., S 167-185).

Zur Begründung von Euthanasie finden sich zwei Argumentationslinien: (1) eine anthropologische Begründung, welche Euthanasie im Nicht-Vorliegen bestimmter Person-Qualitäten begründet. Diese Position wurde Ende der 80er Jahre vor allem von Singer, Kuhse, Harris¹¹ erstmals konsequent vorgetragen. Diese Thesen lösten heftige Kontroversen aus und mußten intensive Kritik über sich ergehen lassen¹². Gerade in Deutschland wurde häufig eine ungenaue Beziehung zum NS-Euthanasieprogramm hergestellt; die genaue Analyse der Argumente Singers zeigt vielmehr deren Parallelität mit jenen der Euthanasiebefürworter der 30er Jahre: ihre Argumente und Denkweise bildete dann die willkommene und vorbereitete Basis, auf die das NS-Regime sein Vernichtungsprogramm stützen konnte¹³.

Die andere Argumentationslinie versucht eine (2) ethische Begründung und begreift Euthanasie als Sonderfall von Selbsttötung und knüpft somit an die seit der Antike bestehende Diskussion und Argumentation der Zulässigkeit der Selbsttötung an¹⁴. Inhaltlich schließt diese Linie vor allem an Argumente an, die jüngst gegen die

¹¹ Vgl. v.a. SINGER P.: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, KUHSE, a.a.O., KUHSE H.: *Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener*. Erlangen 1993; HARRIS J.: *Ethische Probleme beim Behandeln einiger schwergeschädigter Kinder*. In: LEIST A. (Hrsg.): *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*. Frankfurt 1990, 349-359.

¹² Vgl. v.a. WUCHTERL K.: *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. (UTB 1982) Bern 1997, Kap.5; ANSTÖTZ Ch. u.a. (Hrsg.): *Peter Singer in Deutschland. Zur Gefährdung der Diskussionsfreiheit der Wissenschaft. Eine kommentierte Dokumentation*. Frankfurt 1997; HENGSELMANN R./ MERKEL R. (Hrsg.) *Zur Debatte über Euthanasie: Beiträge und Stellungnahmen*. Frankfurt 1991; HEPP H. (Hrsg.): *Hilfe zum Sterben? Hilfe beim Sterben!* Düsseldorf 1992; ANZENBACHER A.: *Sterbehilfe für unverfügbares Leben? Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*. In: HEPP, a.a.O., S 74-93; TILL B. (Hrsg.) *Denken – schreiben – töten: zur neuen „Euthanasie“-Diskussion und zur Philosophie Peter Singers*. Mit Beiträgen von R. Spaemann u.a., Stuttgart 1990; SPAEMANN R.: *Es gibt kein gutes Töten*. In: SPAEMANN R. / FUCHS Th.: *Töten oder Sterbenlassen?* Freiburg i.Br. 1997, 12-30; SPAEMANN R.: *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart 1996; WALD B.: *Über den Mißbrauch des Personbegriffs zur Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie*. *Ethik Med.*, 42 (1996), 79-89.

¹³ Vgl. SCHOCKENHOFF E.: *Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“*. Regensburg 1991, S 62 ff.

¹⁴ Gerne beruft man sich daher auf die Stoa, vor allem auf Seneca und Marc Aurel, auch Hume und Rousseau.

Behandlung von Selbsttötung als Krankheit vorgetragen wurden¹⁵ oder die von Vereinigungen vertreten werden, die ein „Recht auf den eigenen Tod“ propagieren¹⁶. So wird von manchen Euthanasie deshalb für zulässig erklärt, da man die Totalverfügung über das eigene Leben und daher auch Selbsttötung als Option der Selbstbestimmung grundsätzlich für zulässig hält: ob daher Lebensüberdruß, Schmerz oder Leid das Motiv darstellt, ist hier nur sekundär¹⁷. Andere Autoren lehnen zwar Selbsttötung im allgemeinen ab, betrachten sie aber als letztes Mittel oder Ziel der Schmerzbekämpfung auf der Basis einer verantwortlichen „Güterabwägung“ als Ausnahme im Einzelfall für zulässig¹⁸.

¹⁵ Vgl. z.B. MOOR P.: *Die Freiheit zum Tode. Ein Plädoyer für das Recht auf ein menschenwürdiges Sterben*. Reinbek 1973, FLETCHER J.: *In Verteidigung des Suizids*. In: ESER A. (Hrsg.): *Suizid und Euthanasie als humanwissenschaftliches und sozialwissenschaftliches Problem*. (=Medizin und Recht Bd. 1) Stuttgart 1976, 233-244; AMERY J.: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart 2.Aufl.1976: S 51, KAMLAH, a.a.O.

¹⁶ Vgl. die Publikationen von z.B. „EXIT“ (Schweiz), „DGHS“ (=Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben“), „Voluntary Euthanasia Society“, „World Federation of Right to die Societies“, „Euthanasia educational Council“; KENNEDY L.: *Sterbehilfe ein Plädoyer*. Mit einem Vorwort von Walter Jens. München 1991; vgl. HOLDEREGGER, a.a.O., S 291 ff.

¹⁷ Vgl. HOERSTER, *Sterbehilfe ...*, a.a.O., S 53 ff., DWORKIN R.: *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*. Reinbek 1994, S 249 ff., BIRNBACHER D.: In: ILLHARDT, a.a.O., BIRNBACHER D.: *Ethische Aspekte der aktiven und passiven Sterbehilfe*. In: HEPP: a.a.O., 50-74, S 72; BIRNBACHER D.: *Selbstmord und Selbstmordverhütung aus ethischer Sicht*. In: LEIST A. (Hrsg.): *Um Leben und Tod.*, a.a.O., 395-420; LEIST A.: *Leben, Interesse, Selbstbestimmung – drei rivalisierende Weisen des moralischen Argumentierens zur Sterbehilfe*. In: ILLHARDT, a.a.O., 35-56, vgl. auch BURGER, a.a.O.

¹⁸ Vgl. KÜNG, a.a.O., KUITERT; H. M.: *Der gewünschte Tod: Euthanasie und humanes Sterben*. Gütersloh 1991; SPORKEN P.: *Hast du denn bejaht, daß ich sterben muß? Eine Handreichung für den Umgang mit Sterbenden*. Düsseldorf 1981, bes. S 147 ff.; SPORKEN P.: *Menschlich sterben*. Düsseldorf 2. Aufl. 1973, S 43 ff., SPORKEN P.: *Umgang mit Sterbenden. Medizinische, pflegerische und pastorale Aspekte der Sterbehilfe*. Düsseldorf. 2. Aufl. 1975; SPORKEN P.: *Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlage einer neuen medizinischen Ethik*. Düsseldorf 1977; — Küng beruft sich nicht unwesentlich auf die Überlegungen von Kuitert und Sporken; hier dürften auch die Aussagen von Kampits (vgl. Anm. 22) zuzuordnen sein.

Auch im Rahmen katholischer Moraltheologie benützt die als „Autonome Ethik“ bezeichnete Position eine „ethische Güterabwägung“ als Basis der Argumentation, hält deshalb „Ausnahmen“ für grundsätzlich möglich, kommt aber zum Ergebnis, daß bislang kein zureichender Grund angebar ist (EID V.: *Freie Verfügung über das eigene Leben. Moraltheologische Überlegungen zur Euthansiediskussion*. In: EID V. (Hrsg.) *Euthanasie oder Soll*

Heute ist mit dem „Wunsch, für das eigene Ende zu sorgen“, Selbsttötung zur Wurzel der Euthanasiebereitschaft geworden¹⁹; eine Abgrenzung zu Singer und seiner Begründung findet beinahe ausnahmslos statt. Mit der Berufung auf „Selbstverfügung“ werden alle Einwände, daß ohne bzw. gegen den Wunsch des Betroffenen bzw. zum sozialen Nutzen getötet werden könnte, in den Hintergrund gedrängt; gleichzeitig soll gerade auf der Basis des „Wunsches“ die Beihilfe zur Selbsttötung sowie Fremdtötung als Tötung auf Verlangen begründet werden: d.h. Fremdtötung soll „nur“ als Mitwirkung von anderen bei Selbsttötung (sei es als Beihilfe oder Tötung auf Verlangen oder Unterlassung der Hilfeleistung), d.h. als bloße „instrumentelle“ Ausweitung der Selbsttötungshandlung, dargestellt werden und auch an der behaupteten sittlichen Zulässigkeit der Selbsttötung teilhaben.

In dieser Diskussion findet sich gegenüber den Autoren, die Selbst- und auch zum Teil Fremdtötung aus Schmerz oder Leid für sittlich zulässig halten, auch massiver Einspruch, in dem aus prinzipiellen Gründen die Zulässigkeit von Selbst- wie Fremdtötung aus Schmerz oder Leid bestritten wird²⁰. Bemerkenswert ist, daß beide Positionen in ihrer Begründung sich wesentlich auf „Selbstbestim-

man auf Verlangen töten? Mainz 1975, S 71-94; FUCHS J.: *Das "Evangelium vom Leben" und die "Kultur des Todes"*, Stimmen der Zeit 1995, 579 ff., VIRT G.: *Leben bis zum Ende: Zur Ethik des Sterbens und des Todes*. Innsbruck 1998, HOLDEREGGER, a.a.O. bes. S 240 und S 273 f.). Dieses *Ergebnis*, das sich mit der lehramtlichen Verkündigung in dieser Einzelfrage deckt, sollte aber nicht übersehen lassen, daß seiner *Begründung* wie den Grundlagen dieser Moralthologie überhaupt nicht nur schwerwiegende methodologische Kritik philosophischer Ethik entgegensteht (vgl. z.B. RHONHEIMER M.: *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Wien 1987), sondern sie auch mit den lehramtlichen Erfordernissen katholischer Morallehre in Konflikt steht (vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika „Veritatis Splendor“* 1993) und daher zu anderen sittlichen Aussagen bzw. Urteilen kommt, was auch für andere Aspekte im Euthanasithema Konsequenzen hat, was hier nicht behandelt werden kann.

¹⁹ MÜLLER, a.a.O., S 195.

²⁰ MÜLLER, a.a.O., SCHOCKENHOFF, a.a.O., ders.: *Den eigenen Tod annehmen*. In: HEPP, a.a.O., 108-126; SCHOCKENHOFF E.: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*. Mainz 1993; SPAEMANN, a.a.O., EIBACH U.: *Sterbehilfe. Tötung auf Verlangen? Eine theologisch-ethische Stellungnahme zur Euthanasie*. Düsseldorf 1988; ebenso die Dokumente des päpstlichen Lehramtes zuletzt: JOHANNES PAUL II., *Enzyklika „Evangelium Vitae“*, 25. März 1995, AAS 1995, 401 ff.

„Autonomie“, „Würde“ und „Recht“ berufen — ein beeindruckender Widerspruch. Seine Klärung gibt den Leitfaden für die folgenden Überlegungen zur Frage der sittlichen Zulässigkeit der Selbsttötung ab.

3. Öffentliche Euthanasiedebatten: Argumente, Merkmale – am Beispiel Österreichs

In Österreich wurde Anfang 1998 eine öffentliche Euthanasiedebatte mit dem Manifest des Arbeitskreises „Menschenwürdig sterben“ eröffnet²¹. Verdeutlicht und kommentiert wurde es von späteren Wortmeldungen durch die beiden Philosophieprofessoren und Mitautoren Peter Kampits²² und Rudolf Burger²³. Die Befürworter stellen dabei den Gedanken der „Selbstbestimmung“ als das eigenständige Bestimmen über Wann und Wie des Todes in den Mittelpunkt, fordern dies als ein „Recht“ und ein Erfordernis der „Würde“; eine rechtlich geregelte Form einer Tötung auf Verlangen bzw. Beihilfe zur Selbsttötung solle der „Achtung der Autonomie und Selbstbestimmung“ dienen und das Versagen traditioneller Kriterien überwinden bzw. Grauzonen beseitigen helfen²⁴.

²¹ *Manifest des Arbeitskreises „Menschenwürdig sterben“*. In: Der Standard, 8./9.8.1998, S 3.

²² KAMPITS P.: *Ein Gebot der Humanität. „Menschenwürdiges Sterben“: Erwiderung auf Werner Vogt*. in: Der Standard 19.3.1998, S 35.

²³ BURGER R.: *Sich auf schmerzfreie Art aus dem Leben verabschieden*. Mit dem Rektor der Hochschule für Angewandte Kunst in Wien, Univ.-Prof. Dr. Rudolf Burger, sprach Klaus Ther. In: Die Presse, 18.9.1998, S 26.

²⁴ Die zentralen Thesen lauten: Es geht um (1) *Selbstbestimmung* („selbstbestimmtes Sterben“); damit ist gemeint, (2) eigenverantwortlich über das *Wann und Wie* seines Endes (d.h. über Art und Zeitpunkt seines Todes) wie über jede andere Behandlung entscheiden zu können“. Das sei ein (3) *Recht* und Erfordernis der (4) *Würde*, abgesehen davon Element „entwickelter Demokratien“ wie „einer verantwortlichen Ethik“, damit niemandem auch nicht der Gesellschaft ein „Recht über ein Leben eingeräumt“ wird und so jemand „gegen seinen Willen am Leben“ (Burger) erhalten wird. In Kurzform: „Lebensrecht darf kein Lebenszwang sein“ (Kampits, Küng). Auf diese Weise soll verhindert werden, daß die moderne Medizin „dem Sterbenden und damit dem letzten und so entscheidenden Teil seines Lebens die Würde“ raubt und „menschenwürdiges Sterben und Abschiednehmen durch endloses Hängen an Apparaten oder Medikamenten verwehrt wird“. Das Ziel sei (5) „*Achtung der Autonomie und Selbstbestimmung*“, Respekt vor dem Willen im Sterben-Wollen, auch in einer rechtlich geregelten Form einer Tötung auf Verlangen bzw. Beihilfe zur Selbsttötung. Für die Umsetzung wird ein (6) *Vorschlag* für Sicherheitsmaßnahmen und rechtliche

Auch hier wird die Argumentationslinie beschränkt, welche sich auf die Zulässigkeit der Selbsttötung beruft, ja sie wird als die „Kernfrage“ bezeichnet; es geht in der Sache um die „moralische Anerkennung der Selbsttötung“²⁵. Die Debatte illustriert repräsentativ die Argumente der Befürworter wie auch der Kritiker²⁶; daß die vorhandene Literatur vorzusetzen ist, bestätigt sich z.B. in der zum Teil wörtlichen Anlehnung an H. Küng²⁷.

Auch die österreichische Debatte zeigt eine gewisse Einseitigkeit. Denn bislang stand erstens dem Inhalt nach die Frage nach der Zulässigkeit der Fremdtötung im Mittelpunkt; die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit der Selbsttötung, obwohl sie die hauptsächliche Argumentationsbasis für die Euthanasieforderung abgibt, wurde aber beiseite gelassen; zweitens der Art nach — für eine politische Debatte verständlich — wurden Standpunkte nebeneinander gestellt; eine Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und Grundlagen hat praktisch noch nicht stattgefunden. Das zeigt auch

Regelungen präsentiert. Damit soll das Problem gelöst werden, daß (7) *traditionelle Kriterien und Unterscheidungen* zwischen „aktiver und passiver Euthanasie“ versagen würden und eine „Grauzone“ entstehen würde, wenn es um Entscheidung „zwischen Weiterleben oder Sterben“ ginge.

²⁵ BÜRGER, a.a.O.

²⁶ Vgl. v.a. die Artikel in: *Der Standard*: 12.3.98 (Vogt: Sterbende wie Lebende behandeln), 27.3.98 (M. Chalupa: Gegen die Tötung auf Verlangen als Wahlmöglichkeit), 15.7.98 (Nein zu aktiver Sterbehilfe von ÖVP, Kath. und Evang. Kirche; Kommentare), 8./9.8.98 (Manifest, „Todeswunsch ist ein Hilferuf“, Thema: Zwei Prozent sterben durch Ärzte), 10.8.98 (G. Müller: Plädoyer für die menschliche Zuwendung); *Die Presse*: 10.8.98 (Von der freiwilligen Sterbehilfe zum unfreiwilligen Gnadenod, S. Kummer), 11.8.98 (D. Lenhardt: „Würde“, Hilfe — und das Lebensende); *Der Standard*, 18.8.98 (Medizinerreform statt Sterbehilfe, Ärzte müssen künftig Sterbebegleitung lernen, M. Salomon: Künftige Ärzte sollen nicht nur heilen, sondern auch „lindern“), 19.8.1998 (M. Salomon: Bessere Behandlung statt Sterbehilfe), 20.8.98 (E. Riess: Über die Meinung vom Sterben anderer — eine kritische Auseinandersetzung mit dem Manifest), 25.8.98 (Leserbrief – Hospiz-Team), 8.9.98 (K. Küng: Die Begrenztheit des Lebens annehmen), 1.10.98 (M. Neumann: „Aktive Sterbehilfe ist Mord“) 14./15.11.98 (Ethik-Symposium: „Versteckter Wunsch nach Nähe“), 9.12.98 (Standard-Diskussion: Wider die Würdelosigkeit des Sterbens), 19.1.99 (S. Rieder/Pickl: „Für Sterbehilfe ist kein Platz“), 19.3.99 (P.Kampits: Der schwierige Umgang der Politik mit dem Sterben), 20./21.3.99 (Wiener Enquete: Nein zur Euthanasie, ja zum Sterbenlernen); vgl. B. KUMMER: Euthanasiedebatte in Österreich. Durchwegs ablehnende Reaktionen auf das „Wiener Selbstbestimmungsmanifest“. In: *Imago Hominis* 2/1998, S 83-85.

²⁷ „Grauzone“ (KÜNG, S 56), „endloses Hängen...“ (KÜNG, S 55), „Lebensrecht statt Lebenszwang“ (KÜNG, S 62).

die entscheidende „Grundsätzlich-moralische Kritik“²⁸ — hier wurde eigentlich aneinander vorbeigeredet, indem von den Kritikern gerade das wiederholt wurde, was von den Befürwortern in Frage gestellt bzw. nicht mehr anerkannt wird. Die anderen Kritikbereiche „Irrige Problem- und Situationsbeschreibung — Illusionärer Lösungsvorschlag“²⁹ und „Folgen und Gefahren“³⁰ haben nicht das gleiche Gewicht und ließen sich mit verschiedenen Gründen relativieren³¹.

²⁸ Dabei wird auf (1) die *Unvereinbarkeit vorsätzlicher Tötung mit der jedem Menschen geschuldeten Achtung* verwiesen, (2) direkte Tötung als unvereinbar mit der christlichen Ethik und als *Vergehen gegen das 5. Gebot* bezeichnet, das nicht durch noch so ein barmherziges Motiv zu rechtfertigen ist und (3) von der Ärzteschaft als *unvereinbar mit dem Standesethos und dem ärztlichem Auftrag*, welcher Heilung und Linderung, nicht aber Tötung zum Ziel habe, zurückgewiesen.

²⁹ Denn (1) die allgemeine Situationsbeschreibung der modernen Medizin ist hier *einseitig überzeichnet*, (2) die großen Möglichkeiten der *Palliativ-Medizin* werden vollkommen außer acht gelassen. Die Erfahrung der *Hospizbewegung* (3) sei nicht berücksichtigt — sie zeige, daß der Sterbewunsch als Hilferuf zu verstehen sei, dem nachzukommen gerade den Ruf nach mitmenschlicher Zuwendung enttäuschen würde. Abgesehen davon gründe der (4) Lösungsvorschlag auf einer Illusion, weil durch die *faktischen Abhängigkeiten* so etwas wie eine „autonome Beurteilung des Lebenswertes“ real nicht möglich sei und darüber hinaus die Bedingungen, die Freiwilligkeit beschränken (Situation, Stimmung usw.), vollkommen außer acht lasse. Die Problematik von (5) *Prognosen* ist dabei noch gar nicht berücksichtigt.

³⁰ Denn (1) die Logik des „Lebenswerten- und unwerten Lebens“ trägt in der Tötung auf Verlangen auch die *„Soziale Indikation“* mit sich, weil der maßgebliche Grund der Tötung die „schwerwiegende Krankheit“ ist, dem man — wie die Erfahrung der Niederlande zeigen — auch ohne Freiwilligkeit nachkommt. Eine (2) *Diskriminierung und Bedrohung von Behinderten, Schwerkranken und Alten* und aller ihrer Betreuer ist die Folge: die Gesellschaft wird unmenschlich, wenn auf Behinderte, Alte und Kranke Druck ausgeübt wird, da sie — indem sie sich aus dem Leben entfernen oder entfernen lassen — Kosten und Aufwand reduzieren könnten und sie sich dafür rechtfertigen müssen, noch oder doch zu leben; die Möglichkeit der Bilanzierung des Lebenswertes durch andere ist unerträglich, die Geringschätzung menschlicher Solidarität und Großzügigkeit bei den Betreuern ist unvermeidlich. Dazu kommt die (3) *Aufhebung der Grundlage des Zusammenlebens*, daß alle Menschen genauso wertvoll sind wie die produktiven: eine Entsolidarisierung von den Schwachen und von den von Hilfeleistung Abhängigen entsteht. Das Ergebnis ist eine Antisolidaritätskultur.

³¹ So ließen sich „Folgen und Gefahren“ als Übertreibungen oder Spekulationen zurückweisen; bei der „Problem- und Situationsbeschreibung — Lösungsvorschlag“ könnte man gewisse Überzeichnungen zugeben, bessere Absicherungen rechtlicher Art in Aussicht stellen bzw. auf die Unvollkommenheit und Problematik auch anderer rechtlicher Lösungen verweisen und daran erinnern, daß es um den Einzelfall und das Prinzip geht.

4. Ziele der Überlegungen

Diese Überlegungen wollen die genannte Einseitigkeit der Debatte nach Art und Inhalt überwinden helfen. Das soll durch kritisch aufklärende Prüfung der Voraussetzungen, Begriffe und Argumente hinsichtlich der sittlichen Zulässigkeit der Selbsttötung erfolgen. Die grundlegende Bedeutung des Themas, insofern es die gemeinschaftsbildenden und –bestimmenden Maßstäbe unserer Gesellschaft betrifft³², und die Notwendigkeit einer sachlichen, politisch unverkürzten³³ Reflexion, wie auch einer sprachlich und strukturell unverzerrten Diskussion³⁴ dieser Maßstäbe aus Anlaß dieses Themas, mag so deutlich werden.

Die diesem Beitrag zugrundeliegende These lautet, daß der behaupteten moralischen Zulässigkeit der Selbsttötung (und der damit gemeinten Rechtfertigung der Euthanasie) ein unkritischer Umgang mit den eigenen Voraussetzungen und eine Mißachtung der eigenen Geltungsbedingungen zugrundeliegt. Eine gewisse Selbstverständlichkeit und Plausibilität genießt diese Auffassung nur dann, wenn ihre Voraussetzungen nicht bedacht und der verkürzende Gebrauch der Begriffe Selbstbestimmung, Autonomie, Würde und Recht nicht bemerkt wird. Der eingangs erwähnte Widerspruch findet hierin seine Auflösung — die Gründe für das sittliche Selbsttötungsverbot erweisen sich als weiterhin gültig.

Die Darstellung erfolgt in vier Schritten: 1. Der Aufweis des theoretischen Hintergrundes soll zeigen, daß und warum eine Be-

³² Vgl. die Debatte zwischen „Kommunitarismus“ und „Liberalismus“

³³ Das geschieht dadurch, daß dieses Thema als ein tages- und parteipolitisches Thema unter anderen Themen behandelt, ja überhaupt vorschnell faktisch zum „verhandelbaren“ Gegenstand gemacht wird, indem das Anliegen der Befürworter ohne Rücksicht auf seine Bedeutung zu einem legitimen und gleichberechtigten Standpunkt neben anderen erklärt wird, Formulierungen und Kompromisse gesucht und Abstimmungen durchgeführt werden.

³⁴ D.h. ohne einseitige Rollenzuweisung, in der nach dem Schema von „Aufklärer und Reaktionär“ die Sache schon im vorhinein entschieden ist, indem der einen Position eine Beweislast und Rechtfertigung auferlegt wird, (nämlich jenen, die eine Grenze für richtig halten), die aber letztlich nicht zwingend zu erfüllen ist, die andere Seite sich aber dagegen in der schlagworthaften Sonne der „Befreiung“ der ungefragten Selbstverständlichkeit erfreut. Das scheint vor allem deshalb wichtig zu sein, weil in derartig grundlegenden Fragen für beide Seiten letzte Beweise und Begründungen gar nicht möglich sind, denn es geht um die Voraussetzungen von Beweisen und Begründungen selbst.

gründung der sittlichen Zulässigkeit von Selbsttötung nicht gelingt. 2. In der Prüfung der wesentlichen Begriffe läßt sich nicht nur eine Umdeutung des traditionellen Verständnisses feststellen, sondern auch zeigen, daß dieses neue Verständnis gar nicht leistet, was es vorgibt: sobald sein Sinn bedacht wird, ist der begründende Anspruch dahin. 3. Auch die Einwände gegen das sittliche Selbsttötungsverbot halten einer Prüfung nicht stand: wegen ihrer Voraussetzungen verfehlen sie die eigentlichen Gründe oder deuten sie um. 4. Schließlich wird versucht, die traditionellen Gründe für das sittliche Selbsttötungsverbot neu darzustellen und sie von möglichen Fehldeutungen abzugrenzen.

Die folgenden Gedanken zielen auf eine Übersicht, nicht auf eine umfassende und abschließende Behandlung; vieles ist daher naturgemäß skizzenhaft, auf manches Detail oder verschiedene Differenzierungen wird verzichtet. Hier geht es nur um die Beurteilung der sittlichen Zulässigkeit einer Tat als solcher, aber weder um die moralische Beurteilung einer konkreten Tat noch um die Sittlichkeit von Menschen, die durch Selbsttötung aus dem Leben geschieden sind: das wäre anmaßend, ungerecht und würde den Respekt vor den Betroffenen und ihren Angehörigen verletzen. Das hebt aber nicht den Sinn der Überlegungen auf, sondern berücksichtigt, daß die Tragik der Selbsttötung normalerweise vom Verlust der Freiwilligkeit und dadurch der Verantwortlichkeit des Handelns begleitet ist. Anders verhält es sich allerdings mit Theorien und Autoren, die diese Tat zu begründen versuchen und eine prämeditierte Selbsttötung als normale und zulässige Tat darstellen: Analyse und Beurteilung beschränken sich auf diese Aussagen.

II. Der theoretische Hintergrund — Philosophische Ethik und ihre Alternative

1. Der unkritische Umgang mit den Grundlagen und seine Folgen

Der Selbstmord ist, wie Camus schreibt, in gewisser Hinsicht das einzige wirklich ernste philosophische Problem³⁵, denn er ist

³⁵ Vgl. CAMUS A.: *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Reinbek 1988.

Prüfstein und Ernstfall der Sinnfrage des Menschen. Seine sittliche Bewertung gibt einen weitreichenden Aufschluß über das zugrundeliegende Selbstverständnis des Menschen und über Sittlichkeit als Bewertungsmaßstab von Handlungen. Konkret zeigt sich an ihm, was Sittlichkeit bedeutet, wie sie sich von Nützlichkeit und Recht unterscheidet, worauf sie sich bezieht (ob auf Handlungsziele oder -folgen, ob nur anderen oder auch sich selbst gegenüber), worin sie gründet und von welcher Art ihr Geltungsanspruch ist.

Der Widerspruch in der Verwendung der Begriffe Selbstbestimmung, Autonomie, Würde und Recht illustriert eine Bruchlinie innerhalb der ethischen Problemstellung: unterschiedliche Problemstellungen im Bereich der Ethik — wie in anderen Erkenntnisbereichen — konstituieren grundsätzlich verschiedene Theorien, in denen daher trotz Verwendung derselben Worte grundverschiedene Begriffe anzutreffen sind.

Wo das nicht berücksichtigt wird, kommt es zu unkritischer und unsachlicher Argumentation — die Diskussion wird verwirrend. Die Euthanasiedebatte illustriert die Folgen unkritischen Umgangs mit der eigenen Problemstellung, ihren Begriffen und Voraussetzungen. Dann fällt weder die Doppeldeutigkeit der Begriffe noch ihre Umdeutung auf, ebensowenig grundsätzliche Unvereinbarkeit der Problemstellung mit traditioneller Ethik: denn diese kann nicht durch eine andere Problemstellung „erweitert“, sondern nur durch eine andere ersetzt werden. Die Verschleierung dieser fundamentalen Konsequenz wird begleitet von einem verblüffenden Anspruch der Selbstverständlichkeit für eine „neue“ Ethik. Ihre Kritik an der traditionellen Ethik wird so erst verständlich.

Denn der behaupteten „Inhumanität“ des Gesundheitswesens und der Rechtlosigkeit des Patienten liegen weniger tatsächliche Mängel, sondern ein grundverschiedenes Verständnis von Humanität und Recht zugrunde; „traditionelle ethische Kriterien und Unterscheidungen“ fehlen weder, noch sind sie heute unbrauchbar, sondern sind schlicht und einfach außerhalb ihrer Problemstellung nicht verständlich und einsetzbar³⁶: die sogenannten „Grauzonen“ erweisen sich als Phantom.

³⁶ Das illustriert ungewollt z.B. Hoerster, wenn er einen „in Kauf genommenen“ Tod als Fall „aktiver Tötung“ darstellt und als Argument für sie anführt (HOERSTER, a.a.O., S 41 f.) — vgl. auch BIRNBACHER, *Tun und Unterlassen*, a.a.O., KUHSE, a.a.O.

Auch manche theologische Ethiker verlassen in ihren Grundbegriffen die Basis traditioneller philosophischer Ethik; so z.B. wenn mit Notwehr, Todesstrafe und Martyrium von „Ausnahmen“ des Tötungsverbot gesprochen wird — statt von Abgrenzungen im Gegenstand der sittlichen Handlung — und daher auch im Problem der Selbsttötung nach möglichen, gerechtfertigten „Ausnahmen“ bei Einzelfällen gefragt wird³⁷.

2. Zwei grundsätzlich verschiedene Problemstellungen und ihre Merkmale

Vielfach wird die Diskussion in der Ethik nach „deontologischen“ und „utilitaristischen“ Ansätzen oder in „Leben, Interesse, Selbstbestimmung“ als drei rivalisierende Argumentationsweisen³⁸ eingeteilt. Das kann zwar zu einer ersten Beschreibung verschiedener Weisen des Argumentierens dienen; unterschiedliche Auffassungen und ihre Zuordnung erfordern aber die Klärung der jeweiligen Problemstellung (der Fragehinsicht und -absicht) und somit auch die Klärung der Ansätze zueinander.

Daß Befürworter wie Gegner der Zulässigkeit der Selbsttötung sich in ihrer Begründung wesentlich auf die Begriffe „Selbstbestim-

Denn traditionelle philosophische Ethik kennt eine Reihe von bedeutsamen Unterscheidungen und Begriffen, die ein sittliches Urteil auch in Bezug auf Probleme ärztlichen Handelns erlauben. So den Unterschied zwischen „Freiwilligkeit“ und „Absicht“, zwischen „Bewirken“ und „Beabsichtigen“, zwischen „Tun“ und „Geschehen-lassen“, so die in diesem Zusammenhang mögliche, wenn auch nicht besonders glückliche, Unterscheidung zwischen aktiver, passiver, indirekter und direkter Euthanasie usw. Ebenso kennt man seit Aristoteles die Lehre von der „Doppelten Wirkung“, bei der unter bestimmten Umständen schlechte Nebenfolgen in Kauf genommen werden können, oder auf den Einsatz außerordentlicher Mittel verzichtet werden kann; ebenso findet sich eine Berücksichtigung der Handlungsfolgen oder die Forderung, von therapeutischem Übereifer Abstand zu nehmen, statt sich am Wohl der ganzen Person zu orientieren, und das davor schützende Recht auf Unversehrtheit des Patienten, usw.. Man könnte meinen, daß trotz aller Ergänzungsbedürftigkeit und persönlichem Versagen durchaus ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stünde, das die Achtung der Würde des Patienten zu wahren imstande ist.

³⁷ Vgl. die in Anm. 18 zit. Autoren.

³⁸ Vgl. LEIST, *Leben*, ... In: ILLHARDT: a.a.O.S 49-56: der „Autonomie-Ansatz“, wie er gerade von Vertretern des „Rechts auf einen eigenen Tod“ vertreten wird, läßt sich in seiner Problemstellung dem utilitaristischen Konzept zuordnen; wegen der Mehrdeutigkeit des Autonomiebegriffes ist aber auch in der Tradition Kants eine deontologische Variante denkbar.

„Autonomie“, „Würde“ und „Recht“ berufen und dabei gegensätzliche Bedeutungsinhalte verwenden, läßt sich auf zwei grundsätzlich verschiedene Theorien in der Ethik zurückführen, welche eine Bruchlinie innerhalb der ethischen Problemstellung illustrieren. Von manchen wird deshalb versucht, dies in der Unterscheidung einer *Ethik der Würde* gegenüber einer *Ethik der Interessen* zusammenzufassen³⁹.

Der Unterschied in der Problemstellung läßt sich als Gegensatz von philosophischer Ethik und methodisch verkürzten Problemstellungen benennen. Erstere müht sich um einen unverkürzten Zugang zur Wirklichkeit, hier zum sittlichen Handeln des Menschen und seiner Besonderheit. Sie bedenkt ihre Fragestellung ebenso wie ihren Ausgangspunkt, das in der Erfahrung gegebene Faktum der praktischen Vernunft und die dazugehörigen anthropologischen Voraussetzungen und weist sie auf. Die zweite wendet sich mit methodisch-theoretischen Vorentscheidungen der Wirklichkeit zu und versucht Regeln des Handelns ohne ontologischen Ausgangspunkt und anthropologisch-inhaltliche Aussage über den Menschen zu begründen: diese methodischen Beschränkungen der Fragestellung werden ebenso wenig wie die auch darin liegenden anthropologischen Implikationen bedacht oder begründet und natürlich in ihren Folgen — die Ausklammerung der unbedingten Dimension als Besonderheit des Sittlichen — nicht zur Kenntnis genommen (werden Mensch und Sittlichkeit ausgeklammert oder auch losgelöst von Erfahrung einfach willkürlich definiert, stellen sie dann keine prinzipielle Bedingung für das Handeln dar, sondern sind selbst noch Gegenstand der Verfügung im Handeln).

Der Unterschied zeigt sich klar in der Art der analysierten Bedingungen oder Gründe: philosophische Ethik klärt prinzipielle Bedingungen; und zwar jene, die die Eigenart menschlich-guten Handelns logisch und ontologisch konstituieren, d.h. es geht um die Bedingungen der Möglichkeit des Handelns als sittlichem Handeln als

³⁹ Das läßt sich folgendermaßen skizzenhaft verdeutlichen: Eine *Ethik der Würde* nimmt ihren Ausgang von der Anerkennung des Menschseins und seiner Besonderheit: die Achtung der Würde, d.h. des unbedingten Wertes jedes Menschen, stellt eine prinzipielle inhaltliche Grenze des sittlichen Handelns dar. Anders eine *Ethik der Interessen*: ihr Ausgangspunkt ist der individuelle Wille (das Wählen, Wünschen), der keine prinzipielle inhaltliche Grenze (wie Würde) anerkennt, sondern nur formale Bedingungen (der Verallgemeinerung bzw. Unparteilichkeit) erfüllt.

Grundlage von Überlegungen zu seiner Verwirklichung. Im anderen Fall geht es nur um empirische Bedingungen; und zwar solche, die den faktischen Prozeß der Verwirklichung des Handelns betreffen, d.h. die Art und Weise des Handlungsvollzuges und damit des Hervorbringens von gewünschten Zwecken im Handeln: Bedingungen der Verwirklichung eines — sich schon als zulässig und rechtmäßig ausgebenden — Handelns. Kurz: es wird der (aristotelische) Unterschied von „Poiesis“ und „Praxis“ aufgehoben und als eine Folge davon die Unterscheidbarkeit von „Nützlichem“ und „Sittlichem“. Anders gesagt: Die zwar im Handeln zusammengehörigen, aber grundsätzlich verschiedenen Fragen nach Rechtmäßigkeit oder Sittlichkeit des Handelns und jene nach der Wirksamkeit im Handeln werden nicht unterschieden, ja die erste bleibt aus, sodaß der zweiten die Grundlage fehlt.

Der Unterschied zeigt sich auch in den Erkenntnissen und ihrem Geltungsanspruch: im ersten Fall handelt es sich um das unbedingte Prinzip sittlich guten Handelns als Bedingung bzw. Prinzip der Begründung und Bestimmung des sittlich-guten Handelns; im anderen Fall finden sich nur bedingte Prinzipien als Bedingungen bzw. Prinzipien der Verwirklichung eines (schon als sittlich-gut vorausgesetzten) Handelns, welche in ihrem Anspruch und ihrem Sinn auf ein unbedingtes Prinzip verwiesen und angewiesen sind.

Darin zeigt sich auch die Beziehung der Ansätze zueinander: es handelt sich keineswegs um den Gegensatz von moralisch und unmoralisch, auch nicht um beliebige Auffassungen desselben Problems, welche gleichberechtigt mit demselben Geltungsanspruch einer Ethik nebeneinandergestellt werden können: methodisch verkürzte Problemstellungen beinhalten nicht bloß unreflektierte methodische und anthropologische Voraussetzungen; sie begrenzen auch das Problem auf einen Teilbereich — die Verwirklichung guten Handelns — ohne allerdings auch diese Begrenzung als Bedingung im eigenen Geltungsanspruch zu berücksichtigen — vielmehr geben sie vor, das ganze Problem der Ethik abzudecken.

Die Folge dieser Grenzüberschreitung ist allerdings gravierend: denn es handelt sich dann — wie es Kritiker und Vertreter nennen — um eine „Alternative zur Moral“⁴⁰; in ihr fehlt das Entscheiden-

⁴⁰ Vgl. MÜLLER, a.a.O., S 98; Bestätigung kommt von dem Autor, auf den sich vorrangig Hans Küng beruft: KUITERT H. M.: *Das falsche Urteil über den Suizid*. Stuttgart 1986.

de, und zwar eine Reflexion, in der das Sittlich-Gute (als Maßstab des Handelns) als eigenständiger und vom Ontischen prinzipiell verschiedener Gegenstand behandelt wird. Faktisch werden bedingte Prinzipien der Verwirklichung guten Handelns und ihr bedingter Maßstab unkritisch und unreflektiert als sittliche und d.h. als unbedingt behandelt und ihr Maßstab als sittlich-gut oder unbedingt ausgegeben. Zugrunde liegt ein — gegenüber allen nur für „subjektiv“ gehaltenen Bewertungen — als selbstverständlich ausgegebenes „objektives“ Kriterium: das — meist empiristisch bestimmte — Vorhandensein von etwas (sei es das Wohlergehen aller, die Steigerung von „Wertgehalten“, o.ä.) wird zur Rechtfertigungsgrundlage seiner strategischen Durch- und Umsetzung gemacht. Allerdings ist dieser Maßstab nicht-moralischer oder außer-moralischer⁴¹ Art und daher nicht geeignet, das Sittlich-Gute zu begründen. Die „Alternative zur Moral“ ruht also auf einer Scheinbegründung, genauer auf einem scheinbar selbstverständlichen naturalistischen Fehlschluß, der versucht, das Vorhanden-Sein zum Maßstab des Sollens zu machen. Das verführt dazu, Rechtmäßigkeit mit dem wirksamen Hervorbringen oder Beschaffen des jeweils subjektiv Gewünschten zu identifizieren.

Dieser falsche bzw. widersprüchliche Geltungsanspruch findet sich heute vor allem in den verschiedenen Varianten des Utilitaris-

Als Abgrenzung zu Kants Kritik des Selbstmords hält er bloß fest, daß es sich hier bei Sittlichkeit um eine „andere Auffassung“ vom Menschen handle, die man nicht teile. S 58 f.; vgl. den Sinn der Kritik an H. Küng von: SPLETT J.: *Recht auf den Tod?* In: Ethik Med., 42 (1996) 57-61.

⁴¹ Vgl. z.B.: SPAEMANN R.: *Glück und Wohlfühlen*. München 1989, S 159; in utilitaristischen Konzepten wird das Wort „gut“ in einem außermoralischen Sinn verstanden; vgl. HÖFFE O.: *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik*. Frankfurt/Main 1981, S 59, 63: Der Utilitarismus befindet sich eine Stufe niedriger als das Verallgemeinerungsprinzip deontologischer Ethikkonzepte: deshalb ist er durch andere Verbindlichkeiten zu ergänzen und zu korrigieren. Mit seiner ausschließlichen Bedachtnahme auf Folgen bei der Verwirklichung des Sittlich-Guten bietet der Utilitarismus bei näherer Untersuchung weder einen zureichenden noch einen hinreichend genauen Maßstab des Sittlichen an.— Vgl. auch die gleichartige Problematik bei der verbreiteten Rede von „indifferenten und vormoralischen“ Gütern, die erst durch eine „teleologische Ethik“ wieder in den ethischen Kontext reintegriert werden: sie ruht auf einer —irrigen — vormoralischen oder nichtmoralischen Betrachtungsweise menschlichen Handelns: sie ist abstrakt (d.h. eine Herauslösung aus dem Zusammenhang der Person) und konstituiert deshalb Güter als ontische Gegenstände (vgl. RHONHEIMER, *Natur*, a.a.O., 91 f.).

mus. Auffassungen dieser Art sind nicht neu oder auf das Selbsttötungsproblem in der Euthanasiedebatte beschränkt, sondern begleiten seit jeher die Diskussion der Ethik. Im folgenden werden derartige Auffassungen auch als „alternative Theorien zur Moral“ bezeichnet.

3. *Das unterschiedliche Problem philosophischer Ethik und der „Alternative zur Moral“ – eine Skizze*

a) *Philosophische Ethik: Das sittlich-gute Handeln und der unbedingte Wert des Menschen*

Traditionelle philosophische Ethik v.a. im Anschluß an Aristoteles, Thomas und Kant⁴² fragt nach dem rechten Handeln, d.h. seinem Maßstab als menschlich gutes Handeln, als Sinn und Grund aller einzelnen Ziele, Wünsche oder Mittel und bedenkt so den Sinn von Freiheit und das Selbstverständnis des Menschen.

Sie bedenkt darin das in allem Handeln, seinen einzelnen Zielen, auch im herstellenden Handeln gesuchte „Um-willen“, das nicht wieder ein beliebiger Zweck unter anderen darstellt, sondern sein Selbstsein und Selbstwerden als Mensch ausmacht. Dieses Ziel ist kein Gegenstand des Wählens, sondern Maßstab allen Wählens, kein vom Subjekt wählbares und darin bedingtes Ziel, sondern ein unbedingtes Ziel, kein Nützliches oder Mittel, das gut für anderes, sondern formales Ziel aller Ziele und Mittel, nicht relativ auf anderes gut, sondern absolut ist: es kann daher nur um seiner selbst willen gewollt werden.

Entsprechende Urteile der praktischen Vernunft formulieren unbedingte oder kategorische Forderungen an das Handeln, eben weil es sich nicht um ein wählbares, d.h. bedingtes Ziel, handelt; sie begleitet ein praktischer wie theoretischer Wahrheitsanspruch, eine Allgemeingültigkeit.

Solche Ethik intendiert daher ein Wissen, um das Handeln als menschliches zu leiten, damit der Handelnde sich durch dieses

⁴² Nicht in jeder Hinsicht ist bekanntlich Kant ein Repräsentant der klassischen Ethik; seine Aussagen über Würde, den „absoluten, inneren“ Wert des Menschen (vgl. *Grundlegung...*) oder der Gedanke, Handlungen daraufhin zu betrachten, ob man sie als Teil einer menschenwürdigen Gesamtordnung des Lebens vorstellen kann, fügen sich aber z.B. wohl in diese Tradition.

selbst verwirkliche. Dieses Wissen wird seit Aristoteles sittlich-praktisches Wissen genannt⁴³. Sein „Werk“ ist nicht ein „Etwas“, das ihm nach seiner Verwirklichung aufgrund von Wahlen oder Wünschen noch gegenübersteht, sondern sein „Werk“ ist er selbst; der Grund dafür liegt in der Vernunft.

Das sittlich Gute ist inhaltlich bestimmt: sei es wie bei Thomas von Aquin als positives Kriterium, als Gut der Person⁴⁴, oder sei es wie bei Kant als ein — von Ethosformen und Inhalten eines erfüllten menschlichen Daseins unabhängiges — negatives Kriterium, das als Minimalbegriff der Menschenwürde in demokratischen Rechtsstaaten geschützt wird⁴⁵. Dieser Kern der Menschenwürde-Vorstellung zielt auf nichts anderes als auf das, was den Menschen zum Menschen macht: seine Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen sittlichen Selbstbestimmung. Dieses unhintergehbare „Residuum des Selbstseins“ (Spaemann) begründet, warum der Mensch nicht nur ökonomischen Wert und gesellschaftlichen Nutzen, sondern auch eine Würde hat, die ihm als „Zweck an sich selbst“ zukommt⁴⁶. Der normative Gehalt von Menschenwürde bedeutet daher, den Menschen nicht als Mittel zu gebrauchen, sondern als Selbstzweck, als unbedingten Wert zu behandeln, der alle eigenen wie fremden Zwecke, wie auch alle Vorstellungen vom menschlich guten Leben und seine Verwirklichung relativiert⁴⁷. Es handelt sich also um ein Kriterium für alle Handlungen, seien sie sich selbst gegenüber wie gegenüber anderen. Es macht „in sich schlechte“ Handlungen benennbar, da es wenige unbedingte Unterlassungspflichten bestimmt, ohne jedoch einen vollständigen Katalog von Handlungspflichten zu geben.

Zu diesen in sich schlechten Handlungen zählt auch Selbsttötung. Sie ist eine schlechthin frustrierte und widersinnige Tat, da dem Handelnden das erstrebte Ziel mangels Subjekt prinzipiell un-

⁴³ Vgl. die Unterscheidung der Arten des Wissens bei: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, X. Buch.

⁴⁴ THOMAS v. AQUIN: *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a.1.

⁴⁵ SPAEMANN R.: *Über den Begriff der Menschenwürde*. In: BÖCKENFÖRDE E.-W./ SPAEMANN R. (Hrsg.): *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart 1987, S 307.

⁴⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens*, S 178; vgl. KANT, *Grundlegung*, S 428 f.

⁴⁷ Vgl. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akad. Ausg. Bd. 4, Berlin 1911, S 428 f.: die *Person als Zweck in sich selbst* zu behandeln und nicht *als Mittel zu gebrauchen* und darin zu instrumentalisieren.

erreichbar ist⁴⁸. Als Mittel gegen Schmerz, Überdruß und Lebensmüdigkeit macht diese Tat den Menschen als Ganzes zum Mittel für einen seiner gewählten Zwecke und verstößt darin gegen die seiner aufgabenhaften Selbstzweckhaftigkeit geschuldeten und unbedingten Selbstachtung. In dieser Tat wird mit der Beseitigung des Subjekts einerseits das vernünftige Ordnen des Handelns als eigentümliche Aufgabe des Menschseins abgelehnt und andererseits gegen die Vernünftigkeit der Ordnung in der Beziehung zwischen Teil und Ganzem in den Handlungen verstoßen, indem die Beziehung der Teilhabe der Einzelhandlung am Ganzen des Lebens und der Repräsentation des Ganzen in der Einzelhandlung mißachtet wird: sei es in den beiden Arten von Zielen (bedingt-unbedingt), der beiden Bedeutungen von gut (gut für anderes — in sich gut), sei es in der Sinnhaftigkeit einer Handlung (sinnvoll — Sinn), sei es in der Zeitdimension und der Gegenwärtigkeit des ganzen Lebens⁴⁹. Selbsttötung läßt sich nicht rechtfertigen, denn sie ist nicht widerspruchsfrei zu denken und daher auch nicht sinnvoll zu wollen; sie wird zurecht eine irrationale Tat genannt⁵⁰.

b) „*Alternative zur Moral*“: *unbedingte Freiheitsausübung — willkürlich-bedingte Kriterien — kein verbindlicher Maßstab*

Dagegen widmen sich die verschiedenen Varianten der „*Alternative zur Moral*“ ausdrücklich nicht dem Nachdenken über den Sinn und die Berechtigung von vorliegenden Zielen und Zwecken, oder über den Maßstab des Wählens oder Wünschens — er wird als unlösbar beiseite gelassen⁵¹. Hier geht es um ein Wissen, das die

⁴⁸ Vgl. AUGUSTINUS, *De lib arb.*, III., 22: „Nichtsein aber ist nicht etwas, sondern ist einfach nichts, und das kann man keine Entscheidung nennen, wenn ihr Gegenstand nicht existiert ... Wer sich für das Nichtsein entscheidet, ist überführt, daß er tatsächlich nichts wählt, auch wenn er es nicht zugeben will.“; vgl. ebda. 23: Das ganze tatsächliche Verlangen des Todeswillens zielt also nicht dahin, daß der Gestorbene nicht ist, sondern daß er ruht und d.h. nach einem höheren Sein; darin besteht sein Widersinn.

⁴⁹ Vgl. SPAEMANN, *Es gibt kein gutes Töten*, a.a.O., S 19; ders. *Personen*, a.a.O., S 125 ff.

⁵⁰ Vgl. SPAEMANN, *Es gibt kein gutes Töten*, a.a.O., S 23.

⁵¹ Vgl. z.B. die knappe Bemerkung bei HOERSTER N.: *Neugeborene und das Recht auf Leben*. Frankfurt 1995, S 11: „Die Existenz einer metaphysisch fundierten Normenordnung — etwa in Form eines sogenannten Natur- oder Vernunftrechtes — ist erkenntnismäßig nicht erweisbar. Sie widerspricht in vielen Punkten den Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes. Eine religiös fundierte Normenordnung ... aber kann

Verwirklichung der (möglichst uneingeschränkten) Freiheitsausübung der jeweils subjektiv feststehenden Ziele und Zwecke im Handeln leitet, damit jeder tun kann, was er will bzw. das, was er jeweils für richtig hält. Diesem Ausgangspunkt liegt eine Verkürzung von menschlicher Freiheit auf Unabhängigkeit zugrunde (von ihrem spezifischen Dasein im Ganzen des Menschen und seiner Beziehung zu anderen bzw. zur Gesellschaft als ganzer wird einfach abgesehen).

Uneingeschränkte Freiheitsausübung selbst nimmt den Platz des unbedingten Handlungszieles ein, wird faktisch zum Sittlich-Guten und erhebt einen unbedingten Anspruch. Allerdings ist dieses „Gute“ als Unabhängigkeit im Handlungsvollzug formal und äußerlich zu allen Handlungsinhalten und daher eben kein inhaltlicher Maßstab zum Urteilen. Deshalb gibt es und kann es dann auch kein inhaltliches, d.h. allgemeines und gleichbleibendes Kriterium für die Beurteilung von Handlungen und die Zulässigkeit von Zielen oder Mitteln geben; der Begriff einer in sich schlechten Handlung ist daher hier sinnlos.

Durch die Art der Fragestellung bleibt dieses unbedingte Ziel (daß nämlich Unabhängigkeit um ihrer selbst willen gewollt und in allem Handeln gesucht wird) unbedacht. Das hat zur Folge, daß auch der Handelnde selbst über dieses unbedingte Ziel gar nichts weiß, d.h. was er in und mit allen Einzelzielen eigentlich sucht: er hält dies auch nicht als Mensch für schlechthin gut oder wahr. Deshalb hat der Handelnde hier kein Selbstverständnis von sich als Mensch, ja sein Selbstverständnis ist ihm unzugänglich, er ist sich in fundamentaler Weise fremd.

Hier handelt es sich um ein technisch-praktisches Wissen⁵², dem es um die Verwirklichung eines Etwas als Zweck oder (Kunst- bzw. Gebrauchs-) Ding geht, das ein in Eigenständigkeit gegenüber dem Handelnden zu entlassendes Werk⁵³ ist. Dieses Wissen macht

überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur eines religiösen Glaubens sein; für die Rechtsgestaltung in einem heutigen säkularen Staat kann ihr von vorne herein keine Begründungsfunktion zukommen. Übrig bleibt deshalb nur die zweite der genannten Begründungsarten für ein Recht auf Leben, die an das Interesse am Leben anknüpft“.

⁵² Vgl. die Unterscheidung der Arten des Wissens bei: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, X. Buch.

⁵³ Die Verwirklichung von Wohlbefinden und Schmerzfreiheit, ja allgemein von

sich allerdings selbständig und versteht sich unabhängig von der sittlich-praktischen Reflexion und beansprucht das Problem des Handelns als solches zu erfassen: Handeln wird so auf Machen von etwas reduziert, als technisch-instrumentelles Problem verallgemeinert.

Alles erscheint somit prinzipiell als Gegenstand der Verfügung, es gibt keinen Unterschied von Person und Sache⁵⁴; auch das Handeln selbst sowie Leiblichkeit und Leben, die anderen bzw. die Beziehungen zu ihnen erscheinen nur als Mittel für beliebige Zwecke. Zwar wird dadurch alles als Mittel „gleich“, allerdings auch gleich belanglos und gleichgültig⁵⁵ — unabhängig von ihrer Mittel-Funkti-

„Glückseligkeit“, sind so ein äußeres Werk. „Äußerlich“ kann es einerseits genannt werden, weil es den sinnlich wahrnehmbaren Zustand des Menschen betrifft und dieser gewollt wird. Andererseits wird er nicht „als wahr und gut“ für den Menschen als Menschen gewollt, dann würde nämlich eigentlich das unbedingt Gute als Wahres und es daher in und durch die Vernunft gewollt. Das ist das Dilemma: Begriffe und Urteile brauchen um „Wohlbefinden“ zu suchen, zu identifizieren, die Unterscheidung zwischen dem Gewünschten und nicht Gewünschten. Der „konsequente Hedonismus“ ist nicht haltbar. Vgl. PLATON: *Gorgias*; SPAEMANN R.: *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*. In: ders.: *Philosophische Essays*. Stuttgart 1994, 80-103, S bes. 88. — Kants Kritik des „Eudaimonismus“ oder der Glückseligkeitslehren versucht in diesem Sinne gegen alle antiken oder modernen Stoiker und Epikureer klarzustellen, daß eine Sittenlehre, die eine Anleitung zur Hervorbringung von Glückseligkeit bietet, nur mit einer Folge von Sittlichkeit beschäftigt ist, diese selbst und ihre Ursache aber übersieht: vgl. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausg. Bd. 5, S 129 ff. und 38 ff.

⁵⁴ Hoerster weist darauf, daß Zerstörung von Eigentum mit Einwilligung nicht als Sachbeschädigung verfolgt wird und hält das vom Interessenbegriff her für ein Argument der Zulässigkeit von Selbsttötung. Vgl. HOERSTER, a.a.O., S 29 f.

⁵⁵ Wenn man vom Selbstsein der Dinge und Dimensionen absieht, führt das zu kaum akzeptablen Konsequenzen: nämlich, daß Tod und Leben, Schmerz und Freude, Liebe, Haß, Mitleid, Furcht, Hoffnung „gleich“ bedeutsam seien. Freiheit, die sich als reine Vernunftautonomie versteht, hält sich nicht nur von allen individuellen menschlichen Regungen frei, sondern kennt ihre endliche Dimension nur als Mittel, deren sie sich bei Beeinträchtigungen entledigt. — Ein solches Denken findet sich nicht nur heute, sondern schon in der Philosophie der Stoa. Sie entwickelte zur „radikalen Entwertung alles Unverfügbaren“ ein Modell, in dessen Mittelpunkt eine Affekttheorie steht: bevorzugte oder zurückgesetzte Dinge haben selbst gar keinen Wert, auch Gesundheit oder Krankheit nicht. Sie sind weder „gut noch übel“ — sie sind gleichgültig („Adiaphora“): „gut“ ist nur die vernünftiger Auswahl. Diese besteht darin, nur das zu wählen, was mit Sicherheit erreichbar ist; der „Affekt“ verwirrt die Vernunft und verhindert diese einzige stoische „Tugend“. Zwar geht man dort von der sokratischen Tradition der Tugend aus, doch wird sie statt als Beherrschung von Trieb und Affekt nun neu als vollständige Abwesenheit des Affekts bestimmt. Tugend wird dabei selbst zum Mittel und zwar zum Glück erzeugenden Mittel. Sie besteht in der Einsicht der Übereinstimmung des Wollens mit dem Können: Glück ist diese Übereinstim-

on kommen sie als sie selbst nicht vor — auch Leib, Leben und Tod werden zum Gegenstand des Machens⁵⁶. Auch der Handelnde behandelt sich selbst als Objekt — die Beziehung zwischen Objekt und Subjekt bleibt unüberbrückt. Er behandelt die Gestaltung seines Lebens als technisches Problem, das als ihm äußeres Werk herzustellen ist und vollzieht damit fundamentale Fremdbestimmung: denn bloß technisch vorgehen bedeutet, daß Voraussetzungen und Maßstäbe nicht bedacht werden: das alles bleibt ihm selbst verborgen. Da er aber so den Sinn seines Handelns nicht bedenken kann bzw. dieser als bloße Unabhängigkeit eine inhaltliche Leerstelle ist, ist sein Handeln ziellos und blind gegenüber der Bedeutung des faktischen Handelns und gegenüber seinen Kriterien.

Handlungen kommen in dieser Theorie nur als Mittel für beliebige — dem Handelnden äußerliche — Zwecke vor. Sie erscheinen daher nicht als solche, sondern erscheinen nur als Handlungsfolgen. Die Wahl von Handlungen bezieht sich somit bloß auf eine Entscheidung über die Zweckdienlichkeit der Folgen.

Die Auswahl dieser gewünschten Folgen wird durch eine Abwägung der Handlungsfolgen oder betroffenen Güter umgesetzt⁵⁷, als eine Bilanz von Nutzen und Schaden mit oder ohne einschlägige Regeln usw.. Die Abwägung selbst stellt dabei aber keine inhaltliche Bestimmung und so kein die Freiheitsausübung beschränkendes

mung und bedeutet positiv das Erreichen aller eigenen Zwecke, negativ ist es „Apathia“, Affektfreiheit. Unglücklich ist daher nur derjenige, der seine selbstgewählten Zwecke nicht erreicht.

Die Bevorzugung oder Zurücksetzung von Dingen selbst ist keine vernünftige Wirkung, sondern Leistung des Triebes, der von Natur vorgegeben ist: die Forderung, „naturgemäß, einstimmig mit der Natur zu leben“ bedeutet, die Bestrebungen seines Triebes, die man in sich vorfindet und die gleichgültig sind, gewähren zu lassen (vgl. HOSSENFELDER M.: *Die Philosophie der Antike. Stoa, Epikureismus und Skepsis*. 2. erw. Auflage, München 1995 (=Geschichte der Philosophie in 12 Bd., Hrsg. v. W. RÖD, Band 3), S 45 ff.). — Schon Augustinus hat dieses Ideal des „stoischen Weisen“ kritisiert, zu dem das „Recht“ auf Selbstmord wie seine „Pflicht“ gehört: vgl. SPAEMANN, *Es gibt kein gutes Töten*, a.a.O., S 20; vgl. EIBACH: *Sterbehilfe...*, S 17 ff.

⁵⁶ Vgl. SPAEMANN, *Es gibt kein gutes Töten*, S 29: „Die aktive Sterbehilfe ist die Kehrseite jenes Aktivismus, der bis zum letzten Augenblick etwas „machen“ muß. Wenn man das Leben nicht mehr machen kann, muß der Tod gemacht werden.“

⁵⁷ Die Aufgabe der „Abwägung“ gibt es auch im Rahmen philosophischer Ethik, allerdings um ausgehend und mit Bezug auf das sittlich Gute zwischen sittlich zulässigen Varianten zu gewichten.

Kriterium dar; ihre Merkmale sind frei zu bestimmen (mit der Bestimmung der Folgen, Gewichtung des Nutzens bzw. Schadens und der Betroffenen). Denn Abwägung ist selbst auch spezifisches Mittel, um wirksam und langfristig — durch Einbeziehung des Nutzens oder Schadens für andere — eigene Freiheitsausübung möglichst uneingeschränkt zu sichern⁵⁸.

Der Inhalt dieser Theorie steht im Widerspruch zu ihrem eigenen faktischen Wahrheitsanspruch. Zwar vertritt sie in ihrem Konzept, daß Wahrheitsanspruch subjektiv beschränkt ist, fordert aber zugleich für das Konzept allgemein-gültige Anerkennung; der Grund liegt in der Logik des Konzepts selbst, denn die Verbindlichkeit von Wahrheit würde den unbedingten Anspruch von Unabhängigkeit aufheben und darin das ganze Konzept. Die Folge daraus ist: entweder ist der Anspruch des Konzepts richtig, dann aber ist der Inhalt falsch oder das Konzept behält die Ausklammerung von Verbindlichkeit bei: dann aber ist es bloß für ihre Vertreter nützlich, als solches aber belanglos, jedenfalls keine „Forderung“ an andere: denn es ist eben „unverbindlich“ und damit auch vernünftig unvermittelbar.

Die verschiedenen „alternativen Theorien zur Moral“ teilen ein grundsätzlich gleichartig verkürztes Freiheitsverständnis. Auf dieser Basis lassen sich aber v.a. zwei Varianten der Problemstellung ausmachen, die entweder das Ergebnis weiterer, bedachter oder unbedachter, methodischer Vorentscheidungen sind: erstens findet man ein Freiheitsverständnis, das sich auf äußere Freiheit im Vollzug gewünschter Handlungen beschränkt und die Wirklichkeit innerer Freiheit ausblendet; man könnte es als empiristisch oder positivistisch bezeichnen und ihm v.a. Hoerster, Dworkin und Birnbacher zuordnen. Zweitens trifft man ein Freiheitsverständnis, das zwar innere Freiheit auch kennt, aber diese nun — rationalistisch — überbestimmt (was auch zu unhaltbaren anthropologischen Konsequenzen

⁵⁸ So dürfen z.B. Hoerstes Forderung der gesetzlichen Beschränkung der Beihilfe zum Selbstmord wie bei Euthanasie als Fremdtötung (vgl. HOERSTER, a.a.O. S 53 ff., vgl. auch seine Kritik an Tugendhat a.a.O. S 33) oder Birnbachers Ablehnung von aktiver Euthanasie (BIRNBACHER, In: HEPP) nicht ein sittlich-prinzipieller Charakter zugemessen werden: denn Wohlüberlegtheit etc. dient nur der Realisierung des eigenen „Interesses“ und hat nur funktionellen Charakter. Vgl. ähnlich Burger und Kuitert.

zen führt⁵⁹): denn hier wird auch das Kriterium ihrer „ethischen“ Güterabwägung irrigerweise selbst noch als Gegenstand des Wählens, Bestimmens, Erfindens betrachtet und versucht, das Verfahren der Güterabwägung gewissermaßen nachträglich zu „humanisieren“.

In der unterschiedlichen, verfügenden Bestimmung über das ethische Kriterium findet sich die Erklärung für konträre Beurteilung trotz gleicher theoretischer Basis und Argumentationsweise: so kommen Küng, Kuitert, Sporcken u.a. dazu, daß es zulässige Gründe der Selbsttötung geben kann; dagegen sehen verschiedene katholische Moraltheologen wie z.B. Fuchs, Eid, Virt, Holderegger zwar auch die grundsätzliche Möglichkeit einer „Ausnahme“ vom Tötungsverbot im „Einzelfall“ (bzw. lehnen ein prinzipielles Verbot ab), sehen aber keine Gründe, die eine Ausnahme als zulässig erscheinen lassen. Dieses Ergebnis ändert allerdings nichts an der auch sie betreffenden grundsätzlichen Kritik.

Aus dieser Skizze prinzipieller Mängel der theoretischen Grundlagen ergeben sich natürlich auch für die Frage der Zulässigkeit der Selbsttötung wesentliche Konsequenzen: Mangels eines inhaltlichen Kriteriums des Sittlich-Guten und mangels einer Betrachtung von Handlungen als solcher gibt es weder einen inhaltlich-benennbaren und verbindlichen Maßstab, noch einen spezifischen Gegenstand für ein sittliches Urteil, sondern bloß unreflektierte und unbegründete Behauptungen. In diesem Konzept können daher Handlungen als solche weder als zulässig noch als unzulässig beurteilt werden bzw. es kann nicht widerspruchsfrei von moralischen Geboten oder Verboten gesprochen werden: die Hilflosigkeit „alternativer Theorien zur Moral“ wie des Utilitarismus bezüglich der Begründung des Tötungsverbots ist bekannt⁶⁰, auch daß sich in die-

⁵⁹ Denn die so bedingte Entwertung der leiblichen Dimension als Mittel verfehlt die leiblich-geistige Einheit der Person und bringt somit einen anthropologischen Dualismus, konkret eine spiritualistische Anthropologie, mit sich. — Eine solche Überbestimmung von Freiheit und die Reduktion des Menschen auf Vernunftautonomie findet sich exemplarisch in der Philosophie der Stoa: vgl. Anm. 55.

⁶⁰ Vgl. MÜLLER, a.a.O., S 193 f. — Ein immer wieder geäußelter Einwand verweist darauf, daß Selbsttötung ebensowenig wie „Selbstberaubung“ unzulässig sein kann. Dieser Einwand geht allerdings ins Leere: denn einerseits setzt er die Beziehung zu Leib und Leben als dinghaftes Eigentumsverhältnis an; andererseits vermag er aufgrund seiner ein-

sem Rahmen keine sittlichen Probleme des Menschen zu sich selbst stellen⁶¹. Daher ist ein Urteil über Selbsttötung auf dieser Basis gar nicht möglich. Der Versuch, eine Zulässigkeit doch „moralisch“ zu begründen, endet in einem Widerspruch, da diese Theorie in ihren Vorentscheidungen jeder spezifisch moralischen Forderung oder Rechtfertigung den Boden entzogen hat: Denn diese Konzepte anerkennen weder den unbedingten oder kategorischen Charakter als die eigentümliche, konstitutive „Form“ des Sittlich-Guten noch dessen unhinterschreitbare Verwiesenheit auf ein Verständnis des Menschen als die dem Sittlich-Guten konstitutive „Materie“⁶².

4. Die Kritik an der „Alternative zur Moral“ — eine Zusammenfassung

Die Kritik an „alternativen Theorien zur Moral“ zeigt sich in methodologischer Hinsicht, insofern diese Theorien den eigentümlichen Gegenstand der Ethik, die sittliche Dimension des menschlichen Handelns durch verschiedene Vorentscheidungen ausklammern, sich nur auf der Ebene des Faktischen, des Vorhandenseins von Dingen, Gütern usw. bewegen und entsprechende Abwägungen unkritisch zum Ganzen der Ethik erheben. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, der ihrer Kritik an philosophischer Ethik zugrundeliegt, trifft sie selbst: auf der Ebene des Empirischen, Faktischen ist weder ein Sollen anzutreffen noch irgendeine Forderung zu begründen.

schränkenden Voraussetzungen die Pointe des Gedankens — nämlich einer „Pflicht gegen sich selbst“ — nicht zu fassen, da er aufgrund seiner Vorentscheidungen den Gedanken der Pflicht gar nicht kennt: so meint etwa Tugendhat (TUGENDHAT E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt 1993, S 152 ff.), aus Kants kategorischem Imperativ ließe sich keine Pflicht der Selbsterhaltung angesichts des Lebensüberdrusses ableiten. Mit Kaulbach (KAULBACH F.: *Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Darmstadt 1988, S 67 ff.) kann man dagegen zurecht einwenden, daß es bei der Anwendung des kategorischen Imperativs auf den Fall der Selbsttötung um die Strukturgleichheit der Pflichten geht: die Pflicht gegen den anderen schließt die Ungleichbehandlung und Sonderbehandlung von bestimmten Personen und Gruppen und daher auch gegen sich selbst aus, ja selbst die Privilegierung eines bestimmten Lebensabschnitts innerhalb der Lebens-Biographie zugunsten eines früheren (vgl. auch HOLDEREGGER, *Grundlagen*, a.a.O. S 231).

⁶¹ Vgl. HÖFFE, a.a.O.: S 57, 81ff.

⁶² Zur Unterscheidung von „Form“ und „Materie“ in Bezug auf sittliche Pflicht — vor allem im Anschluß an KANT, *Grundlegung* ... — vgl. MILAN-PUELLES A., *Ética y realismo*. Madrid 1996, 42 ff.

Die Kritik betrifft auch die anthropologischen Grundlagen dieser Theorien: die anthropologischen Voraussetzungen, die de facto impliziert sind, werden nicht bedacht und es wird auch keine Rechtfertigung dafür geliefert, daß die bloße Abwägung von Handlungsfolgen oder -gütern etwas mit menschlich gutem Handeln zu tun hat. Es wird dadurch ein — um die spezifisch menschliche Dimension — verkürzter Handlungsbegriff verwendet und ein Freiheitsverständnis zugrundegelegt, das von seiner spezifischen menschlichen Daseinsweise und ihren Bedingungen losgelöst ist. Undurchschaute Selbstentfremdung, Universalisierung instrumenteller Rationalität und das Zusammenfallen von Legalität und Moralität sind die Folge.

Schließlich zeigen sich noch in transzendental-pragmatischer Hinsicht wesentliche Widersprüche: die mit der Theorie verabschiedete Unbedingtheit von Forderungen steht im Widerspruch zu ihrem eigenen Anspruch auf Umsetzung; der in der Theorie auf das subjektiv Richtige verkürzte Wahrheitsanspruch steht im Widerspruch zum faktischen allgemeinen Wahrheitsanspruch von inhaltlichen Forderungen im Rahmen der öffentlichen Diskussion.

Daraus folgt, daß auf der Basis einer „alternativen Theorie zur Moral“ eine Rechtfertigung als eine Begründung für die sittliche Zulässigkeit auch von Selbsttötung prinzipiell gar nicht möglich ist.

III. Die vermeintliche Rechtfertigung der Zulässigkeit der Selbsttötung

Die Begründung der Zulässigkeit der Selbsttötung in der Euthanasiedebatte stützt sich vor allem auf Begriffe, die im üblichen Sprachgebrauch vorhanden sind: nämlich „Selbstbestimmung“, „Autonomie“, „Würde“ und „Recht“. Da ihre Bedeutung und ihre Herkunft aus dem Rahmen philosophischer Ethik normalerweise nicht bedacht wird und gegenwärtig ist, fällt auch die durch „alternative Theorien zur Moral“ erfolgte systematische — d.h. alle verwendeten Begriffe betreffende ⁶³ — Umdeutung nicht auf. Sie soll

⁶³ Das betrifft auch „Ethik“, „Sinn“, „Verantwortung“, usw. Die Wortschöpfung „selbstverantwortet“ im Buchtitel von KÜNG verweist schon auf einen veränderten Sinn von Verantwortung (vgl. MÜLLER, a.a.O., S 30).

hier in III.1. skizziert werden. Die wesentlichen Einwände (III.2.) gegen das sittliche Selbsttötungsverbot setzen diese neuen Begriffe wie auch die Geltung dieser Theorie als Ethik voraus. Werden die darin liegenden Voraussetzungen aufgewiesen, verlieren sie ihren begründenden Sinn.

1. Rechtfertigende Begriffe?

a) „Selbstbestimmung“? – Verkürzung auf einen inhaltsleeren Prozeß

„Selbstbestimmung“ ist heute ein geläufiger Begriff: Wir erfahren uns als freie Gestalter des eigenen Lebens, wissen selbst am besten, was zu unserem Wohlergehen gut ist, und sehen einen gewissen Eigenwert darin, diese Einsichten auch selber umzusetzen. Allgemein steht das Moment der Ungehindertheit und Eigenständigkeit im Handlungsvollzug in Abgrenzung zu fremdem Einfluß im Vordergrund.

Diese allgemein verbreitete Wertschätzung von Selbstbestimmung beruht aber auf einer Grundlage, die zumeist nicht bedacht wird. Sie setzt eine — besonders von Kant geprägte⁶⁴ — philosophische Ethik voraus, die ein Selbstverständnis des Menschen einschließt, demzufolge der Mensch dadurch ausgezeichnet ist, Urheber von Vollzügen zu sein und in ihnen das als gut Erkannte vollbringen zu können⁶⁵. Auf dieser Grundlage mutet unsere Tradition dem mündigen Menschen als Aufgabe zu, das Gute nach eigenem Dafürhalten zu wählen und zu verwirklichen. Dazu eröffnet sie ihm den erforderlichen Raum und sichert ihn durch entsprechende gesetzliche Rechte.

Zu diesen unreflektierten Grundlagen gehören auch die unterschiedlichen Momente des Handlungsvollzuges selbst, die erst über

⁶⁴ GERHARDT V.: Art. „Selbstbestimmung“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh), Basel 1995, Bd 9., Sp. 335-342.

⁶⁵ Im Begriff des Vermögens ist (a) das prinzipielle, ontologisch begründete Können vom (b) faktischen bzw. aktuellen Können zu unterscheiden (vgl. JUZA L.: *Aufklärung, Vertrauen und Wohlwollen in einer Medizin der Person*. In: *Imago Hominis* V (1998) 4, 261-273, S 264 f.). Selbstbestimmung bloß als „Fähigkeit“ zu fassen ist daher ungenau, da dieser wesentliche Unterschied außer Betracht bleibt: so z.B. in der Darstellung von LEIST A., In: ILLHARDT, a.a.O., S 53.

den begrenzten Sinn von „Eigenständigkeit“ im Handeln Aufschluß geben. So ist zu unterscheiden, ob es sich bei der Art des Vollzugs um die „innere“ Wahl eines Inhalts oder Zieles als gut oder um den „äußeren“ Handlungsvollzug aufgrund einer inneren Wahl handelt. Trotz dieser Unterschiedenheit bleibt aber die faktische Zusammengehörigkeit beider Dimensionen als die Angewiesenheit des „äußeren“ Vollzugs auf eine zugrundeliegende innere Wahl zu beachten. Weiters ist auseinanderzuhalten, ob die Art des Gegenstandes der inneren Wahl ein Einzelziel innerhalb eines vorliegenden Rahmens oder ein Gestaltungselement des Lebens als Ganzes als Rahmen für Einzelziele ist — sei es als „äußeres“ Gestaltungselement (z.B. im Wohnort, Beruf, usw.), oder sei es als „inneres“ Element des Handelns (z.B. eine grundlegende moralische oder religiöse Überzeugung); schließlich ist bei der Betrachtung der Verwirklichung des „äußeren“ Vollzugs auseinanderzuhalten, ob es um die Verwirklichung eines gewählten Einzelzieles oder um die Verwirklichung der gewählten Gestaltungselemente des Lebens als Ganzem geht.

Auch die Grenzen von Selbstbestimmung und ein „Recht“ auf sie bleiben als selbstverständlich vorausgesetzt. Das „Recht“ auf Selbstbestimmung wird oft in seiner Eigenart als „moralisches Recht“ nicht bedacht: d.h. als ein spezifischer Anspruch, dessen Begründung darin besteht, der vorfindlichen Wirklichkeit des Menschen und seines eigentümlichen Tätigseins zu genügen, und welcher nicht weiter begründbare Grundüberzeugungen über den Menschen beinhaltet.

Als unbedachte „Grenzen“ der Forderung wie des Vollzugs der Selbstbestimmung werden zumeist übersehen: einerseits die inhaltliche Grenze des als gut erkannten (Selbstbestimmung hat sich an der Wirklichkeit des Menschen und an Moral als der Ausfaltung der geschuldeten Achtung in den verschiedenen Bereichen zu orientieren) und andererseits die formale Grenze für den Vollzug (der Respekt vor der Selbstbestimmung anderer sowie jener Rechte, die sie garantieren)⁶⁶.

Für die Befürworter der Zulässigkeit der Selbsttötung ist

⁶⁶ Vgl. MÜLLER, a.a.O., S 147.

Selbstbestimmung zwar der zentrale Begriff⁶⁷; er wird aber unkritisch verkürzt und unreflektiert verwendet⁶⁸.

Die beabsichtigte Unabhängigkeit und Neutralität gegenüber der inhaltlichen Bestimmung sittlich-guten Menschseins, führt zu einem radikal neuen Sinn von Selbstbestimmung: man versteht Selbstbestimmung hier nicht mehr als *ein inhaltliches Bestimmen des Selbst zum guten Menschsein*, sondern nur mehr als ein bloß äußerliches Verfahren, das auf ein unabhängiges Bestimmen über das Selbst abzielt, d.h. über alles, was mich betrifft.

Selbstbestimmung wird reduziert auf ein *formal-äußerliches Moment des Handlungsvollzuges*, auf einen Verfahrensaspekt, der dem Handeln und seinem Inhalt äußerlich bleibt: d.h. ungehindert und unabhängig, das jeweils Gewünschte tun zu können. Dieser verkürzte Selbstbestimmungsbegriff anerkennt weder — die oben genannten — Grenzen, noch kann er den moralischen Charakter seines Anspruchs — als „moralisches Recht“ — oder seinen anthropologischen Sinn widerspruchslos bedenken. Das bringt daher mit sich, daß die Verwirklichung von Selbstbestimmung nicht mehr durch die Unbedingtheit des Sittlich-Guten begrenzt und begründet ist; denn nun beansprucht die bloße äußerliche Umsetzung von Selbstverwirklichung — mit Bezug auf ein entsprechendes Verständnis der Freiheit — Unbedingtheit und verlangt umfassende und unbegrenzte Unabhängigkeit und Ungehindertheit im Vollzug.

Auf dieser Basis ist es durchaus konsequent, „Selbstbestimmung“ auch über den eigenen Tod ausüben zu wollen, d.h. über das Wie und Wann des Todes zu verfügen: Das Schicksalhafte wird begrenzt und der Tod als Verfügungsgegenstand unter anderem eingeordnet, d.h. banalisiert. Die Bedingungen des Menschen als leibliches und endliches Wesen stellen damit selbst eine Beschränkung der Freiheit dar, die man aufzuheben versucht. Fremdbestimmung besteht hier in der Einschränkung des faktischen Verfügens, sei es

⁶⁷ Vgl. z.B. *Manifest*, a.a.O.: „selbstbestimmtes Sterben“; KUITERT, *Der gewünschte Tod*, a.a.O.: „Ein Standpunkt zur Selbstbestimmung“ (S 67-74), FLETCHER, a.a.O., HOERSTER, a.a.O. („Recht auf selbstbestimmtes Sterben“, S 164), DWORKIN, a.a.O., bes. 30-318; SPORKEN, *Menschlich sterben*, a.a.O., S 41 ff.; der Begriff und seine Verwendung in den speziellen Sterbehilfevereinigungen: vgl. HOLDEREGGER, *Grundlagen ...*, a.a.O., S 291-294).

⁶⁸ Vgl. LEIST A., In: ILLHARDT, a.a.O. S 49 ff.

durch gesetzliche Bestimmungen oder durch Handlungen anderer — nicht aber in einer Verfehlung des menschlich Guten im Handeln.

Die Hauptkritik an dieser Auffassung von Selbstbestimmung weist darauf hin, daß hier ein inhaltsleerer und somit zielloser Prozeß vorliegt, der darüber hinaus nur blind verfolgt werden kann: Denn der Sinn und der Anspruch des Prozesses sind dem Subjekt vernünftig nicht zugänglich. Es handelt sich also um einen Prozeß, bei dem das Subjekt sich im Handeln nicht kennt und wiedererkennt, so daß der Handelnde seine fundamentale Selbstentfremdung fördert. Nicht nur die Struktur und Aufgabe personaler Selbstbestimmung werden verkannt, sondern auch die sittliche Dimension menschlichen Handelns: Der Mensch selbst wird in seinem eigentümlichen Tätigsein und in seiner Freiheit nicht wahrgenommen.

Ein solches verkürztes Verständnis von Selbstbestimmung verkennt auch die Besonderheit menschlichen Schmerzes⁶⁹: Er besteht nicht bloß im Faktum eines „unerwünschten Zustands“, sondern in einer personalen Zuständlichkeit, d.h. zum Schmerz gehört wesentlich „jemand“, der sich als Leidender erfährt, der sich zu seinem Leiden verhält und dem aufgegeben ist, in rechter Weise dazu Stellung zu nehmen. Ohne Bedachtnahme auf den Unterschied zwischen dem Gegenstand der Erfahrung und einem erfahrenden und stellungnehmenden Subjekt, wird das spezifisch Menschliche am Schmerz verfehlt, seine Beurteilung verunmöglicht und das Beurteilungskriterium verschleiert. Denn etwas als „unerwünscht“ zu qualifizieren, setzt zunächst voraus, daß eben dieses Etwas vor und unabhängig von Wünschen als es selbst vorliegt und auch bekannt ist, um dann unter dem Kriterium des Wünschenswerten qualifiziert zu werden.

Diesen Kurzschluß begeht der Versuch, die Zulässigkeit der Selbsttötung durch den Hinweis auf „sinnloses Leiden“ bzw. auf „sinnlosen Schmerz“, zu begründen: Leiden und Schmerz „sind“ weder sinnvoll noch sinnlos, sondern bloß das Handeln in bezug auf diese Gegebenheiten: Der Grund für die Zuschreibung von Sinn

⁶⁹ SPLETT J.: *Schmerz und Leid als Konturen von Freiheit. Gedanken christlicher Anthropologie*. In: *Ethik Med.*, 42 (1996) 217-232.

liegt nicht in sachhaften Gegebenheiten, sondern im handelnden Subjekt. Denn sein Handeln erweist sich als sinnhaft, insofern es teilhat an dem und durch das im Handeln erstrebte menschlich gute Leben, das Worauf-Hin, seinen Sinn. Wo aber das Handeln — nach dem Verständnis solcher Selbstbestimmung — ein inhalts- und daher sinn-leerer Prozeß ist, ist eine Sinnzuschreibung — auch als „sinn-los“ — ein Unding.

b) „Autonomie“? – Verkürzung auf Unabhängigkeit im Handeln

Auch der Begriff der „Autonomie“ ist uns vertraut und wird in verschiedenen Zusammenhängen auch heute verwendet. Seine politische Grundbedeutung ist seit der Antike bekannt (ein Gemeinwesen gibt sich selbst seine Gesetze, d.h. seine Gesetzgebung wird nicht durch die Herrschaft Fremder besorgt); heute begegnen wir dem Begriff weiterhin im politischen aber auch rechtlichen Zusammenhang z.B. als Schulautonomie, Länderautonomie, Privatautonomie, usw.. Institutionelle Autonomie kennen wir nur als begrenzte; sie wird daher als relative bezeichnet. Ihre Grenzen sind z.B. ein bestimmter Gegenstandsbereich oder andere Rechtsvorschriften (Verfassung, völkerrechtliche Verpflichtungen, internationale Dokumente wie EMRK, EU-Recht, usw.), durch die sie jeweils bedingt ist. Allerdings wird oft seine politische oder rechtliche Bedeutung unbedacht auf die Ethik übertragen. Zwar wurde der Begriff mit Kant für das Selbstverständnis des Menschen relevant und für philosophische Ethik zentral⁷⁰, aber dies geschah nicht durch eine Vermischung verschiedener Bereiche.

Autonomie wird von Kant als „Selbstgesetzgebung der Vernunft“ bezeichnet. Aber diese besteht eben nicht hauptsächlich oder ausschließlich in einer „äußeren“ Autonomie des Menschen im Handeln. Freiheit wäre so auf bloße Wahlfreiheit beschränkt und bestünde nur in einer Unabhängigkeit in der Entscheidung über Handlungsfolgen und -güter und ihrer ungehinderten Verwirklichung. Kants Autonomieverständnis setzt an der Grundfreiheit des Menschen und seiner Möglichkeit an, etwas als Gutes zu bestimmen

⁷⁰ Nun bezeichnet Autonomie „Selbstgesetzgebung der Vernunft“ als die Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, sich durch sich selbst in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen zu bestimmen. Vgl. POHLMANN R.: Art. „Autonomie“. In: HWPh, Basel 1971, Bd.1, Sp.701-719.

und zum Motiv des Willens zu machen. Dabei geht es um jene „innere“ Autonomie des Menschen, die Autonomie der Vernunft: sie besteht negativ gefaßt in der Fähigkeit, die Vernunft von den ihr „fremden“ Motiven (des Nutzens, des Vorteils, der Neigung, des Wohlbefindens, usw.) unabhängig zu halten; positiv gefaßt besteht sie in der Fähigkeit, das Wollen an das Sittengesetz bzw. das Sittlich-Gute zu binden.

„Autonomie durch Vernunft“⁷¹ bedeutet daher nach Kant — kurz gesagt — die Fähigkeit und Aufgabe, eigenständig, durch eigene und dank eigener Vernunft das Sittengesetz zum Motiv des Handelns zu machen, damit es ein menschlich gutes genannt werden kann. Autonomie stellt somit ein Prinzip für die Sittlichkeit von Handlungen dar, und sichert auf diese Weise das eigentümlich menschliche Handeln.

Auf dieser Basis kann auch der Unterschied zwischen Selbstbestimmung und Autonomie geklärt werden: Selbstbestimmung als Bestimmen des menschlichen Handelns unter der Rücksicht des Sittlich-Guten beschreibt das menschlichen Tätigsein und seinen vollen Sinn. Autonomie dagegen benennt die notwendige Bedingung dieser Selbstbestimmung und zwar sowohl für die Bestimmung des Sittlich-Guten wie auch für das Praktischwerden des Sittlich-Guten für das Handeln.

Moralische Selbstgesetzgebung bedeutet dann nicht, das sittliche Gute als Gegenstand des Verfügens nach Gutdünken alleine oder durch Konsens mit anderen festzusetzen und damit dessen Geltung und Inhalt vom Willen und Zustimmung der Betroffenen abhängig zu machen: genau das würde eben die Besonderheit des Sittlichen, als einer Verbindlichkeit, die schon vor allem Wünschen und Wollen ist und Anerkennung verlangt, aufheben.

Die Befürworter der Zulässigkeit der Selbsttötung folgen allerdings einer solchen Auffassung von Autonomie, die eine dem Wünschen und Wollen vorgegebene Verbindlichkeit bestreitet; sie beschränkt sich auf äußere Autonomie im Handeln und besteht in der Unabhängigkeit in der Verwirklichung dieses Handelns. Dieses Verständnis hat aber, wie Leist richtig bemerkt, nur mehr vordergrün-

⁷¹KANT, *Reflexionen zur Met.* Nr. 6076, Akad. Ausg. Bd. 18, 443.

dig etwas mit Kant zu tun⁷²; vor allem ist es in sich widersprüchlich, weil diese Gesetzgebung einerseits verpflichten will, andererseits aber doch dem eigenen Willen entspringt⁷³.

Ein Autonomiebegriff, der sich auf äußere Unabhängigkeit beschränkt, aber zugleich als „moralische“ Forderung erhoben wird, leidet unter denselben Schwierigkeiten wie der oben beschriebene formal-äußerliche Selbstbestimmungsbegriff: Er vermag weder seinen anthropologischen Sinn und die Begründung seines Anspruchs zu bedenken und darzustellen, noch die in der Forderung selbst liegenden Grenzen (Moral und Rechte) zu vernehmen und anzuerkennen. So übersieht er seine relative Dimension nicht nur in der Wirklichkeit des Menschen als seiner Bedingung, sondern auch in seiner Gebundenheit an Vernunft und das ihr innewohnende Sittengesetz. Fälschlicherweise gibt er sich als (möglichst) absolut aus: Alle Handlungsfolgen bzw. -güter zeigen sich nur als Mittel, sind verfügbar und also gleich-gültig. Dieses Autonomiekonzept hält sich auch unabhängig von Vernunft und inhaltlich bestimmbarer Sittlichkeit⁷⁴ und beansprucht, noch selbst nach subjektivem Dafürhalten über die Kriterien der Beurteilung von Handlungen zu verfügen (sei es nach nüchternem Kosten-Nutzen-Kalkül oder sei es in der subjektiven Bestimmung des „ethischen“ Kriteriums im Rahmen einer Abwägung von Gütern und der Klärung ihrer Verhältnismäßigkeit). Doch damit wird gerade nicht geleistet, was man vorgibt: die Rechtfertigung dieser Bestimmung bleibt offen. Auch der Versuch, sie durch Konsens zu ersetzen, führt ins Dilemma: Denn verbindliche Maßstäbe und Kriterien müssen schon für den und im Prozeß der Verständigung und Konsensfindung gelten und ihn leiten. D.h. ehe

⁷² LEIST verweist ausdrücklich darauf, daß jene Auffassungen, die Selbstbestimmung/Autonomie als Basis für ein „moralisches Recht auf Selbstmord“ verwenden, mit diesen, vor allem durch Kant geprägten Begriffen, nicht mehr als den Namen gemeinsam haben: LEIST A., In: ILLHARDT, a.a.O., S 38 und 50.

⁷³ MÜLLER A. W.: *Das „Recht auf Euthanasie“*. *Autonomie mit Nachhilfe*. In: *Ethica* 7 (1999) 1, 47-67, S 49.

⁷⁴ Vgl. ROHRMOSER G.: Art. „Autonomie“. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München 1973, Bd.1, 155-170; ROHRMOSER G.: *Emanzipation oder Freiheit?* Berlin 2. Aufl. 1995: Autonomie ohne Gesetz führt zur Aufhebung ihrer selbst: das ist die „Dialektik der Aufklärung“: vgl. SPAEMANN R.: *Ende der Modernität?* In: *Philosophische Essays*, a.a.O., 232-260, bes. S233.

der faktische Konsens stattfindet, gilt schon, was gerade durch ihn erst begründet werden sollte.

Autonomie als bloße äußere Unabhängigkeit verstanden, erlaubt kein Urteil über die sittliche Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Handlung. Daher ist auch eine Begründung der Zulässigkeit der Selbsttötung auf dieser Basis nicht möglich⁷⁵.

Daß der Sinn und Begriff von Autonomie bzw. das damit gemeinte Selbstverständnis des Menschen nicht bedacht oder aufgewiesen wird, entspricht der inneren Logik: denn das würde nicht nur die subjektive Geltung von Inhalten, sondern auch den Freiheitsbegriff sprengen. Es würde sich so zeigen, daß Freiheit schon wirklich sein muß, um im Handeln verwirklicht zu werden⁷⁶.

Mangels eines inhaltlichen Kriterium des menschlich guten Handelns ist dieses Konzept auch nicht imstande, ein gemeinsames Leben zu ordnen. Weil es noch dazu an bloß subjektiver Geltung und privater „Moral“ festhält, unterläuft der Versuch, eine gesetzliche Umsetzung zu erreichen, seinen eigenen Anspruch: denn es würde die Fremdbestimmung jener mit sich bringen, die diese Auffassung nicht teilen und am unbedingten Wert menschlichen Lebens festhalten, wie Safranek richtig gezeigt hat⁷⁷.

c) „Würde“? – Verkürzung auf den Gebrauchswert des Menschen

Weitgehend findet sich heute ein mit dem geschilderten Verständnis von Selbstbestimmung und Autonomie zusammenhängendes ebenso unkritisches und unreflektiertes Verständnis von „Wür-

⁷⁵ Aus der Sicht bloßer „Handlungsfreiheit“ läßt sich die Frage eines totalen Verfügungsrechtes nicht entscheiden oder begründen: vgl. HOLDEREGGER: *Grundlagen*, a.a.O., S 291, HOLDEREGGER A.: Art. *Suizid*. In: *Lexikon Medizin-Ethik-Recht*. hrsg. v. A. Eser u.a. Freiburg i.Br. 1992, 1126-1148, bes. 1132; vgl. ders., Art: „*Suizid - Ethisch*“. In: LEXIKON DER BIOETHIK. Gütersloh 1998, 3 Bde., Bd. 3, 496-499.

⁷⁶ Vgl. Anm. 74. — Die Verkürzung des Freiheitsbegriffs auf „äußere“, inhaltsleere, „negative“ Freiheit und ein darauf ruhender Autonomiebegriff bestimmt wesentlich die Konzepte neuzzeitlicher Ethik; die Lösungsversuche der dadurch entstehenden Schwierigkeiten, wie sie bei Tugendhat oder Habermas zu finden sind, wurden kürzlich als unzureichend kritisiert (vgl. SIEP L.: *Zwei Formen der Ethik*. Vorträge/NW-Akad.d.Wiss. Opladen 1997).

⁷⁷ SAFRANEK J. P.: *Autonomy and Assisted Suicid: The Execution of Freedom*. In: Hastings Center Report 28, no. 4 (1998), 32-36.

de“, durch das man ungehinderte Ausübung von Freiheit im subjektiv für richtig erachteten Handeln begründet oder fordert.

Wird damit ein Handeln gemeint, dem alles unbegrenzt, d.h. ohne moralische Grenze, offensteht, wird der Mensch selbst, sein Leben wie seine Leiblichkeit, zum Mittel dieses Handelns: sein „Wert“ verkürzt sich auf einen Gebrauchswert. Dieser bestimmt sich darin, ob und insofern das Leben sich als Mittel für Erlebnisse und gewünschte Zwecke gebrauchen läßt. Versagen Leib und Leben in diesem Zweck, „etwas zu bringen“, bzw. bringen sie nicht oder nicht mehr das Gewünschte und stehen keine wirksamen Instrumente zur Verfügung, um diese Schwierigkeit zu „reparieren“, stellt sich in dieser — für Maschinen und Instrumente angemessenen — Denkweise die Frage nach dem „Nutzen“ weiteren Lebens.

Auch die Befürworter der Zulässigkeit der Selbsttötung orientieren sich in ihrem Verständnis von Würde am „Gebrauchswert“ des Menschen und machen sich das dementsprechende Denken zunutze. Das illustrieren sie mit der Wahl des Wie und Wann des Todes als Element der „Würde“⁷⁸, nennen es „menschenunwürdig“, ohne Wahl, auf der Flucht, im Krieg, an Hunger oder Epidemien zu sterben oder in der modernen Medizin im „endlosen Hängen an Apparaten“⁷⁹. Ja das Arrangieren des eigenen Todes erscheint so die einzig „menschenwürdige Lösung“, welche als die unbedachte Konsequenz mit sich bringt, daß die Annahme des Leidens und des Todes bzw. sein Erdulden offensichtlich dem Menschen „unwürdig“⁸⁰ sei. Wer nicht eingreift, so scheint es dann, nimmt seine Würde nicht wahr.

Diesem Verständnis steht sinnvoll begründbares Handeln wie der ursprüngliche Sinn aller Errungenschaften der Moderne, des demokratischen Rechtsstaates und aller Grund- und Menschenrechtserklärungen entgegen: dieser Sinn will den Unterschied zwischen Person und Sache, Mittel und Selbstzweck bewahren und dem Menschen ein ihm gemäßes Selbstsein mittels Grundrechten und Rechtsstaat ermöglichen. Darin liegt die Auffassung, daß der Mensch Wür-

⁷⁸ Vgl. *Manifest*, a.a.O.

⁷⁹ Vgl. KÜNG, S 16 und S 55.

⁸⁰ MÜLLER, a.a.O., S 30.

de⁸¹ oder einen unbedingten, inneren absoluten Wert⁸² hat, der alle eigenen wie fremden Zwecke relativiert, eben weil er Selbstzweck ist. Deshalb gebührt ihm als ganzer Person unbedingte Achtung. Würde begrenzt also das Verfügen des Menschen, insofern es inhaltlich durch das Selbstsein des Menschen bedingt und auf dieses notwendig ausgerichtet ist, macht das Handeln überhaupt erst menschenwürdig und begründet daher keinen unbedingten Verfügungsanspruch.

Wenn daher unter Würde des Sterbens nur die Beschaffung des Wünschenswerten in Bezug auf das Sterben gemeint ist, dann ist der Gedanke der Würde irreführend, weil verkürzt, leer und formal wie bei der verkürzten Selbstbestimmung und Autonomie und dient nur der pathetischen Überhöhung. Auch hier wird der Unterschied zwischen den faktischen Bedingungen und dem Stellungnehmen unterschlagen, indem bestimmte Bedingungen des Lebens, nämlich Krankheit, Leid, Behinderung, usw., „entwürdigend“ genannt werden. Zwar stellen diese Bedingungen Beeinträchtigungen der Verwirklichung menschlichen Lebens dar, doch diese Bedingungen geben weder noch nehmen sie Würde. Diese Bedingungen wie alle Umstände sind vielmehr die jeweiligen Anlässe, in denen die Ach-

⁸¹ KANT, *Grundlegung*, a.a.O., S 434 f.: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, ... das hat eine Würde“.

⁸² D.h. es handelt sich um keinen „Gebrauchswert“, „Tauschwert“, noch um einen „aspektbedingten Wert“; auch nicht um einen Maßstab unter anderen (Meßwert). Was unter einem „unbedingten Wert“ zu verstehen ist, zeigt sich darin, was Anerkennung dieses Wertes heißt: „Unbedingtheit“ schließt Relativierung durch Zwecke aus, d.h. eine theoretisch oder praktische Orientierung, die den Wert eines menschlichen Lebens danach bemißt, wozu es dienen kann und welchen Absichten es im Wege steht. Vgl. MÜLLER, a.a.O. S 78 ff. —Gegen den diesbezüglichen Einwand von Hoerster gilt es zu bedenken, daß wir zum Urteil, das Leben des Menschen habe Würde oder unbedingten Wert, nicht durch Schlußfolgerung oder aus einem anderen Urteil, das gewisser ist, gelangen. Die „Anerkennung“ spielt in unserem Denken und Handeln und somit für unsere Moral eine grundlegende Rolle. „Denn was „unbedingter Wert“ des Lebens *bedeutet*, zeigt sich in der Weise, wie wir spontan und fraglos mit denen *umgehen*, deren Leben wir einen solchen Wert zuschreiben. Die Zuschreibung selbst — der Glaube, *daß das Leben jedes Menschen von unbedingtem Wert ist* — läßt sich nicht begründen, sondern als *Grundlage unseres Umgangs mit Menschen aufzeigen*.“ (MÜLLER, a.a.O., S 80).

tung der Würde zum Maßstab des stellungnehmenden Handelns gemacht werden soll. Denn Würde kann im Grunde weder „hervorgebracht“ noch „verloren“ werden — sie kommt jedem Menschen unverlierbar zu und kann ihm weder im Leben noch im Sterben von außen genommen werden. „Er kann sie nur selbst verwirken, indem er sich in seiner Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung, also in dem, was sein Menschsein ausmacht, verfehlt“⁸³.

Nicht äußere Bedingungen verletzen daher die Würde, sondern ein *menschliches Handeln, das die unbedingte Anerkennung der Würde verweigert*. D.h. nur das Verhalten und Denken von Menschen verletzen die Würde, wenn sie ihm die unbedingte Achtung bzw. Selbstachtung vorenthalten, nicht Unselbständigkeit und Inkontinenz, nicht Leid und Elend nehmen Würde. Vielmehr fordert eben die Achtung der Würde den Einsatz von Menschen zur Veränderung von bedrückenden Umständen; diese Achtung fordert würdige Behandlung, damit sie würdiges Sterben durch das Festhalten an der Selbstachtung erleichtert.

Wer daher den Gedanken vertritt, Leid und Elend minderten die Würde, gibt dem anderen zu verstehen, er sei nun „weniger Wert“: er erschwert ihm selbst und der Umgebung die Aufgabe der Achtung. „Wer in leidvollen Umständen eine Infragestellung der Menschenwürde sieht, denkt niedrig von ihr; und wer sie deshalb durch die Beseitigung des Leidenden retten will, greift in diese Wirklichkeit ein ... Das Kriterium, ob jemand in Würde stirbt, liegt also weder im Verhalten der Umgebung noch in Umständen, sondern darin, ob er selbst, auch angesichts des drohenden Todes und bedrückender Umstände die eigene Würde respektiert. *Selbsttötung und Tötung auf Verlangen können also nicht durch Befreiung von unwürdigen Umständen die Würde des Sterbens sicherstellen*“⁸⁴.

⁸³ SCHOCKENHOFF, *Sterbehilfe ...*, S 47.

⁸⁴ MÜLLER; a.a.O., S 92 ff.; vgl. auch bei S SCHOCKENHOFF (*Sterbehilfe ...*, S 47), der die unterschiedliche Bedeutung von „äußeren Ursachen“ und „innerer Einstellung“ für die Würde des Menschen unterstreicht: „Was einen Tod „würdig“ oder „unwürdig“ macht, sind nicht in erster Linie seine äußeren Ursachen oder Umstände, und auch nicht das niemals ganz aufzuhebende Maß an „Gewaltsamkeit“, das ihnen immer anhaften wird. Es ist

d) „Recht“? – Verkürzung auf subjektives Interesse

Von den Befürwortern der Zulässigkeit von Selbsttötung wird diese auch als „Recht“ bezeichnet: konkret als ein „Recht auf den eigenen Tod“ oder das „eigene Sterben“. Um dies richtig zu verstehen, gilt es den Unterschied zwischen moralischem und gesetzlichem Recht zu bedenken⁸⁵: das geforderte „Recht“ wird dabei als moralisches Recht verstanden, das schon vor aller gesetzlichen Zuerkennung besteht und dieser zugrunde- und vorausliegt, und deshalb in einer Änderung gesetzlicher Bestimmungen eingehen sollte.

Zweierlei ergibt sich somit daraus: einmal, daß der Einforderung von Selbsttötung als moralischem Recht ein inhaltliches Selbstverständnis des Menschen zugrundeliegt, auf das es sich bezieht und begründet und zum anderen, daß dieses Verständnis das der vorhandenen Rechtsordnung zugrundegelegte ablösen bzw. ersetzen will.

Der Konflikt um die Gestaltung der Rechtsordnung und das ihr zugrundeliegende Verständnis des Menschen illustriert — analog zur Ethik — zwei gegensätzliche Denkrichtungen und Interpretationen des Sinns und der Begründung von moralischem und daher auch gesetzlichem Recht. Das traditionelle Verständnis von Recht, das sich in den Rechtsordnungen heutiger pluralistischer Rechtsstaaten findet, versteht sich als Ausdruck der Anerkennung der Würde jedes Menschen durch Grund- und Menschenrechte, welche im Menschsein selbst gründen und zur Basis der Beziehung zwischen dem einzelnen und dem Gemeinwesen, der Menschen zueinander wie auch der Gesetzgebung werden. Dadurch wird die kompromißlose Benennung, Verurteilung und Empörung über in sich schlechte Handlungen wie Völkermord, Folter, Menschenhandel, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, usw. erst möglich. Dieses traditionelle Verständnis orientiert sich also zumindest unausdrücklich an der Wirklichkeit des Menschen durch einen Minimalbegriff der Menschenwürde, sichert darin den Raum für das Selbstsein als Selbstzweckhaftigkeit dem Menschen und mißt Rechten daher einen

vielmehr die innere Einstellung des Sterbenden, die Haltung, in der er seinem Tod entgegentritt, durch die er selbst seine Würde als Mensch auch in der Situation äußerer Hinfalligkeit bewahrt. Menschlicher Beistand kann dem Sterbenden einen würdigen Tod erleichtern oder — im Fall seiner Verweigerung — erschweren“.

⁸⁵ Vgl. MÜLLER, a.a.O., S 131 f.

Schutz- und Verteidigungssinn eben dieser Würde zu: Diese liberale Tradition ermöglicht Freiheit, indem sie juristisch-institutionelle Bedingungen einer autonomen Lebensführung garantiert⁸⁶. Zu diesen liberalen Grundlagen gehört auch, daß prinzipielle Grenzen der Selbstverfügung bestehen und u.a. z.B. Selbstverklavung ausschließen. Jedenfalls verkehrt sich das Autonomieprinzip zum Paradox, wenn es sich als Recht, getötet zu werden, verabsolutiert⁸⁷.

Gegenläufig dazu ist ein Rechtsverständnis, das Grundrechten einen Anspruchssinn des einzelnen hinsichtlich konkreter Freiheitsausübung bzw. dem Gemeinwesen einen Auftrag der Hervorbringung von Freiheit zumißt. Geht es im traditionellen Sinn um die Verteidigung als Ermöglichung von Freiheit, so handelt es sich hier um Herstellung als Verwirklichung von Freiheit — ganz im Sinne der jakobinischen Linie der Aufklärung. Bezüglich der Begründung von Rechten hält man sich von einer inhaltlichen Grundlage frei, meint sich so neutral gegenüber unterschiedlichen Auffassungen vom Menschen zu verhalten und zieht sich auf ein formales Kriterium zurück: den Willen (Wunsch oder Interesse) des Individuums bzw. der Bevölkerung, der — mittels Mehrheitsentscheids — formal-demokratisch ermittelt wird. Recht wird zum Mittel der Verwirklichung von Freiheit gemacht⁸⁸. Die verschiedenen Menschenrechte werden darin auf bloß „ein“ moralisches Recht verkürzt: die möglichst uneingeschränkte Verwirklichung von Freiheit.

Wo Selbsttötung als moralisches „Recht“ behauptet wird, liegen das zuletzt skizzierte Grundverständnis und seine schon bekannten Mängel vor: Das Ausklammern des Bezugs auf das spezifisch Menschliche nimmt dem Recht sowohl seinen spezifischen Existenzgrund wie auch seinen spezifischen, unverfügbaren, Willkür begrenzenden Charakter. Die Beziehung zwischen den Individuen kennt keine gemeinsame vorgegebene Grundlage: sie ist von der

⁸⁶ LUF G.: *Rechtsethische Aspekte der Euthanasiediskussion*. Vortragsmanuskript. Wien 1999, S 3.

⁸⁷ Vgl. FUCHS Th.: *Euthanasie und Suizidbeihilfe*. In: SPAEMANN / FUCHS, a.a.O., 31-108, S 65.

⁸⁸ Exemplarisch ist dieses Verständnis bei Hoerster und seiner „Interessensethik“ zu finden; kritisch dazu: PÖLTNER G.: *Achtung der Würde und Schutz von Interessen*. In: BONELLI, a.a.O., 3-32.

Mehrheitsfähigkeit der Interessen abhängig — ein dergestalt formal reduziertes Recht fördert gegen seine Absicht reine Willkür und das heißt Rechtlosigkeit, d.h. die Stärke des Rechts wird faktisch durch das Recht des Stärkeren ersetzt. Das betrifft sogar Grundrechte, indem bei ihnen die fundamentale Gleichheit aller in diesen Rechten nicht mehr garantiert wird⁸⁹. Von einem Begriff des Rechts bleibt nur der Schein des Wortes, dessen Verwendung unkritisch und unreflektiert ist.

Der Grund liegt schon im „technischen“ Sinn von Recht — als Hervorbringen von Freiheit⁹⁰. Weiters steht die als moralisch behauptete Identität von Recht und Wille im Widerspruch zum eigenen Anspruch: denn sie beinhaltet sehr wohl ein neues inhaltliches Verständnis des Menschen, und zwar ein solches, das von ihm in seiner Eigenart absieht (damit aber auch von Verbindlichkeit, Pflicht oder Verantwortung) und das darüberhinaus das bestehende ersetzen soll. Das wird weder bedacht noch begründet oder aufgewiesen; auch der in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff des Rechts ist blind für seinen Sinn und Grund, eben auch nur Mittel für einen subjektiven Zweck, besagt selbst nichts, denn er ist bloß eine Funktion des möglichst unbegrenzten Freiheitsanspruchs. Das Dilemma liegt in den Grundelementen — es führt zur Aufhebung des Anspruchs: denn entweder versteht man die Selbsttötung als Recht, dann müßte zugegeben werden, daß darin ein begründungsbedürftiges — der Wirklichkeit menschlicher Freiheit allerdings zuwiderlaufendes — weil inhaltliches und somit Allgemeingültigkeit beanspruchendes Selbstverständnis des Menschen vorliegt, das diese Forderung deckt. Das ist aber weder mit dem eigenen Anspruch noch mit der bloß formalen Begründung von Recht im Willen und ebensowenig mit der Reduktion auf subjektive Geltung vereinbar. Die Alternative scheint nur darin zu bestehen, Selbsttötung zutreffenderweise weder als moralisches „Recht“ zu behaupten noch zu fordern.

Abgesehen von dieser grundsätzlichen Kritik, zeigt genaueres Hinsehen, daß gerade jenes Kriterium in der Praxis versagt, das eine

⁸⁹ Vgl. die Gesetzgebung zur Abtreibung; vgl. „Konvention zur Biomedizinischen Forschung“: RÖSLER, a.a.O.

⁹⁰ Vgl. die Kritik in Kap. 2.3.2.

zentrale Funktion für die Umsetzung dieser Auffassung haben sollte: „Freiwilligkeit“ oder „Zustimmung“ als Kriterium der Zulässigkeit von Tötungshandlungen erweist sich als nicht tragfähig. Denn es versagt in den entscheidenden Problemsituationen: der human- und sozialwissenschaftliche Befund über das Fehlen von faktischer Willensfreiheit bei Suizid, sei es durch Prädisposition in der persönlichen Lebensgeschichte oder infolge einer besonderen Situation⁹¹, wie auch der Erfahrungsbefund der Hospizbewegung über die Mehrdeutigkeit der Willenskundgabe von Todkranken⁹² entlarven dieses Kriterium als Illusion, ganz abgesehen von seiner mangelnden Praktikabilität⁹³ und seiner Fragwürdigkeit innerhalb unserer Rechtsordnung⁹⁴.

Als Hilfsargument eines „Rechts auf Sterben“ wird versucht, dieses als symmetrische Ergänzung zum „Recht auf Leben“ auszugeben und mit demselben Anspruch zu versehen. Das ist aber irreführend. Denn erstens bedeutet Recht auf Leben kein Anspruchsrecht; denn ein Anspruch, überhaupt am Leben zu sein wäre schlicht widersinnig (es wäre niemand auszumachen, an den dieser Anspruch sinnvoll zu richten wäre bzw. der dieses „Recht“ auch verletzen könnte). Vielmehr handelt es sich um ein Verteidigungsrecht: es definiert eine Unterlassungspflicht. Eben weil ich mein Leben nicht bloß „habe“ wie man Dinge hat, sondern „ich mein Leben selbst bin“, habe ich ein grundlegendes Recht darauf, „nicht getötet zu werden“, d.h. genauer „am Weiterleben nicht gehindert zu werden“⁹⁵. Genau das Gegenteil beinhaltet das sogenannte „Recht“ auf

⁹¹ Vgl. die Übersicht zur Literatur bei: HOLDEREGGER, *Suizid* ..., a.a.O., ders.: *Grundlage*, a.a.O., 219 ff.: Ein Markstein in der psychologisch-empirischen Suizidforschung ist die Entdeckung des „präsuizidalen Syndroms“ von RINGEL E.: *Der Selbstmord. Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung*, Wien 1953; RINGEL E.: *Selbstmord. Appell an die anderen*, Gütersloh 4. Aufl., 1989.

⁹² Vgl. die Publikationen von SAUNDERS C., REST F.H.O., TAUSCH-FLAMMER D., u.a.

⁹³ Durch persönliche Begegnung ändert sich die Erfahrung des Patienten und somit auch die Basis möglicher Äußerungen: vgl. DORNBERG M.: *Bemerkungen zur Struktur philosophischer Argumentationen im Kontext der Sterbehilfe-Diskussion*. In: ILLHARDT, a.a.O., S 65-72.

⁹⁴ Vgl. BYDLINSKI F.: *Denn man stirbt nur einmal*. In: *Die Presse*, 10.10.1998, Spectrum IV.

⁹⁵ Vgl. MÜLLER, S 134.

Sterben: es versteht sich als Anspruchsrecht, das über Leben wie über Dinge, die man als Eigentum „hat“, selbst oder durch andere verfügen will, ja es will u.U. sogar anderen eine Handlungspflicht zu töten auferlegen. Eine andere Unterlassungspflicht bestimmt das grundlegende Recht auf Unversehrtheit, das auch in Bezug auf den Sterbeprozess gilt, was aber häufig übersehen wird.

Zweitens findet sich auch ein wesentlicher Unterschied im zugrundeliegenden Verständnis des Lebens und seiner Eigentümlichkeit auch im Prozess des Sterbens. Dem Recht auf Leben liegt — zumindest unausdrücklich — als Verteidigungsrecht und Unterlassungspflicht der Gedanke zugrunde, das vorhandene Lebendige als eigenständig zielstrebige Wirklichkeit anzuerkennen, die vom Wünschen und Wollen unabhängig ist, ja dieses erst ermöglicht. Sterben wird dann als letzter Abschnitt des spezifisch zielhaften Lebensprozesses⁹⁶ sichtbar, in dem das die Einheit und seinen Bestand konstituierende Prinzip des Lebendigen versagt und als sein Tod verlischt. Die Anerkennung der eigentümlichen Wirklichkeit des Lebendigen und die Bereitschaft, es als es selbst sein und wirken zu lassen, eröffnet die Grundlage dafür, den Sterbeprozess als ein Geschehnis (im Unterschied zu einer Tat) anzuerkennen, was für die sittlichen Beurteilung des Handelns — dem Geschehen-lassen des Sterbens — von Bedeutung ist⁹⁷. Dagegen liegt einem Recht auf Sterben als Anspruchsrecht ein Verständnis des Lebens als bloßes Mittel für jeweils gewünschte Zwecke zugrunde, das auch die Forderung nach ungehindertem Eingreifen mit sich bringt; d.h. ein das Handeln bedingendes Selbstsein und Eigenrecht des Lebendigen wird nicht zur Kenntnis genommen.

⁹⁶ Im Bezug auf einen „in Gang befindlichen Prozess“ läßt sich zwischen Töten und Sterbenlassen als ein Geschehen-lassen unterscheiden: vgl. FOOT Ph.: *Euthanasie*. In: LEIST A., 1990 und FOOT Ph.: *Töten und Sterbenlassen*. In: LEIST A./Wolf U. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*. Frankfurt 1997, 186-196, S 186 f.; vgl. ähnlich: THOMAS H.: *Sind Handeln und Unterlassen unterschiedlich legitimiert?* In: *Ethik Med.*, (1993) 5, 70-80.

⁹⁷ Das entscheidende Kriterium darf nicht übersehen werden: die sittliche Zulässigkeit hängt davon ab, daß im Handeln der Tod des Betroffenen nicht direkt gewollt wird; nicht die Weise der Ausführung als Tun oder Unterlassen ist entscheidend. Das bloße „Unterlassen“ von Handlungen bzw. ein „Sterbenlassen“ ist noch keine Rechtfertigung, ebensowenig das, was man gerne im Rahmen der Euthanasie mit „passiv“ umschreibt: es kommt für die sittliche Beurteilung der Handlung entscheidend auf die Ausrichtung des Willens an.

Die Rede vom Recht auf „Sterben“ bzw. auf den „Tod“ ist noch aus einem anderen Grund irreführend. Denn sie verschleiern, daß Sterben und Tod weder eines Anspruchsrechts bedürfen, noch als solche verfügbar werden — sie sind naturhaft unausweichlich, schicksalhaft. Was gemeint ist, wird nicht formuliert: es handelt sich darum, freiwillig und direkt durch einen Eingriff ursächlich den Tod zu bewirken und durch ihn den eigenständigen Bestand der Wirklichkeit des Lebendigen zu beenden. Allerdings bleibt die Eingriffsmöglichkeit darauf beschränkt, den Prozeß des Sterbens durch den „erfolgreichen“ Eingriff auslösen zu können — Sterben und Tod als solche entziehen sich der Verfügung. Die Grenzen des Eingreifens werden nicht bedacht: es kann weder über die eigentümliche Zielstrebigkeit des Lebendigseins verfügen, ebensowenig über die Vorgegebenheit des Lebendigen wie über seine Endlichkeit und Begrenztheit, noch über die darin bestehende Beschränktheit von Freiheit bestimmen. Ein Anspruchsrecht auf Sterben täuscht sich selbst eine Verfügungsmöglichkeit vor, die gar nicht besteht; es täuscht sich über die eigene Freiheit, weil es mangels Anerkennung der Wirklichkeit auch die eigene Bedingtheit übersieht.

2. *Rechtfertigende Einwände?*

Befürworter von Euthanasie versuchen ihre Forderung damit zu stützen, daß die Verbote der Beihilfe zur Selbsttötung sowie der verlangten direkten Herbeiführung des Todes durch andere eigentlich auf einer unbegründeten und unzulässigen Ablehnung der Selbsttötung beruhen.

Dabei werden häufig drei Argumente angeführt⁹⁸: die Ablehnung der Selbsttötung ruhe eigentlich nur auf einem (1.) religiösen Argument, werde durch die 2000-jährige (2.) christliche Tradition getragen und stehe im Gegensatz zur (3.) ganzen klassischen Philosophie und ihrem hohen Respekt vor Selbsttötung.

Die Auseinandersetzung mit diesen Aussagen hat ebenfalls mit den Verkürzungen zu rechnen, die durch die „alternativen Theorien zur Moral“ selbst in der Rezeption von Gründen entstehen und zu deren Umdeutung führen.

⁹⁸ Vgl. HOERSTER, a.a.O.: „I. Unantastbarkeit des menschlichen Lebens?“ (S 12 ff.), „9. Religion als Maßstab des Rechts?“, S 154 ff.; vgl. BURGER, a.a.O.

a) *Religiöse Begründung? – Die Verwechslung von Begründung und Auslegung*

Die Kritik lautet, daß sich die Ablehnung von Selbsttötung nur auf Gründe stützt, die religiöse Voraussetzungen haben, wie sich in der Rede von der „Heiligkeit des Lebens“ und der „Souveränität Gottes“ über das Leben zeige. Richtig ist daran wohl, daß christliche Sittenlehre eine unbedingte Achtung des Lebensrechtes fordert, von der „Heiligkeit des Lebens“ spricht oder die „Souveränität über das Leben“ Gott vorbehält. Verfehlt ist allerdings die Kritik, weil sie — wegen ihrer Verkürzungen — einerseits gar nicht zwischen dem empirisch-faktischen Vorhandensein des Lebendigen und der Achtung als Forderung an das Stellungnehmen unterscheidet und andererseits die „doppelte“ Begründung der Forderung übersieht.

Die Forderung der unbedingten Achtung des Lebensrechtes jedes Menschen gehört zwar seit jeher zum kirchlichen Lehrgut und wird für den Gläubigen durch die Annahme der Offenbarung verbindlich. Es handelt sich dabei aber auch um eine Forderung der Sittlichkeit, die in der Vernunft als Quelle gründet und von dorthin ihren allgemeinen Anspruch nimmt. Weil das so ist, ermöglichen allgemein-verbindliche sittliche Forderungen einen spezifischen Ansatz für eine natürlich-vernünftige Religion und eröffnen einen Gottesbezug, wenn sie als Äußerungen eines göttlichen Gesetzgebers gesehen werden; christliche Religion bezieht sich ausdrücklich darauf, indem sie darin denselben offenbarenden Gott — allerdings in seinem Wirken als Schöpfer — versteht. Die „Gebote Gottes“ sprechen das dem Menschen innewohnende Sittengesetz bloß aus und verweisen auf ihn als Urheber und Ausleger des Gesetzes; die Forderungen werden in ihrer Eigenständigkeit anerkannt, und zusätzlich als Inhalt der Offenbarung durch den Glauben begründet⁹⁹. Daraus folgt, daß die sittliche Forderung nicht bloß deshalb gilt,

⁹⁹ Vgl. THOMAS V. AQUIN: *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a.1. Als Bezugspunkt der Hl. Schrift dient vor allem: Röm. 2, 14-15: das Naturgesetz, „das ins Herz geschrieben“ ist. Die sittliche Verurteilung von Mord, Abtreibung, Euthanasie und Selbstmord durch das katholische Lehramt nennt immer als eigenständigen Grund an erster Stelle das natürliche Sittengesetz: vgl. zuletzt JOHANNES PAUL II., *Enzyklika „Evangelium vitae“* 1995, Nr. 57, 62, 65; vgl. auch *Katechismus der Katholischen Kirche*. München 1993, 3. Teil, S 453 ff; vgl. ausführlich dazu: SCHLAG M.: *Das moralische Gesetz in „Evangelium vitae“*. Frankfurt/Main 2000.

weil sie in den „Geboten“ ausgesprochen wird. Sie wird vielmehr in den Geboten ausgesprochen, weil es sich um allgemein-verbindliche und unbedingte sittliche Forderungen handelt¹⁰⁰.

Das „Souveränitätsargument“ begründet natürlich keine sittliche Forderung, sondern expliziert und interpretiert sie¹⁰¹; insofern ist der kritische Hinweis richtig. Falsch sind aber die Schlüsse, die zumeist daraus gezogen werden. Aus der erläuternden Funktion des Souveränitätsarguments folgt nämlich keineswegs auf der Ebene natürlicher Vernunft die Aufhebung von allgemein-verbindlichen sittlichen Forderungen. Es zeigt sich bloß, daß das Souveränitätsargument die Geltung der interpretierten Forderungen voraussetzt. Der Fehlschluß entsteht, wenn zuvor (wie schon bei Hume) die Eigenständigkeit des Sittlichen — und damit auch sein natürlicher Gottesbezug — ausgeklammert wurde.

Es folgt auch nicht auf der Ebene des Offenbarungsglaubens, daß damit allgemein-verbindliche sittliche Forderungen im Rahmen des Glaubens nicht mehr erhoben werden können. Denn auch die christliche Version des Souveränitätsarguments anerkennt, daß sittliche Forderungen im Menschsein selbst gründen und allgemeine Geltung haben. Deshalb kann sie dann diese Forderungen als Forderungen des göttlichen Schöpfers verstehen und sie mit der Offenbarung durch ihn selbst bestätigt sehen. Der Fehlschluß passiert nur, wenn ohnehin — wie bei mancher „autonomer“ theologischer Ethik — zuvor in eigenen Voraussetzungen die Eigenständigkeit und Verbindlichkeit von Sittlichkeit ausgeklammert und daher die Morallehre auf subjektive Geltung reduziert ist (was unbeabsichtigt allerdings die Preisgabe der Vernünftigkeit und Vernunftgemäßheit christlicher Religion wie Moral mit sich bringt¹⁰²). Wenn daher Selbsttö-

¹⁰⁰ Darauf hatte auch schon KANT verwiesen: „Der Selbstmord ist aber unerlaubt und abscheulich, nicht deswegen, weil ihn Gott verboten hat, sondern Gott hat ihn verboten, weil er abscheulich ist wegen der Herabsetzung seiner inneren Würde unter die Tierheit.“ In: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Hrsg. v. Paul Menzer. Berlin 1924, S 193.

¹⁰¹ Diese Kritik an den Argumenten von Thomas und Augustinus wurde schon von Hume geäußert; vgl. auch HOLDEREGGER, a.a.O. 223; H. Küng „bestätigt“ die Bedeutung der Anerkennung oder Ausklammerung von Sittlichkeit: denn er versucht zu zeigen, daß sich — auf der Basis einer „alternativen Theorie zur Moral“ — auch der Anspruch auf Selbsttötung bzw. grundsätzlich unbeschränkter Herrschaftsausübung über das Leben „theologisch“ interpretieren und explizieren läßt (KÜNG, a.a.O., S 72).

¹⁰² Vgl. Anm. 18.

tung mit Augustinus als Ablehnung des Schöpfergottes interpretiert wird, dann gründet das darauf, daß diese Tat eine Absage an vernünftige — durch den Glauben vertiefte — Sittlichkeit darstellt, welche im Horizont des Gesetzgebers des Sittengesetzes sinnvollerweise nur als faktische, mittelbare Absage an ihn selbst verstanden werden kann.

Auch die Kritik an der sogenannten „Heiligkeit des Lebens“ bzw. „Unantastbarkeit des Lebens“¹⁰³ verfehlt die unterschiedlichen Begründungen, wenn sie meint, die Forderung nach unbedingter Achtung der Person sei nur in religiösem Glauben begründet und von ihm abhängig. Der Grund für diesen Fehlschluß liegt auch hier darin, daß in der „Alternative zur Moral“ die Wirklichkeit und Geltung des Sittlichen ausgeklammert ist; daher wird allen doch vorfindlichen Forderungen nur subjektive Geltung als religiöse zugebilligt oder sie werden als „irrational“ oder „metaphysisch“ abqualifiziert¹⁰⁴. In eben dieser sittlichen Forderung geht es keineswegs um ein unbedingtes Bewahren oder Erhalten des faktisch Vorhandenen; das interpretiert nur derjenige, der eben nur faktisch-empirische Handlungsfolgen, nicht aber den Unterschied zwischen Handlung und Geschehnis und aller sich daraus ergebenden Folgen kennt. Denn die Forderung unbedingter Achtung richtet sich als Maßstab an Vollzüge von Subjekten, d.h. als eine Berechtigung für das Wollen und Tun im Umgang mit Personen; sie stellt keine Maßeinheit zur Klärung des Mehr oder Weniger im Vorhandensein von Dingen dar. In dieser Forderung geht es nicht um das unbedingte Verhindern des Sterbens, sondern um das unbedingte Unterlassen des direkt gewollten Tötens. Mangels einer entsprechenden theoretischen Grundlage bleibt das allerdings für „alternative Theorien zur Moral“ schlicht unverständlich.

¹⁰³ KUHSE, a.a.O.; HOERSTER, a.a.O., S 12 ff.

¹⁰⁴ HOERSTER N.: *Neugeborene und das Recht auf Leben*. Frankfurt 1995, S 11 ff. Statt eines „religiös“ oder „metaphysisch“ fundierten Rechts auf Leben soll das „Überlebensinteresse“ die Grundlage des Rechtes auf Leben für eine soziale Normenordnung abgeben; S 117 f. Hoerster orientiert sich für die Bestimmung des „Wertes des Lebens“ ausdrücklich an Hume (ein dem Menschen vorgegebener metaphysischer oder religiöser Lebenswert ist auf rationalem Weg nicht erfaßbar) und stellt fest: Der „Wert“ eines bestimmten menschlichen Lebens ergibt sich aus dem Gesamtwert der Bewertungen und Wertschätzungen, d.h. aus der Erwünschtheit bzw. Unerwünschtheit aller seiner Elemente oder Aspekte; ein davon unabhängiger Lebenswert ist eine „reine Illusion“.

b) Die christliche Tradition als Hindernis? — Eine Verwechslung von Genese und Geltung

Ein anderes Argument verweist darauf, daß die Ablehnung der Selbsttötung auf der 2000-jährigen christlichen Tradition ruhe und ihre Überwindung ein Bruch mit dieser Tradition darstellen würde — eine solche Veränderung stoße naturgemäß auf Widerstand.

Dieser Hinweis übergeht den wesentlichen Unterschied zwischen „Entstehungsgeschichte“ (Genese) und „Begründung“: Denn das auf dem Gedanken der Menschenwürde ruhende, sittliche Selbsttötungsverbot „verdankt zwar dem Christentum entscheidende Impulse, aber diese historische Beeinflussung begründet keine dauernde Abhängigkeit“¹⁰⁵. Der sachliche Gehalt der Menschenwürde und die in ihr gründende Sittlichkeit findet daher im Christentum eine „sachliche Entsprechung“, nicht aber „exklusive Begründung“¹⁰⁶.

Das bedeutet, daß auch der Widerstand gegen eine Überwindung der Ablehnung der Selbsttötung verschiedene Quellen hat und mehr ist, als ein bloßer Bruch mit christlicher Tradition und Religion. Gemäß der hier vorgetragenen Überlegungen handelt es sich bei der Gutheißung der Zulässigkeit der Selbsttötung um eine Absage an natürliche Sittlichkeit überhaupt. Das bedeutet, daß der genannte Bruch zugleich einen Bruch mit jeder vernunftgemäßen Religion darstellt, insofern für sie Sittlichkeit grundlegend ist; die Absage an natürliche Sittlichkeit ist auch eine Absage an die Grundlage aller Grund- oder Menschenrechte und aller auf sie gründenden Verbote (sei es das Tötungsverbot im allgemeinen, sei es Folter, Sklaverei, Betrug, das Einhalten vertraglicher Verpflichtungen, usw.).

c) Befürwortet durch die ganze klassische Philosophie? — Unzutreffend, unkritisch und anachronistisch

Ein drittes Argument verweist darauf, daß eine Ablehnung von Selbsttötung im Gegensatz zur ganzen klassischen Philosophie stehe. Ein kurzer Blick in die Geschichte der Philosophie oder ein-

¹⁰⁵ SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens*, a.a.O., S 174

¹⁰⁶ Ebda.

schlägige Darstellungen¹⁰⁷ entlarvt allerdings diese Aussage als unzutreffend und einseitig.

Sie ist darüberhinaus unkritisch, insofern der Hinweis z.B. auf Stoa oder Hume die jeweiligen anthropologischen Voraussetzungen und Konsequenzen übergeht und verschweigt; die oben vorgetragene Kritik gegenüber „alternativen Theorien zur Moral“ trifft auch hier zu. So bringt der Hinweis auf Hume und seine Kritik der Gründe des Selbsttötungsverbot¹⁰⁸ nichts wesentlich Neues, da gerade bei ihm die Ursprünge der modernen „Alternative zur Moral“ zu finden sind, die ihren heutigen Vertretern zugrunde liegen. Eben dieser Ansatz wurde von Kant eindrucksvoll kritisiert und überwunden.

In der Berufung auf die Antike (vor allem auf die Stoa) findet sich auch ein unübersehbar anachronistischer Zug: Denn damit wird versucht, auf der Basis unseres heutigen demokratischen Rechtsstaates und dank seines Pluralismus eine gewisse Wertschätzung der Selbsttötung der Vor-Moderne für die Gestaltung unseres modernen Gemeinwesens zum Maßstab zu machen. D.h. es wird also ein Denken und ein Konzept des Zusammenlebens befürwortet, das gerade nicht von den „Errungenschaften der Moderne“ ausgeht (dem Bewußtsein der Einmaligkeit der Person, der Anerkennung ihrer Würde, die sich in unveräußerlichen Grund- und Menschenrechten und ihrem allgemein-gültigen inhaltlichen Kriterium der Sittlichkeit ent-

¹⁰⁷ HAMMER F.: *Selbsttötung philosophisch gesehen*. Düsseldorf 1975; EBELING H.: Art. „Selbstmord“. In: HWPh, Basel 1995, Bd.9, Sp. 493-499.

¹⁰⁸ Vgl. HUME D.: *Über Selbstmord*. In: Philosophische Bibliothek (Meiner) 341. Hamburg 1984, 89-99; vgl. auch: Ebeling, a.a.O. Die drei von Hume vorgebrachten Einwände befinden sich in einer vom Umfang her recht kleinen Schrift. Sie waren von ihm als systematische Widerlegung der von Thomas von Aquin erörterten Argumente gedacht: sie werden alle hier behandelt: 1) Selbstvernichtung verstößt weder gegen den göttlichen Willen noch gegen die Vorsehung — es handele sich wie bei der Selbsterhaltung nur um Kräfte, die dem Menschen verliehen sind (vgl. III.2.a); 2) Die soziale Verpflichtung erreicht spätestens dann ihre Grenze, wenn das eigene Leben unerträglich wird (vgl. IV.4.); 3) Wird das Leben zur Last, so liegt die Selbstvernichtung legitim im eigenen Interesse (vgl. die Kritik der hier zugrundeliegenden Voraussetzungen in II.3.). — In einer Endnote ergänzt Hume aufschlußreich — zweifelte er vielleicht an der Tragfähigkeit seiner Argumente? —, daß selbst für den Fall, daß entgegen seiner Darstellung, in der christlichen Lehre doch Selbstmord verboten sei, das keine Bedeutung hätte, da doch „das ganze Gesetz Mose abgeschafft ist“, soweit es nicht durch das Naturrecht ersetzt sei.

faltet). Der diesbezüglich undifferenzierte Rückgriff auf eine gewisse antike Wertschätzung der Selbsttötung bedeutet daher eigentlich eine Ablehnung der Grundlagen des modernen Staates (und darin auch eine implizite Ablehnung von Sittlichkeit), wobei ja diese Voraussetzungen wie ihre Anerkennung bekanntlich der moderne Staat selbst gar nicht garantieren kann¹⁰⁹. Es scheint sich hierin ein Moment der „Dialektik der Aufklärung“ zu zeigen, das seine eigenen Wurzeln nicht kennt und unbedacht die Selbstaufhebung der Moderne betreibt.

IV. Die vermeintliche Widerlegung des sittlichen Verbotes der Selbsttötung

Ebensowenig wie die versuchte Begründung der Zulässigkeit der Selbsttötung sind die Einwände gegen das Verbot der Selbsttötung tragfähig: Sie blenden jene Dimensionen methodisch aus, auf die sich das sittliche Verbot gründet. Daher bleibt der Gehalt der traditionellen Argumente ungemindert gültig. Sie waren in den vorangegangenen Überlegungen schon präsent. Abschließend sollen sie auch kurz ausdrücklich behandelt werden und angesichts der geäußerten Kritik verdeutlicht und weiterentwickelt werden.

Allgemein wird Mord für verwerflicher als Selbsttötung gehalten; das hat natürlich damit zu tun, daß Mord strafrechtlich verfolgt wird, Selbsttötung aber nicht. Das legt den Gedanken nahe, daß für die Gesellschaft nur jenes Unrecht bedeutsam ist, das die äußerliche Beziehung zwischen verschiedenen Menschen betrifft. Daraus scheint zu folgen, daß Selbsttötung zwar eine äußere Tat darstellt, aber auf den einzelnen beschränkt und für die Gesellschaft bedeutungslos ist.

Wenn man die traditionellen Argumente bedenkt, wird man dagegen zur Auffassung gelangen, daß in sittlicher Dimension die prämeditierte und arrangierte Selbsttötung — ebenso wie die Bereitschaft dazu — schwerer wiegt und für die Gesellschaft bedeutsamer

¹⁰⁹ Vgl. BÖCKENFÖRDE E.-W.: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt/M. 1976.

ist als Mord. Das ist kein Ruf nach dem Strafrecht — er wäre nicht ratsam, nur kontraproduktiv —, sondern nur der Hinweis auf die notwendige Unterscheidung zwischen Kriminalisierung einer äußeren Tat und ihrer sittlichen Bedeutsamkeit für das Gemeinwesen.

In beiden Fällen ist das Faktum des Todes eines Menschen das unwiderrufliche Ergebnis der Tat; aber die Ebene des Faktischen ist nicht ausschlaggebend. Bei Mord handelt es sich in der Tat um eine Übertretung eines Verbots, das aber normalerweise nicht prinzipiell abgelehnt wird, jedenfalls ist die Tat vom Gemeinwesen verfolgbar und in beschränkter Weise für eine Wiedergutmachung durch den Täter nach außen wie nach innen (Einsicht, Reue, Abkehr) offen. Dagegen entzieht sich die prämeditierte Selbsttötung der Tat nach definitiv nicht nur einer möglichen Wiedergutmachung, sondern beinhaltet auch die faktische Ablehnung einer sittlichen Beurteilung dieser Handlung bzw. hebt im Falle einer subjektiv-willkürlichen Bestimmung des Sittlichen sogar dessen Eigenart auf. Jedenfalls wird so durch die Tat Sittlichkeit selbst und damit das Prinzip der Menschenwürde als Grundlage einer Rechtsordnung wie von Gerechtigkeit und Frieden abgelehnt; es wird durch den unbedingten Anspruch individueller Freiheitsausübung ersetzt und die Person als Ganze zum Mittel für einen Einzelzweck gemacht. Die nicht-funktionale Begründung und Begründbarkeit des Tötungsverbots selbst ist damit in Frage gestellt. Dadurch betrifft und beschädigt Selbsttötung den Maßstab aller Beziehungen und die Grundlage der Gesellschaft, weshalb man sie keineswegs als belanglos betrachten kann.

Diese sittliche Bedeutsamkeit der prämeditierten Selbsttötung sollte sich daher in ihrer sozialen Bewertung niederschlagen und auch Grundlage für die Beurteilung des Verlangens nach Tötung und für die Beihilfe zur Selbsttötung abgeben.

1. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit der Unbedingtheit sittlicher Forderungen

Die sittliche Bedeutsamkeit der Bereitschaft zur Selbsttötung hatte offensichtlich Wittgenstein im Blick, als er schrieb: „Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt. Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist es der Selbstmord. Das wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik. Denn der Selbstmord ist sozusagen die elementare

Sünde“. (Tagebuch 10.1.1917). Damit ist nicht die rechtliche Zulässigkeit gemeint, auch nicht bloß die Möglichkeit, sich einer Strafe zu entziehen, sondern: Der Selbstmörder entzieht sich jeder weiteren moralischen Forderung, sodaß ihm jedenfalls nichts weiter verboten ist. Die Bereitschaft zur Selbsttötung entspringt äußerster Verantwortunglosigkeit (R. Schneider).

Das Argument bedeutet genauer: wenn es erlaubt ist (also nicht „wenn man sich umbringt, dann“), dann ist es mir erlaubt, mich jeder moralischen Forderung und jeder Verantwortlichkeit zu entziehen. Diese Forderungen verlieren faktisch ihren unverfügbaren und absoluten — d.h. von meiner Zustimmung unabhängigen — Charakter. „Diese Unabhängigkeit oder Absolutheit ist der Moral aber wesentlich. Daher läßt sie für die Erlaubtheit der Selbsttötung keinen Platz“¹¹⁰.

Das Argument baut auf der Unbedingtheit des moralischen Anspruchs auf. „Denn zur Verfassung des Menschen gehört es, grundsätzlich jederzeit und ungefragt unter Forderungen zu stehen, die in keiner Weise dem Belieben unterworfen sind: Wäre Selbsttötung erlaubt, dann wäre dies nicht der Fall. Denn dann wäre auch erlaubt, sich jederzeit einer gerade relevanten Forderung nicht zu unterwerfen: Und das kann jede sein. Daher — gleich welcher Grund sich zu töten: *Wer hierzu bereit ist, verleugnet die Unbedingtheit moralischer Forderungen*“¹¹¹.

2. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit Selbstzweckhaftigkeit als dem eigentümlich Menschlichen

Bekanntlich hat Kant in unübertroffener Deutlichkeit und Gründlichkeit daran erinnert, daß die moralische Ordnung eine von Tatsachen, dem sinnlich Wahrnehmbaren verschiedene und eigentümliche Wirklichkeit ist, welche durch die Tätigkeit der Vernunft als Sollens-Urteile oder Forderungen konstituiert und nur von ihr erfaßt werden kann. Die Fähigkeit zum freien Handeln und die Aufgegebenheit eigenverantwortlicher und sittlicher Selbstbestimmung bestimmen das eigentümlich Menschliche und sind im Gedanken des Selbstzwecks zusammengefaßt. Diese Wirklichkeit be-

¹¹⁰ Vgl. MÜLLER, a.a.O., S 198.

¹¹¹ Ebda.

gründet die Besonderheit des Menschen gegenüber allem anderen, seine Würde oder seinen unbedingten Wert.

Bei Kant findet sich die philosophisch relevanteste und damit provozierendste uneingeschränkte Abweisung der Selbsttötung¹¹², weil sie nicht nur als Tat zu sittlicher Selbstbestimmung im Widerspruch steht und nicht rechtfertigbar ist, sondern auch, weil sie sich gegen die Aufgegebenheit sittlicher Selbstbestimmung selbst richtet: Der Akt der Selbsttötung negiert nicht bloß die Unbedingtheit von Forderungen und darin Verantwortlichkeit als solche, sondern „*vertilgt*“ *Sittlichkeit als Zweck an sich selbst*¹¹³ und damit die eigentümliche Aufgegebenheit menschlichen Handelns¹¹⁴.

Schon bei Thomas v. Aquin findet sich ein Argument, das in dieselbe Richtung weist: Selbsttötung verstößt gegen das naturhafte Streben des Lebendigen nach Selbsterhaltung¹¹⁵. Genauer: im Falle der Selbsttötung wird das Streben nach Selbsterhaltung nicht durch praktische Vernunft sittlich eingeordnet — wie es der menschlichen Natur gemäß wäre; vielmehr wird gegen diese aufgabenhafte Einordnung verstoßen, und zwar durch den Gebrauch bloß instrumenteller Vernunft. Im Anschluß an Thomas kann man daher Selbsttötung auch eine naturwidrige Tat nennen¹¹⁶.

¹¹² Vgl. EBELING, a.a.O., Sp. 497.

¹¹³ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg. (II. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Ethische Elementarlehre § 6), Bd. 6, 423: „Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst, ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch ein Zweck an sich selbst ist“.

¹¹⁴ Kant deutet mit der eben zitierten Stelle zwar an, daß die Ablehnung von Sittlichkeit im Grunde die Ablehnung des eigentümlich Menschlichen mit einschließt, führt diesen Schritt aber nicht mehr aus. Zum richtigen Verständnis seines Arguments wie seiner zentralen Bedeutung, scheint mir diese Vervollständigung aber wesentlich zu sein.

¹¹⁵ Vgl. THOMAS v. AQUIN, *Summa Theologiae*, II-II, q.64, a.5; anders bei KANT mit Verweis auf die innere Widerspruchsfreiheit der Natur: „Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde ...“ (*Grundlegung*, a.a.O., S 421 f.); vgl. ebenso: KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, a.a.O., (§ 5): Selbsterhaltung ist „wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst“. Pflicht wird folgendermaßen bestimmt (*Grundlegung*, Akad. Ausg. Bd. 4, 421, Anm.): „Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, welche keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet ...“.

¹¹⁶ THOMAS v. AQUIN führt unter seinen Argumenten gegen die Selbsttötung den Verstoß gegen das Selbsterhaltungsstreben und die sich selbst geschuldete Liebe an. Die

3. Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit der Gleichheit in der Achtung der Menschenwürde

Die Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit hat als Prinzip das Handeln — gegen sich selbst wie gegenüber jeden anderen — zu leiten. Diesen Respekt gegenüber dem Selbstsein des Menschen nennt man Achtung, Selbstachtung oder anders Liebe und Selbstliebe, d.h. den anderen oder sich selbst im Handeln um seiner selbst willen — also unter Beachtung seines Selbstseins zu wollen. Das gilt für mich und für den anderen. Wer sich selbst nicht achtet/liebt, achtet/liebt auch die anderen nicht. Damit sind Mord wie Selbstmord gleichermaßen ausgeschlossen: „Denn wer sich selbst tötet, tötet auch einen Menschen“¹¹⁷.

Auf die Gleichheit der Forderung hat erstmals Augustinus im Bemühen um die Klärung des Sinns menschlicher Freiheit und des rechten Wollens und in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen besonders der Praxis der Selbsttötung und ihres zugrundeliegenden stoischen Ideals hingewiesen¹¹⁸.

Bezeichnung der Selbsttötung als einer naturwidrigen, d.h. mit der vernünftigen Natur des Menschen unvereinbaren Tat, wird von ihm nicht verwendet. Mir scheint diese Benennung sowohl bei ihm impliziert wie auch der Sache nach zutreffend zu sein. Außerdem schützt das auch dieses Argument vor seiner empiristisch-naturalistischen Umdeutung und erhält ihm seine Bedeutung.

¹¹⁷ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, I, 20. Das hier vorgetragene Argument bewegt sich im Rahmen der Klärung der Forderungen des Dekalogs und seines fünften Gebotes. Es scheint mir uneingeschränkt gültig zu sein, da es in ihm nicht um die Begründung des sittlichen Tötungsverbot geht, sondern angesichts seiner Geltung nur um den *Umfang* dieser Geltung dreht. Außerdem gilt es das Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Augustinus richtig zu berücksichtigen (vgl. GOMBOCZ Wolfgang L.: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*. (= Geschichte der Philosophie in 12 Bd. hrsg.v. W. RÖD, Bd. 4) München 1997, S 311 f.); seine Betrachtung der Forderung als Gebot schließt — gegen die moderner Denkweise — die natürlich-vernünftige Begründung der Forderung bzw. philosophische Argumentation nicht aus. — Deshalb halte ich es für legitim, an den hier enthaltenen philosophischen Hinweis anzuknüpfen und auf diese Weise seinen Beitrag in der Begründung des Verbots für die heutige Diskussion aktuell zu halten. — Vgl. auch THOMAS v. AQUIN, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a.5; II-II q. 44, a.3, a.7-8 (Selbstliebe als Urbild und Ursache der Nächstenliebe).

¹¹⁸ Vgl. auch die ausführliche Behandlung im „Gottesstaat“ und im Buch „Über den freien Willen“ (AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, I, 17-27; *De lib. arb.* III, 17 ff., 64 ff.); vgl. SPAEMANN R.: Art. *Freiheit*. In: HWPh, Basel 1972, Bd.2, Sp. 1064-1098, bes. 1081.

4. *Die Bereitschaft zur Selbsttötung – unvereinbar mit dem rechten Gemeinschaftsbezug des Menschen*

Ein letztes klassisches Argument findet sich bei Thomas von Aquin: Selbsttötung stellt auch ein Unrecht an der Gemeinschaft dar, weil jeder ihr als Teil angehört. Damit ist nicht das bloß faktische Vorhandensein von Beziehungen zu anderen und zu einem konkreten Gemeinwesen gemeint oder das Vorhandensein konkreter Verpflichtungen anderen gegenüber; damit ist auch nicht gemeint — wie Hume irrtümlich interpretiert¹¹⁹ —, daß eine soziale Verpflichtung zum Leben bestehe.

Es geht hier vielmehr um die Beachtung der grundlegenden gemeinschaftlichen Dimension des menschlichen Daseins in der Verwirklichung menschlich guten Handelns: Die Bezogenheit auf andere bzw. das Gemeinwesen ist dem Handeln wesentlich. Die diesbezüglich rechte Entsprechung entfaltet sich als Tugend der Gerechtigkeit. Der Grund des Irrtums: die Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft ist in anthropologischer Hinsicht als ein äußerliches Nebeneinander gedacht, welches der Wirklichkeit des Menschseins ebenso widerspricht wie der Aufgegebenheit menschlich guten Lebens; vor allem aber ergibt die Rede von „Unrecht“ außerhalb des Horizonts sittlichen Handelns keinen Sinn: genau das hat Thomas im Blick.

Denn für das Menschsein ist das Mit-Sein mit anderen eigentümlich und grundlegend; auch sein Handeln ist davon bestimmt: es vollzieht sich und verwirklicht sich immer nur in der Bezogenheit auf andere bzw. das Gemeinwesen. Die Tatsache des Bezogensseins auf andere vermag natürlich nicht ein Unrecht der Selbsttötung zu begründen: denn diese Bezogenheit bleibt als spezifische Beziehung auch noch in der Absage der Selbsttötung bestehen.

Die Aufgegebenheit des menschlich guten Lebens ist nicht nur allen gemeinsam; sie verbindet die Menschen auch insofern miteinander, als die Verwirklichung des menschlich guten Lebens die rechte Gestaltung der Beziehung der einzelnen zueinander wie zwischen den einzelnen und dem Ganzen unverzichtbar fordert. Denn die

¹¹⁹ EBELING, a.a.O.: Hume: Die soziale Verpflichtung erreicht spätestens dann ihre Grenze, wenn das eigene Leben unerträglich wird.

sittliche Dimension dient nicht nur der Verwirklichung des einzelnen Menschen als Menschen, sondern auch — wegen seines Gemeinschaftsbezuges — der Verwirklichung eines menschlich rechten Zusammenlebens. In seinem sittlichen Handeln ist der Mensch als Mensch grundsätzlich immer schon auf das Gemeinwohl und seine Verwirklichung aufgabenhaft — als Folge seines rechten Handelns — bezogen: *Es vollendet und erfüllt sich seine Selbstverwirklichung als Mensch nicht unabhängig vom Gemeinschaftsbezug, sondern erst in und durch ihn.*

Selbsttötung verstößt daher gegen den der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen impliziten Gemeinschaftsbezug. Sie negiert nicht bloß die mit dem Menschsein gegebene Bezogenheit auf andere, sondern vor allem die spezifische Verantwortung, als Aspekt der Selbstverwirklichung für die Förderung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl zu sorgen.

Die Negation des rechten Gemeinschaftsbezuges wird bei Liebe und Freundschaft an der impliziten Änderung des Willens in besonderer Weise sichtbar: Ein weitergehender Aspekt bietet sich noch an: Selbsttötung beendet mit der Vernichtung des Subjekts nicht bloß faktisch die Verwirklichung von Liebe und Freundschaft, sondern hebt sie auf und weist sie zurück, indem nämlich mit der Tat die besondere Weise des Wollens, in der Liebe und Freundschaft bestehen, verlassen wird. Solange der andere um seiner selbst willen behandelt wird, geschieht darin Gutheißung, Daseinsbejahung, wie sie die Beziehung der Liebe und — sofern sie wechselseitig ist — der Freundschaft¹²⁰ auszeichnet und ein Einssein bedeutet: *Wer daher Hand an sich legt, „tötet“ auch den Freund.* Denn er negiert die Gutheißung des anderen, indem er sein sittliches Wollen aufkündigt (er hört auf, den anderen um seiner selbst willen zu wollen), und beendet damit die Freundschaft¹²¹.

¹²⁰ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, VIII. Buch: Das Gute wünschen um der Person des Freundes willen.; vgl. die Andeutung ebda., 4. Kap., IX. Buch.

¹²¹ Vgl. HAMMER, a.a.O., S 52.

V. Schluß

Aktuelle Forderungen nach Euthanasie stützen sich auf die angebliche Zulässigkeit von Selbsttötung. Bei genauerem Überlegen zeigt sich aber, (1.) daß eine sittliche Zulässigkeit von Selbsttötung (a) weder in „alternativen Theorien zur Moral“ begründet noch aus dem von diesen Theorien vertretenen Verständnis von Selbstbestimmung, Autonomie, Würde und Recht nachgewiesen werden kann. Wenn aus dieser Position dennoch die Zulässigkeit der Selbsttötung behauptet wird oder dies als plausibel erscheint, liegt das am unkritischen Umgang (b) sowohl mit den eigenen Voraussetzungen wie mit dem Sinn der eigenen Begriffe. Wird (c) trotz dieser Defizite eine sittliche Zulässigkeit weiter vertreten, verbleibt ein Widerspruch, der einer Verweigerung des Denkens gleichkommt. Auch (2.) der Versuch der gesellschaftlichen Durchsetzung von Forderungen, die sich auf die behauptete Zulässigkeit von Selbsttötung stützen, zeigt Widersprüche: so beruft sich (a) die Durchsetzung auf einen „moralischen“ Anspruch, den sie selbst aber theoretisch bestreitet; so (b) will sie ein „neues“ inhaltliches Menschenbild zum gesellschaftlichen Maßstab machen, obwohl sie solche Vorgaben selbst für unrechtmäßig hält; so (c) soll dieser Maßstab allen aufgezwungen werden, obwohl das auch ihrem eigenen Verständnis von Selbstbestimmung widerspricht.

Die zugrundeliegende Theorie widerspricht nicht nur der ursprünglichen menschlichen Erfahrung, sondern klammert das sittliche Gute methodisch aus. Was bleibt, ist eine Strategie instrumenteller Rationalität, die sich eine unbegrenzte Abwägungs- und Entscheidungskompetenz anmaßt. Diese Universalisierung der technischen Absicht führt auch zu einer faktischen Aufhebung des Sittlichen.

Die logischen und praktischen Folgen aus einer Ausklammerung unbedingter sittlicher Forderungen wurden gezeigt. Zu diesen Folgen gehört auch, daß die Aufhebung einer unbedingten, absoluten Dimension in der Wirklichkeit des Menschen auch einen Grund für eine vernünftige Gottesbeziehung bzw. die Eigenart des Religiösen selbst (nicht bloß einer bestimmten Religion) beseitigt, sofern diese in der Anerkennung eines absoluten Seins- und Sinngrundes

besteht. Hier zeigt sich die enge Beziehung und die praktische Bedeutsamkeit der Unbedingtheit sittlicher Forderungen für eine Gottesbeziehung: diese Beziehung ist im Handeln immer schon implizit betroffen und enthalten oder sie verfehlt ihre Eigenart. In der Frage nach dem menschlich guten Leben wie in der „Antwort“ der Praxis ist sie mitenthalten. Wo diese Frage nicht gestellt wird, bleibt ein Zugang zu einer vernünftigen Gottesbeziehung verstellt; wo sie aufgegriffen wird, vollendet sie den Menschen in der Wahrheit über sich als Mensch und über die Bedeutung seines Handelns.

Wir „brauchen“ nicht Schmerz und Leid. Wohl aber „brauchen“ wir dringlicher jeden, auch wenn er leidet, behindert oder schwach ist, als er unserer Hilfe je bedarf. Leidende, Behinderte und Schwache helfen uns, den selbstlosen Dienst nicht zu verlernen, uns in Achtung, Freundschaft und liebender Zuwendung zu üben. Sie zeigen unsere Begrenztheit als Menschen und geben uns die Frage auf, was wir als Menschen eigentlich wollen. Wir können mit Leidenden und Sterbenden nichts anfangen: das ist gut so. Denn sie wollen mit uns etwas anfangen: uns und unserer Kultur helfen, ihr menschliches Antlitz zu bewahren, unserer Würde zu entsprechen. Für diesen ihren Dienst an uns sollten wir ihnen dankbar sein.

Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik — IMABE
A—1030 Wien, Landstrasser Hauptstrasse 4/13

THE CHARISM OF THE FOUNDER OF OPUS DEI

Paul O'CALLAGHAN

Summary: I. Ecclesial charisms - III. The Universal Call to Holiness - III. Theological elements involved in the universal call to holiness: work, divine filiation, the Cross - IV. The charismatic and human character of the message of Blessed Josemaría - V. How was this message and conviction implanted in the mind and heart of Blessed Josemaría - VI. Forged by the Spirit - VII. Conclusion.

Blessed Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) considered October 2nd, 1928, as the day when his true life began. On that day, during a retreat he was doing in Madrid, he “saw” Opus Dei. That was the way he always described the event that took place on the feast of the Guardian Angels seventy two years ago: he did not dream up Opus Dei, nor did he make up his mind to found it, nor did he get together with other people to draw up its statutes and rules.¹ «On that occasion», he said, «Jesus moved into my soul with an act of authority».²

¹ In the words of Msgr. Javier Echevarría, the present Prelate of Opus Dei, who worked side by side with Blessed Josemaría for more than twenty years: «El Fundador no concibió el propósito de fundar el Opus Dei. El Señor le hizo ver la Obra el 2 de octubre de 1928, cuando se encontraba haciendo unos ejercicios espirituales (...) Fue, pues, una inspiración que el Señor transmitió exclusivamente al Siervo de Dios. Por lo tanto, no fue una idea que concibió por su cuenta, ni tampoco un proyecto nacido con la participación de otras personas», in VP 296, note 113. The abbreviation “VP” refers to the recent biography of A. VAZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. 1: *¡Señor que vea!*, Rialp, Madrid 1997, which I have used extensively in this study.

² Jesus «se metía con ese acto de autoridad en el alma» *Letter 9-I-1932*, n. 9, in VP 295, note 109.

Blessed Josemaría was indeed the Founder of Opus Dei. Yet he always felt reluctant about calling himself a Founder. And not only out of *humility*. «I am a Founder with no foundations», he repeated.³ Sometimes he quipped: «the best Founder I know is in a bottle»,⁴ speaking of a popular, not very expensive, kind of Spanish brandy (“Fundador”). He was uncomfortable about calling himself the Founder of Opus Dei⁵ for he was keenly aware that its “birth” was not his doing.⁶ «On that day», he said, «Our Lord founded his Work, he brought Opus Dei into existence».⁷ He saw it as a gift of God, a work of God, *Opus Dei*, and, as if to clarify what this meant in saying so, he added that it was *operatio Dei*, God’s action, God’s doing, God’s own work. That is also why he used the term “to see” Opus Dei when speaking of that occasion. And that is why the title

³ He termed himself as a «Fundador sin fundamento» *Instruction* 19.3.1934, n. 11, note 13.

⁴ «El mejor *Fundador* que conozco está embotellado», cited by J.L. SORIA, *Maestro de buen humor*, Rialp, Madrid 1993², p. 122.

⁵ He resisted founding anything, since the idea of «comenzar una nueva fundación podría ser por soberbia, por un deseo de eternizarse» *Letter* 29-XII-1947/14-II-1966, n. 17, in VP 317 f. «Sabéis qué aversión he tenido siempre a ese empeño de algunos —cuando no está basado en razones muy sobrenaturales, que la Iglesia juzga— por hacer nuevas fundaciones. Me parecía —y me sigue pareciendo— que sobran fundaciones y fundadores: veía el peligro de una especie de *psicosis de fundación*, que llevaba a crear cosas innecesarias por motivos que consideraba ridículos» *Letter* 9-I-1932, in VP 318.

⁶ «Y llegó el 2 de octubre de 1928. Yo hacía unos días de retiro, porque había que hacerlos, y fue entonces cuando vino al mundo el Opus Dei» *Meditation* 14.2.1946, in VP 296. «Rompió la Obra en el mundo, aquel 2 de octubre de 1928» *Meditation* 2.10.1962 in *ibid.* During its first months Opus Dei had «una vida de gestación, nonnata, pero activísima» *Apuntes íntimos*, n. 179, in VP 330. «La Obra crecía para dentro, nonnata, en gestación: sólo había apostolado personal» *Apuntes íntimos*, n. 164 in VP 330. «La O. de D. no nacerá perfecta. Nacerá como un niño. Débil, primero. Después, comienza a andar. Habla, luego, y obra por su cuenta. Se desarrollan todas sus facultades. La adolescencia. La virilidad. La madurez... Nunca tendrá la O. de D. decrepitud: siempre viril en sus ímpetus, y prudente, audazmente prudente, vivirá en una eterna sazón, que le ha de dar el estar identificada con Jesús, cuyo Apostolado va a hacer hasta el fin» *Apuntes íntimos*, n. 409, in VP 582 f.

⁷ «Ese día, el Señor fundó su Obra, suscitó el Opus Dei» *Apuntes íntimos*, 306, in VP 296. «Y el Señor dio luz a los ojos del ciego —a pesar de él mismo (del ciego)— y anuncia la venida de un ser con entraña divina, que dará a Dios toda la gloria y afirmará su Reino para siempre» *Apuntes íntimos*, n. 290, in VP 303. Already in Logroño, Blessed Josemaría had the presentiment of something which «estaba por encima de mí y en mí» *Letter* 25-V-1962, n. 41, in VP 303.

given to this paper is not fortuitous: it deals with the founding "charism" of Opus Dei.

I. Ecclesial charisms

In common parlance, the term "charism" is used in widely differing ways, not uncommonly with considerable lack of precision. Three popular usages could be mentioned.

The term may evoke the figure of a "charismatic" figure, one whose every word and simplest gesture appears to be charged with an irresistible force to empower and direct the lives and actions of those who come under his influence. Such a person seems, as it were, to be "inspired" from beyond and above himself. Perhaps it is this hidden or suspected presence of a divine inspiring agent that ultimately facilitates acceptance of the person and the message they communicate.⁸

At times the term "charism" is employed to give expression to the freedom and spontaneity of the Spirit in contrast with the immobility and drudgery of nature and of civil or ecclesiastical institutions. The Spirit is perceived to be the source of novelty, life, creativity, renewal in the Church and in society, purging inertia, tedium, institutionalism, short-sightedness and egoism.⁹

In the last place, the term "charism" as applied to an ecclesial body or institution and defining its purpose and specificity, readily evokes two ideas. *First*, that the charism in question, insofar as in principle it derives directly from the Holy Spirit, must in some ways be untouchable, sacred and unchangeable, and as a result respected

⁸ The sociologist Max Weber takes the terms "charism" and the "charismatic" in a purely sociological sense as referring to any kind of spiritual force capable of providing coherent and effective leadership: cf. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, Tübingen 1921.

⁹ On the possible tensions that can exist between "institution" and "charism", cf. E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, in *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht (1987)*, ed. W. AYMANS, EOS, St. Ottilien 1989, pp. 79-98 (Eng. tr., in E. CORECCO, *Canon Law and Communio. Writings on the Constitutional Law of the Church*, edd. G. BORGONOVO—A. CATTANEO, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 316-40).

by all in the Church. *Second*, and inseparably, that the specific *content* of the charism should correspond to a well defined particular aspect of the Church's wider mission, for example, that of looking after the poor, spreading devotion to a particular saint, teaching the young.

All three understandings of the term "charism" just mentioned, though helpful to some degree, do not express its full import. For a "charism" (from χάρις gift), in the theological sense, is a *special gift of the Holy Spirit destined for the common good of the whole Church*.¹⁰ In general terms it may be said that all grace is "charismatic", in that it derives from the action of the Holy Spirit and is directed towards the good of the *individual* Christian, and sooner or later to that of the whole Church. Yet certain "graces" are termed *charisms* in the strict sense not so much because they are present in the "everyday" sanctification of the members of the Body of Christ, but insofar as they constitute, to a greater or lesser degree, a *light and power* with which Christians *as a whole* can perceive and understand their faith and Christian life in greater depth, and thus communicate it more effectively to others.

All the members of the Christ's faithful may receive charisms for the edification of the People of God.¹¹ Bishops, certainly, in union with the Roman Pontiff and the Episcopal College, enjoy the charism of infallibility in teaching Christian doctrine.¹²

Although it should be obvious, it may be noted that the authority and ultimate value of a "charism" does not derive so much from the inner consistency or vibrancy of the message being communicated, or from its tangible efficacy, but directly from the action/initia-

¹⁰ «Whether extraordinary or simple and humble, charisms are graces of the Holy Spirit which directly or indirectly benefit the Church, ordered as they are to her building up, to the good of man and to the needs of the world» *Catechism of the Catholic Church*, n. 799; cf. *ibid.*, n. 2003. On charisms in general cf. for example J.V.-M. POLLET, *Les charismes*, in AA.VV., *Initiation théologique*, vol. 3: *Théologie morale*, Cerf, Paris 1955, pp. 1081-1108. On the history and theological meaning of the term, cf. D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa: teologia e storia*, Queriniana, Brescia 1982. Cf. also: N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad: la Santísima Trinidad en el Vaticano II: estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, especially pp. 425-34; E. CORECCO, *Carisma*, in *Digesto delle Discipline Pubbliciste*, vol. 2, UTET, Torino 1987, pp. 504-8 (Ed. tr. in E. CORECCO, *Canon Law and Communio...* cit., pp. 297-306).

¹¹ Cf. VATICAN COUNCIL II, Const. *Lumen Gentium*, n. 12; Decr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 3.

¹² Cf. *Lumen Gentium*, n. 25.

tive *of the Trinity*. Blessed Josemaría claimed quite openly that the spirit of Opus Dei was inspired by God. As a result, the question must be asked: how can it be *verified* that the alleged “charism” is in reality the fruit of the action of the Holy Spirit? This is the question that will be the object this study: it will not offer a prayerful reflection on the life of Blessed Josemaría, nor a historical account of the founding of Opus Dei, nor an explanation of its spirit and place in the Church. It offers something quite specific: a critical theological reflection on whether or not what Blessed Josemaría “saw” on October 2nd, 1928, was a genuine founding charism.¹³

Of course the *content* of the charism at the heart of the apostolic work Blessed Josemaría founded is well known: all Christians, whatever their state in life, are called to the fullness of Christian life, what may be termed the doctrine of “the universal call to holiness”. The Church in fact had never taught openly that *all Christians* are called to holiness, among other reasons because nobody had ever really denied it, at least in formal terms. Doubtless the fact that the universal call to holiness was eventually taught in solemn terms by Vatican Council II¹⁴ can be seen as providential, not only in the context of facilitating the ecclesial approval of the charism of the Founder of Opus Dei,¹⁵ but in overcoming a kind of popular disdain towards the possibility of acquiring holiness in the middle of the world in the first place.¹⁶ In practice many considered the call to holiness to be reserved to priests and the consecrated.

Blessed Josemaría of course did not put forward the universal call to holiness as a mere *message*, which might be reflected upon and gradually assimilated in an academic or institutional context.¹⁷

¹³ Cf. the study of J.L. ILLANES, *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, in *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, edd. P. RODRIGUEZ - P.G. ALVES DE SOUSA - J.M. ZUMAQUERO, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 65-107.

¹⁴ Cf. VATICAN COUNCIL II, Const. *Lumen Gentium*, nn. 39-42 (chapter 5).

¹⁵ For testimonies of eminent Churchmen who held that Blessed Josemaría prepared the way for the conciliar declaration, cf. J.L. ILLANES, *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, op. cit., p. 65, note 2.

¹⁶ Cf. J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 1981⁸.

¹⁷ «La Obra no viene a innovar nada, ni mucho menos a reformar nada en la Iglesia (...) A la vuelta de tantos siglos, quiere el Señor servirse de nosotros para que todos los cris-

He was deeply convinced that the whole meaning of his life and eternal vocation lay in the day-to-day *promotion* of that message; «heaven is bent on it being carried out», he said to the early members of Opus Dei, obviously giving expression to his personal experience and drive.¹⁸ But how can this be verified? How can it be established that the need to disseminate the message of the universal call to holiness actively springs from a true gift of the Holy Spirit to the Church, a charism?

Three criteria of charism discernment are generally accepted.¹⁹

First, personal or subjective discernment. The so-called “fruits” of the Holy Spirit, as listed by saint Paul towards the end of the letter to the Galatians (Gal 5:22), are well known. Their presence is highly indicative of the Spirit’s presence and action in the person who claims to have received a special charism. The holiness of life of such a person, the degree of persevering heroism with which they live the virtues, their firm decision to do the will of God are all critical here, as is their refined, supernatural obedience to and respect for the legitimate authorities of the Church.

tianos descubran, al fin, el valor santificador y santificante de la vida ordinaria —del trabajo profesional— y la eficacia del apostolado de la doctrina con el ejemplo, la amistad y la confianza» *Letter 9-I-1932*, n. 91, in VP 568.

¹⁸ Blessed Josemaría drove home the following message to the first members of the Work: «1) *La Obra de Dios viene a cumplir la voluntad de Dios*. Por tanto, tened una profunda convicción de que el cielo está empeñado en que se realice. 2) Cuando Dios Nuestro Señor proyecta alguna obra en favor de los hombres, piensa primeramente en las personas que ha de utilizar como instrumentos... y les *comunica las gracias convenientes*. 3) Esa convicción sobrenatural de la divinidad de la empresa acabará por daros un *entusiasmo y amor tan intenso por la Obra*, que os sentiréis dichosísimos sacrificándoos para que se realice» *Instruction 19.3.1934*, nn. 47-9, in VP 576.

¹⁹ The tradition of charism-discernment in the Church is very ancient. In the period after the New Testament it is common to retrace it, at least in explicit terms, to Saint Anthony, in his *Life*, nn. 35 f., in P.G. 26, 894 f. Cf. also Saint Bernard, *Sermo 33*, Card. de Bona, *De discretione spirituum*, cap. 6, Saint Ignatius of Loyola, *Exercitia spiritualia*, week 4. Cf. the summaries of R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore*, vol. 3, Vivere in, Roma 1984, pp. 295-303; Y.M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniiana, Brescia 1998), pp. 387-92; J.V.-M. POLLET, *Les charismes*, op. cit., pp. 1097-9, who summarises the criteria in question as follows: «On reconnaîtra donc le charismatique chrétien authentique à ces signes: la docilité à l’Esprit, le respect de la norme, le vif sentiment des exigences du bien commun, auxquelles l’exercice des charismes demeure subordonné» *ibid.*, p. 1099. Useful indications may be found also in D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa: teologia e storia*, op. cit., pp. 38-57.

Second, ecclesial discernment. Unless the charism is received and accepted by the Church as such — by the hierarchy who approve it,²⁰ and by at least some of the faithful who make it their own²¹ — it would be difficult to claim that it is “for the good of the whole Church”.²²

Third, doctrinal or objective discernment. The content of the “charism” in question must be in keeping with the teaching of the Church, in particular with its Christology, anthropology, ecclesiology and ethics.²³ Fulfilment of this criterion, of course, does not guarantee the strictly charismatic quality of the teaching or way of life being propounded; it assures principally that the latter does not derive from the “evil spirit”.²⁴ In fact ecclesial charisms should not only *reflect* the teaching of the Church; they are also meant to *inspire and*

²⁰ «... Discernment of charisms is always necessary. No charism is exempt from being referred and submitted to the Church's shepherds. “Their office is not indeed to extinguish the Spirit but to test all things and to hold fast to what is good” (*Lumen Gentium*, n. 12), so that all the good and complementary charisms work together (1 Cor 12:7)» *Catechism of the Catholic Church*, n. 801. Cf. JOHN PAUL II, Ap. Exhort. *Christifideles laici* (1988), n. 24.

²¹ «Objectivement... le phénomène charismatique... se manifeste par la qualité, spéciale elle aussi, du résultat obtenu: miracle (ordre physique); efficacité du témoignage ou de la prédication, fécondité de l'œuvre (ordre morale)» J.V.-M. POLLET, *Les charismes*, op. cit., p. 1095.

²² «Les charismes ordonnés pareillement à l'édification et au bien de l'ensemble de l'Église ne sauraient se contrarier l'un l'autre... C'est pour avoir enfreint cette règle at avoir oublié qu'ils n'étaient que des individualités au service du groupe chrétien, encore que magnifiquement douées, que les glossolales de Corinthe se sont vus rappelés à l'ordre par saint Paul. Le danger de l'individualisme mystique n'a pas disparu depuis» *ibid.*, p. 1098.

²³ «Saint Paul lui-même, quand il aborde ce sujet, le fait en homme préoccupé avant tout de sauvegarder les valeurs morales authentiques... La pierre de touche de l'authenticité des charismes sera la foi véritable telle que l'Église en conserve le dépôt (cf. Rom 12,3)» *ibid.*, pp. 1097 f. The action of the Holy Spirit cannot go “beyond” the saving work of Christ, nor for that matter as it were can it “fall behind” it: on the pneumatic aspect of all Christology and the Christological conditioning of pneumatology, cf. my study *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, in «*Annales Theologici*» 12 (1998), pp. 327-73, especially pp. 344-54.

²⁴ St Ignatius of Loyola in his *Spiritual Exercises* distinguished between three kinds of thought: our own, derived from pure intellect and will; and two others coming from beyond us, either from the evil spirit, or from the good spirit: cf. his *Exercitia spiritualia Sancti Patri Ignatii de Loyola* (Torino/Roma: Marietti 1928), ex. 32. On this cf. J. CLÉMENCE, *Le discernement des esprits dans les «exercices spirituels» de Saint Ignace de Loyola*, in «*Revue d'Ascétique de Mystique*» 27 (1952), pp. 347-75, especially pp. 348 f.

promote Christian life and theological thought, and in that sense truly *renew* Church life and teaching.²⁵

To these three criteria, one might usefully add a *fourth*, which might be termed “humanity”. The “charism” in question should be fully human, very human. Popular misconceptions of the action of the Holy Spirit are often linked with mistaken perception of charisms as something marginal, exceptional, out-of-the-ordinary. The charism should be “human” in two ways: it must express a vision and way of life which falls *within the bounds* of concrete human possibility, and besides must be *authentically human*, capable of fulfilling and even surpassing the most noble aspirations of the human heart. To put it in another way, the charism must reflect integrally the dynamism of Christian charity, which necessarily involves the *acceptance* of others in their concrete reality,²⁶ along with an unre-served *generosity* towards them. Charity, according to the *Catechism of the Catholic Church* offers «the true measure of all charisms».²⁷ Besides, the Holy Spirit is the *Spiritus creator*, Creator, along with the Father and the Son, of every last shred of human existence. His extraordinary gifts or special charisms can hardly be out of tune with his everyday divinising action of gentle and incessant purification and illumination.²⁸

Each of the above criteria could be examined further, and applied in detail to the content and dynamic of the message of Blessed Josemaría, as well as to the human and ecclesial reality of vast proportions he set in motion. Such a study would not go beyond the *purpose* of this paper, though it would most certainly go beyond its *bounds*. Doubtless the first criterion is important in respect of the personal sanctity of the Founder of Opus Dei. The second one is

²⁵ On the theological and pastoral fruitfulness of ecclesial charisms, cf. U. BETTI, *La rivelazione divina nella Chiesa: la trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei verbum*, Città Nuova, Roma 1970, pp. 229 f.; F. CIARDI, *I fondatori, uomini dello Spirito: per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982, pp. 144 ff.

²⁶ Notice the centrality of the notion of “man as the way of the Church” in all Pope John Paul II’s teachings.

²⁷ *Catechism of the Catholic Church*, n. 800.

²⁸ St Thomas Aquinas affirms that the charismatic phenomenon is as an aspect of a wider phenomenon of the action of the Holy Spirit in the universe, which includes the activity of the angels (cf. III *Contra gentiles*, 154).

likewise critical and determinative: official approval and concrete acceptance of the message preached by Blessed Josemaría by many people of widely differing conditions in many ways dispenses with the rest.²⁹ The Church has already given its judgement in respect of both elements with the beatification of the Founder in 1992³⁰ and with the different stages of the juridical approval of Opus Dei leading to its erection as a Personal Prelature of the Catholic Church in 1982.³¹

In the coming pages however I intend to concentrate principally on the third and fourth criteria mentioned, referring as they do to the doctrinal propriety of the message and spirit lived and preached by Blessed Josemaría, centred on the promotion of the universal call to holiness, and, for want of a better word, its integral "humanity".³²

Besides, I intend to base this reflection mainly on Blessed Escrivá's personal testimony of God's grace and light (his *Apuntes íntimos* or *Catalinas*)³³ over the period which went from the foundation

²⁹ It should be added here that Blessed Josemaría sought confirmation of the divinity of his message from his confessor. Nearly two years after founding the Work Blessed Josemaría started spiritual guidance under Fr. Valentín Sánchez S.J., for he had nobody «a quien abrir el alma y comunicar en el fuero de la conciencia *aquello* que Jesús me había pedido» *Apuntes íntimos*, n. 1864, in VP 331 f. Speaking of Fr. Sánchez, he says: «Entonces, despacio, comuniqué la Obra y mi alma. Los dos vimos en todo la mano de Dios. Quedamos en que yo le llevara unas cuartillas —un paquete de octavillas, era—, en las que tenía anotados los detalles de toda la labor. Se las llevé. El P. Sánchez se fue a Chamartín un par de semanas. Al volver, me dijo que la obra era de Dios y que no tenía inconveniente en ser mi confesor» *Apuntes íntimos*, n. 1864, in VP 332. Regarding the beginning of apostolic work with women, he also received confirmation from Fr. Sánchez: «esto es tan de Dios como lo demás», in *Apuntes íntimos*, n. 1871, and *Meditation* 14.2.1964, in VP 323.

³⁰ Pope John Paul II counted him among the blessed on May 17th, 1992: cf. his apostolic letter in «Acta Apostolicae Sedis» 84 (1992) 1058-60.

³¹ Opus Dei was erected as a Personal Prelature of the Catholic Church on November 28th, 1982, with the apostolic constitution *Ut Sit*, in «Acta Apostolicae Sedis» 75 (1983) 423-5. For an account of the juridical history of Opus Dei, and for its statutes, cf. A. DE FUENMAYOR - V. GOMEZ-IGLESIAS - J.L. ILLANES, *The Canonical Path of Opus Dei: the History and Defense of a Charism*, Scepter/ Midwest Theological Forum, Princeton NJ/ Chicago IL 1994.

³² I have already reflected on this question in the writings of Blessed Josemaría in respect of the theological virtue of hope: *La virtù della speranza e l'ascetica cristiana in alcuni scritti del Beato Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei*, in «Romana» 12 (1996), pp. 262-79.

³³ For an account of the role, history and content of Blessed Josemaría's *Apuntes íntimos*, cf. VP 325-422. «Son notas ingenuas (...) que escribí durante mucho tiempo de rodil-

in 1928 until the spring of 1932, and not so much on later testimonies and experiences of his own or of others, in other words from the time in which his spirit began to take on life and bear fruit in society and in the Church. In spite of the Founder's extensive apostolate over these four years,³⁴ the tangible results of his founding endeavour did not really begin to consolidate until the mid-1930's. Another reason for choosing this period of his life is that it was, to all appearances, one of extraordinary charismatic intensity. Over these years he seemed to have been *carried along* as it were by the grace of God, by the clarity and urgency of his mission,³⁵ inebriated with the Love of God and of souls.³⁶ Perhaps it could be added that whereas

las y que me servían de recuerdo y de despertador. Creo que, ordinariamente, mientras escribía con sencillez pueril, hacía oración» *Apuntes íntimos*, n. 1862, in VP 338. He called them his *Catalinas* on account of his devotion to St Catherine of Siena. Cf. VP 338. «Los santos resultan necesariamente unas personas incómodas, hombres o mujeres —¡mi santa Catalina di Siena!— que con su ejemplo y con su palabra son un continuo motivo de desasosiego, para las conciencias comprometidas con el pecado» *Letter 9-I-1932*, n. 73, in VP 338.

³⁴ «Desde el primer momento hubo una intensa actividad espiritual, y empecé a buscar vocaciones» *Letter 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 90, in VP 315.

³⁵ 1.10.33: «Mañana, cinco años desde que vi la O. ¡Dios mío, cuánta cuenta me pedirás! ¡Qué falta de correspondencia a la gracia!» 6.10.33: «No pierdo la paz, pero hay ratos en que me parece que me va a explotar la cabeza, tantas cosas de gloria de Dios —su O.— bullen en mí, y tanta pena me da ver que no comienzan a cristalizarse todavía en algo tangible.» 18.10.33: «Me duele la cabeza. Sufro, por mi falta de correspondencia y porque no veo moverse a la O.» «Me tortura, hasta dolerme la cabeza, el pensamiento de que dejo incumplida esa Voluntad: 1/ por el desorden de mi vida interior (...) 2/ porque no atiendo —no llego, no puedo abarcar más— a los muchachos que han venido a nosotros, traídos por El» *Apuntes íntimos*, nn. 1055, 1057, 1065, 1732, respectively, in VP 506 f.

³⁶ Cf. chapter 6 of Vázquez de Prada's biography, op. cit., for a general overview of Blessed Josemaría's *Apuntes íntimos*. For example: «12.XII.931: Hoy me ha abierto Jesús el sentido, durante el rezo del Oficio divino, como pocas veces. En momentos, fue una borrachera» *Apuntes íntimos*, n. 475, in VP 342. «A renglón seguido de la borrachera de Amor: ¡mis habituales tonterías!» *ibid.*, n. 691. «Después de la Sta. Misa, hoy, en la acción de gracias y más tarde en la iglesia de los Capuchinos de Medinaceli, el Señor me ha inundado de gracias. Se cumplió lo del Salmo "inebriabuntur ab ubertate domus tuae: et torrente voluptatis tuae potabis eos". Lleno de gozo con la Voluntad de Dios, siento que le he dicho con San Pedro: ecce reliqui omnia et secutus sum te. Y mi corazón se dio cuenta del "centuplum recipies"... Verdaderamente, he vivido el Evangelio del día» *Apuntes íntimos*, n. 415, in VP 343, note 46. February 1932: «El sábado último me fui al Retiro, de doce y media a una y media (es la primera vez, desde que estoy en Madrid, que me permito ese lujo) y traté de leer un periódico. La oración venía con tal ímpetu que, contra mi voluntad, tenía que dejar la lectura: y entonces ¡cuántos actos de Amor y abandono puso Jesús en mi corazón y en mis

on October 2nd, 1928 he “saw” Opus Dei in full,³⁷ the principal elements of the founding charism’s theological profile did not come to be filled out in detail until the spring of 1932. Throughout this research, extensive use has been made of the first volume of Andrés Vázquez de Prada’s recent biography, *El Fundador del Opus Dei*,³⁸ which studies this period in depth.

II. The Universal Call to Holiness

The message of *the universal call to holiness* became a solid and immovable conviction for Blessed Josemaría on October 2nd, 1928. On that day, he said graphically, «the divine paths of the earth had been opened»,³⁹ and as a result, «from that moment onwards I knew no rest». ⁴⁰ «Raising up the Work in those years, Our Lord has wished that the truth that all must be holy, should never more be ignored or forgotten, and that most Christians are meant to attain holiness in the world, through their ordinary work. For this reason, while men walk the earth, the Work will remain. The same phenom-

labios!» *Apuntes íntimos*, n. 619, in VP 343. «Dije el otro día que hago poca oración [“y a destiempo” Blessed Josemaría added elsewhere], y he de rectificar o, mejor, explicar el concepto: no tengo orden —hago propósito de tenerlo, desde hoy—, no suelo hacer meditación (desde hoy también tendré una hora diaria), pero oración de afectos, muchos días, la estoy haciendo desde la mañana a la noche: claro, que algunos ratos, de un modo especial» *Apuntes íntimos*, nn. 317, 326, in VP 388. 11.3.1932: «Me veo inundado, borracho de gracia de Dios. ¡Qué grande pecado, si no correspondo! Hay momentos —hoy mismo— en que me vienen ganas de gritar: ¡Basta, Señor, basta!» *Apuntes íntimos*, n. 653, in VP 418. The episode which recounts Blessed Josemaría’s realisation of his divine filiation is especially impressive in this regard: cf. VP 388 f. Cf. also *Apuntes íntimos*, n. 307, in VP 404 f.

³⁷ On October 2nd, «recibí la iluminación sobre toda la Obra...» *Apuntes íntimos*, n. 306, in VP 293. «El 2 de octubre del 29 viene la *idea clara general* de mi misión» *Apuntes íntimos*, n. 179, in VP 298.

³⁸ Cf. note 1 above.

³⁹ Blessed Josemaría often used the phrase «se han abierto los caminos divinos de la tierra» to express the pastoral and spiritual impact of October 2nd, 1928. Cf. for example *The Forge*, n. 553, *Christ is passing by*, n. 21, *Friends of God*, n. 314.

⁴⁰ «Desde ese momento no tuve *tranquilidad* alguna, y empecé a trabajar, de mala gana, porque me resistía a meterme a fundar nada» *Meditation* 2.10.1962, in S. BERNAL, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer: apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1977³, p. 111.

enon will always be found: people of all professions and walks of life who seek holiness in their state and situation, in that very profession or work, as contemplative souls in the middle of the world». ⁴¹

In a letter to the members of Opus Dei dated a year and a half after the foundation, he said: «We have come to say, with the humility of one who knows he is a sinner and worth very little —*homo peccator sum* (Luc. V, 8), we repeat with Peter—, but with the faith of one who allows himself be guided by the hand of God, that holiness is not for the privileged ones: Our Lord calls us all; he awaits our Love: from all, wherever they are; from all, whatever state, profession or way of life they occupy. Because everyday, unspectacular, ordinary life can be the means towards holiness: unless Our Lord gives a soul a religious vocation, there is no need to abandon one's own state in the world to seek God, since all the ways of the earth can be an occasion of an encounter with Christ». ⁴²

The doctrine of the universal call to holiness is clearly contained in the Gospel and was unambiguously taught by Vatican Council II. ⁴³ It is arguable that it may constitute the key interpretative doctrine of the Council. ⁴⁴ Besides, its theological and pastoral

⁴¹ «Al suscitar en estos años su Obra, el Señor ha querido que nunca más se desconozca o se olvide la verdad de que todos deben santificarse, y de que a la mayoría de los cristianos les corresponde santificarse en el mundo, en el trabajo ordinario. Por eso, mientras haya hombres en la tierra, existirá la Obra. Siempre se producirá este fenómeno: que haya personas de todas las profesiones y oficios, que busquen la santidad en su estado, en esa profesión o en ese oficio suyo, siendo almas contemplativas en medio de la calle» *Letter 9-I-1932*, n. 92, in VP 304.

⁴² «Hemos venido a decir, con la humildad de quien se sabe pecador y poca cosa — *homo peccator sum* (Luc. V, 8), decimos con Pedro—, pero con la fe de quien se deja guiar por la mano de Dios, que la santidad no es cosa para privilegiados: que a todos nos llama el Señor, que de todos espera Amor: de todos, estén donde estén; de todos, cualquiera que sea su estado, su profesión o su oficio. Porque esa vida corriente, ordinaria, sin apariencia, puede ser medio de santidad: no es necesario abandonar el propio estado en el mundo, para buscar a Dios, si el Señor no da a un alma la vocación religiosa, ya que todos los caminos de la tierra pueden ser ocasión de un encuentro con Cristo» *Letter 24-III-1930*, n. 22, in VP 300.

⁴³ Cf. VATICAN COUNCIL II, Const. *Lumen Gentium*, nn. 39-42 (chapter 5).

⁴⁴ Pope Paul VI, in his "Motu Proprio" *Sanctitas clarior* (19.3.1969 in «Acta Apostolicae Sedis» 61 (1969) 150) stated that the doctrine of the universal call to holiness was the most characteristic feature (*proprietas*) and ultimate purpose of Vatican II teaching. Cf. also the final report of the Special Synod of Bishops on the twentieth anniversary of the conclu-

implications are surprisingly profound and far-reaching.⁴⁵ At least *four aspects* of the doctrine could be considered, all of which can be abundantly corroborated in the writings of the Founder of Opus Dei.⁴⁶

First, the doctrine of the universal call to holiness means that *each* person is "called" by God to a life of holiness; each and every human being receives an individual *vocation* to eternal communion with the Blessed Trinity (cf. Eph 1:3-14). This principle is at the root of the Christian understanding of the dignity of each and every human being,⁴⁷ which is of course the living centre of all Christian anthropology and ethics. This may be called the *subjective* dimension of the universality of God's call to holiness.

Second, it means that holiness is *proper* to and *possible* within *all states*, whether in the Church (priesthood, consecrated life and laity), or in society (women and men, rich and poor, healthy and sick, young and old). Ecclesial distinctions of one state or situation from another, therefore, do not relate to whether the search for Christian holiness is central, or secondary, or possible, or accessory, but rather to questions of an ecclesiological, apostolic, social or historical kind. For God does not in the first place call humans to particular "states", but rather to holiness *through* all particular states. This may be termed the *objective* dimension of the universal call to holiness.

sion of the Council (1985), II, a), 4. On the relationship between the universal call to holiness and the "holiness" of the Church, cf. my study, *The Holiness of the Church in «Lumen Gentium»*, in «The Thomist» 52 (1988) 673-701, especially pp. 678-83. Many of the papers delivered at the International Congress entitled "Attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II", held at the Vatican City from 25-27 February, 2000, considered the call to holiness as a significant criterion for the interpretation of Council documents. Cf. R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

⁴⁵ Pope Paul VI called Opus Dei «a sign of the perennial vitality of the Church» *Chirograph* of Paul VI, 1.10.1964, in AGP RHF-D15239. «Au niveau même de la race humaine, les charismes faciliteront la communication, non seulement d'homme à homme, mais d'une génération à l'autre» J.V.-M. POLLET, *Les charismes*, op. cit., p. 1097.

⁴⁶ Cf. F. OCARIZ, *The vocation to holiness in Christ and in the Church*, in «Holiness and the World. Studies in the Teachings of Blessed Josemaría Escrivá», ed. M. BELDA *et al.*, Midwest Theological Forum, Chicago 1997, pp. 33-52, especially 39-44.

⁴⁷ On the link-up between the notion of vocation and person, cf. my study *La persona umana tra filosofia e teologia*, in «Annales Theologici» 13 (1999) 71-105.

Third, as a consequence, the search for holiness is the very thing, and in a sense the *only* thing, that unites Christians, who are often designated “the saints” in the New Testament.⁴⁸ In other words, the reality of Christian holiness not only offers an assurance and expression of their *interior* liberty, but acts as a guarantee of their *exterior* freedom in society and in the Church, the «freedom of the glory of the children of God» (Rom 8:21). It may even be suggested that problems and conflicts within the Church and within society take a hold for the most part when the central message of the universal call to holiness is set aside.⁴⁹

Fourth and last, the doctrine of the universal call to holiness means that there can be *no objective obstacle* in the world or in man’s own life and condition capable of blocking the power of God’s sanctifying grace. In other words, holiness is a real possibility, not an abstract one. Nothing in the created order can *a priori* annul divine grace, since not only grace but *also the created order* is entirely God’s work.

Each one of these areas could be taken separately and studied in detail. The ecclesiological, moral and social implications of the doctrine of the universal call to holiness are many and varied. Blessed Josemaría’s preaching in many ways was and is like a breath of fresh air for the whole Church, indeed for society at large, certainly going beyond the institutional limits of the activities undertaken by the Prelature of Opus Dei.

Of the four areas mentioned, however, I wish to pay attention mainly to the last one. From the outset of Christianity, the revolutionary impetus of the new faith consisted in the very fact that the power of God, made present by the Holy Spirit in virtue of the life, death and resurrection of Jesus Christ in those who believe in Him, *can* save humankind from sin, death and enslavement of all kinds. In the context of their limited experience and particular cultures, yet moved by the Holy Spirit, Christians preached the liberating mes-

⁴⁸ For example, cf. Rom 1:7; 1 Cor 1:2; 6:1-2.7.14; 2 Cor 1:1; 8:4; 9:1.12; 13:12; Eph 1:1.15.18; 3,8.18; 5:3; 6:18; Phil 1:1; 4:21.22; Col 1:1.2.4.22.26; 3:12; 1 Tm 5:10; Philem 5; Heb 3:1; 6:10; 13:24; 1 Pt 1:16.

⁴⁹ «Un secreto. —Un secreto, a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos. —Dios quiere un puñado de hombres “suyos” en cada actividad humana. —Después... “pax Christi in regno Christi” —la paz de Cristo en el reino de Cristo.» *Camino*, n. 301.

sage of salvation, the Gospel or “Good News”, in straightforward and highly convincing terms. Often in the midst of a keen awareness of their limited talents and social influence, of their personal inadequacy and sinful inclinations, believers were joyfully convinced that “holiness is possible”: through God’s power and mercy, manifested in the incarnation of his Only Son and in the sending of the Holy Spirit, it is possible for any person to acquire holiness in the midst of the vicissitudes of this life. The witness of the New Testament and of so many periods of Church history — including our own — is a living proof of the fact.

At the start therefore of one’s acceptance of the doctrine of the universal call to holiness is to be found *a deep trust in God* who *can* fill humans with his love and grace, and in fact *wills* to do so. Let us examine how this spirit and conviction developed and consolidated in the mind and heart of Blessed Josemaría.

III. Theological elements involved in the universal call to holiness: work, divine filiation, the Cross

Of particular significance in the “filling out”, as it were, of the theological, spiritual and ascetical profile of the vision and spirit God confided to Blessed Josemaría on October 2nd, 1928, were a series of spiritual experiences over the years immediately following the foundation. Two particularly important ones took place during the second half of the year 1931.

On August 7th, 1931 the diocese of Madrid celebrated the feastday of the Transfiguration of Our Lord, the only bodily glorification of Jesus during his earthly sojourn that the canonical Gospels speak of. On that occasion, while celebrating the Eucharist, Blessed Josemaría had a singular experience.⁵⁰ «The time of the consecration came», he wrote. «At the moment I raised the Sacred Host... some words of Scripture came to my mind with extraordinary force and clarity: *et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meip-*

⁵⁰ On this episode, cf. VP 380-4, and on its theological significance, P. RODRIGUEZ, *Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12, 32 nell'esperienza spirituale di Mons. Escrivá de Balaguer*, in «Annales Theologici» 6 (1992), pp. 5-34.

sum: “when I am lifted up from the earth I will draw all things to myself” (John 12:32 [Vulgate]). Normally, in the presence of the supernatural I am afraid. Then comes the *ne timeas*, “do not be afraid. It is I”. And I understood that it would be the men and women of God who will raise the Cross, with the teachings of Christ, to the summit of all human activity... And I saw Our Lord triumphant, drawing all things to himself». ⁵¹ From that moment on it became clear to Blessed Josemaría that *everyday work*, as a moment of special encounter with Christ dying and triumphant on the Cross, would be the raw material, ⁵² as it were, of the sanctification of Christians. ⁵³ Whereas the message was identical with the one seen in 1928, it might be said that the means to bring it about had now acquired a greater clarity.

A second encounter with divine grace took place some ten weeks later, on October 16th, 1931. In «the most sublime prayer» ⁵⁴

⁵¹ «Llegó la hora de la Consagración: en el momento de alzar la Sagrada Hostia, sin perder el debido recogimiento, sin distraerme —acababa de hacer in mente la ofrenda del Amor Misericordioso—, vino a mi pensamiento, con fuerza y claridad extraordinarias, aquello de la Escritura: “et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum” (Jn 12, 32). Ordinariamente, ante lo sobrenatural, tengo miedo. Después viene el *ne timeas!*, soy Yo. Y comprendí que serán los hombres y mujeres de Dios, quienes levantarán la Cruz con las doctrinas de Cristo sobre el pináculo de toda actividad humana... Y vi triunfar al Señor, atrayendo a Sí todas las cosas» *Apuntes íntimos*, nn. 217 f., in VP 381.

⁵² «Porque esa tarea ordinaria es no sólo el ámbito en el que se deben santificar, sino la materia misma de su santidad: en medio de las incidencias de la jornada, descubren la mano de Dios, y encuentran estímulo para su vida de oración» *Conversaciones*, n. 70.

⁵³ In 1940 he commented on the incident, the Gospel passage and its meaning: «Unidos a Cristo por la oración y la mortificación en nuestro trabajo diario, en las mil circunstancias humanas de nuestra vida sencilla de cristianos corrientes, obraremos esa maravilla de poner todas las cosas a los pies del Señor, levantado sobre la Cruz, donde se ha dejado enclavar de tanto amor al mundo y a los hombres (...) De esta manera, el trabajo es para nosotros, no sólo el medio natural de subvenir a las necesidades económicas y de mantenernos en lógica y sencilla comunidad de vida con los demás hombres, sino que es también —y sobre todo— el medio específico de santificación personal que nuestro Padre Dios nos ha señalado, y el gran instrumento apostólico y santificador, que Dios ha puesto en nuestras manos, para lograr que en toda la creación resplandezca el orden querido por El (...) El trabajo, que ha de acompañar la vida del hombre sobre la tierra (cf. Gen 2, 15), es para nosotros a la vez —y en grado máximo, porque a las exigencias naturales se unen otras claramente de orden sobrenatural— el punto de encuentro de nuestra voluntad con la voluntad salvadora de nuestro Padre celestial» *Letter 11-III-1940*, n. 13, in VP 383 f.

⁵⁴ Cf. VP 389.

he had ever experienced, Blessed Josemaría came to perceive the beauty and richness of the *fatherhood of God*, and inseparably, of his own divine sonship. This notion came to constitute the very cornerstone of his own spiritual life, and of the spirit he would communicate to others.⁵⁵ «In the “Our Father” I had learned to call God my Father from when I was small», he said in a meditation in 1969. «But to feel, to see, to admire that desire of God that we should be his children...». ⁵⁶ Elsewhere he wrote: «I felt the action of Our Lord, who prompted me to cry out with my heart and with my lips, with the strength of something imperatively necessary, this tender invocation: “*Abbà, Pater*”. I was on the street, in a tram... I probably made that prayer in a loud voice... I was contemplating with a light that was not my own this overwhelming truth, which was seared like a brand onto my soul, never to be quenched». ⁵⁷ On October 2nd, 1928, he had come to appreciate the meaning of Our Lord's words which referred to the universal call to holiness: «Be perfect as your heavenly Father is perfect» (Mt 5:48). ⁵⁸ But on this occasion he understood the full significance of this phrase: to be perfect “as our heavenly Father” meant — no more and no less — to imitate Christ, the Only Begotten Son made man, and to live as a child of God, that is to have «an ardent, sincere, tender and deep desire to imitate Jesus Christ as our brother, son of God the Father». ⁵⁹

With these two experiences the search for Christian holiness took on in the mind of Blessed Josemaría a more defined profile: through their everyday work and activity in the world Christians would follow and imitate Jesus Christ, on the Cross and especially in

⁵⁵ «Aquél día, aquel día quiso de una manera explícita, clara, terminante, que, conmigo, vosotros os sintáis siempre hijos de Dios, de este Padre que está en los cielos y que nos dará lo que pidamos en nombre de su Hijo» *Meditation* 24.12.1969, in VP 390 f.

⁵⁶ «Aprendí a llamar Padre, en el Padrenuestro, desde niño; pero sentir, ver, admirar ese querer de Dios de que seamos hijos suyos...» *Meditation* 24.12.1969, in VP 390.

⁵⁷ «Sentí la acción del Señor, que hacía germinar e mi corazón y en mis labios, con la fuerza de algo imperiosamente necesario, esta tierna invocación: *Abbà! Pater!* Estaba yo en la calle, en un tranvía (...) Probablemente hice aquella oración en voz alta (...) Estuve contemplando con luces que no eran mías esa asombrosa verdad, que quedó encendida como una brasa en mi alma, para no apagarse nunca» *Letter 9-I-1959*, n. 60, in VP 389 f.

⁵⁸ Cf. *Letter 24-III-1930*, n. 2, in VP 390.

⁵⁹ «Un deseo ardiente, sincero, tierno y profundo a la vez, de imitar a Jesucristo como hermano nuestro, Hijo de Dios Padre» cit. in A. DEL PORTILLO, *Intervista sul Fondatore dell'Opus Dei*, ed. C. CAVALLERI, Ares, Milano 1992, pp. 69 f.

his hidden life in Nazareth,⁶⁰ they would contribute towards establishing his kingdom on earth, *in this way* living their divine filiation to the full.

These special moments of grace received by Blessed Josemaría were not of course isolated events. God gave him many other lights during this period.⁶¹ Of particular importance to my mind were a series of episodes which brought home to him the central role of the *Cross of Christ* in the life of a son or daughter of God who, moved by God's grace, wishes to establish the kingdom of Christ on earth through his or her everyday work and activity. Only in the context of the centrality of the Cross can the *si exaltatus fuero a terra* and the spirit of divine filiation be appreciated fully. In the mind of the Founder, in fact, the Cross would become Opus Dei's guarantee of authenticity, efficacy and permanence.⁶²

Blessed Josemaría was not unaccustomed to adversity. Though he had good health, was optimistic in character⁶³ and experienced

⁶⁰ «Toda la vida del Señor me enamora. Tengo, además una debilidad particular por sus treinta años de existencia oculta en Belén, en Egipto y en Nazaret. Ese tiempo —largo—, del que apenas se habla en el Evangelio, aparece desprovisto de significado propio a los ojos de quien lo considera con superficialidad. Y, sin embargo, siempre he sostenido que ese silencio sobre la biografía del Maestro es bien elocuente, y encierra lecciones de maravilla para los cristianos. Fueron años intensos de trabajo y de oración, en los que Jesucristo llevó una vida corriente —como la nuestra, si queremos—, divina y humana a la vez; en aquel sencillo e ignorado taller de artesano, como después ante la muchedumbre todo lo cumplió a la perfección» *Amigos de Dios*, n. 56.

⁶¹ Of particular importance over this period of his life (especially from December 1931 to January 1932) was the particular way in which he lived his divine filiation, that is in following the path of "spiritual childhood". He saw himself as a little child: weak, poor, unrefined, selfish, yet straightforward and sincere, trusting and patient. He recommended this spirituality to the members of Opus Dei, but did not wish to impose it on them. Cf. VP 404-18.

⁶² «Nuestro Señor no quiere una personalidad efímera para su Obra: nos pide una personalidad inmortal, porque quiere que en ella —en la Obra— haya un grupo clavado en la Cruz: la Santa Cruz nos hará perdurables, siempre con el mismo espíritu del Evangelio, que traerá el apostolado de acción como fruto sabroso de la oración y del sacrificio. De este modo se vuelve a vivir, por la Obra de Dios y por cada uno de sus miembros, aquel secreto divino que enseñaba San Pablo a los de Filipo (2, 5-11), camino segurísimo de la inmortalidad y de la gloria: por la humillación, hasta la Cruz: desde la Cruz, con Cristo, a la gloria inmortal del Padre» *Instruction* 19.3.1934, nn. 28-29, in VP 387, note 140.

⁶³ «Generalmente, me da Jesús la Cruz con alegría —cum gaudio et pace—, y la Cruz con alegría... no es Cruz. Yo, por mi naturaleza optimista, he tenido habitualmente una ale-

little or no difficulty at work or in getting on with people, external circumstances had brought him at different stages of his life to suffer more than most. To mention a few episodes: the death of three young sisters, the economic collapse of his family and consequent "exile" from his native town of Barbastro, numerous misunderstandings and difficulties as a seminarian in Saragossa (he spoke of «hatchet blows»), and as a priest in Saragossa and Madrid.⁶⁴

The Founder of Opus Dei doubtlessly bore up well under these adversities, seeing in them signs of divine providence. But during the years that followed 1928 God brought him to understand the presence of the Cross of Christ in terms of what might be called a "mystical changeover". In the early thirties, Blessed Josemaría began to ask God for what he called «una Cruz sin cireneos», "a cross without a Simon of Cyrene".⁶⁵ By this he meant the following: not only was he prepared to *accept* the crosses that God wished to send him, but he felt moved to *ask* God for a cross which, besides, would not weigh on others, a cross which would even *alleviate* the suffering of others. «I am very badly off economically», he wrote in September 1931, clearly referring to his responsibility of looking after his family. «But I am at peace. I am completely sure, truly certain that God, my Father, will resolve the situation once and for all. If only I could live alone!... Then poverty, I realise, would be marvellous. A priest and

gría, que podríamos llamar fisiológica, de animal sano; no es ésa la alegría a que me refiero, sino otra sobrenatural, que procede de abandonar todo y abandonarse en los brazos amantes del Padre-Dios» *Apuntes íntimos*, n. 350, in VP 398.

⁶⁴ In Madrid, in the early thirties, over a period when God was giving him extraordinary lights and graces, he said: «Estoy con una tribulación y desamparo grandes. ¿Motivos? Realmente, los de siempre. Pero, es algo personalísimo que, sin quitarme la confianza en mi Dios, me hace sufrir, porque no veo salida *humana* posible de mi situación. Se presentan tentaciones de rebeldía: y digo serviam!» (9.9.1931) *Apuntes íntimos*, n. 274, in VP 396.

⁶⁵ «Ni ahora sé, Jesús, si es exceso o falta de generosidad mi deseo de Cruz sin Cirineo. Exceso, porque lo es ese dolerme tanto la Cruz de los demás... Falta, porque parece disconformidad con lo que Tú quieres; porque parece que deseo, no tu Cruz, sino una Cruz a mi gusto» *Apuntes íntimos*, n. 355, in VP 398. 28.10.1931: «Jesús hoy ha apretado la Cruz —la Santa Cruz— sobre los pobres hombros de los Cirineos: y ¡cómo me duele a mí!» *Apuntes íntimos*, n. 356, in VP 399. «Hasta ahora, vengo ocultando a mi Madre y mis hermanos nuestra verdadera situación. Así lo he hecho otras veces. Señor, Jesús mío, no es que yo no quiera Cirineos —quiero cuanto quieras—, sino que, con verdadera generosidad y por tu Amor, me gustaría evitarles estos disgustos» *Apuntes íntimos*, n. 388, in VP 399 f.

poor, without even the bare minimum. Wonderful!». ⁶⁶ And some days later, on the third anniversary of the founding of Opus Dei: «I said to Our Lord directly... that he would have to straighten out the situation of my family and afflict me alone». ⁶⁷ «Lord», he said, «what I find hard in the Cross is that others take part in it. Jesus, give me a cross without a Simon of Cyrene». ⁶⁸

Much could be said of Blessed Josemaría's instinctive tendency to avoid suffering for others, to look after the uninstructed, sick and dying in the depressed areas and hospitals of Madrid, ⁶⁹ to distract people from their worries, free them from their fears, help them advance gradually in their Christian life. ⁷⁰ However, this deep human compassion for those who are afflicted in any way and the concomitant desire to alleviate their suffering, could be expressed and resolved definitively only in the supernatural realm of faith and grace. As a son of God, who fervently wished to place Christ at the summit of all human activities, as one aware that baptismal grace brings the Christian to exclaim with St Paul that "Christ lives in me" (Gal 2:20),

⁶⁶ «Me encuentro en una situación económica tan apurada como cuando más. No pierdo la paz. Tengo absoluta confianza, verdadera seguridad de que Dios, mi Padre, resolverá pronto este asunto de una vez. ¡Si yo estuviera solo!... la pobreza, entonces, me doy cuenta, sería una delicia. Sacerdote y pobre: con falta hasta de lo necesario. ¡Admirable!» *Apuntes íntimos*, n. 301, in VP 396.

⁶⁷ 2.10.1931: «Y me encaré con Él y le dije: Que el padre Sánchez me tiene prohibido pedirle aquello [a grave illness in reparation]; que, por eso, no se lo pido, pero que (así, en baturro) que arregle a los míos y me fastidie a mí solico» *Apuntes íntimos*, n. 307, in VP 397. «Pues, Señor: yo soy el hombre feliz, que no tenía camisa» *Apuntes íntimos*, n. 587, in VP 404. «Señor, castígame a mí, y empuja la Obra» *Apuntes íntimos*, n. 1222, in VP 538.

⁶⁸ «Señor, lo pesado de mi Cruz es que de ella participan otros. Dame, Jesús, Cruz sin Cirineos. Digo mal: tu gracia, tu ayuda me hará falta, como para todo. —Contigo, mi Dios, no hay prueba que me espante: pienso en una enfermedad dura, unida, p.e., a una total ceguera —Cruz mía, personal— y audazmente, tendría, Jesús, el gozo de gritar con fe y con paz de corazón, desde mi oscuridad y sufrimiento: Dominus illuminatio mea et salus mea!...» *Apuntes íntimos*, n. 351, in VP 398.

⁶⁹ Cf. VP 274 ff., 308 ff., 366 ff., 423 ff.

⁷⁰ He often spoke of the need to being people close to God by following an inclined plane. «Comprende Jesús nuestra debilidad y nos atrae hacia sí, como a través de un *plano inclinado*, deseando que sepamos insistir en el esfuerzo de subir un poco, día a día. Nos busca, como buscó a los dos discípulos de Emaús, saliéndoles al encuentro; como buscó a Tomás y le enseñó, e hizo que las tocara con sus dedos, las llagas abiertas en las manos y en el costado. Jesucristo siempre está esperando que volvamos a El, precisamente porque conoce nuestra debilidad» *Es Cristo que pasa*, 75. Italics added.

he wished to truly carry — like Christ — the pain and weight and tedium and sorrow of so many hearts on his own shoulders. He came to realise that a Christian can come to actually *love* suffering, not out of a pathological victim-mentality,⁷¹ but in actually carrying and alleviating the pain and distress of other people.⁷² He came to appreciate that the Christian never suffers alone, for in union with the Cross of Christ⁷³ pain and suffering are, as it were, turned inside out.⁷⁴ Of course living in this way put him in the best possible position to help people see and love the will of God in the vicissitudes of life.

⁷¹ «El día once de Agosto de 1929, según nota que tomé aquel día en una estampa que llevo en el breviario, mientras daba la bendición con el Santísimo Sacramento en la iglesia del Patronato de Enfermos, sin haberlo pensado de antemano, pedí a Jesús una enfermedad fuerte, dura, para expiación (...) Creo que el Señor me lo concedió» *Apuntes íntimos*, n. 432, in VP 314 f. Realising however that in real terms Christ is the One who carries the Cross, Blessed Josemaría said: «nunca fue bien con mi alma ser o llamarme víctima» *Apuntes íntimos*, 413, note 362, in VP 315; and «nunca tuve simpatía ni a la palabra, ni al contenido del victimismo» *Apuntes íntimos*, nn. 1372, 1014, 1380, in VP 315, note 163.

⁷² Blessed Josemaría spoke of «lo que el Dios Nuestro Señor me ha dado particularmente a mí (...) Este no sé qué *santificador*, que hace que se enciendan las almas de muchos, al hablarles yo, aunque me encuentre para mí mismo *apagado*» *Apuntes íntimos*, n. 1756, in VP 452.

⁷³ The words of Blessed Josemaría “love pain, glorify pain”, etc. must be understood in this sense. «Fueron unos años intensos, en los que el Opus Dei crecía para dentro sin darnos cuenta (...) La fortaleza humana de la Obra han sido los enfermos de los hospitales de Madrid: los más miserables; los que vivían en sus casas, perdida hasta la última esperanza humana; los más ignorantes de aquellas barriadas extremas» *Meditation* 19.3.1975, in VP 443. The annotation «bendito sea el dolor. Amado sea el dolor. Santificado sea el dolor... ¡Glorificado sea el dolor!» is of 14.1.1932: *Apuntes íntimos*, n. 563, in VP 443.

⁷⁴ Speaking of the persecution of the Church in August 1931, Blessed Josemaría said: «continúa la racha de insultos a los sacerdotes (...) Hice propósito —lo renuevo— de callar, aunque me insulten, aunque me escupan (...) Más: el propósito, de que vengo hablando, es apedrear a esos pobres *odiadores* con avemarías (...)» *Apuntes íntimos*, n. 222, in VP 364. «18-IX-931: Tengo que agradecer a mi Dios un notable cambio: hasta hace poco, los insultos y burlas que, por ser sacerdote, me dirigían desde la venida de la república (antes, rarísima vez), me ponían violento. Acordé encomendares, con un avemaría, a la Sma. Virgen, cuando oyera groserías o indecencias. Lo hice. Me costó. Ahora, al oír esas palabras innobles, se me enternecen las entrañas, por regla general, considerando la desgracia de esa pobre gente, que, si obra así, cree hacer una cosa honrada (...)» *Apuntes íntimos*, n. 291, in VP 365. On 24.1.1932 he wrote: «Jesús, siento muchos deseos de reparación. Mi camino es de amar y sufrir. Pero el amor me hace gozar en el sufrimiento, hasta el punto de parecerme ahora imposible que yo pueda sufrir nunca. Ya lo dije: a mí no hay quien me dé un disgusto. Y aún añadido: a mí no hay quien me haga sufrir, porque el sufrimiento me da gozo y paz» *Apuntes íntimos*, n. 582, in VP 418 f.

Divine filiation — placing Christ at the summit of all human activities — gladly carrying the Cross of Christ: the three fundamental elements of Blessed Josemaría's spiritual experience during the first years after the foundation of Opus Dei, form a single whole, and in their distinction require one another, express one another, explain one another.

IV. The charismatic and human character of the message of Blessed Josemaría

Blessed Josemaría's conviction of the power and love of our Father God, its manifestation in the growth of the kingdom of Christ on the earth in the presence of the Cross, brought him, as we have seen, to *place unconditional trust in the power and goodness of God his Father*. Without such trust, of course, the proclamation of the universal call to holiness would be meaningless. Two questions however should be asked at this stage.

1. Can it be said that these were truly *charismatic* experiences, in the strictly theological sense of the term, that is, special and direct actions of the Holy Spirit for the good of the whole Church? Two points can be made.

In the *first* place, from the standpoint of strict theological *content*, it is fair to say that the fundamental message and its explicitations were distinctly charismatic in nature. And this for the simple reason that the action of the Holy Spirit in the Church is directed entirely towards making present in believers and in society at large, the life and words and saving power of Our Lord Jesus Christ, crucified and risen,⁷⁵ and as a result towards promoting holiness in the Church.⁷⁶ The Paraclete is the one who gives growth to the king-

⁷⁵ Doctrinally speaking, of course, the message of Blessed Josemaría added nothing to the content of the faith. It was simply a living renewal of that doctrine. He often said that the spirit of Opus Dei is «*vicio como el Evangelio y como el Evangelio nuevo*» in VP 302. Cf. *Conversations with Mons. Escrivá*, n. 24.

⁷⁶ According to the *Catechism of the Catholic Church* (n. 2024), all charisms are ordered in the first place towards sanctifying grace, towards the sanctification of the Church. Cf. also ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, q. 111, a. 5.

dom of Christ on earth, bringing it to eschatological fullness in and through believers. Besides, according to St Paul, the Holy Spirit is the very One who insinuates and cries out in the hearts of Christians that they are children of God (cf. Rom 8:15-16) and, inseparably, brothers of Jesus Christ and of their fellow humans, very often partaking in his Cross (cf. Rom 7). This he does by making present, in their minds and hearts, some faint echo of the eternal dialogue of total self-donation between the eternal Father and his only-begotten Son, which constitutes the Spirit's own divine Being, and which culminates *for us* on Golgotha:⁷⁷ "You are my Father from whom I have received all"; "you are my son with whom, on account of my only-begotten Son, I am well pleased".

Under the Spirit, Christians constantly experience God's consoling, paternal protection as they partake in his providence through their work and everyday activity, even in the presence of the Cross, and perhaps especially in such moments. Blessed Josemaría experienced this vibrant sense of divine filiation tangibly, mystically, unequivocally, definitively.

In the *second* place, Blessed Josemaría had no doubt but that the founding grace was a charismatic experience. He always said he "saw" or "knew" what God wanted of him; on more than one occasion he claimed that God "confirmed" him tangibly in his mission.⁷⁸

⁷⁷ Cf. my study *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, op. cit., pp. 355-7.

⁷⁸ Blessed Josemaría refers on some occasions to what Fr. Juan Postius Sala, CMF, his confessor at that time, said to him: «llegará tiempo en que la prueba consista en no sentir este sobrenatural impulso y amor por la Obra» (15.2.1932) *Apuntes íntimos*, 599, in VP 498; «no sentir la divinidad de su Obra» *Apuntes íntimos*, n. 742, in VP 498. On June 22nd of that year, the day before the Feast of the Sacred Heart, «sentí la prueba cruel que hace tiempo me anunciara el P. Postius (...) A solas en una tribuna de esta iglesia del Perpetuo Socorro, trataba de hacer oración ante Jesús Sacramentado expuesto en la Custodia, cuando, por un instante y sin llegar a concretarse razón alguna —no las hay—, vino a mi consideración este pensamiento amarguísimo: "¿y si todo es mentira, ilusión tuya, y pierdes el tiempo (...), y —lo que es peor— lo haces perder a tantos?"» *Apuntes íntimos*, n. 1729, in VP 499. «Fue cosa de segundos, pero ¡cómo se padece!». Then he said to Our Lord: «Si no es tuya, destrúyela; si es, confírmame (...) Inmediatamente me sentí confirmado en la verdad de su Voluntad sobre su Obra» *Apuntes íntimos*, n. 1730, in VP 499 f. Blessed Josemaría also commented how the stream of inspirations he had been receiving right up to October 2nd, 1928 stopped abruptly at that moment, and did not return for a year or more: cf. texts in VP 298, 317 and 320.

In spite of his instinctive mistrust of anything that might whiff of “miracle-mongering” (*milagrerías*)⁷⁹ or divine exhibitionism, he was simply unable to account for the exceptional experiences he had had in any way other than through the agency of the divine.⁸⁰ They came to him, as it were, “out of the blue”. It could not but be a work of God.⁸¹ The “otherness” of God’s grace was apparent to him,⁸² as was the disproportion between the objective proposed and the

⁷⁹ Opus Dei, he said, is not based on «milagrerías: os he enseñado con firmeza que no deseáis nunca caminos interiores extraordinarios» *Letter 6-V-1945*, in VP 293, note 105. «No soy “milagrero”. —Te dije que me sobran milagros en el Santo Evangelio para asegurar fuertemente mi fe. —Pero me dan pena esos cristianos —incluso piadosos, “japostólicos!”— que se sonríen cuando oyen hablar de caminos extraordinarios, de sucesos sobrenaturales. —Siento deseos de decirles: sí, ahora hay también milagros: ¡nosotros los haríamos si tuviéramos fe!» *Camino*, n. 583.

⁸⁰ Blessed Josemaría had a small statue of Our Lady, for whom he had special devotion. “La Virgen de los Besos”, he called it, because he kissed it frequently with deep trust and filial piety. On more than one occasion he recounted how Our Lady smiled at him through this statue. One morning, «entre seis y media y siete menos cuarto vi, durante bastante tiempo, cómo el rostro de mi Virgen de los Besos se llenaba de alegría, de gozo. Me fijé bien: creí que sonreía, porque me hacía ese efecto, pero no se movían los labios» *Apuntes íntimos*, n. 701, in VP 469. «Llegué a hacer pruebas, por si era sugestión mía, porque no admito fácilmente cosas extraordinarias. Inútilmente: la cara de mi Virgen de los Besos, cuando yo positivamente, tratando de sugestionarme, quería que sonriera, seguía con la seriedad hierática que tiene la pobre escultura» *ibid.*, 702, in VP 470.

⁸¹ To a friend who asked Blessed Josemaría if he thought Opus Dei had any chance of being successful, the Founder replied: «Mira, esto no es una invención mía, es una voz de Dios» AGP, RHF, T-05829, pp. 2-3, in VP 309. Speaking about the urgency of setting up the first centre of the Work, he wrote: «Prisa. No es prisa. Es que Jesús empuja» *Apuntes íntimos*, n. 1753, in VP 511.

⁸² On several occasions Blessed Josemaría recounted how the special graces God gave him produced an initial sensation of anguish and fear, followed by a grace of God which confirmed him and filled him with consolation, which he expressed in terms of the *ne timeas* the archangel Gabriel addressed to Zechariah and Our Lady in communicating the will of God to them (cf. Lk 1:13.30). «Son palabras divinas de aliento. En el Testamento Viejo y en el Nuevo, Dios y los seres celestes las pronuncian, para levantar la miseria del hombre y disponerlo a un coloquio de iluminación y de amor, a la confianza en las cosas aparentemente imposibles o difíciles, a las que no llega la fuerza de la criatura (...) Os puedo asegurar, hijos míos, que esas almas no ambicionan ni desean las manifestaciones de esa *ordinaria providencia extraordinaria* de Dios, y que tienen una profunda conciencia de no merecerlas: os vuelvo a repetir que sus sentimientos ante ellas son de temor, de miedo. Aunque después, el aliento del Señor —*ne timeas!*— les comunica una seguridad inquebrantable, las enciende en ímpetus de fidelidad y entrega; les da luces claras, para cumplir su Voluntad amabilísima; y las enardece, para lanzarse a metas inaccesibles al alcance humano» *Letter 6-V-1945*, nn. 4-5, in VP 294 f.

means available.⁸³ He was keenly aware of the difference between what God wanted of him, and where his own will often inclined him.⁸⁴ «The foundation of Opus Dei went ahead without me», he noted on one occasion. «The Womens' Branch against my personal opinion, and the Priestly Society of the Holy Cross, wanting to find it but not finding it».⁸⁵

⁸³ «Me encontraba entonces solo con el único bagaje de mis veintiséis años y de mi buen humor» *Letter 11-III-1940*, n. 32, in VP 308. «Hemos empezado a trabajar en la Obra, cuando el Señor quiso, con una carencia absoluta de medios materiales: veintiséis años, la gracia de Dios y buen humor. Y basta» *Letter 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 11 in VP 308. Cf. *Conversations*, n. 32.

⁸⁴ During the first years after October 2, 1928, in spite of the fact that he had worked hard, he saw his soul buried «en la tibieza y en el abandono» *Apuntes íntimos*, n. 839, in VP 315. «Yo quería y no quería. Quería cumplir aquello que era una misión terminante, y desde el primer día se dio origen a una intensa labor espiritual. Y no quería, a pesar de que había estado desde los quince hasta los veintiséis años haciendo una continua llamada a Jesucristo, Señor Nuestro, diciéndole como el ciego del Evangelio: *Domine, ut videam!* (...)» *Letter 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 19, in VP 316. «¡Siempre sin una vacilación, aunque yo ¡no quería!» *Apuntes íntimos*, n. 306, in *ibid.* «Después de 1928, aunque comencé a trabajar enseguida, tuve mi sueño. *Ego dormivi, et soporatus sum; et exurrexi, quia Dominus suscepit me* (Sal 3, 6); me dormí, me quedé como en un sopor; y fue el Señor el que me condujo y me sacó a trabajar con más intensidad cada día» *Letter 8-XII-1949*, n. 5, in VP 316. «Bien sabe el Señor que yo comencé a trabajar en el Opus Dei a regañadientes, y por eso os pido perdón muchas veces» *Letter 24-XII-1951*, n. 249, in *ibid.* This “reluctance” as it were brought him to inquire into the possibility of living his vocation by joining an institution already founded: «El Señor (...) viendo mi resistencia y aquel trabajo entusiasta y débil a la vez, me dio la aparente humildad de pensar que podría haber en el mundo cosas que no se diferenciaran de lo que El me pedía. Era una cobardía poco razonable; era la cobardía de la comodidad, y la prueba de que a mí no me interesaba ser fundador de nada» *Meditation 14.2.1964*, in VP 318 f. «Fui cobarde. Me daba miedo la Cruz que el Señor ponía sobre mis hombros» *Apuntes íntimos*, n. 1870, in VP 317.

⁸⁵ «La fundación del Opus Dei salió sin mí: la Sección de mujeres contra mi opinión personal, y la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, queriendo yo encontrarla y no encontrándola» in VP 324. In reference to the beginnings of the work of Opus Dei with women, he wrote: «Pasó poco tiempo: el 14 de febrero de 1930, celebraba yo la misa en la capillita de la vieja marquesa de Onteiro, madre de Luz Casanova, a la que yo atendía espiritualmente, mientras era Capellán del Patronato. Dentro de la Misa, inmediatamente después de la Comunión, ¡toda la Obra femenina! No puedo decir *que vi*, pero sí que *intelectualmente*, con detalle (después yo añadí otras cosas, al desarrollar la *visión intelectual*), cogí lo que había de ser la Sección femenina del Opus Dei. Di gracias, y a su tiempo mi fui al confesionario del P. Sánchez. Me oyó y me dijo: *esto es tan de Dios como lo demás*» *Apuntes íntimos*, n. 1871, in VP 323. «Yo había escrito: *nunca habrá mujeres —ni de broma— en el Opus Dei*» *Meditation 14.2.1964*, in VP 322. «Siempre creí yo —y creo— que el Señor, como en otras ocasiones, me *trasteó* de manera que quedara una prueba externa objetiva de que la

As a result the Founder of Opus Dei was very conscious of the power of grace, even in his own pastoral work.⁸⁶ He gave complete priority to prayer and penance over apostolic action.⁸⁷ He preached that in all God must be glorified: *Deo omnis gloria*,⁸⁸ and had a very refined sense of gratitude to God and to others.⁸⁹

This conviction left a clear mark on his personal lifestyle and in the spirituality Blessed Josemaría promoted. He was keenly aware that his role in getting across the message of the universal call to holiness, or better, in *reminding* Christians of what was latent in their baptismal consecration, was an entirely instrumental one.⁹⁰ He not

Obra era suya. Yo: ¡no quiero mujeres, en el Opus Dei! Dios: pues yo las quiero» *Apuntes íntimos*, n. 1871, in VP 324.

⁸⁶ Cf. VP 280 ff. Vázquez de Prada comments: «nunca le faltó al sacerdote, a través de su ministerio, la eficacia infalible de la gracia. “No recuerdo un solo caso —asegura Asunción Muñoz [Patronato de Enfermos]— en el que fracasáramos en nuestro intento”» *ibid.*, p. 283 and note 82. Blessed Josemaría confirms this in stating that «por la gracia de Dios, siempre había conseguido confesar a todos antes de su muerte» in VP 284.

⁸⁷ Cf. especially VP 308-15. «Primero oración, después expiación; en tercer lugar, muy en tercer lugar, acción» *Apuntes íntimos*, n. 111, in VP 367 (cf. *The Way*, n. 82). He said he had «una verdadera monomanía de pedir oraciones (...) a todos ruego una limosna de oración, por mis intenciones, que son, naturalmente, la Obra de Dios y vocaciones para ella» *Apuntes íntimos*, n. 302, cf. *ibid.*, 569, in VP 312, note 156. «Desde el año 1928 procuré acercarme a almas santas, incluso a personas desconocidas, que tenían —como yo solía decir— cara de *buenos cristianos*: y les pedía oraciones» *Letter 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 6, in *ibid.* «¿Qué puede hacer una criatura, que debe cumplir una misión, si no tiene medios, ni edad, ni ciencia, ni virtudes, ni nada? Ir a su madre y a su padre, acudir a los que pueden algo, pedir ayuda a los amigos... Eso hice yo en la vida espiritual. Eso sí, a golpe de disciplina, llevando el compás. Pero no siempre: había temporadas en que no» *Meditation* 19.3.1975, in VP 315. Of his own prayer he said: «De esto tengo una venturosa experiencia cuando, sin sensiblerías, pero con verdadera fe he pedido al Señor o a Nuestra Señora alguna cosa espiritual (y aun alguna material) para mí o para otros, me la ha concedido» *Apuntes íntimos*, n. 128 in VP 368.

⁸⁸ He always considered this phrase, or better, this programme, alongside another one, *regnare Christum volumus*: «Jesús es el Modelo: ¡imitémosle! Imitémosle, sirviendo a la Iglesia Santa y a todas las almas. «Christum regnare volumus» «Deo omnis gloria» «Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam». Con estas tres frases quedan suficientemente indicados los tres fines de la Obra: Reinado efectivo de Cristo, toda la gloria de Dios, almas» *Apuntes íntimos*, n. 171, in VP 306.

⁸⁹ It would be impossible to give adequate expression to this feature of Blessed Josemaría's personality. By way of example he prayed for don Daniel Alfaro, a priest who had lent him money for his father's funeral, every day for the rest of his life: cf. VP 184.

⁹⁰ In the words of Card. Cajetan: «God did not choose Moses, David, Isaiah, Jeremiah as prophets because he found they had the right dispositions... Rather, in giving his gifts to each one according to his good pleasure, and especially to the prophets, who are more at-

only called but sincerely considered himself a «mangy donkey»,⁹¹ «an inept and deaf instrument». ⁹² This also explains the motto he adopted and spoke about well after he had made it life of his life: «to hide and disappear is for me, so that Jesus alone may shine out». ⁹³ He always preferred to communicate the love of God to others in the most human and natural way possible: through the clear and serene though not dazzling light of his ordinary, everyday life, words and example, full of the *bonus odor Christi*, the “good fragrance of Christ” (cf. 2 Cor 2:15). ⁹⁴ It is interesting to add that during his life-

tentively selected, God himself oriented them towards the gift *by the fact of giving them* the required disposition» Cajetan, *Comm. in II-II*, q. 172, a. 3, n. 2. Italics added.

⁹¹ He often applied the term “borrico sarnoso” to himself: cf. *Apuntes íntimos*, nn. 116, 173, 306, 313: cf. VP 347 f., 351.

⁹² «La Obra de Dios no la ha imaginado un hombre (...) Hace muchos años que el Señor la inspiraba a un instrumento inepto y sordo (...)» *Instruction* 19.3.1934, nn. 6-7, in VP 297. On October 2, 1962, he said during a meditation: «Es razonable que os dirija unas palabras en el día de hoy, cuando comienzo un año nuevo en mi vocación al Opus Dei. Sé que vosotros lo esperáis, aunque debo deciros, hijos de mi alma, que siento una gran dificultad, como un gran encogimiento de mostrarme en este día. No es la natural modestia. Es el constante convencimiento, la claridad meridiana de mi propia indignidad. Jamás me había pasado por la cabeza, antes de aquel momento, que debería llevar adelante una misión entre los hombres», in VP 297 f. «Una vez más se ha cumplido lo que dice la Escritura: lo que es necio, lo que no vale nada, lo que —se puede decir— casi ni siquiera existe..., todo eso lo coge el Señor y lo pone a su servicio. Así tomó aquella criatura, como instrumento suyo» *Meditation* 19.3.1975, in VP 296 f.

⁹³ «Ocultarme y desaparecer es lo mío, que sólo Jesús se luzca». «He sentido en mi alma, desde que me determiné a escuchar la voz de Dios —al barruntar el amor de Jesús—, un afán de ocultarme y desaparecer; un vivir aquel *illum oportet crescere, me autem minui* (Jn 3,30); conviene que crezca la gloria del Señor, y que a mí no se me vea» *Letter* 29-XII-1947/14-II-1966, n. 16, in VP 317. As a result, when Opus Dei began, «yo no puse a la Obra ningún nombre. Hubiera deseado, de ser posible —no lo era—, que no hubiera tenido nombre, ni personalidad jurídica (...) Mientras, llamábamos a nuestra labor sencillamente así: “La Obra”» *Apuntes íntimos*, n. 1867, in VP 331. «Otros institutos tienen, como una bendita prueba de la predilección divina, el desprecio, la persecución, etc. La Obra de Dios tendrá esto: pasar oculta» *Apuntes íntimos*, n. 581, in VP 351.

⁹⁴ «Hemos de portarnos como hijos de Dios con los hijos de Dios: el nuestro ha de ser un amor sacrificado, diario, hecho de mil detalles de comprensión, de sacrificio silencioso, de entrega que no se nota. Este es el *bonus odor Christi*, el que hacía decir a los que vivían entre nuestros primeros hermanos en la fe: ¡Mirad cómo se aman! (...) No se trata de un ideal lejano. El cristiano no es un Tartarín de Tarascón, empeñado en cazar leones donde no puede encontrarlos: en los pasillos de su casa. Quiero hablar siempre de vida diaria y concreta: de la santificación del trabajo, de las relaciones familiares, de la amistad. Si ahí no somos cristianos, ¿dónde lo seremos? El buen olor del incienso es el resultado de una brasa

time Blessed Josemaría felt no inclination to communicate his spirit and vision to others *by means of* recounting his special experiences, fearing they might consider him a saint.⁹⁵ To avoid such an eventuality, in fact, he burned many of his earlier *Apuntes íntimos*.⁹⁶

It might be said that as a result his preaching and lifestyle took on something of the quality, refinement, naturalness and incisiveness of the action of the Holy Spirit in the life of Christians.⁹⁷ Blessed Josemaría was keenly aware that the task he was involved in was a work of God, an action of God, *operatio Dei*. He frequently repeated the words of the prophet Isaiah: *non est abbreviata manus Domini*, «the power of God, his holy arm, has not been shortened» (Is 59:1), that is to say: God's grace and power are no less abundant today than they were in other times.

The above reflections bring us to pose a *second* question.

2. Given that the grace-filled experiences of Blessed Josemaría were, in principle, charismatic in nature, can it be said that they were authentically *human* ones in the full Christian sense of the word?

The reason this question is being asked is as follows. Complete trust in God's power and grace, total abandonment in his hands, constitutes the most faithful response possible for a Christian. However, such a trust may conceivably spring in part from other sources, for example from an excess of human pessimism, or from an excess of its opposite, optimism.

An act of complete trust in God may indeed come about in the

que quema sin ostentación una multitud de granos; el *bonus odor Christi* se advierte entre los hombres no por la llamarada de un fuego de ocasión, sino por la eficacia de un rescoldo de virtudes: la justicia, la lealtad, la fidelidad, la comprensión, la generosidad, la alegría.» *Es Cristo que pasa*, n. 36.

⁹⁵ Cf. the preliminary note to his *Apuntes íntimos*, in VP 339, note 35. He spoke often of God's action in his life over that period in terms of "operative graces", which meant that «de tal manera dominaban mi voluntad que casi no tenía que hacer esfuerzo» *Meditation* 14.2.1964, in VP 249.

⁹⁶ «Quemé uno de los cuadernos de apuntes míos personales —hace años—, y los hubiera quemado todos, si alguien con autoridad y luego mi propia conciencia no me lo vedaran» *Apuntes íntimos*, n. 1862, in VP 338 f. Cf. *Apuntes íntimos*, n. 1866, in VP 332, note 21.

⁹⁷ Cf. my study *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, op. cit., especially pp. 334-43.

life of a Christian as they despair of the world or of other persons. There may be nothing morally inappropriate with this manner of reacting; God's grace works in many ways.⁹⁸ Yet such "trust" in God may possibly constitute an elementary form of escape from an unbearable predicament, and, if considered normal, reflect a defective theology of creation (after all, our *ultimate* trust in God is inevitably expressed in terms of an *immediate* trust in his creatures, gifts of his love). A careful study of Jansenistic and Puritanical spiritualities may be of some assistance in understanding the image of God and of man underlying such experiences.

An act of complete trust in God may likewise be inspired by a careless and fleeting excess of human enthusiasm, simplistically neglecting of the solid realism and limitations of human mediations.⁹⁹

To put it briefly: the presence of "strong" spiritual experiences closely tied in with a "complete" trust in God may tend to ride roughshod over the reality of the world, over its consistency and complexity, over the inertia and solidity of human nature, over the everyday problems people experience. And if this should take place, can the call to holiness be considered as truly universal, applicable to all persons, to all situations? The theological affirmation to the effect that God's grace is more powerful than any human obstacle, at the heart of the doctrine of the universal call to holiness, is all very well in general terms, but one should be most judicious before brushing aside the consistency of concrete human situations, as if God's grace could (or would) simply obliterate them or render them innocuous. It is quite understandable that throughout the centuries the notion has consolidated, in the secular world and at times among Christians, that by the very nature of things, holiness is either something esoteric,¹⁰⁰ or reserved to the privileged few,¹⁰¹ to those who on ac-

⁹⁸ Cf. the so-called "mystical" psalms: 37, 39, 73.

⁹⁹ Cf. my study *La mediazione cristiana*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Inaugurazione dell'Anno Accademico 1998-99* (October 5th, 1998), Roma 1998, pp. 85-103.

¹⁰⁰ «En aquella época —en 1928—, (...) a pesar del ambiente religioso, del fondo católico de mi patria, los hombres estaban bastante lejos de Dios. No se ocupaba nadie de ellos. Las mujeres tenían de ordinario un pietismo, casi siempre sin demasiado fundamento doctrinal. A los hombres les daba vergüenza ser piadosos. Se respiraba el aire de la Enciclopedia: y duraba el empujón triste del siglo XIX» *Letter 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 28, in VP 353 f.

¹⁰¹ On the notion of holiness lived in the middle of the world, through everyday

count of formation, talents, opportunities, physical and mental health, are in a position to receive God's gifts in abundance. On the face of things, such an elitist view is clearly contrary to Christian faith, practice and experience. Yet the problem remains, an elementary one if you wish: did Blessed Josemaría in preaching the universal call to holiness take human reality sufficiently into account? Or did the power and intensity of his experience make such considerations seem banal or unimportant?

This problem is not a new one in the history of Christianity. During the sixteenth century, with the Protestant Reformation, it was commonly considered that God's saving grace was in fact being blocked or severely conditioned by widespread ecclesiastical abuse of a doctrinal, spiritual and administrative kind. In the minds of many, this called for an urgent, profound and — if necessary — drastic reform of the Church, without which the very essence of Christianity would be called into question.¹⁰² In recent decades, some theologians have suggested that *before* one speaks of the grace of God acting deeply in the human soul and bringing about a meaningful spiritual life through the preaching of the word of God and administration of the sacraments, one must first analyse and afterwards substantially resolve the basic problems present in society (oppression, corruption, injustice) which might obstruct or render ineffective the presence and action of God's grace.¹⁰³ In both cases,

work, etc., cf. the texts collected by J.L. ILLANES of well-known spiritual authors read in Spain in the first half of the twentieth century: *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, op. cit., pp. 96-101.

¹⁰² This view was quite common among Lutherans, and brought them to consider the doctrine of justification (expressing the priority and definitiveness of God's grace and judgement over human mediations and human sinfulness) as a unique criterion for judging and correcting theology, spirituality and Church life: cf. my studies *The Mediation of Justification and the justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: «Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification»* (1993), in «Annales Theologici» 10 (1996), pp. 147-211; *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, pp. 161-9; 199-208; 239-49. The recent *Joint Declaration on Justification* signed by the Catholic Church and the Lutheran World Federation (31.10.1999) speaks of justification as *a* criterion, not as *the* criterion for measuring the theology and praxis of the Church (nn. 17 f. and Annex, n. 3).

¹⁰³ On the notion of Christology as the "second moment" of theological reflection, in that it must follow on from the "first moment", centred on the praxis deriving from the analysis of society, cf. for example J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Ediciones

it would seem, human obstacles, whether in the Church or in society, must be accounted for and removed *first*, for holiness to be possible; in other words, the Christian's search for holiness is objectively conditioned by "the world".

Could it be, then, that the doctrine of the universal call to holiness —implying as it does that no objective aspect of creation or of man's life is in a position to definitively obstruct the saving and sanctifying power of God's grace— might be skipping over the human mediations too lightly? Taking it from a different angle: did Blessed Josemaría's powerful experience of God's paternal assurance and consolation in the face of adversity deeply permeate and relate to the mystery of real human life in all its limits and greatness?

As we move into the last part of our reflection, it may be helpful to point out that the Founder of Opus Dei never spoke of Christian sanctification *in spite of* whatever objective impediments might arise. He always saw particular situations, whether arduous or not, as so many opportunities of grace in which the paternal providence of God makes itself felt. Blessed Josemaría, however, though temperamentally optimistic and buoyant in character, was not merely a kind of "positive thinker". Rather he saw the Cross of Jesus Christ, especially as it presents itself in simple, ordinary, hidden, apparently banal, situations of human life, as the *source* of all grace, of salvation, of consolation, of apostolic effectiveness, of ultimate victory, indeed of the coming of the Holy Spirit. By God's grace, obstacles to holiness are turned into means towards holiness. The sanctifying power of grace in other words should not be said to pass "over" or "around" the objective impediments or possible limitations we experience, such as they are. Much less does it eliminate them. It might be said, rather, that it passes *through* them, sanctifying and transforming them in the process. This gives a highly novel way of understanding contemplative life, presence of God, Christian action in the middle of the world, topics which cannot be considered in detail at this juncture. Any dreamer can preach the universal call to holiness.

The Founder of Opus Dei was a dreamer,¹⁰⁴ undoubtedly, for his head was in heaven. «Dream and your dreams will fall short», he often said.¹⁰⁵ His was the optimism, the unstoppable, contagious optimism of a man of faith and hope.¹⁰⁶ However, like many holy men and women, he had his feet very firmly placed on the ground, as we shall now see.

V. How was this message and conviction implanted in the mind and heart of Blessed Josemaría

Above, when speaking of the founding of Opus Dei, it was suggested that Blessed Josemaría experienced it as something coming, as it were, “out of the blue”. This of course is not the whole story. October 2nd, 1928 was not only a point of departure for him, but also the culmination of many years of intense preparation. In fact October 2nd, 1928 as an event can be appreciated in full only in the context of what went beforehand.

The winter of the year 1918-19 had been particularly bitter in the town of Logroño where Blessed Josemaría lived with his family after leaving Barbastro.¹⁰⁷ On one occasion, upon seeing the foot-

¹⁰⁴ «Os advierto, y no hay presunción de mi parte, que enseguida me doy cuenta de si esta conversación mía cae en saco roto o resbala por encima del que me escucha. Dejarme que os abra mi corazón, para que me ayudéis a dar gracias a Dios. Cuando en 1928 vi lo que el Señor quería de mí, inmediatamente comencé la labor. En aquellos años —¡gracias, Dios mío, porque hubo mucho que sufrir y mucho que amar!—, me tomaron por loco; otros, en un alarde de comprensión, me llamaban *soñador*, pero soñador de sueños imposibles. A pesar de los pesares y de mi propia miseria, continué sin desanimarme; como *aquello* no era mío, se fue abriendo camino en medio de las dificultades, y hoy es una realidad extendida por la tierra entera, de polo a polo, que parece tan natural a la mayoría porque el Señor se ha encargado de que se reconociera como cosa suya» *Amigos de Dios*, 59.

¹⁰⁵ «Soñad y os quedaréis cortos» *Letter 24-X-1942*, n. 48.

¹⁰⁶ The following divine locution dates from December 12, 1931 was reported by Blessed Josemaría in his *Apuntes íntimos*: «Ayer almorcé en casa de los Guevara. Estando allí, sin hacer oración, me encontré —como otras veces— diciendo: “Inter médium montium pertransibunt aquae” (Sal 104, 10). Creo que, en estos días, he tenido otras veces en mi boca esas palabras, porque sí, pero no les di importancia. Ayer las dije con tanto relieve, que sentí la coacción de anotarlas: las entendí: son la promesa de que la O. de D. vencerá los obstáculos, pasando las aguas de su Apostolado a través de todos los inconvenientes que han de presentarse» *Apuntes íntimos*, n. 476, in VP 393 f.

¹⁰⁷ On these early stages of his vocation, cf. VP 92 ff.

prints of a Carmelite friar in the fresh snow, he was inwardly moved, and said to himself: «if others can make such sacrifices for the love of God and of neighbour, might I not offer him something?»¹⁰⁸

From that moment onwards he intensified and personalised the life of Christian piety he had been taught and had practised from his earliest years: prayer, Eucharistic devotion, Penance. The decade between 1918 and 1928 — his adolescence, his time in the seminary, the first three years of his priestly life — was filled with what he termed the «barruntos del Amor» (“hints or suggestions of the love of God”),¹⁰⁹ accompanied by a spiritual restlessness which brought him to echo, in the living intimacy of his prayer, the cry of the blind man of the Gospel, *Domine, ut videam!*, “Lord, that I may see” (Lk 18:41). And, as if surmising that what God wished to show him would go beyond something of a merely intellectual or sapiential kind, he completed this exclamation with a firm resolution to do whatever God might ask of him: *Domine, ut sit!* “Lord, may it be done, may your will be done”.¹¹⁰

The first practical manifestation of this new resolve was his decision to study for the priesthood.¹¹¹ And this in spite of being aware of his responsibilities towards his family,¹¹² and of the fact that humanly speaking the priestly life attracted him very little.¹¹³

¹⁰⁸ Cf. VP 96, especially note 75.

¹⁰⁹ «Cuando apenas era yo adolescente arrojé el Señor en mi corazón una semilla encendida en amor» *Letter 25-I-1961*, n. 3, in VP 97; «(...) comencé a barruntar el Amor, a darme cuenta de que el corazón me pedía algo grande y que fuese amor (...) Yo no sabía lo que Dios quería de mí, pero era, evidentemente, una elección. Ya vendría lo que fuera... De paso me daba cuenta de que no servía, y hacía esta letanía, que no es de falsa humildad, sino de conocimiento propio: no valgo nada, no tengo nada, no puedo nada, no soy nada, no sé nada...» *Meditation 19.3.1975*, in *ibid.*

¹¹⁰ The same prayers he directed to Our Blessed Lady, especially when he was at the seminary of Saragossa: cf. VP 174 ff.

¹¹¹ Cf. VP 98.

¹¹² In those days, Blessed Josemaría confidently asked God to send the family a male heir. His brother Santiago was born about a year after this request, ten years after his mother had given birth to her last child. Cf. VP 101.

¹¹³ «Yo recuerdo con qué cara de lástima —y como mirándome por encima del hombro— se fijaban en mí los compañeros de Instituto, cuando, al terminar el bachillerato, comencé la carrera eclesiástica» *Apuntes íntimos*, 53, in VP 114. «Yo nunca pensé en hacerme sacerdote, ni en dedicarme a Dios. No se me había presentado ese problema, porque creía que no era para mí. Más aún: me molestaba el pensamiento de poder llegar al sacerdo-

All his decisions were made in the light of the «barruntos del Amor». ¹¹⁴ He was being carried along swiftly and firmly by God's hand, by «those motions», he said, «the thrust of grace, that “wanting” something and not knowing what it was». ¹¹⁵ He was looking for a light, a single light, which as yet he could not grasp. And he persevered in this prayer — *Domine, ut videam! Domine, ut sit!* — until God gave him the answer.

Most of us do not appreciate the grace of the *light* of faith simply because we have never fully experienced the *darkness* with which God surrounds souls he is preparing for a singular mission. Blessed Josemaría always considered October 2nd, 1928 as his Damascus, a kind of revelation which marked the end of a long period of blindness and uncertainty. ¹¹⁶ The parallel with the Apostle to the Gentiles is not fortuitous. St Paul's vocation was not simply one of personal conversion from a situation of sinfulness and desolation, to one of forgiveness and spiritual consolation, as has sometimes been thought. ¹¹⁷ His vocation, above all, constituted *a new mission*, a universal mission: no longer could he zealously proclaim the glory and power of God *by* defending the privileged status of God's own people, and persecute Christians for wantonly divulging the treasures of revelation and grace among the Gentiles. ¹¹⁸ In many ways Blessed Josemaría's eminently positive mission was not unlike St Paul's: he proclaimed that God's grace and love are not restricted to certain special situations and persons, for all without exception are called to

cio algún día, de tal manera que me sentía anticlerical. Amaba mucho a los sacerdotes, porque la formación que recibí en mi casa era profundamente religiosa; me habían enseñado a respetar, a venerar el sacerdocio. Pero no para mí: para otros», in VP 116.

¹¹⁴ Cf. VP 209, note 22.

¹¹⁵ «(...) aquellas mociones, aquellos empujones de la gracia, aquel querer algo, que yo no sabía lo que era» *Letter 29-XII-1947/14-II-1966*, n. 16, in VP 266 f.

¹¹⁶ «Consideraba yo por la calle, ayer tarde, que Madrid ha sido mi Damasco, porque aquí se han caído las escamas de los ojos de mi alma (...) y aquí he recibido mi misión» *Apuntes íntimos*, n. 993, in VP 307 f.

¹¹⁷ On the theological significance of Paul's conversion, cf. my study *Fides Christi. The Justification Debate*, op. cit., pp. 169-85.

¹¹⁸ Commenting on the passage in Paul's letter to the Romans (8:15-17), which deals with our divine filiation, Blessed Josemaría expressed his heartfelt gratitude to the Apostle to the Gentiles: «¡Sí, Pablo, San Pablo! ¡Gracias por esta doctrina que nos has dejado, porque el Espíritu Santo te la inspiró!» AGP, RHF 20119, p. 13, in F. GONDRAND, *Al paso de Dios. Josemaría Escrivá de Balaguer, Fundador del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1984, p. 67.

holiness. And this had another side to it: precisely because God's grace is destined to reach all humans and every human situation, Christian holiness is essentially, baptismally, *apostolic*, and as a result "secular", that is, fully directed towards the world, fully inserted into the earthly realities.¹¹⁹ That was why Blessed Josemaría came to realise that he *had* to preach the universal call to holiness; that was why he *had* to infect others with a divine enthusiasm for the same undertaking, or promoting the universal call to holiness.¹²⁰

VI. Forged by the Spirit

The Founder of Opus Dei knew in the flesh what it meant to experience human hardship, limitations and obstacles. Undoubtedly his early childhood in Barbastro was tranquil and normal. The family was comfortably well off, both parents were hard-working, dedicated, pious, generous with the poor. The early lessons were learnt

¹¹⁹ Blessed Josemaría had no illusions about the value of the "world" taken purely on its own, yet he lived to the full Our Lord's prayer to the Father «I am not asking that you take them out of the world but that you free them from the evil one» (Jn 17:15). The Christian's spirit of divine filiation would be their living "protection" from the "world" (cf. 1 Jn 2:16). «Te agradezco, Señor, tu continua protección y la realidad de que hayas querido intervenir, en ocasiones de modo bien patente —yo no lo pedía, ¡no lo merezco!— para que no quede ninguna duda de que la Obra es tuya. Viene a mi memoria esa maravilla de la filiación divina. Fue un día de mucho sol, en medio de la calle, en un tranvía: *Abba, Pater!, Abba, Pater!* (...)» *Meditation* 2.10.1971. «Entendí que la filiación divina había de ser una característica fundamental de nuestra espiritualidad: *Abba, Pater!* Y que, al vivir la filiación divina, los hijos míos se encontrarían llenos de alegría y de paz, protegidos por un muro inexpugnable; que sabrían ser apóstoles de esta alegría, y sabrían comunicar su paz, también en el sufrimiento propio o ajeno. Justamente por eso: porque estamos persuadidos que Dios es nuestro Padre» *Letter 8-XII-1949*, n. 41, in VP 391.

¹²⁰ «Si me preguntáis cómo se nota la llamada divina, cómo se da uno cuenta, os diré que es una visión nueva de la vida. Es como si se encendiera una luz dentro de nosotros; es un impulso misterioso, que empuja al hombre a dedicar sus más nobles energías a una actividad que, con la práctica, llega a tomar cuerpo de oficio. Esa fuerza vital, que tiene algo de alud arrollador, es lo que otros llaman vocación (...) La *vocación* nos lleva —sin darnos cuenta— a tomar una posición en la vida, que mantendremos con ilusión y alegría, llenos de esperanza hasta el trance mismo de la muerte. Es un fenómeno que comunica al trabajo un sentido de misión, que ennoblece y da valor a nuestra existencia. Jesús se mete con un acto de autoridad en el alma, en la tuya, en la mía: ésta es la llamada» *Letter 9-I-1932*, n. 9, in VP 302 f.

well yet easily, even though God's grace began to make itself felt in small yet significant ways.¹²¹ He was an intelligent, cheerful and outgoing child. But later lessons came harder, for Blessed Josemaría had a propensity to rebel against injustice in any form, whether to himself or to others, and even in minor matters.¹²² He was keenly sensitive to suffering.¹²³ Many episodes could illustrate this aspect of his character and the exquisite way in which God prepared him through such events. Three of them are particularly indicative; others could have as easily been chosen.

1. Blessed Josemaría frequently recounted how, at the age of ten or eleven, shortly after the death of his two young sisters, he abruptly knocked down a castle of cards Carmen (his sister) and her friends had been building, and exclaimed: «that's the way God treats people: you build a castle and, when it is nearly finished, God knocks it down on you».¹²⁴ He felt the loss of his sisters very keenly, to such an extent that he began saying that «next year it is my turn».¹²⁵ On the face of things it is true that the suffering of the innocent, the pain of loving and dedicated parents, the apparent squandering of human life, is permitted by God. And many years, dark years, would go by before God allowed him see his loving, fatherly hand behind such happenings.¹²⁶ Long years being led by the

¹²¹ On this period of his life, what he termed «aquellos blancos días de mi niñez», cf. VP 29 ff. The day before his first Holy Communion the barber accidentally burned his scalp with a hot tongs: Blessed Josemaría decided not to say anything about it at home so as to avoid trouble for the barber and an upset for his mother. He often noticed how on special feastsdays Our Lord blessed him with some trial, «como una caricia». «Hasta el día de mi Primera Comunión, cuando me estaban vistiendo, al peinarne, quisieron rizarme y me hicieron una quemadura con una tenacilla. No era una cosa grave, pero para un niño de aquella edad, era bastante» in VP 51. Receiving his Holy Communion for the first time, he said, Our Lord «quiso venir a hacerse el dueño de mi corazón» in VP 51, note 99.

¹²² Cf. VP 52 ff.

¹²³ Cf. VP 39 ff.

¹²⁴ «Eso mismo hace Dios con las personas: construyes un castillo y, cuando casi está terminado, Dios te lo tira» AGP, RHF, T-05080, p. 2, in VP 56.

¹²⁵ «El año próximo me toca a mí» in VP 57. He said this shortly after the death of a third sister; following the ages at which they had died, it seemed as if he was next in line. His mother assured him that, as he had been offered to Our Lady of Torreciudad (cf. VP 29 f.), he was safe. Later on, realising that such comments hurt his mother, he stopped making them (ibid., note 111).

¹²⁶ Throughout his life, he could never quite overcome his sense filial protest for example when God allowed someone to die. On such occasions he repeated and savored the

hand as it were, being forged by the Spirit, without seeing, without understanding, without knowing what to do: *Domine, ut videam! Domine, ut sit!*

2. A more severe trial for Blessed Josemaría was occasioned by the financial ruin of his family, which took place when he was about twelve.¹²⁷ As a child he gladly offered the beggar at the church door the alms his father had given him for that purpose.¹²⁸ Poverty as yet was a mere word for him. Yet on his own testimony he rebelled inwardly against his family's new-found penury.¹²⁹ The rebellion was not occasioned as such by personally having to suffer hunger, outright destitution or the like — things never got that bad — but more by the humiliation and discomfiture his family underwent, the kind of shame and embarrassment that can only be experienced in a small provincial town where everybody knows everybody else. Many of his relatives had criticised his father for not having assured personal solvency by legal means, instead of generously paying off his debtors in full.¹³⁰ Almost none of them turned up at his father's funeral more than ten years later,¹³¹ or for that matter at Blessed Josemaría's first Mass some months afterwards.¹³²

The suffering the Founder of Opus Dei underwent was not purely on his own account. His cheerful and open character, his natural magnanimity assured that. It was linked in one way or another with the situation of the people around him: more than anything else, perhaps, he winced under the coldness and studied indifference of the human heart, towards himself and his family. And he felt this

following ejaculation: «Hágase, cúmplase, sea alabada y eternamente ensalzada la justísima y amabilísima Voluntad de Dios sobre todas las cosas! Amén. Amén.» *Forja*, n. 769.

¹²⁷ Cf. VP 58-63.

¹²⁸ Cf. VP 36.

¹²⁹ «Me rebelaba ante la situación de entonces. Me sentía humillado. Pido perdón» *Meditation* 14.2.1964, in VP 62, note 130. «Dios me ha hecho pasar por todas las humillaciones, por aquello que me parecía una vergüenza, y que ahora veo que eran tantas virtudes de mis padres. Lo digo con alegría. El Señor tenía que prepararme; y como lo que había a mi alrededor era lo que más me dolía, por eso pegaba ahí. Humillaciones de todo estilo, pero a la vez llevadas con señorío cristiano: lo veo ahora, y cada día con más claridad, con más agradecimiento al Señor, a mis padres, a mi hermana Carmen...» in VP 83 f. Cf. also the texts in *ibid.*, note 50.

¹³⁰ Cf. VP 61, note 124.

¹³¹ Cf. VP 184.

¹³² Cf. *ibid.*, 190.

pain keenly and hiddenly, as children do. His mother had always said: «Josemaría, you are going to suffer a lot because you put your heart into everything you do». ¹³³ Many years later he would surmise: «Why is it that I am almost always more of a friend to my friends than they are to me?» ¹³⁴

On top of it all, he was surprised and disconcerted by the fact that his parents took the set-back with serenity and abandonment in divine providence. They continued life as usual as if the reverse in family fortunes had little or no importance. ¹³⁵ In spite of their affliction, they offered Blessed Josemaría an example of Christian fortitude and sacrifice he would draw upon for the rest of his life. ¹³⁶ Yet when it happened he rebelled against the situation: he perceived that his father, who would die at a young age worn out with the strain of over-work, preferred to carry more weight so that others could carry less, to suffer himself so that others could be alleviated. ¹³⁷ «That was the way Our Lord prepared my soul», wrote Blessed Josemaría in a letter to the Mayor of Barbastro in 1971, «with an example full of Christian dignity and a hidden heroism always accompanied by a smile, so that later on, with his grace, I could become a poor instru-

¹³³ «Josemaría, vas a sufrir mucho en la vida, porque pones todo el corazón en lo que haces» in VP 164.

¹³⁴ «¿Por qué será que, a pesar de mis miserias, suelo yo ser siempre más amigo de mis amigos que esos amigos de mí? Seguramente es que me hace mucho bien, si lo acepto —fiat!—, ese despego» *Letter* 4889, 19.8.1972, in VP 79.

¹³⁵ Cf. VP 80 ff. Vázquez de Prada adds: «La más dura prueba por la que pasó Josemaría, más dolorosa que las privaciones, fue el callado sufrir de los padres, cuya sonrisa y serenidad daban a entender el dominio interior con que aceptaban las adversidades. Pero esa mansa capa de amabilidad dejaba traslucir también las muchas renunciaciones que encubría. Esto, en lugar de calmar el muchacho, le violentaba. Y el oleaje rompía dolorosamente dentro de su alma» *ibid.*, p. 82.

¹³⁶ «Tengo un orgullo santo: amo a mi padre con toda mi alma, y creo que tiene un cielo muy alto porque supo llevar toda la humillación que supone quedarse en la calle, de una manera tan digna, tan maravillosa, tan cristiana» in VP 62. «Le vi sufrir con alegría, sin manifestar el sufrimiento. Y vi una valentía que era una escuela para mí, porque después he sentido tantas veces que me faltaba la tierra y que se me venía el cielo encima, como si fuera a quedar aplastado entre dos planchas de hierro» *Meditation* 14.2.1964, in VP 187.

¹³⁷ Blessed Josemaría recounts: «No le recuerdo jamás con un gesto severo; le recuerdo siempre sereno, con el rostro alegre. Y murió agotado: con sólo cincuenta y siete años, pero estuvo siempre sonriente. A él le debo la vocación» *cit.* in J.L. LLANES, *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, *op. cit.*, p. 69.

ment of his providence...». ¹³⁸ Blessed Josemaría's father was perhaps the one who, more than anybody else, taught him what it meant, humanly speaking, to carry the cross of others, "the Cross without a Simon of Cyrene".

«Those around me always suffered because of me», Blessed Josemaría reflected during a meditation in 1964. «I didn't provoke catastrophes, but Our Lord, to strike me, the nail — I am sorry to say this, Lord — struck the nail once and the horseshoe a hundred times. I saw my father as the personification of Job. They lost three daughters, one after another, in consecutive years, and then lost the family fortune. I felt the barbs of my young colleagues; because young children have no heart, or they don't think, or maybe neither one nor the other». ¹³⁹

3. A third trial took place during his period of studies for the priesthood in the seminary of San Carlos in Saragossa in the early 1920's. Blessed Josemaría's keen piety and lively faith always brought him to have a consistently high esteem for the ministerial priesthood, and an acute awareness of the demands of holiness and dedication it places on those destined to act *in persona Christi*. He entered the seminary purely and simply out of a desire to do the will of God. ¹⁴⁰ Yet this generous perception of the priesthood was not shared by many of his colleagues and contemporaries, who regarded it as one more career, ¹⁴¹ perhaps even less worthy than other ones. Later on

¹³⁸ «Así preparó el Señor mi alma, con esos ejemplos empapados de dignidad cristiana y de heroísmo escondido siempre subrayados por una sonrisa, para que más tarde le fuera pobre instrumento —con la gracia de Dios— en la realización de una Providencia suya (...)» *Letter 28-III-1971*, in VP 69.

¹³⁹ «Yo he hecho sufrir siempre mucho a los que tenía alrededor. No he provocado catástrofes, pero el Señor, para darme a mí, que era el clavo —perdón, Señor—, daba una en el clavo y ciento en la herradura. Y vi a mi padre como la personificación de Job. Perdieron tres hijas, una detrás de otra, en años consecutivos, y se quedaron sin fortuna. Yo sentí el zarpazo de mis pequeños colegas; porque los niños no tienen corazón o no tienen cabeza, o quizá carecen de cabeza y de corazón» *Meditation 14.2.1964*, in VP 59, note 118. Vázquez de Prada uses this text repeatedly as an interpretative key for special moments in Blessed Josemaría's life (cf. *ibid.*, pp. 186, 197, 246, 317, 397).

¹⁴⁰ «Aquello no era lo que Dios me pedía, y yo me daba cuenta: no quería ser sacerdote para ser sacerdote, "el cura" que dicen en España. Y tenía veneración al sacerdote, pero no quería para mí un sacerdocio así» *Meditation 14.2.1964*, in VP 115 f.

¹⁴¹ «Entre los recuerdos que me vienen ahora a la memoria con viva actualidad, hay uno de cuando era joven sacerdote. Desde entonces he recibido con no poca frecuencia dos

he would sum up his view and reaction in saying that the «priesthood is not a career, it is an apostolate!»,¹⁴²

The «hatchet blows»¹⁴³ experienced in Saragossa, as he called them, brought him, in his own words, to be «profoundly anti-clerical». ¹⁴⁴ Over a certain period of his seminary life, he experienced serious difficulties on his way to the priesthood, even though in his heart of hearts he never doubted his divine vocation. ¹⁴⁵ As things

consejos unánimes para *hacer carrera*: ante todo, no trabajar, no hacer mucha labor apostólica, porque esto suscita envidias y crea enemigos; y, en segundo lugar, no escribir, porque todo lo que se escribe —aunque se escriba con precisión y con claridad— suele interpretarse mal (...) Doy gracias a Dios Nuestro Señor por no haber seguido nunca estos consejos, y estoy contento porque no me hice sacerdote para *hacer carrera*» *Letter 2-II-1945*, in VP 219, note 47. «Salían de allí [del Seminario] para seguir su carrera... Se comportaban bien y procuraban ir de una parroquia a otra mejor. El que estaba preparado, hacía oposiciones a una canonjía. Cuando pasaba el tiempo, los metían en el Cabildo, de donde procedían los elementos necesarios para ayudar en el gobierno de la diócesis, para la formación del clero en el Seminario...» in VP 115.

¹⁴² «Hace pocos días una persona, indiscretamente, me preguntó, desde luego sin que se le diera pie para ello, si los que seguimos la carrera sacerdotal tenemos retiro, al llegar a viejos... Me indigné. Como no le contestara, insistió el importuno. Entonces se me ocurrió la contestación, que, a mi juicio, no tiene vuelta de hoja: —El sacerdocio —le dije— no es una carrera, ¡es un apostolado! Así lo siento. Y he querido ponerlo en estas notas, para que, con la ayuda del Señor, jamás se me olvide la diferencia indicada» *Apuntes íntimos*, 127, in VP 117.

¹⁴³ Speaking of his seminary years in Saragossa he said: «pasó el tiempo y sucedieron muchas cosas duras, tremendas, que no os digo porque a mí no me causan pena, pero a vosotros sí que os la darían. Eran hachazos que Dios Nuestro Señor daba para preparar —de ese árbol— la viga que iba a servir, a pesar de ella misma, para hacer su Obra. Yo, casi sin darme cuenta, repetía: *Domine, ut videam! Domine ut sit!*» *Meditation 14.2.1964*, in VP 135.

¹⁴⁴ «(...) quizá —si no hubieras estorbado mi salida del Seminario de Zaragoza, cuando creí haberme equivocado de camino— estaría alborotando en las Cortes españolas (...) y no a tu lado, precisamente porque (...) hubo momento en que me sentí profundamente anticlerical, ¡yo que amo tanto a mis hermanos en el sacerdocio!» *Apuntes íntimos*, 1748, in VP 136.

¹⁴⁵ Vázquez de Prada observes: «Esas cosas duras, tremendas, esos hachazos no se refieren, evidentemente, a las groserías o insultos de unos seminaristas (...) Pasado el tiempo calificaría de “pequeñeces” aquellas chinchorrerías, bien poca cosa comparadas con el gran bien que a su alma había hecho la estancia en el Seminario del que no recordaba sino cosas buenas. No; a ese otro recordatorio del San Carlos hay que buscarle raíces más amargas (...) A través de su confesión [this refers to *Apuntes íntimos* as cited in the above note] se vislumbra la resistencia de Josemaría a seguir la pauta clerical impuesta por el ambiente (...) Sufrió la conmoción pasional de sentimientos anticlericales, que subían, como una marea, dentro de su alma, engendrando una santa rebeldía contra todo intento de rebajar la limpia

turned out, some people in Saragossa did not wish him to remain there.¹⁴⁶ For many years even his continued residence in Madrid remained precarious and uncertain.¹⁴⁷

Perhaps it could be said that Blessed Josemaría's "anticlericalism"¹⁴⁸ (which he never lost) comes to this: the priest is meant to be like a living Christ. Hence on no account can he "live off the Church"; he must live *under it* as it were, *for it*, gladly and willingly burning his life out as a holocaust of service to God's people.¹⁴⁹

concepción del sacerdocio a una lucrativa "carrera eclesiástica". Sobre este punto guardaba absoluta reserva, aunque de algún modo se dejaba traslucir por fuera. "Se notaba que llevaba algo por dentro que hacía que el Seminario resultase un marco estrecho para sus inquietudes", dice uno de sus compañeros (Agustín Callejas)» VP 135 f. The simple fact that Blessed Josemaría was the only extern student to attend childrens' catechism lessons on Sunday mornings (externs were not obliged to do so) is indicative of this attitude (cf. *ibid.*, p. 112).

¹⁴⁶ Cf. VP 228-30. Vázquez de Prada comments, after studying the evidence: «examinando fríamente el comportamiento de la curia, es obligado aceptar el criterio (...) de quienes conocían los entresijos de la vida clerical en Zaragoza. Lo que estaba sucediendo lleva a pensar que alguien, valiéndose de su influencia, hacía lo posible para expulsarlo de la diócesis, ya fuese de buenas formas o "a palos"» VP 230. Blessed Josemaría called such efforts «providenciales injusticias»: cf. *ibid.*, note 82. The same can be said of his placement at Perdiguera, a rather inaccessible village some ten or fifteen miles from Saragossa, just a few days after ordination: cf. VP 199.

¹⁴⁷ Incardination was especially difficult for extradiocesan priests in Madrid over this period: cf. VP 251 ff. Vázquez de Prada speaks of «las lágrimas que le había de costar su condición de extradiocesano en Madrid» *ibid.*, p. 261. At times he felt he was like «una gallina en corral ajeno», "like a hen in somebody else's back yard" cf. VP 310.

¹⁴⁸ «Nunca ha dejado de molestarme la actitud del que hace de llamarse católico una profesión, como la de quienes quieren negar el principio de la responsabilidad personal, sobre la que se basa toda la moral cristiana. El espíritu de la Obra y el de sus socios es servir a la Iglesia, y a todas las criaturas, sin servirse de la Iglesia. Me gusta que el católico lleve a Cristo no en el nombre, sino en la conducta, dando testimonio real de vida cristiana. Me repugna el clericalismo y comprendo que —junto a un anticlericalismo malo— hay también un anticlericalismo bueno, que procede del amor al sacerdocio, que se opone a que el simple fiel o el sacerdote use de una misión sagrada para fines terrenos» *Conversaciones*, 47.

¹⁴⁹ Many moments of his priestly life could be referred to. During his first pastoral assignment, in Perdiguera (1925), he was deeply hurt by the state the tabernacle of the church had been left in, and by sacrilegious abuses of the sacrament of Penance: cf. VP 199 ff. In administering the latter sacrament, he did not hesitate to fulfil personally a good part of the penance due for the sins confessed: cf. VP 222 f. Speaking of the tendency to impose heavy penances, he encouraged the priests of Opus Dei in the following terms: «Vosotros no hagáis eso, ni con vuestros hermanos sacerdotes. Ya rezarán ellos (...) Imponedles una penitencia breve». Speaking of Mons Álvaro del Portillo, his confessor for most of his life, he

Summarising and reflecting on the above episodes — many others could have been adduced — it might be said that Blessed Josemaría was moved to closeness with God and to trust in him not only in an interior, purely spiritual, fashion. God's grace moved him unrelentingly towards holiness *not* by taking him out of the world, nor by sparing him an extraordinary variety of difficulties and challenges, some big, some small, most hidden, but *in and through*¹⁵⁰ many situations which were or which might have constituted obstacles in his own life and in the path of Opus Dei:¹⁵¹ the fact that few of the earliest members of the Work persevered,¹⁵² the experience of death,¹⁵³ poverty,¹⁵⁴ or just the

said: «Álvaro me suele poner un Avemaría de penitencia. Luego me dice: *las penitencias de usted, las hago yo*. Y ciertamente he hecho igual, hijos míos, porque nunca he puesto penitencias grandes» in VP 223, note 54.

¹⁵⁰ «(...) Debéis comprender ahora —con una nueva claridad— que Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir» Homily *Amar el mundo apasionadamente* (8.10.1967), in *Conversaciones*, n. 114. Italics added.

¹⁵¹ «(...) estando nosotros siempre en el mundo, en el trabajo ordinario, en los propios deberes de estado, y allí, a través de todo, ¡santos!» *Apuntes íntimos*, n. 154, in VP 302.

¹⁵² Few of the earliest members of the Work persevered: VP 423-94. «Yo entonces no sabía que casi ninguno iba a perseverar; pero el Señor conocía que mi pobre corazón — flojo, cobarde— necesitaba esa compañía y esa fortaleza» *Meditation* 19.3.1975, in VP 446.

¹⁵³ Conversely, several of those who were firm in their vocation died soon after joining the Work. When don José María Somoano passed away Blessed Josemaría wrote: «hoy, de buena gana, le he dado a Jesús ese socio. —Está con El y será una gran ayuda. Tenía puestas muchas esperanzas en su carácter, recto y enérgico: Dios lo ha querido para El: bendito sea» *Apuntes íntimos*, n. 785, in VP 436. Speaking of María Ignacia García Escobar who died on September 13, 1933, he said: «En las vísperas de la Exaltación de la Santa Cruz, 13 de Septiembre, se durmió en el Señor (...) No la hemos perdido: la hemos *ganado*. — Al conocer su muerte, queremos que la pena natural se trueque pronto en la sobrenatural alegría de saber ciertamente que ya tenemos más poder en el cielo», cit. in Appendix XV of VP 627. Speaking of Luis Gordon, who also died, and of don Somoano, he wrote: «Armemos la Cruz, la Santa Cruz que pesa sobre la Obra de Dios. Nuestro Gran Rey Cristo Jesús ha querido llevarse a los dos mejor preparados, para que no confiemos en nada terreno, ni siquiera en las virtudes personales de nadie, sino sólo y exclusivamente en su Providencia amorosísima» (5.11.1932), cit. in Appendix 14 of VP 626.

¹⁵⁴ «Estoy —más que nunca— sin un céntimo. Nuestra pobreza (gran señora mía, la pobreza) es tan real, desde hace años, como la de los que piden en la calle. Nos alimenta y viste (sin nada superfluo y aun sin algo de lo necesario) nuestro Padre, que está en los cielos

continuous pinpricks and chaffing of everyday life.¹⁵⁵

Those very experiences constituted the outer manifestations of the quiet and effective action of the Holy Spirit which forged and chiselled his personality to be like that of another Christ, a son of God,¹⁵⁶ as well as giving him a lucid and profound understanding of the workings of the human heart under the influence of grace. He came to realise in his own person that the call to holiness is entirely compatible with all the joys, sorrows, successes and failures, noble ambitions and daily worries that humans could experience;¹⁵⁷ indeed the latter would constitute the very raw material of Christian prayer and holiness, and would be elevated, purified and divinised in the process.

Summing up, Blessed Josemaría's proclamation of the *universal call to holiness* would be intrepid and resolute not only because he had learned to trust in the abundance of the God "who wants all men to be saved and come to the knowledge of the truth" (1 Tm 2:5), but *inseparably* because he and so many of his spiritual children and followers would make a vocational commitment to unostentatiously carry the "*cruz sin cireneos*".¹⁵⁸ They would attempt to shoul-

lo mismo que alimenta y viste a las aves, según dice el Sto. Evangelio. No me preocupa nada, nada, nada esta situación económica. Estamos acostumbrados a vivir de milagro» *Apuntes íntimos*, n. 884, in VP 479 f. «Dios, mi Padre y Señor, suele darme alegría en medio de la pobreza total en que vivimos» *Apuntes íntimos*, n. 957, in VP 497. Blessed Josemaría states quite clearly that he owes this spirit to his parents: «Si me echan en cara la pobreza de mis padres, alegraos y decid que el Señor lo quiso así, para que nuestra Obra, su Obra, se hiciera sin medios humanos: yo así lo veo. De otra parte mis padres, mis padres calladamente heroicos, son mi gran orgullo» *Letter* 4919, 14.10.1971, in VP 82.

¹⁵⁵ «Cuando yo era muy joven, y vivía en el Seminario de Zaragoza, una vez tuve un disgusto muy gordo. En aquellos días, el profesor de Derecho Canónico comenzó a contarnos esta historia [about the preparation of millstones by chafing one against another]. Esas palabras ["Así trata Dios a los que quiere. ¿Me entiendes, Escrivá?"] mi hicieron mucho bien. Efectivamente, ninguno se va a santificar por medio del Preste Juan de las Indias, sino con el trato de las personas que tenemos a nuestro lado» in VP 171, note 133. On the same idea, cf. *The Way*, n. 20.

¹⁵⁶ To "inspire" the Work, says Blessed Josemaría, «El me llevó, sirviéndose de adversidades sin cuento y hasta de mi haraganería» *Apuntes íntimos*, 1090, in VP 250.

¹⁵⁷ Cf. *The Way*, n. 91.

¹⁵⁸ «Lo extraordinario nuestro es lo ordinario: lo ordinario hecho con perfección. Sonreír siempre, pasando por alto —también con elegancia humana— las cosas que molestan, que fastidian: ser generosos sin tasa. En una palabra, hacer de nuestra vida corriente una continua oración» *Letter* 24-III-1930, n. 12, in VP 300 f.

der, as best they could, some of the pain, fatigue and loneliness¹⁵⁹ of their brothers and sisters in the faith, of their companions and colleagues in this pilgrim world,¹⁶⁰ to the exclusion of none,¹⁶¹ thus facilitating their path to holiness.¹⁶² *Frater qui adiuuatur a fratre quasi civitas firma*, says the book of Proverbs, «a brother helped by a brother is like a walled city» (Prov 18:19). Through this testimony and apostolate the universal call to holiness would become a *real possibility* in the lives of many people.¹⁶³ Blessed Josemaría and his followers would strive to carry out this mission firstly in the spiritual powerhouse of prayer and penance, and also in the hundred and one little acts of service¹⁶⁴ which go to make up real life, everyday life,¹⁶⁵

¹⁵⁹ The group of priests Blessed Josemaría worked with became, he said, his “crown of thorns” because they didn’t understand the apostolic work of Opus Dei with priests. Fr. Valentín Sánchez and Blessed Pedro Poveda encouraged him to let them go; but the Founder resisted doing this, aware as he was of the need secular priests have for support and accompaniment. Cf. VP 542.

¹⁶⁰ The spirit of Opus Dei is characterised, Blessed Josemaría said, by «sencillez, el no llamar la atención, el no exhibir, el no ocultar (...) la repugnancia al espectáculo» *Meditation* 14.2.1964.

¹⁶¹ «El corazón del Señor es corazón de misericordia, que se compadece de los hombres y se acerca a ellos. Nuestra entrega, al servicio de las almas, es una manifestación de esa misericordia del Señor, no sólo hacia nosotros, sino hacia la humanidad toda. Porque nos ha llamado a santificarnos en la vida corriente diaria» *Letter 24-III-1930*, n. 1, in VP 299.

¹⁶² «Con mucha frecuencia, no pocas personas me han comentado con asombro la alegría que, gracias a Dios, tienen y contagian mis hijos en el Opus Dei. Ante la evidencia de esta realidad, respondo siempre con la misma explicación, porque no conozco otra: el fundamento de su felicidad consiste en no tener miedo a la vida ni a la muerte, en no acogotarse ante la tribulación, en el esfuerzo cotidiano de vivir con espíritu de sacrificio, constantemente dispuestos —a pesar de la personal miseria y debilidad— a negarse a sí mismos, con tal de hacer el camino cristiano más llevadero y amable a los demás» *Amigos de Dios*, n. 132.

¹⁶³ It is interesting to note the way Blessed Josemaría detected the firmness in vocation of the hospital chaplain don José María Somoano, one of the first members of the Work: «Con José M^r Somoano hemos conseguido, como dice por ahí, un *enchufe* magnífico, porque sabe nuestro hermano, admirablemente, encauzar el sufrimiento de los enfermos de su hospital, para que el Corazón de nuestro Jesús acelere la hora de su Obra, movido por tan hermosa expiación» *Apuntes íntimos*, n. 545, in VP 433 f. Don José María Somoano died shortly afterwards (16.7.1932), probably as a result of poisoning. On his life, cf. J.M. CEJAS, *José María Somoano en los comienzos del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1995.

¹⁶⁴ «Se escucha como un colosal *non serviam*, en la vida personal, en la vida familiar, en los ambientes de trabajo y en la vida pública» *Letter 14-II-1974*, n. 10, in VP 306.

¹⁶⁵ Blessed Josemaría notes that over the period in which he founded Opus Dei, many Catholic apostolates related uncomfortably to everyday life. «El apostolado se conce-

transformed by the power of charity,¹⁶⁶ that is, “making the path towards holiness more pleasant and amiable”.¹⁶⁷

VII. Conclusion

Throughout this paper I have attempted to “test”, from a strictly theological viewpoint, the plausibility of the claim that the spirit and message Blessed Josemaría lived and preached from October 2nd 1928 onwards, constituted a true founding charism in benefit of the whole Church. A much more thorough reflection and research would be required to obtain a result which is satisfactory to the full. Nonetheless I hope to have shown in these pages not only that the message of the universal call to holiness as propounded by Blessed Josemaría is both ecclesial and charismatic in the *doctrinal* sense (as Vatican II recognised), but also that it is so insofar as it is a *human* message in the fullest, Christian, sense of the term. After all,

bía como una acción diferente —distinguida— de las acciones normales de la vida corriente: métodos, organizaciones, propagandas, que se incrustaban en las obligaciones familiares y profesionales del cristiano —en ocasiones, impidiéndole cumplirlas con perfección— y que constituían un mundo aparte, sin fundirse ni entretenerse con el resto de su existencia» *Letter 6-V-1945*, n. 41, in VP 287 f. The “ordinariness” of the message of the Founder of Opus Dei would be its guarantee. «Mientras veremos caer grandes “apostolados” bulangueros, que ahora levantan fervor y entusiasmos humanos, la O. de D., cada vez más poderosa y recia, durará hasta el fin» *Apuntes íntimos*, n. 629, in VP 387.

¹⁶⁶ Blessed Josemaría took Paul's *caritas omnia suffert* (1 Cor 13:7) as his motto in his work of formation in the Seminary of San Carlos, in Saragossa: cf. VP 159-65. «Sobre mi mesa de trabajo, me puse ese recordatorio: *caritas omnia suffert*. Quería aprender a hacer todo por amor, y enseñarlo con el ejemplo a los seminaristas» in VP 159. «¡Con qué gozo anotaba yo los progresos de aquellos chicos! Y me servían de diálogo con el Señor, pidiéndole a El, con su Madre, que los cuidase» in VP 163. During his seminary years, Blessed Josemaría «escribía unos versos muy malos, y los firmaba, poniendo en mi firma todas las vibraciones de mi vida, así: “El clérigo Corazón”» *Letter 653*, 4.9.1938, in VP 164. And in 1950: «Recuerdo siempre con emoción aquellas palabras de la primera carta de San Pablo a los de Corinto, que tuve tanto tiempo delante de mi vista, cuando estuve de superior en el Seminario de San Carlos, en Zaragoza: *la caridad es paciente (...)*» *Letter 7-X-1950*, in VP 164 f.

¹⁶⁷ «Fomenta tu espíritu de mortificación en los detalles de caridad, con afán de hacer amable a todos el camino de santidad en medio del mundo: una sonrisa puede ser, a veces, la mejor muestra del espíritu de penitencia» *Forja*, n. 149. «Procuo dejarme la piel, para que mis hermanos pequeños “pisen blando”, como usted nos dice. ¡Hay tantas alegrías en este “pasarlas negras”!» *Surco*, n. 55.

St Paul was the one who insisted, when writing to the Corinthians, that *charity* is the greatest of all charisms, the only one that lasts, the one that really judges the rest (cf. 1 Cor 13). The vibrant, practical, unostentatious charity that Blessed Josemaría lived and taught was the unequivocal sign of his true humanity, the very thing in a position to make holiness a possibility for all, no matter what their circumstances, the surest guarantee of the living presence of the Holy Spirit.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

MARY OF NAZARETH AND JESUS' BROTHERS AND SISTERS

John R. MEYER

Summary: I. *Philological considerations* - II. *Jesus' brothers in the synoptic Gospels and John*: 1. Mark 3:20-21, 31-35 // Matt. 12:46-50 // Luke 8:19-21 - 2. Mark 6:1-6a // Matt. 13:54-58 // Luke 4:16-30 - 3. Mark 15:40 // Matt. 27:55-56 // John 19:25-30 - 4. John 2:1-12 // 7:3-5 // 19:25-27 // 20:1-18 - III. *The importance of Church tradition* - IV. *Conclusion*.

It is virtually impossible to determine the exact relationship of Jesus' so-called brothers and sisters (see e.g. Matt. 12:46-50; Mark 3:31-35; Luke 8:19-21; John 2:12; 7:3-10; 20:17; Acts 1:14; 1 Cor. 9:5).¹ Were these siblings, cousins, or members of a closely related clan? The Hebrew term for brother in the Old Testament (אָבִי) could designate a male child born of the same mother (Gen. 4:2, 8, 9, 10, 11; 27:6, 11; 44:20; 49:5), a half-brother (Gen. 20:5, 13, 16; 37:2, 4, 5; 2 Sam. 13:4, 7, 8), a nephew (Gen. 13:8; 14:12, 14, 16; 29:12, 15), a member of the same tribe (Num. 16:10; 18:2, 6; 2 Sam. 19:13) or people (Exod. 2:11; 4:18; Deut. 15:12; Judg. 14:3; Isa. 66:20; Neh. 5:1, 5, 8). The Semitic terms used for close relations in first-century Palestine were imprecise as well, and the New Testament Greek word ἀδελφός was occasionally equivalent to a relative (e.g., συγγενής)

¹ See J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (London: Macmillan, 1884) 252-291; also see J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SB 21; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967).

with whom there was no blood relationship (e.g., Rom. 9:3).² The term συγγενής appears 343 times in the New Testament, with 75 occurrences referring to literal family relationships, 14 of these to the brothers of Jesus while the remaining 268 occurrences are merely metaphorical in nature.³ John P. Meier rekindled interest in the question of Jesus' brothers and sisters by arguing that these individuals were true siblings of the Lord.⁴ Richard Bauckham criticized Meier's assessment, alleging that these were probably children of Joseph by a previous marriage.⁵ In a reply to Bauckham, Meier points out that the Epiphanian theory relies on questionable apocryphal sources.⁶ While this is true, José Pedrozo disagrees with part of Meier's argument, because he misrepresents statements taken from non-canonical sources in support of the Helvidian solution. Meier assumes that Mary and Joseph must have engaged in sexual intercourse and child-bearing, even though there is no reason to assume this based on the scriptural texts.⁷

While some scriptural evidence suggests that the brothers and sisters of Jesus were uterine siblings, this conclusion is not certain for at least two reasons. First, philological evidence alone cannot prove the true relationship of these people to Jesus; and second, there is no obvious genealogical link of Jesus' brothers and sisters to Mary of Nazareth.⁸ I argue in this article that there is insufficient scriptural evidence to prove that Jesus' brothers and sisters were

² Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996) 46.

³ Cf. R. BAUCKHAM, «*The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier*», CBQ 56 (1994) 691.

⁴ J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person* (AB Reference Library; New York; Doubleday, 1991) 1.318-332; idem, *The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective*, CBQ 54 (1992) 1-28. For a critique of Meier's method see L. T. JOHNSON, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: HarperCollins, 1995) 126-133.

⁵ R. BAUCKHAM, «*The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier*», CBQ 56 (1994) 686-700.

⁶ See J. P. MEIER, «*On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham*», CBQ 59 (1997) 511-527.

⁷ See J. M. PEDROZO, «*The Brothers of Jesus and his Mother's Virginity*», «*The Thomist*» 63 (1999) 83-104.

⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *A Christological Catechism*, 2nd ed. (New York: Paulist Press, 1990) 38.

true siblings. In what follows I review recent philological discussions concerning the use of the Greek term ἀδελφός in the New Testament. Then I analyze three sets of passages taken from the Synoptic Gospels that refer to the ἀδελφός, ἀδελφή and ἀδελφοί of Jesus. I then discuss the brothers of Jesus in the Fourth Gospel, highlighting their relationship (or lack thereof) to Jesus' disciples and to his mother Mary. In the final section I review the pertinent patristic evidence in support of Mary's perpetual virginity, which, so I will argue, is absolutely essential to sustain the theological conclusion that the brothers of Jesus were not uterine siblings.

I. Philological considerations

In a recent book François Refoulé alleges that Paul and Luke used the Greek word ἀδελφοί to signify the carnal brothers of Jesus (cf. 1 Cor. 9:5; Gal. 1:19; Acts 1:14). Refoulé reasons that if these scriptural writers thought that ἀδελφός stemmed from an original Hebrew or Aramaic term more ample in meaning than blood brother, they surely would have used ἀνεψιός instead, meaning cousin.⁹ While this reasoning is somewhat compelling, Refoulé's contextual argument is unconvincing for several reasons.¹⁰ First, ἀνεψιός is used only once, in the corpus paulinum: Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ (Col. 4:10) the fact that Paul does not use ἀνεψιός in Gal. 1:19 and 1 Cor. 9:5 only shows that these men were not cousins; it does not indicate that they were true brothers of Jesus!¹¹ Secondly, Refoulé overlooks the interesting parallel Paul draws between Onesimus, the manumitted slave, who is a brother in the flesh (ἀδελφόν ... ἐν σαρκί) and a co-religionist brother in the Lord (ἀδελφόν ... ἐν Κυρίῳ) (Phlm. 16b) in neither case does Paul refer to Onesimus as a natural sibling.¹² Moreover, Paul uses ἀδελφός

⁹ See F. REFOULÉ, *Les frères et soeurs de Jésus. Frères ou cousins?* (Paris: Desclée, 1995).

¹⁰ See review of Refoulé by M. A. TABET in «Annales Theologici» 10 (1996) 268-275.

¹¹ The word ἀνεψιός is extremely rare in the Old Testament. For examples of its use there see P. GRELOT, *La conception virginale de Jésus et sa famille*, «Esprit et Vie» 46 (1994) 630-631.

¹² Paul is not pleading for Philemon to simply forgive Onesimus and receive him back as a slave but rather to receive him as a member of his household. This interpretation

here and elsewhere to designate brothers in the faith: «For we have great joy and consolation in your love, because the hearts of the saints have been refreshed by you, brother ἀδελφέ» (Phlm. 7 – KJV). Third, Semitic texts of the period offer extensive evidence that the words used for brother in Hebrew and Aramaic (אָדער) signified relations extending well beyond direct siblings.¹³ Fourth, the frequent use of ἀδελφός in the Greek LXX attests to its rich semantic content and broad meaning among Palestinian and Diaspora Jews. Fifth, only rarely do Targumitic translators resort to circumlocution to explain the broader meaning of ἀδελφός (e.g., ‘the son of the brother of his father’);¹⁴ when they do it is to identify a person for merely juridical purposes.¹⁵

II. Jesus’ brothers in the synoptic gospels and John

I have chosen to review three groups of Synoptic texts here that refer explicitly to the brothers and sisters of Jesus. My purpose is to show that none of these passages can be cited as clear proof these individuals were true siblings of Jesus. This leads me to think they might have been members of the extended families of Joseph and Mary, religious followers of Jesus,¹⁶ or simply fellow Judeans.

is supported by the fact that he compares Onesimus to himself («welcome him as if he were my very heart» – Phlm. 12) and admonishes Philemon to receive Onesimus «no longer as a slave, but beyond a slave» (οὐκέτι ὡς δούλον ἀλλὰ ὡς υἱὸν δούλου – Phlm. 16a). For an opposing view on this point see J. M. G. BARCLAY, «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership», NTS 37 (1991) 161-186.

¹³ In two second-century pagan legal papyri from upper Egypt the same person is called συγγενής and ἀδελφός. See V. TSCHERIKOWER and F. M. HEICHELHEIM, «Jewish Religious Influence in the Adler Papyri?», HTR 5 (1942) 25-44; cf. J. J. COLLINS, «The Brethren of the Lord and Two Recently Published Papyri», TS 5 (1944) 484-494.

¹⁴ For a discussion of John Meier’s claim that when the word ἀδελφός is used literally in the New Testament it always means ‘full brother’ see R. BAUCKHAM, «The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphonian Response», CBQ 56 (1994) 690-694; cf. review of J. P. Meier’s *A Marginal Jew* by J. MURPHY-O’CONNOR in RB 99 (1992) 782.

¹⁵ G. DANIELI, «Maria e i fratelli di Gesù nel Vangelo di Marco», «Marianum» 40 (1978) 107.

¹⁶ Luke clearly differentiates between the apostles and Jesus’ religious brothers in several places. For example, in his gospel Luke writes, «Simon ... once you have recovered, you in your turn must strengthen your brothers» Σίμων (...) σύ ποτε ἐπιστρέψας

1. *Mark 3:20–21, 31–35 // Matt. 12:46–50 // Luke 8:19–21*

Mark 3:20–21 tells us that Jesus came home, presumably to Capharnaum (see Mark 1:21; 2:1–2a), where «his own [people]» (οἱ παρ' αὐτοῦ) are upset about a crowd gathering outside. They exit the house and proclaim him to be «mad» or «beside himself» (ἔξ-ἔστη) and «lay hold of him» (κρατῆσαι αὐτόν). Perhaps they thought Jesus was overly indulgent with these visitors, an interpretation that seems to agree with Mark's intercalation of vv. 22–30 in the 3:20–35 pericope. The purpose of this Marcan sandwich is to emphasize the need for true belief in Jesus and that his teaching is literally out-of-this-world. Such an attitude could be a requisite condition for understanding the parables presented by Jesus in Mark 4.

The typical New Testament meaning of the aorist term (ἔξ-ἔστη) is *amazement* rather than madness (see Mark 2:12 & Matt. 12:23a), and an astonished crowd precedes the parallel verses to Mark 3:22 (i.e., Matt. 12:24; Luke 11:15). Matthew even uses the same word as Mark does to denote astonishment: ἐξίσταντο (Matt. 12:23a). This might account for the curious fact that the crowd prevented Jesus and his companions from eating (a remark only present in Mark 3:20b): their sheer number made it impossible to provide for them all. David Wenham suggests that Mark presupposes the Q tradition of the dumb demoniac at 3:21, omitting the healing episode and describing the crowd's astonishment (cf. Matt. 12:22–24; Luke 11:14–15).¹⁷ Besides being an unusual reading,¹⁸ this is the only place in Mark's Gospel where disciples attempt to

στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου. Luke 22:31f); and in Acts he writes, «the apostles (οἱ ἀπόστολοι) and the brothers (οἱ ἀδελφοί) all over Judea heard that the Gentiles also had received the word of God» (Acts 11:1). When Peter describes how the Lord set him free from prison, he urges those men to «tell this to James and the brothers» ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς Acts 12:17), and this suggests that the designation of James as a brother of Jesus in Matt. 13:55 and Mark 6:3 refers to his discipleship and not to a strict sibling relationship with Jesus.

¹⁷ See D. WENHAM, «*The Meaning of Mark III.21*», NTS 21 (1975) 299–300. The fact that Matthew and Luke seem to draw upon the sayings source (Q) is consistent with this interpretation. Another possibility is that Mark knew the Q tradition about the dumb demoniac, but chose to renarrate the story so it flowed better with the section that relates the scribes accusing Jesus of being empowered by Beelzebul.

¹⁸ So H. WANSBROUGH, «*Mark III.21 – Was Jesus Out of his Mind?*», NTS 18 (1972) 295–300.

protect Jesus from a crowd.¹⁹ Moreover, viewed from a strictly grammatical perspective, the word αὐτόν in v. 21b («they went out to lay hold of *him*») could not refer to the crowd (ὄχλος).

In the first verse of the Marcan sandwich we read that some Pharisees objected to Jesus' miracles, claiming that he was under the influence of Beelzebul (v. 22b). This remark connects with the judgment of the οἱ παρ' αὐτοῦ in v. 21b, who might be the same people we find in vv. 31–35, a section that refers explicitly to Jesus' ἀδελφοί. The expression «they came» (ἔρχεται– vv. 20a and 31a) is a Marcan editorial device designed to link οἱ παρ' αὐτοῦ and οἱ ἀδελφοί σου.²⁰ Interestingly enough, Matthew does not include the content of Mark 3:21, apparently in order to avoid merging Jesus' family with anyone who might be construed as an unbelieving opponent. Luke eliminates any association of Jesus' family with the skeptical scribes (cf. Luke 11:14–23) by completely relocating the material contained in Mark 3:31–35 (cf. Luke 8:19–21). What is most remarkable of all is the fact that, even though these synoptic pericopes mention Jesus' brothers and sisters, they offer little indication as to their true identity. Furthermore, the various forms of the expression «the mother and brothers of Jesus» (see Mark 3:31, 32, 33, 34) are quite unusual given the Old Testament preference to name a woman in relation to a man (see Gen. 24, 53, 55). One would expect the New Testament writer to say 'the brothers of Jesus and his mother' or 'the brothers and his mother'. Furthermore, in Jesus' final teaching he repeats the original mother–brother word order, implicitly referring to his mother as an example, but he concludes with a more typical word order: i.e., brother–sister–mother. «Behold my mother and my brethren. For whoever does the will of God, he is my brother and sister and mother» (Mark 3:34b–35; cf.

¹⁹ The disciples do urge crowds to disperse, even rebuking such gatherings at times, but they never protect Jesus from a crowd (see Mark 6:35–36; 10:13). Moreover, whenever Mark mentions a crowd, he always uses the plural pronoun αὐτούς never the singular αὐτόν. See E. BEST, «Mark III. 20, 21, 31–35», NTS 22 (1976) 309–319. Mark may have actually rewritten tradition at v. 21; the hostility of «his own» in v. 21b and the serenity of the mother and brethren in v. 31 imply that these were not originally adjacent phrases.

²⁰ S. C. BARTON, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (Cambridge: Cambridge University, 1994) 72. So too Tom SHEPHERD in «The Narrative Function of Marcan Intercalation», NTS 41 (1995) 533.

Matt. 12:49–50). In sum, the Marcan formula leads the reader to think of the brothers in a broad sense, as relatives of some sort but not uterine brothers.²¹

2. *Mark 6:1–6a // Matt. 13:54–58 // Luke 4:16–30*

Mark 6:1–6a, Matt. 13:54–58 and Luke 4:16–30 report that several people in the Nazarene Synagogue are dumbfounded by Jesus' knowledge and teaching. Only Luke tells us that their astonishment is due to Jesus' claim to be the Anointed One of Isa. 61:1–2 (cf. Luke 4:16–22). Unlike in Capharnaum, where Jesus' cures astonish the people (Luke 4:36a), the Nazarene Jews are amazed (both positively and negatively) at his teaching.²² The focal point of the scene is Jesus' proverbial saying: «A prophet is not without honor except in his own country (ἐν τῇ πατρίδι), among his own kindred (ἐν τοῖς συγγενέσι), and in his own house (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ)» (Mark 6:4; cf. Matt. 13:57//Luke 4:24//John 4:44b). This refrain does not seem to be directed to Jesus' close followers, as Mark's reference to the disciples (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ – Mark 6:1b) is absent in the parallel Matthean and Lucan versions. Moreover, the three terms used in the phrase all seem to refer to the Israelite nation, not to one's relatives — even the final clause, «of the same house», probably refers to the dwelling place of the settled Israelite population.²³ The literary link between the οἱ παρ' αὐτοῦ of Mark 3:21 and Jesus' tripartite proverb in Mark 6:4 might explain why Mark mentions Jesus' disciples in v. 6:1a. Mark defines what is commonly meant by familial terms in v. 3:21 with what Jesus says in v. 6:4, namely, that a man is known as a brother primarily by virtue of his membership in the Chosen People of Israel.

The astonishment of some of Jesus' fellow villagers is reflected in their calling him a carpenter (Mark 6:3a; cf. Matt. 13:55), appar-

²¹ G. DANIELI, «*Maria e i fratelli di Gesù nel Vangelo di Marco*», «*Marianum*» 40 (1978) 102-103.

²² All three synoptic versions of this episode represent a fusion of experiences of the Nazarene people toward Jesus, both friendly and hostile. See B. VAWTER, *The Four Gospels: An Introduction* (Garden City, NY: Doubleday, 1967) 168.

²³ L. F. HARTMAN, *Encyclopedic Dictionary of the Bible* (New York/Toronto/London: McGraw-Hill, 1963), trans. of A. van den Born, *Bijbels Woordenboek* (2nd rev. ed.) 1034.

ently expressing shock at both his wisdom and deeds.²⁴ Jesus' detractors also refer to his mother as Mary (Mark 6:3), while his family speaks of her simply as «his mother» (Mark 3:31–34). This distinction suggests that there was a tradition of stories in circulation about Jesus and his mother, in which relations were expressed in terms of kinship rather than by personal names.²⁵ That Jesus being the son of Mary and not the natural son of Joseph is borne out (albeit indirectly) by Luke 4:14–30. Instead of referring to Jesus as «the son of the carpenter» (Matt. 13:55), or «the carpenter the son of Mary» (Mark 6:3), Luke reports that the people asked: «Is this not the son of Joseph?» (Luke 4:22c).²⁶ This was a reasonable question for these people to ask, as they generally assumed (ἐνομιζετο) Jesus was the son of Joseph (Luke 3:23).²⁷ More important is the situational irony Luke creates here. Both he and his readers know that Jesus is not Joseph's biological son, as he had previously informed us of his virginal conception and birth in the infancy narrative.²⁸

Mark seems to segregate Jesus' ἄδελφοί and to distinguish them from his mother, differentiating between the brothers' relationship to Jesus and their relationship to Mary — Luke does the

²⁴ See V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1966) 299–300; B. VAWTER, *The Four Gospels* 169; R. LAURENTIN, *A Short Treatise on the Virgin Mary* (Washington, NJ: AMI, 1991) 316–317; R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, J. REUMANN, *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia/New York: Fortress/Paulist, 1978) 62–63.

²⁵ J. M. LIEU, «*The Mother of the Son in the Fourth Gospel*», JBL 117 (1998) 62–63.

²⁶ John Meier assigns great importance to Matthew's division of the principal Marcan question, claiming that by distinguishing and grouping the brothers with Mary he tells us that these men were sons of Mary and brothers of Jesus (*A Marginal Jew* 1.323). Richard Bauckham argues that Matthew's designation of Jesus as «the carpenter's son» explains why two questions are necessary. The substitution of ὁ τοῦ τέκτονος υἱός for ὁ τέκτων copies the Marcan phrase, but by changing Jesus' appellation Matthew makes a second question a grammatical necessity. In both instances, Matthew and Mark describe Jesus using the word 'carpenter', but Mark identifies him in terms of his work (= carpentry) and family identity (= the son of Mary) while Matthew names him only in a familial sense, relating him to both Joseph and Mary. See R. BAUCKHAM, «*The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier*», CBQ 56 (1994) 695.

²⁷ See I. DE LA POTTIERIE, *Mary in the Mystery of the Covenant* (Staten Island, NY: Alba House, 1992) 74–77; E. FRANKLIN, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew* (JSNTSS 92; Sheffield: JSOT, 1994) 359.

²⁸ J. B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 83.

same thing by placing a definite article before 'son of Mary' (i.e. ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας).²⁹ Of the four brothers mentioned in Mark 6:1–6, James and Joseph are clearly sons of a woman other than Jesus' mother. The sequence of names in Mark 15:40, 47, 16:1 all begin with «Mary of Magdala, Mary the mother of James (or Joseph)...». If the second woman of the sequence were Jesus' mother, Mark probably would have called her 'the mother of Jesus' rather than 'the mother of James and Joseph'.³⁰ Comparing Mark 15:40, 47 and Matt. 27:56 with John 19:25 suggests that at least two of the brothers were children of Clopas and a woman other than Jesus' mother.³¹ Mark must have known these brothers, as the disciples often gathered to pray in his mother's house (cf. Acts 12:12, 17). His use of the metronymic expression ὁ τέκτων instead of ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς (Matt. 13:55) or υἱὸς ἐστὶν Ἰωσήφ (Luke 4:22) is not an informal description occasioned by the context (e.g., that Joseph had died), but rather reinforces Jesus' distinctiveness vis-à-vis the four brothers. Significantly, Mark never says that James, Simon and Judas are sons of Mary, something we would expect if they were uterine brothers. Of the four brothers mentioned by Mark and Matthew, three are believers (James, Jude, and Simon) and important members of the primitive Christian hierarchy (cf. Mark 3:16–19). That James and Joseph are *not* sons of Jesus' mother is apparent from the distinction all four evangelists make between the mother of Jesus and several other mothers. These include the mother of James and Joseph (Mark 15:40; Matt. 27:56), the mother of Joseph (Mark 15:47), the mother of the sons of Zebedee [= James and John] (Matt. 27:56), and the mother of James (Mark 16:1).³²

²⁹ J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* 28–30. For a different assessment see H. K. McARTHUR, «Son of Mary», *NovT* 15 (1973) 46–52. Matthew's version does not make this distinction, and his grammatical construction differs from that of Mark. Instead of writing that Jesus is 'the son of Mary' he uses a personal pronoun in place of a definite article, «is not *his* mother called Mary?».

³⁰ G. DANIELI, «*Maria e i fratelli di Gesù nel Vangelo di Marco*», «*Marianum*» 40 (1978) 105–106.

³¹ D. M. STANLEY and R. E. BROWN, «Aspects of New Testament Thought», in J. S. FITZMYER and R. E. BROWN (eds.), *Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968) 796.

³² Mary the mother of James and Joseph (Matt 27:56) could also be the mother of Simon and Jude (cf. Matt. 13:56), or at least of Judas Thaddeus (cf. Luke 6:16; Jude 1:1). The

3. *Mark 15:40 // Matt. 27:55–56 // John 19:25–30*

In this scene three or possibly four women are said to be watching the crucifixion of Jesus from afar.³³ Mark lists Mary Magdalene, Mary the mother of James the younger (or 'the Less') and Joses, and Salome (Mark 15:40). James the Less was the son of Alphaeus (cf. Mark 3:18; Matt 10:3; Luke 6:15), and his mother may have been Mary of Clopas.³⁴ Matthew introduces a second James to the scene (i.e., James the Apostle), listing the women as Mary Magdalene, Mary the mother of James and Joses (Ἰωσήφ in the Nestle-Aland critical edition), and the mother of the sons of Zebedee [i.e., James and John – cf. Matt. 10:3] (Matt. 27:55–56). The latter was either Salome (as mentioned at Mark 15:40) or «Mary, the mother of James» (Luke 24:10). John reports that standing by the cross of Jesus were his mother, his mother's sister, Mary of Clopas, and Mary Magdalene (John 19:25).

John McHugh distinguishes between Mary of Clopas and the mother of James and Joses, reasoning that it would be odd for Mark and Matthew to identify a woman by her sons while John identifies the same woman by her husband or father. McHugh also suggests that Mary of Clopas was the *sister-in-law* of Mary of Nazareth, a conjecture that is a perfectly acceptable translation of ἀδελφή³⁵ and agrees with a statement by the second-century Church historian He-

mother of James the Less and Joseph (Mark 15:40) is probably the woman called «Mary, the mother of James» (Mark 16:1). See J. M. PEDROZO, «*The Brothers of Jesus and his Mother's Virginity*», «*The Thomist*» 63 (1999) 89, n. 21.

³³ John presents what appears to be a different group of women, but this cannot be the case because Mary Magdalene is present in both groups. The distinction between the Marcan/Matthean account and John's own probably represents distinct thematic interests. The synoptic writers limit their description to the distant position of close relatives and friends of Jesus while John records the close approximation of John and Mary in presenting the words Jesus directed to the two of them.

³⁴ John Chrysostom and Theodoret of Cyrus suggested that the name Alphaeus was a Greek variant of Clopas, pointing out that the Greek terms *alpaios* and *k[cb]l[cb]opos* are indiscriminate Greek transliterations of the Aramaic word for Alphaeus (ḥlpy). If the translator followed the Aramaic to the letter he would have rendered ḥlpy as ἀλφαῖος in Greek; but, if he replaced the Semitic letter heth with the Greek letters kappa (κ) or chi (χ), he would have written ḥlpy as κλωπᾶς or χλωπᾶς in Greek. See JOHN CHRYSOSTOM, *Comm. Ep. Gal.* 1.11 (PG 61.632); THEODORET, *Inter. Ep. Gal.* 1.19 (PG 82.468).

³⁵ See K. ENDEMANN, «*Zur Frage über die Brüder des Herrn*», NKZ 11 (1900) 833–865.

gesippus: that Clopas was the brother of Joseph.³⁶ This solution would explain why John refers to Mary of Clopas as «the sister of his [i.e., Jesus'] mother» (ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ)³⁷ and it agrees with Hegesippus' account of the martyrdom of James the Just (the nephew of Joseph and of Clopas) and the appointment of his uncle's child Simon (the son of Clopas) as bishop.

Mary and Joseph might have adopted James and Joses after Joseph's brother Alphaeus died, which would make them foster-brothers of Jesus. This would explain the diminutive expression Joses (or Joset) in Mark 15:40, distinguishing the father of Jesus from the foster-child of the same name.³⁸ Moreover, the brothers and sisters mentioned in Mark 6:3 do *not* appear to be siblings of Jesus, because the evangelist does not refer to the mother of Jesus when speaking about the mother of James and Joses.³⁹ Jacques Vosté suggests that Mary of Clopas was also Mary of Alphaeus, with Clopas and Alphaeus being two distinct men (and husbands of Mary). On this reading, Mary had two children by her first husband Alphaeus (James and Joseph); when Alphaeus died, she married Clopas and gave him two sons named Simon and Jude.⁴⁰

4. *John* 2:1–12 // 7:3–5 // 19:25–27 // 20:1–18

John speaks about Jesus' brothers in three places: the miracle at Cana (*John* 2:1–12), Jesus' clandestine journey to Jerusalem for the feast of Tabernacles (7:1–44), and the sending of Mary Magdalene to the disciples (20:1–18). Interestingly, one patristic version of John

³⁶ Cf. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* 3.32.

³⁷ On this reading John tells us that «there stood by the cross of Jesus his mother and his mother's *sister-in-law*, Mary of Clopas and Mary Magdalene». The first pair of women is designated according to family relationship ('his mother and his mother's sister [sister-in-law]') and the second pair is grouped by name ('Mary of Clopas, and Mary Magdalene').

³⁸ J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament* 254.

³⁹ See M. BARNOUIN, «Marie, Mere de Jacques et de Jose' (Marc 15.40): Quelques Observations», *NTS* 42 (1996) 472-474.

⁴⁰ See J. M. VOSTÉ, *De Conceptione Virginali Iesu Christi. Excursus II: De Fratibus Domini* (Rome: Collegio Angelico, 1933). Another innovative theory holds that Simon and Jude were sons of Clopas (the brother of Joseph) and that James and Joseph were sons of a second Mary who was the sister both of Joseph and Clopas (P. F. CEUPPENS, *Theologia Biblica. IV: De Mariologia Biblica* [Turin/Rome: Marietti, 1951] 198).

2:2 substitutes 'brothers' for 'disciples',⁴¹ while the Codex Sinaiticus version of John 2:12 omits the phrase «and his disciples» (καὶ μαθηταὶ αὐτοῦ),⁴² perhaps assuming 'disciples' was equivalent to 'brothers'. Also, in John 20:17, Jesus sends Mary Magdalene to «my brothers» (ἀδελφούς μου), which obviously refers to his disciples. Immediately thereafter, in John 20:18, Mary fulfills the Lord's request by telling «the disciples» (μαθηταῖς) that she had seen and heard Jesus.

An intriguing feature of John's use of ἀδελφός and its various declensions is the theological connection between the Bread of Life discourse in John 6 and John 7:3–5. There are several levels of redaction in John 6, including minor breaks at 3:41 and 6:41, as well as duplication of sayings in vv. 6:35–51a and vv. 6:51b–58. Some authors consider vv. 51b–58 an ecclesiastical interpolation, assuming that John would not have been interested in sacramental doctrine. Verses 41 and 52 are of critical importance here. John says that «the Jews» (οἱ Ἰουδαῖοι) are upset because Jesus referred to himself as having come down from heaven to nourish them as the manna of old (cf. Exod. 16:2–12; Num. 17:3; 14:27). When the crowd asks for a sign to authenticate this teaching, Jesus says that he is the new manna come down from heaven, to which many reply with incredulity: «Is this not Jesus the son of Joseph, whose father and mother we know?» (John 6:42). The mother and father of Jesus were probably well known by these people, and yet no one mentions that Joseph and Mary are related to these so-called brothers! Later, when Jesus declares that the true manna of God is his flesh (vv. 48–58), many of his disciples (πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ – v. 66) refuse to believe, but «the twelve» (δώδεκα – v. 67) remain faithful.

In John 7 we first learn that the Jews were out to kill Jesus (7:1) and that some of Jesus' brothers urge him to go into Judea, apparently in order to recover his popular appeal and good family name (7:3–5). John's only previous reference to the brothers of Jesus was in a transitional verse following the miracle at Cana, saying, «he and

⁴¹ A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2.1–11 bei den Vätern und heute* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1966) 84–88.

⁴² R.E. BROWN, *The Gospel According to John (i–xii)* (Garden City, NY: Doubleday, 1966) 112.

his mother, and his brothers, and his disciples went down to Capharnaum» (2:12). Here, in John 7:3–5, the Evangelist uses some skeptical men in a symbolic way to represent all those who tend to view his work in exclusively human terms.⁴³ They urge Jesus to go down to Judea so that his disciples (there?) could see «*the works* that you are doing» (τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς— John 7:3c). That these men mention οἱ μαθηταί (the disciples) in John 7:3 is rather odd. Surely they are not be speaking about Jesus' Galilean disciples, as they were very much aware of the dangers awaiting him in Judea. If the brothers meant to refer to his followers in Judea (cf. John 4:1), we would expect some such qualification (e.g., 'your disciples there').⁴⁴ Moreover, Jesus' disciples had already accompanied him throughout Galilee and Judea, having witnessed his miraculous healings (John 2:1–11), his baptisms (2:22), and «all he had done in Jerusalem» (2:45), even his curing of the man at the pool of Bethesda (5:1–18). Jesus had already worked many signs in the presence of «his disciples» (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ – 2:17). One thus gets the impression that John uses the term ἀδελφοὶ αὐτοῦ at John 7:3a in a generic sense to designate fellow Jews. Interestingly, this fits in quite well with John's earlier version of the cleansing of the temple, in which Jesus predicts the destruction of the temple and God's restoration of it in his own body (cf. John 2:18–22).⁴⁵

John 2:1–11, 7:1–13, and 19:25–27 all refer to Jesus' καιρός or ὥρα, that is to say, his time or hour. Jesus rejects their suggestion to

⁴³ John seems to be describing a situation reminiscent of Malachi 3:1, where the Lord appears suddenly in the temple, ready to purify Yahweh's people. Earlier, when Jesus cleansed the sacred place of moneychangers, he had referred to his own imminent death and resurrection (cf. John 2:13–22). Now, in John 7, Jesus enters the Jerusalem temple to teach that he was chastised for curing a man on the Sabbath (7:14–24). To those who marvel at his teaching, Jesus stuns his listeners by predicting that they will kill him because «I did one work» (ἐν ἔργον ἐποίησα— John 7:21b). Some Jews (= Judeans) were seeking to kill Jesus because of the miracles he performed on the Sabbath (John 5:18; 7:1), and the location of this persecution was probably Jerusalem, where Jesus had cured the crippled man at the Pool of Bethesda (John 5:1–5).

⁴⁴ R. SCHNACKENBERG, *The Gospel According to St. John* (New York: Crossroad, 1968-82) 2.139.

⁴⁵ This scene is of no small importance, as Jesus' ultimate demise was due to his prediction that the Jerusalem temple would be destroyed, that a new temple would be given by God, and that he demonstrated this symbolically by overturning the moneychanger's tables in the temple. See E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985) 61-76.

go down to Judea (7:1b), saying, «my time (ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς) [sc. to be killed] is not yet come» (John 7:6b; cf. 7:8c). While Jesus said something similar to his mother at Cana («my hour [ἡ ὥρα μου] has not yet come» – John 2:4), John links the remark to Jesus' death at 7:6, 8 and 19:27, theologizing in his use of the word καιρός. This is the moment of truth, when God awaits an affirmative response of trust.⁴⁶ Reference to the eschatological hour appears once again when Jesus entrusts his mother to the disciple John, calling him the son of Mary (John 19:27b). While this is clearly a metaphorical designation, it does presume that there were no other sons of Mary *iuxta crucem* (and presumably elsewhere). As a matter of fact, this remark would be completely inconceivable if Mary had had several natural sons.⁴⁷ In addition to the ambiguous evidence the New Testament offers in support of Jesus' brothers being true siblings, the early tradition of the Church is of paramount importance to reach the Catholic solution of the fourth-century CE.

III. The importance of Church tradition

The first genuine insight of the patristic age regarding Mary was the Eve–Mary analogy of Justin, Irenaeus, and Tertullian.⁴⁸ This intuition moved Ambrose to proclaim Eve as the mother of the human race and Mary as the mother of salvation.⁴⁹ The first real problem posed regarding Mary concerned her virginity. Attention was first drawn to the question of Mary's virginal condition prior to (and including) the conception of Jesus and the first wave of responses to the denial of her virginity *ante partum* and *in concipiendo* centered on Isa. 7:14. In the late fourth century CE Helvidius denied Mary's perpetual virginity, citing scriptural passages suggesting that she had more than one child, some of which we have reviewed (e.g., Mark 3:31–35; 6:3; Matt. 12:46; 13:55). Jovinian, another ecclesial dissi-

⁴⁶ R. SCHNACKENBERG, *The Gospel According to St. John* 2.140-141.

⁴⁷ P. GRELOT, «La conception virginale de Jésus et sa famille», «Esprit et Vie» 46 (1994) 631.

⁴⁸ See JUSTIN MARTYR, Dial. 100; IRENAEUS, *Adv. Haer.* 3.32.1 & 5.19.1; TERTULLIAN, *De carne Christi* 17.

⁴⁹ AMBROSE, *Ep.* 63.33; *Serm.* 45.4.

dent of the time, extended this line of reasoning by denying Mary's virginity *in partu*.⁵⁰ While both cited Matt. 1:25 as proof that Mary and Joseph had conjugal relations, the verb 'to know' is in the imperfect tense (ἐγίνωσκεν), seemingly indicating a time in the past when the two did not yet live together.⁵¹ Significantly, the Helvidian opinion had very few supporters in the early Church,⁵² and since Matt. 1:25 is not perfectly clear about Mary's perpetual virginity, that question probably belongs to post-biblical theology more than to scriptural exegesis.⁵³ Luke does not tell us about Mary's resolve to remain a virgin either, only that she had not had relations with any man up to the visit of the angel. «How can this be, since I do not know a man (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω)?» (Luke 1:34b).⁵⁴

⁵⁰ Pope Leo I condemned Helvidius in 449 (*Ep. 28 ad Flav.* [DS 144/294 – PL 54.755-782]), and Pope Martin I ratified that judgment in 649 (*Conc. Lat. C. Monoth.* [DS 256/503]), but they said nothing specific about Jerome's proposal. Jerome held that Jesus had no uterine brothers and sisters, not only because of Mary's virginity but also because Jesus' brothers and sisters are never said to be sons and daughters of Mary (R. R. RUSSELL, «The 'Brothers of the Lord'» in NCCHS, 842, col. 1). For Helvidius' arguments see Jerome, *Adv. Helv.* (PL 23.193–216), and on the Helvidian and Jovinian controversies see D. G. HUNTER, «Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome», TS 48 (1987) 45-64; idem, «Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome», JECS 1 (1993) 47-71.

⁵¹ If the evangelist had wished to say that Mary and Joseph consummated their union after Jesus' birth, he probably would have used the aorist verb form of ἐγνων. This interpretation agrees with Jerome's belief that the word «until» (*donec* in the Latin Vulgate) indicates that Jesus' conception took place during the betrothal of Mary and Joseph (see *Adv. Helv.* 10). The Latin *donec*, or ἕως οὗ, in Greek, is an Hebraism standing for ַעַד, an Aramaic expression indicating an action in the past without reference to duration, continuance or repetition. It does not exclude continuation of an action beyond the time indicated (here, abstinence from sexual relations). An example of this word usage is found in Deut. 34.6 where we read about Moses' grave: «and no man has known of his sepulchre *until* this present day» — it does not follow that his grave was found subsequent to the writing of the text. Similar meanings are present in Gen. 8:7; Num. 20:7; 2 Sam. 6:23. See P. F. CEUPPENS, *Theologica Biblica: De Mariologia Biblica* (Rome: Marietti, 1948) 4.127-128.

⁵² Cf. J. P. MEIER, *A Marginal Jew* 329; D. G. HUNTER, «Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome», JECS 1 (1993) 70.

⁵³ Raymond Brown wonders if Matthew was in a position to know about Mary's virginity post-partum, especially given his references to Jesus' brothers in Matt. 12:46-50 and 13:55-56. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, updated ed. (New York: Doubleday, 1993) 132.

⁵⁴ John McHugh seems to misapply the future tense of the verb εἶναι, «to be» (i.e., ἔσται), to Mary's perpetual virginity (instead of to her miraculous conception) in light of his knowledge that Mary remained a virgin all her life. This is evident in his suggesting that

André Feuillet argues that Mary's reply is not equivalent to 'I am a virgin' because the Hebrew phrase for this would require a verb in the perfect tense; moreover, Luke's use of the present tense of the verb γινώσκω (= to know) emphasizes the permanence of Mary's virginity.⁵⁵ This argument is not very convincing, however. Although Mary's astonishment at the message of the angel probably points to the immediate nature of her conception of Jesus, this does not necessarily imply her answer also refers to an intention to abstain from conjugal relations in the future. Another author asserts that Mary's response to the angel reveals her firm proposal to live consecrated virginity, citing the Catechism of the Catholic Church as corroborating that interpretation.⁵⁶ In fact, the Catechism refers to the conception of Jesus, not to Mary's perpetual virginity. «The gospel accounts understand the *virginal conception* of Jesus as a divine work that surpasses all human understanding and possibility: 'That which is conceived in her is of the Holy Spirit,' said the angel to Joseph about Mary his fiancée». ⁵⁷ Furthermore, two notes later, the Catechism stresses that the doctrine of perpetual virginity resulted from the deepening of faith in the virginal motherhood of Mary.⁵⁸ This is an important point. The infancy narratives of Matthew and Luke do not clearly affirm Mary's perpetual virginity. Indeed, the doctrine of her virginity post-partum does not appear until the early third century, when Origen suggested that the so-called brothers of Jesus were offspring of Joseph and another woman.⁵⁹ This idea was taken up by Epiphanius of Cyprus (ca. 315–403) as an alternative to the Helvidian solution. Epiphanius argued that Jesus' brothers and sisters were children of Joseph by a previous marriage, with the fruit

Luke understood Mary to say «since I am not to have relations with a man». See J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament* (Garden City: Doubleday, 1975) 193–199.

⁵⁵ A. FEUILLET, *Jesus and His Mother: The Role of the Virgin Mary in Salvation History and the Place of Woman in the Church*, tr. L. Maluf (Still River: St. Bede's Publications, 1984) 103.

⁵⁶ J. L. BASTERO DE ELEZALDE, *María, Madre del Redentor* (Pamplona: EUNSA, 1995) 215 & note 13 (my emphasis).

⁵⁷ *Catechism of the Catholic Church* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994) no. 497.

⁵⁸ *Ibid.*, no. 499.

⁵⁹ Cf. ORIGEN, *Hom. in Lucam*, 7.

of that hypothetical union being four boys (James, Joseph, Simon and Jude) and two girls (Mary and Salome).⁶⁰

There are serious reasons to question the accuracy of Epiphanius' theory. Why is Joseph's previous marital arrangement never mentioned in the canonical texts? Why is there no mention of Jesus' brothers in the infancy narratives of Matthew and Luke? Where were these people during Mary's pregnancy, the flight into Egypt, Jesus' adolescence, his public ministry, and finally, his passion and death? And if there were such children, why is Jesus the sole heir of Joseph's household (cf. Matt. 1:18–25), and why is James the Just («the brother of the Lord» – Matt. 13:55; Mark 6:3) related to «Mary the mother of James» and not to Joseph (cf. Luke 24:10)?⁶¹ While a few patristic writers favored the Epiphanian interpretation, no one in the early Church used this argument to counter Jerome's suggestion that these relatives were cousins of Jesus.⁶² The Hieronymian solution depends on Hegesippus' testimony regarding the death of James the Just (as recorded by Eusebius of Caesarea).⁶³ Hegesippus attests that when James died in Jerusalem, being known as the brother of Jesus, Simeon (or Simon) succeeded him. Simon was the son of Clopas and a cousin of the Lord (ἀνεψιὸν τοῦ κυριοῦ), and Clopas was «the brother of Joseph» (ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσήφ) and «the uncle of the Lord» (θείου τοῦ κυριοῦ).⁶⁴ This suggests that James was Jesus' cousin. If Hegesippus knew that James and Jesus were blood brothers, he probably would have written that Clopas was *their* uncle (i.e., the uncle of James and Jesus) and not *his* uncle

⁶⁰ EPIPHANIUS, *Haer.* 78 (PG 42.699–740); cf. idem, *Haer.* 28.7; 29.3–4; 51.10; 66.19.

⁶¹ Since this theory is based on apocryphal sources, Origen only gave it qualified approval (see *Comm. in Matt.* 10.17). Origen demurred because the *Protoevangelium of James* is probably a fictional work composed by Syrian Christians unfamiliar with Palestinian Judaism and there are no extant fragments of *The Gospel According to Peter* referring to the brothers of James. See J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament* 220–221.

⁶² J. B. LIGHTFOOT, «*The Brethren of the Lord*», in *Saint Paul's Epistle to the Galatians* 252–291; J. M. PEDROZO, «*The Brothers of Jesus and his Mother's Virginity*», «*The Thomist*» 63 (1999) 84, n. 8.

⁶³ JEROME, *Comm. in Matt.* 12.49.50.

⁶⁴ EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* 3.11.1 & 3.32.6. Hegesippus is silent about the brother named Joseph, who both Matthew and Mark associate with James, Simon, and Jude (cf. Mark 6:3; Matt. 13:55–56). Matthew informs us that James is the son of Alphaeus (Matt. 10:3) and that Joseph and James are the sons of Mary (Matt. 27:56; par. at Mark 15:40).

(i.e., the uncle of Jesus).⁶⁵ Martin Dibelius considers Josephus a more reliable historical witness than Hegesippus, but he never questions the accuracy of the latter's description of the family relationships of Clopas, Joseph, James and Simon.⁶⁶ And John Meier states that Hegesippus was «capable of distinguishing carefully between the brother, the uncle and the cousin of Jesus.»⁶⁷

Despite these intriguing considerations, there are reasons to question the accuracy of Jerome's solution too. First, Jerome assumed that Mary of Clopas was the mother of James and Joseph and the sister of Mary of Nazareth, but two sisters with the same name is unlikely (and the two women are never said to be cousins). Secondly, Jerome's identification of Mary of Clopas and Mary the mother of James and Joseph is faulty, as there is no certainty that the second Mary was the wife of Alphaeus.⁶⁸ We do know that two of the twelve apostles were called James, one being the son of Zebedee (Mark 1:19; Matt. 4:21; Luke 5:10) and the other being the son of Alphaeus (Luke 6:15).⁶⁹ When Bonosus of Naissus submitted that Mary had children other than Jesus, Ambrose cited Old Testament symbols of Mary's perpetual virginity, such as the «closed gate» image of Ezekiel

⁶⁵ J. M. PEDROZO, «*The Brothers of Jesus and his Mother's Virginity*», «*The Thomist*» 63 (1999) 88.

⁶⁶ «This legend from Hegesippus cannot be considered a serious rival to the sharp, clear, and prosaic statement of Josephus. However, it is valuable as evidence of Jewish Christian piety, and moreover it sketches the image of the 'just' James which was current in certain circles of Jewish Christianity». M. DIBELIUS, *James: A Commentary on the Epistle of James* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) 17. Dibelius' statement about the historical reliability of Hegesippus does not concern the death of James and his replacement by Simon. Indeed, his sweeping statement is too vague and opinionated to persuade us that Hegesippus was an unreliable reporter. Although Dibelius' commentary on the Gospel of James is very influential, recent commentators argue that we must move beyond the limitations of his form-critical views. See, e.g., P. H. DAVIDS, *James: A Good News Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 1983) xxv.

⁶⁷ J. P. MEIER, *A Marginal Jew* 329.

⁶⁸ JEROME, *Adv. Helv.* 14; cf. *Ep.* 120.

⁶⁹ Since Judas is one of the Lord's four brothers (Matt. 13:55; Mark 6:3), James and Judas were both cousins of Jesus and two of his apostles. Judas the Apostle and Judas the brother of the Lord may have been the same person, a possibility Luke seems to corroborate in using the ellipsis 'Judas of James' (Luke 6:16; Acts 1:13) for 'Judas the brother of James' (instead of 'son of James'). See J. MCHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament* 225-226.

and the «enclosed garden» and «sealed fountain» images of the Song of Songs.⁷⁰ Concerning the brothers of Jesus, Ambrose conceded that these might have been sons of Joseph but that the term brother should not necessarily be interpreted literally.⁷¹ He also argued from the Johannine report of Jesus entrusting Mary to John at Calvary indicates that the mother of Jesus had no other children.⁷² The importance of Ambrose's thesis should not be underestimated: his *De institutione virginis* has been termed the *chef d'oeuvre* of the time.⁷³ What was the scriptural basis for his support of the perpetual virginity of Mary? Ambrose draws on insights taken from a prophetic reading of Old Testament passages that cannot be fully accounted for by the infancy narratives. His belief in Mary's perpetual virginity seems to be a gradually consolidated ground of belief based on the theological opinions of influential writers of the first four centuries.

IV. Conclusion

The Hebrew term אָח (ʾâḥ) embraces a broad category of relations⁷⁴ and the Greek words ἀδελφός and ἀδελφή have a broad meaning as well. The brothers of Jesus could have been close relatives of the same family lineage, such as cousins, in-laws, foster-siblings, or members of the same or a collateral tribe. Some of them were incredulous about Jesus' messianism, becoming true disciples only after his resurrection. James, for example, the son of the *other* Mary (Mark 15:40; cf. Acts 12:17; 15:13–21; 21:18), overcame his initial skepticism (Mark 3:31–35) to become a leader of the early Church (cf. Acts 1:14). Of the four brothers mentioned explicitly in

⁷⁰ AMBROSE, *De institutione virginis* 5.36

⁷¹ *Ibid.* 6.43.

⁷² *Ibid.* 7.46–48.

⁷³ W. J. BURGHARDT, «Mary in Western Patristic Thought», in J. B. CAROL, *Mariology* (Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1954) 1.131.

⁷⁴ The classic examples of this distinction in the OT are Gen. 13:8 where Abraham and Lot are called brothers when we know that Lot was the son of Haran, a true brother of Abraham and thus a nephew of the patriarch (Gen. 13:8; 14:14–16). A similar use of אָח holds for Laban, who is called the brother of Jacob (cf. Gen. 29:15). In reality, Laban was the son of Nachor, a brother of Abraham, and Jacob was the son of Isaac, the son of Abraham. Thus Laban's uncle was Abraham and Abraham was Jacob's grandfather.

the New Testament (i.e., James, Joseph [Josés], Simon, and Jude), none is said to be the son of Mary of Nazareth. In reality, there is no hard scriptural evidence to prove that these or any other men or women were uterine siblings of Jesus. Many of those so named were probably other Jews. The traditional Catholic response to this question is based in large part on the Church's belief in Mary's perpetual virginity. This doctrine is not explicitly stated in the New Testament but is a truth of faith discovered through a series of theological considerations, the most important of which was Mary's divine maternity.

765 14th Avenue
San Francisco CA, 94118

PRIMATO DEL VESCOVO DI ROMA E CHIESE SORELLE

A proposito di una recente monografia sull'ecclesiologia
soggiacente ai dialoghi ecumenici¹

Arturo CATTANEO

Sommario: I. Il dialogo sul primato è ancora agli inizi - II. Le ambiguità presenti nei documenti di dialogo - III. Il relativismo ecclesiologicalo nel discorso sulle «Chiese sorelle» - IV. La tesi di Garuti e qualche spunto di approfondimento - V. La tendenza a relativizzare il Primato.

Adriano Garuti, O.F.M., docente di ecclesiologia (ecumenismo) presso il Pontificio Ateneo Antonianum, e da diversi anni al servizio della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha raccolto in un volume alcuni suoi recenti articoli sul tema², aggiungendovi l'introduzione, la bibliografia, due capitoli³, e una breve conclusione generale in modo da offrire una vera monografia — pienamente omogenea, ben articolata e non una semplice raccolta di articoli — circa una delle più delicate ed attuali questioni ecumeniche.

¹ A. GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Edizioni Antonianum, Roma 2000, 366 pp.

² Si tratta dei tre seguenti articoli che l'a. ha parzialmente ampliato e aggiornato: *Primato del vescovo di Roma e dialogo cattolico-ortodosso*, in «*Antonianum*» 78 (1998) 3-42; *Primato del vescovo di Roma e dialogo cattolico-luterano*, in «*Antonianum*» 79 (1999) 379-430, 587-626 e «*Chiese sorelle: realtà e interrogativi*», in «*Antonianum*» 71 (1996) 631-686.

³ Inediti sono il cap. 1 («Il primato come problema ecumenico», nel quale offre una presentazione generale della problematica connessa con il primato e una sintesi delle proposte avanzate dalle varie Confessioni per superare le difficoltà esistenti) ed il cap. 4 (Primato e dialogo cattolico/anglicano).

I. Il dialogo sul primato è ancora agli inizi

Fra gli ecumenisti — fa notare l'a. raccogliendo citazioni di vari teologi — «ricorre come in un ritornello, che secondo tutte le confessioni il primato costituisce la principale difficoltà dottrinale per l'unione delle Chiese, una specie di roccia che ne sbarrava la via, [...] un punto controverso particolarmente acuto, con la conseguenza che in tutti i dialoghi sulle differenze tra le Chiese c'è qualcosa di fittizio finché non si affronta e non si chiarisce questa divergenza» (p. 30). Lo stesso J.-M.R. Tillard, che tanto si è prodigato per un avvicinamento delle posizioni fra le diverse Chiese, ha ammesso: «L'ecclesiologia che noi abbiamo presentato può — almeno per l'essenziale — essere accolta da queste chiese [d'Oriente]. Ma dal momento in cui si affronta il capitolo del primato romano, tutto va a rotoli. È evidente che il problema si complica ancora di più di fronte ai gruppi nati dalla Riforma o dal suo spirito»⁴.

Realmente, si deve riconoscere che, nel dialogo ecumenico ufficiale, il tema del primato del Vescovo di Roma si trova ancora in una fase alquanto incipiente.

Infatti, nel dialogo cattolico-ortodosso lo studio del tema era previsto da anni, ma poi si è data la precedenza ad altre questioni, forse di più facile soluzione, ma non così decisive. Purtroppo oggi il dialogo cattolico-ortodosso sta attraversando una fase delicata e ancora non si sa quando potrà essere affrontata la questione del primato.

Nel dialogo cattolico-luterano, pur manifestandosi una crescente disponibilità da parte luterana ad accettare un certo ministero universale nella Chiesa, rimangono tuttavia numerose difficoltà riguardo al modo di concepire il ministero ecclesiale ed il suo esercizio. L'approfondimento del tema specifico, iniziato nel 1995, non ha ancora portato a nessun documento.

Risultati più promettenti sembrano essere quelli ottenuti finora nel dialogo cattolico-anglicano, soprattutto con il recente documento *Il dono dell'autorità* (maggio 1999) che riconosce l'esigenza di un primato universale, di fatto affidato al Vescovo di Roma, pur non pronunciandosi sulla questione dello *ius divinum*. Rimane inoltre

⁴ J.-M. R., TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, pp. 301-302.

aperta la questione dell'esercizio del primato nel contesto della collegialità e della sinodalità.

Al cospetto del grande e difficile lavoro ecumenico che ancora rimane da svolgere in questo ambito, e dell'invito di Giovanni Paolo II a «cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri» (n. 95)⁵, la monografia di A. Garuti è quanto mai utile. Tanto più che non si limita alla presentazione dei risultati finora raggiunti nel dialogo ecumenico, ma ne offre anche una attenta e acuta valutazione.

I tre capitoli dedicati rispettivamente al dialogo della Chiesa cattolica con ortodossi, luterani e anglicani seguono più o meno la stessa logica: si ricorda dapprima la visione del primato nelle corrispondenti Chiese o Comunità non cattoliche, vengono quindi analizzati i testi del dialogo, e si offre per ultimo una valutazione critica. Sia nell'analisi dei testi del dialogo che nella loro valutazione l'a. presta particolare attenzione all'ecclesiologia soggiacente ai documenti ecumenici. Divergenti concezioni sulla natura delle Chiese locali e dei loro rapporti hanno infatti importanti ripercussioni sul modo di comprendere il ruolo del successore di Pietro. Così, nella misura in cui si tende a considerare le Chiese locali autosufficienti, riducendo il significato della comunione fra di loro a qualcosa di conveniente ma non essenziale, viene relativizzato il primato del Vescovo di Roma.

L'aspetto più originale dello studio di Garuti — sul quale ora mi soffermerò — si trova proprio nelle sue riflessioni critiche a proposito delle sottostanti concezioni ecclesiologiche.

II. Le ambiguità presenti nei documenti di dialogo

Le riflessioni critiche dell'a. non si riferiscono alle concezioni ecclesiologiche ortodosse, anglicane, luterane ecc. — concezioni che evidentemente divergono in modo più o meno sostanziale dalla concezione cattolica —, ma si riferiscono all'ecclesiologia che soggiace ai

⁵ Nell'omelia pronunciata in occasione dell'incontro ecumenico il 25 febbraio 2000 nella nuova Cattedrale del Cairo, il Papa ha ribadito tale desiderio, aggiungendo: «Cari fratelli, non c'è tempo da perdere al riguardo!» Omelia pubblicata ne «L'Osservatore Romano» 27 febbraio 2000, p. 5.

documenti di dialogo. Documenti elaborati e firmati dalle diverse commissioni miste (con membri cattolici e non cattolici) create (a livello internazionale o nazionale) per il dialogo ecumenico fra le varie confessioni. Questi documenti vengono sottoposti all'attenzione delle autorità delle rispettive Chiese o Comunità ecclesiali, le quali li possono approvare o recepire in misura diversa ciò che in essi viene suggerito⁶.

Questi documenti bilaterali dovrebbero esporre gli aspetti dottrinali sui quali le confessioni coinvolte si trovano d'accordo, e indicare gli aspetti sui quali invece ci sono ancora divergenze. Dico «dovrebbero» perché, come l'a. ha rilevato, in diversi documenti emerge una concezione ecclesiologicala ambigua e che, a volte, si allontana dalla fede cattolica in modo più o meno rilevante⁷.

Nel dialogo ecumenico, il teologo cattolico dovrà naturalmente evitare ogni irrigidimento su determinate formulazioni; il Concilio indica infatti che «il modo e il metodo di enunziare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli» (UR 11). Inoltre, non ci si deve meravigliare «che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro⁸, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi» (UR 17).

Tuttavia, non va dimenticato che il decreto conciliare sull'ecumenismo, dopo aver ribadito che il dialogo ecumenico richiede di «conoscere meglio il pensiero dei fratelli separati» (UR 9)⁹, esorta

⁶ Da parte cattolica, finora l'unico documento del dialogo ecumenico approvato dalla Santa Sede è la Dichiarazione congiunta tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale circa la dottrina della giustificazione, Dichiarazione approvata però con una Nota esplicativa ricordando che nella comprensione della giustificazione rimangono alcune differenze.

⁷ In tal senso si può ricordare che, fra gli aspetti negativi del metodo seguito dall'ARCIC, la Congregazione per la Dottrina della Fede nelle *Osservazioni sul «Rapporto finale» dell'ARCIC* ha rilevato «la possibilità di una interpretazione ambigua dei testi». Ciò viene così precisato: «Alcune formule del rapporto non sono sufficientemente esplicite e per questo possono prestarsi ad una interpretazione doppia, in cui ciascuna delle parti trovi immutata l'espressione della sua posizione» in AAS 74 (1982) 1070 e in EV 8, n. 152.

⁸ Il testo conciliare si riferisce alla Chiesa cattolica e alle Chiese separate di Oriente.

⁹ Il decreto auspica anche «che i cattolici con gioia riconoscano e stimino i beni veramente cristiani, promananti dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati» (UR 4).

anche che a loro venga «esposta con maggiore precisione la nostra fede» (UR 9)¹⁰. Questa raccomandazione non è per niente superflua. Il desiderio di favorire l'avvicinamento alle altre Chiese e Comunità ecclesiali può infatti indurre a menzionare soltanto ciò che favorisce tale avvicinamento, senza badare sufficientemente alla necessità di mantenere l'integrità della fede. Nel numero conclusivo, lo stesso decreto conciliare afferma che «l'azione ecumenica non può essere se non pienamente e sinceramente cattolica, cioè fedele alla verità che abbiamo ricevuto dagli apostoli e dai padri, e consona con la fede che la Chiesa cattolica ha sempre professato, e insieme protesa a quella pienezza, con la quale il Signore vuole che cresca il suo corpo nel corso dei secoli» (UR 24)¹¹.

III. Il relativismo ecclesiologico nel discorso sulle «Chiese sorelle»

Fra le osservazioni critiche dell'autore riguardo all'ecclesiologia soggiacente ai documenti ecumenici, spiccano quelle sull'uso dell'espressione «Chiese sorelle». Già nel 1996, l'a. aveva dedicato a tale questione un'articolo, che ora ha opportunamente incluso quale appendice in questo volume. L'analisi svolta in queste pagine denuncia la diffusione di un uso dell'espressione spesso ambiguo e, a volte, anche chiaramente incompatibile con la fede cattolica, in contrasto con la citata raccomandazione conciliare di esporre con «precisione la nostra fede» (UR 9).

L'importanza della questione è facilmente avvertibile se si tiene presente che la visione delle Chiese sorelle costituisce una delle linee di forza dell'ecclesiologia soggiacente ai dialoghi ecumenici, ed in modo particolare a quello cattolico-ortodosso. Secondo molti ecumenisti cattolici, tale concezione offrirebbe la via più promettente

¹⁰ Il decreto auspica anche che nel dialogo ecumenico sia esposta «più a fondo la dottrina della rispettiva comunità e presentate con chiarezza le caratteristiche» (UR 4). A proposito del modo di enunciare la fede cattolica, il decreto sottolinea con vigore: «Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina» (UR 11).

¹¹ In tal senso, si è recentemente osservato che «siccome i cattolici impegnati nell'ecumenismo hanno sviluppato molto il dialogo, è opportuno che approfondiscano ora che cosa costituisce l'identità cattolica» N. BUX, *Ecumenismo e dialogo da cattolici* in «Comunio» 167-168 (1999), p. 174.

per il ristabilimento dell'unità¹². In effetti, se ne parla in quasi tutti i documenti del dialogo ecumenico e se ne fanno eco anche alcuni recenti documenti magisteriali, come l'enciclica *Ut unum sint*, quando osserva che la commissione mista internazionale per il dialogo fra cattolici e ortodossi ha posto la dottrina delle Chiese sorelle quale base dottrinale per risolvere positivamente i non facili rapporti fra le due Chiese (cf n. 60).

Prima di affrontare i problemi teologici, l'a. ricorda i punti salienti dello sviluppo storico dell'espressione «Chiese sorelle» (cf pp. 294-319).

Nella Scrittura e nei Padri l'espressione «non ricorre espressamente, per quanto sia accentuato il sentimento di fraternità profonda che teneva unite le Chiese dell'antichità» (p. 294).

Nella letteratura ecclesiastica l'espressione inizia a utilizzarsi in Oriente quando, a partire dal secolo V, si diffonde l'idea della pentarchia, nella cui prospettiva alla Chiesa di Roma verrebbe riconosciuto un posto speciale di onore tra le Chiese sorelle patriarcali. Infatti, «si sviluppa sempre più chiaramente la convinzione che i patriarchi delle cinque principali sedi costituiscono un ordine speciale di Vescovi, che beneficiano di un rango privilegiato con particolari diritti, e formano il «Collegium Patriarcharum», cioè un «organismo di guida collegiale della Chiesa universale», in quanto vengono con-

¹² In tal senso si sono espressi molti autori. Ecco i principali studi dedicati espressamente alla questione: F. BOUWEN, Voce *Chiese sorelle*, in *Dizionario del movimento Ecumenico*, a cura di N. Lossky e altri, Bologna 1994, pp. 183-184 (originale inglese 1991); M.A. FAHEY, *Orthodox and Catholic Sister Churches: East is West and West is East*, Milwaukee 1996; A. DE HALLEUX, *Fraterna Communio*, in «*Irénikon*» 58 (1985) 291-309; E. LANNE, *Églises-soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in «*Istina*» 20 (1975) 47-74; IDEM, *Églises unies ou Églises soeurs: un choix inéluctable*, in «*Irénikon*» 48 (1975) 322-342; IDEM, *Église-soeur et Église-mère dans le vocabulaire de l'Église ancienne*, in AA.VV., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, a cura di W. Rordorf, Genève 1982, pp. 86-97; H. LEGRAND, *Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies*, in «*Irénikon*» 66 (1993) 7-37; J. MEYENDORFF, *Schwesternkirchen. Ekklesiologische Implikationen im «Tomos Agapis»*, in «*Communio*» 3 (1974) 308-322; J. MEYENDORFF, *Églises-soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in «*Istina*» 20 (1975) 35-46; D. SALACHAS, *Les Églises soeurs Catholique-Romaine et Orthodoxe en dialogue théologique officiel. Réflexions-Perspectives-Problèmes*, in «*Nicolaus*» 10 (1982) 103-132; IDEM, *Chiese sorelle: un'ecclésiologia*, in «*Il Regno-attualità*» 16 (1993) 508-511; B. SCHULTZE, *Il Vaticano II e Paolo VI di fronte al dilemma: «Chiese sorelle o Chiese unite?»*, in «*Unitas*» 31 (1976) 81-106.

siderati «responsabili in tutto l'impero della guida dottrinale e disciplinare di tutta la Chiesa»¹³.

Al riguardo, va però rilevato che nessun Romano Pontefice riconobbe questa equiparazione delle sedi, né accettò che alla sede romana venisse riconosciuto solo un primato di onore. Inoltre, va notato che in Occidente mai si sviluppò quella struttura patriarcale che è tipica dell'Oriente. Nei secoli successivi, in Occidente si accentuò il ruolo predominante della Chiesa di Roma, mentre che in Oriente una certa preminenza della Chiesa di Costantinopoli fu riconosciuta dai capi delle altre Chiese. Questa divergenza portò nel 1054, dopo vicende alterne e anche per l'influsso di molti altri fattori, alla rottura della comunione fra latini e greci.

L'espressione appare di nuovo in una lettera del metropolita Niceta di Nicodemia (1136) e in un'altra lettera del patriarca Giovanni X Camateros (in carica dal 1198 al 1206), nelle quali essi protestavano contro Roma che, presentandosi come «madre e maestra», avrebbe annullato la loro autorità. Secondo loro, Roma è solo la prima tra «sorelle» di uguale dignità.

Questi brevi cenni alla storia dell'espressione permettono di rendersi conto come l'espressione sia sorta e si sia sviluppata nell'ambito della tendenza a ridurre il primato del Romano Pontefice ad un mero primato d'onore¹⁴.

Nell'epoca recente, il primo a riutilizzare l'espressione «Chiese sorelle» è stato il Patriarca ortodosso di Costantinopoli Atenagora I. Accogliendo con gioia i gesti fraterni e l'appello all'unità rivoltigli da Giovanni XXIII, nelle sue lettere egli ha espresso con frequenza l'auspicio di vedere presto ristabilita l'unità fra le «Chiese sorelle».

Il Concilio Vaticano II, nel decreto sull'ecumenismo, ha manifestato in modo particolare l'apprezzamento della Chiesa cattolica nei confronti delle Chiese orientali che non sono in piena comunione con lei. In questa prospettiva ha affermato: «In Oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo po-

¹³ A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Considerazioni dottrinali*, in «*Antonianum*» 69 (1990), p. 31, citando V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec) e teoria canonico teologica*, in AA.VV., *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1988, p. 217.

¹⁴ Al riguardo, l'a. rimanda allo studio di Y. SPITERIS, *La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma 1979, p. 106.

sto le Chiese patriarcali, e non poche di queste si gloriano d'essere state fondate dagli stessi apostoli. Perciò presso gli orientali prevalse e prevale ancora la sollecitudine e la cura di conservare, nella comunione della fede e della carità, quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali» (UR 14).

Il primo documento pontificio che contiene l'espressione «Chiese sorelle» è il Breve *Anno ineunte*, lettera di Paolo VI al Patriarca di Costantinopoli Atenagora I, in occasione della sua visita a Costantinopoli nel luglio 1967. In questo scritto il Papa manifesta la sua volontà di fare il possibile per «ristabilire la piena comunione tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente». Dopo aver ricordato i numerosi elementi che già ci uniscono con una intima comunione rendendoci figli dello stesso Padre, si domanda: «Poiché in ogni Chiesa locale si opera questo mistero dell'amore divino, non è forse qui l'origine di quell'espressione tradizionale, per cui le Chiese dei vari luoghi cominciarono a chiamarsi tra di loro come sorelle? (cf UR 14). Le nostre Chiese hanno vissuto per secoli come sorelle, celebrando insieme i concili ecumenici che hanno difeso il deposito della fede contro ogni alterazione. Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di incomprendimento reciproca, il Signore, malgrado le difficoltà che nel tempo passato sono sorte tra di noi, ci dà la possibilità di riscoprirci come Chiese sorelle»¹⁵.

Questa affermazione di Paolo VI è stata elogiata e spesso evidenziata dagli ecumenisti cattolici. Prendendo spunto da essa, si è parlato di una autentica svolta ecclesiologica per l'ecumenismo; in modo particolare, ci si è riferiti ad essa per criticare l'uniatismo quale procedimento ecumenico non più accettabile, e si è affermato che non c'è ormai più posto per «Chiese unite», dato che solo esistono «Chiese sorelle»¹⁶.

¹⁵ AAS 59 (1967) 852-854; anche in EV 2, nn. 1514-1517 e in *Tomos Agapis. Vatican-Phanar 1958-1970* (Rome et Istanbul 1970), 388-390 n. 176.

¹⁶ Il tema affiora in vari documenti del dialogo cattolico-ortodosso. In modo particolare se n'è occupato il documento di Balamand, *L'uniatismo, metodo di unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione* (23 giugno 1993), che fra l'altro afferma: «Per la maniera in cui cattolici e ortodossi si riconsiderano nel loro rapporto con il mistero della Chiesa e si riscoprono come Chiese sorelle, la forma di «apostolato missionario» sopra descritta, e che è stata chiamata «uniatismo», non può essere accettata né come modello da seguire né come modello dell'unità ricercata dalle nostre Chiese» (in *Enchiridion Oecumenicum* 3, n. 1877).

Al riguardo, mi sembra che l'a. tralasci qui un'importante osservazione. Paolo VI non afferma che le due Chiese *sono* sorelle, ma la sua Lettera ha piuttosto il senso di un auspicio affinché la Chiesa cattolica e quella Ortodossa possano riscoprire e ristabilire un rapporto di comunione fraterna (come fra sorelle) così com'era nel primo millennio, nel quale la Chiesa cattolica era presente in Occidente e in Oriente. La Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente erano allora veramente due Chiese sorelle. Come si è appena visto, il Papa dice infatti: «Le nostre Chiese hanno vissuto per secoli come sorelle, celebrando insieme i concili ecumenici che hanno difeso il deposito della fede contro ogni alterazione. Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di incomprensione reciproca, il Signore, malgrado le difficoltà che nel tempo passato sono sorte tra di noi, ci dà la possibilità di riscoprirci come Chiese sorelle».

L'espressione è poi stata ripresa da Giovanni Paolo II in numerosi discorsi e documenti. Fra di essi spicca, dapprima, l'enciclica *Slavorum apostoli* (2.VI.1985). Il Papa usa tuttavia l'espressione nel contesto del primo millennio, in cui la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente erano effettivamente due Chiese sorelle dell'unica Chiesa di Cristo. L'enciclica commemora la straordinaria opera evangelizzatrice fra i popoli Slavi ad opera dei fratelli Cirillo e Metodio, di cultura bizantina. Essi «sono come gli anelli di congiunzione, o come un ponte spirituale tra la tradizione orientale e la tradizione occidentale, che confluiscono entrambe nell'unica grande Tradizione della Chiesa universale. Essi sono per noi i campioni ed insieme i patroni nello sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, per ritrovare mediante il dialogo e la preghiera l'unità visibile nella comunione perfetta e totale, «l'unità che — come dissi in occasione della mia visita a Bari — non è assorbimento e neppure fusione»» (n. 27).

Il più recente e rilevante documento pontificio in cui si ritrova l'espressione «Chiese sorelle» è l'enciclica *Ut unum sint* (25.V.1995). L'espressione è preposta come titolo al n. 55. Il tema è sviluppato nel n. 56 ed è qui interessante osservare che si limita l'uso dell'espressione ai rapporti fra le Chiese locali. L'enciclica afferma infatti: «Dopo il Concilio Vaticano II e ricollegandosi a quella tradizione, si è ristabilito l'uso di attribuire l'appellativo di «Chiese sorelle» alle Chiese particolari o locali radunate attorno al loro Vescovo». Tuttavia, nel

n. 60, l'enciclica si riferisce all'uso dell'espressione nel dialogo ecumenico e qui si osserva: «Più recentemente, la commissione mista internazionale ha compiuto un significativo passo nella questione tanto delicata del metodo da seguire nella ricerca della piena comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, questione che ha spesso inasprito le relazioni fra cattolici ed ortodossi. Essa ha posto le basi dottrinali per una positiva soluzione del problema, che si fonda sulla dottrina delle Chiese sorelle».

L'enciclica non offre altre indicazioni su tale dottrina e rimane compito dei teologi riflettere su di essa.

Come dicevo, le osservazioni critiche dell'a. sull'uso dell'espressione «Chiese sorelle» si riferiscono all'ecclesiologia soggiacente ai documenti ecumenici. È infatti nel loro ambito, rileva l'a., «in cui il richiamo alle «Chiese sorelle» è più avvertito e, allo stesso tempo, più marcato di ambiguità» (p. 312). Ciò si manifesta soprattutto nel dialogo cattolico-ortodosso, ma anche in quello cattolico-anglicano e cattolico-luterano. In un documento di quest'ultimo dialogo, si afferma ad esempio che nel seno della *Una sancta* «la comunione di tutte le chiese fra di loro ne fa delle chiese sorelle»¹⁷. Dopo aver esaminato l'uso dell'espressione nei diversi dialoghi ecumenici (cf pp. 312-319), l'a. giunge a denunciare un «modo indiscriminato, e talvolta ambiguo e persino teologicamente errato» di parlare di Chiese sorelle. «Tale riscoperta sembra anzi diventata la panacea per risolvere questioni dottrinali o canoniche ancora aperte, o addirittura per considerarle già risolte» (p. 342).

IV. La tesi di Garuti e qualche spunto di approfondimento

La tesi dell'a. può essere così sintetizzata: l'espressione «Chiese sorelle» è corretta se usata per designare le relazioni fra le Chiese particolari (sia cattoliche che ortodosse); è invece «teologicamente inaccettabile chiamare sorelle le singole Chiese particolari, o gruppi di esse e la Chiesa cattolica nel suo insieme (Chiesa universale). An-

¹⁷ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *Documento Chiesa e giustificazione. La comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (11 settembre 1993), in *Enchiridion Oecumenicum* 3, n. 1334.

cor più inaccettabile è utilizzarla in riferimento alla «Chiesa ortodossa», che non esiste come tale¹⁸, e alla Chiesa cattolica intesa in senso universale, nella quale sussiste l'unica Chiesa di Cristo. La Chiesa cattolica verrebbe infatti considerata come una Chiesa particolare accanto alle altre «Chiese sorelle» (p. 358).

Per inquadrare dovutamente la questione, conviene dapprima ricordare alcuni aspetti fondamentali della ecclesiologia cattolica: Cristo, unico mediatore, ha fondato un'unica Chiesa e la mantiene unita in virtù del suo Spirito. Unicità e unità sono proclamate nel Simbolo niceno-costantinopolitano con le parole «Credo la Chiesa una, santa cattolica e apostolica». Le promesse di Cristo di non abbandonare mai la sua Chiesa (cf Mt 16,18 e 28,20) e di guidarla con il suo Spirito (cf Gv 16,13) comportano che, secondo la fede cattolica, tali caratteristiche, come tutto quanto appartiene all'integrità della Chiesa, non verranno mai a mancare.

Per mettere ulteriormente a fuoco la questione, va anche ricordato che, nel solco tracciato dal Vaticano II, nessuno dubita ormai, e con buone ragioni, che l'ecumenismo debba essere impostato e sviluppato nella prospettiva di un'ecclesiologia di comunione e, più precisamente, di una comunione tra Chiese e Comunità ecclesiali. Da parte cattolica, tale ecclesiologia si fonda sul rinnovamento ecclesiologicalo conciliare e, in particolare, sull'importante sfumatura contenuta nel n. 8 della *Lumen gentium* che utilizza la formula «*subsistit in*» al posto del «*est*» con cui era fino ad allora identificato Corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica. Questo cambio si spiega in virtù del riconoscimento della presenza di «*elementa Ecclesiae*» anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica. È facile comprendere che ci si trova qui di fronte ad un punto nevralgico per una giusta impostazione ecumenica, un punto che purtroppo non sempre è stato ben compreso. Non per nulla, in due occasioni si è dovuta pronunciare la Congregazione per la Dottrina della Fede, come fra poco si vedrà.

¹⁸ Spesso si parla di «Chiesa ortodossa». Al riguardo, va osservato che le Chiese ortodosse, essendo prive del primato, non costituiscono un'unica Chiesa, nel senso con cui si dice della Chiesa cattolica. Non è perciò corretto parlare della *Chiesa* ortodossa come si parla della *Chiesa* cattolica. Entrambe non sono *Chiesa* nello stesso senso, soprattutto riguardo all'unità.

Ricordato ciò, ecco il punto decisivo: la continuità storica fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica è chiaramente affermata dalla *Lumen gentium* quando dice: «È questa l'unica Chiesa [...] che il Salvatore nostro, dopo la risurrezione, diede da pascere a Pietro, affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cf Mt 28,18ss) [...]. Questa Chiesa, costituita e organizzata in questo mondo come società, sussiste [*subsistit in*] nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (LG 8). Ciò è stato ulteriormente precisato dal decreto sull'ecumenismo quando insegna che «solo per mezzo della Chiesa cattolica di Cristo, che è lo strumento generale della salvezza, si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza. In realtà, al solo collegio apostolico con a capo Pietro crediamo che il Signore ha affidato tutti i beni della nuova alleanza, per costruire l'unico corpo di Cristo sulla terra» (UR 3). Fra tali beni spicca quello dell'unità «che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica e che speriamo crescerà fino alla fine dei secoli» (UR 4).

Il Vaticano II ha quindi chiaramente affermato che la una ed unica Chiesa fondata dal Signore continua a sussistere [*«subsistit in»*] integralmente solo nella Chiesa cattolica. Ciò non ha impedito al Concilio di riconoscere che parecchi elementi di santificazione e di verità «possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica. [...] Perciò le stesse Chiese e Comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto prive di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza» (UR 3).

Riguardo al significato preciso con cui va intesa l'espressione «*subsistit in*», la Congregazione per la Dottrina della Fede, nella *Notificazione sul volume «Chiesa: carisma e potere» del P. Leonardo Boff*, ha precisato che il Concilio ha «scelto la parola «*subsistit*» proprio per chiarire che esiste una sola «sussistenza» della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo «elementa Ecclesiae» che — essendo elementi della stessa Chiesa — tendono e conducono verso la Chiesa cattolica»¹⁹.

D'altronde già nel 1973, la Congregazione per la Dottrina della

¹⁹ AAS 77 (1985) 758-759.

Fede nella dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, aveva ricordato ai fedeli cattolici che «non possono immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma — differenziata ed in qualche modo unitaria insieme — delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità»²⁰. Ciò è stato ribadito da Giovanni Paolo II che, nell'enciclica *Ut unum sint*, avverte: «Non si tratta di sommare insieme tutte le ricchezze disseminate nelle Comunità cristiane, al fine di pervenire ad una Chiesa a cui Dio mirerebbe per il futuro» (n. 14). Anche l'Enciclica *Ut unum sint* ha ribadito che «gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa Cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità» (n. 14).

A proposito delle erronee interpretazioni dell'espressione «*subsistit in*» e della loro rilevanza nell'ambito ecumenico, il cardinale Ratzinger ha recentemente parlato di un «relativismo ecclesiologico» che emerge in «una visione di Chiesa che circola con diverse variazioni e che anche oggi è molto attuale»²¹. Secondo tale visione, nessuna Chiesa istituzionale «potrebbe affermare di essere quell'unica Chiesa di Gesù Cristo voluta da Dio stesso [...], e pertanto si potrebbe dire che in tutte o in ogni caso almeno in molte sussiste l'«unica Chiesa di Cristo»»²². Ma, ricorda il cardinale, «con la parola «*subsistit*» il Concilio voleva esprimere la singolarità e la non moltiplicabilità della Chiesa cattolica: esiste la Chiesa come soggetto nella realtà storica. La differenza fra *subsistit* e *est* rinchiude però il dramma della divisione ecclesiale. Benché la Chiesa sia soltanto una e sussista in un unico soggetto, anche al di fuori di questo soggetto esistono realtà ecclesiali»²³. Nella dialettica relativista, «la divisione dei cristiani perde il suo aspetto doloroso e in realtà non è una frattura, ma solo il manifestarsi delle molteplici variazioni di un unico tema, nel quale tutte le variazioni in qualche modo hanno ragione e in qualche modo non ce l'hanno. Una necessità intrinseca per la ricerca dell'unità in realtà allora non esiste, perché in verità l'unica

²⁰ Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), n. 1, in EV, 4, n. 2566.

²¹ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, ne «L'Osservatore Romano» 4 marzo 2000, p. 7.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 8.

Chiesa è ovunque e da nessuna parte. [...] L'ecumenismo consiste nel fatto che tutti in qualche modo si riconoscano reciprocamente, perché tutti sarebbero solo frammenti dell'unica realtà cristiana»²⁴.

Sulla base di questa dottrina, si può allora affermare quanto segue.

In primo luogo, va riconosciuto che i numerosi elementi di autentica ecclesialità presenti anche nelle Chiese ortodosse, fondano fra di esse «quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali» (UR 14). In tale prospettiva, si deve affermare che pienamente sorelle sono le Chiese particolari cattoliche fra di loro e, in un certo senso, anche una Chiesa particolare cattolica ed una ortodossa²⁵.

Non si può invece dire che la Chiesa cattolica sia sorella di altre Chiese, proprio perché solo in essa sussiste pienamente, con tutti i suoi elementi essenziali, la Chiesa di Cristo. In quanto tale, essa è perciò «madre e non prodotto delle Chiese particolari» (*Communio- nis Notio*, 9)²⁶.

Non si tratta evidentemente di negare che fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese o Comunità ecclesiali ci debbano essere e si debbano coltivare relazioni fraterne, ma — e qui sta il punto decisivo — ci si deve chiedere quale sia il senso preciso e l'uso teologicamente corretto dell'espressione «Chiese sorelle».

V. La tendenza a relativizzare il Primato

Sotto l'apparenza di un atteggiamento caritatevole, il discorso sulle Chiese sorelle — sottolinea ripetutamente l'a. — è infatti spesso ambiguo, giungendo in alcuni casi a negare gli aspetti essenziali

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Il loro rapporto non può purtroppo ancora considerarsi «pienamente fraterno» a causa della situazione in cui si trovano le Chiese ortodosse. Ciò è stato rilevato dalla Lettera *Communio- nis notio* quando osserva: «Siccome la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni, la situazione di quelle venerabili comunità cristiane implica anche una ferita nel loro essere Chiesa particolare» (n. 17).

²⁶ Conviene qui far notare che non si dice che la Chiesa di Roma sia madre delle Chiese particolari, ma che la unica Chiesa di Cristo, che sussiste integralmente nella Chiesa cattolica, è madre di ogni singola Chiesa particolare.

della fede appena richiamati. Ciò avviene soprattutto quando, designando la Chiesa cattolica e quella Ortodossa come Chiese sorelle, si tende a diffondere l'idea che, a partire dal grande Scisma d'Oriente, l'unica Chiesa di Cristo è divisa e quindi, da allora in poi, esisterebbero solo due sorelle ecclesialmente equivalenti la cui riunione ristabilirebbe l'unità della Chiesa di Cristo. Secondo altri, invece, dal grande Scisma in poi, la Chiesa di Cristo sussisterebbe indistintamente sia nella Chiesa cattolica, sia in quella Ortodossa. Entrambe le interpretazioni sono evidentemente incompatibili con la menzionata dottrina conciliare del «*subsistit in*» e porterebbero a relativizzare in modo inaccettabile il primato pontificio. Affermare che, pur senza il primato, la Chiesa ortodossa è pienamente Chiesa di Cristo e sorella di quella cattolica, equivarrebbe a ridurre il primato ad un elemento non essenziale della Chiesa di Cristo.

Non si tratta qui di considerazioni meramente ipotetiche, ma di una idea alquanto diffusa, come si deduce da un recente studio di A. Maffei su *Il ministero di unità per la Chiesa universale nei dialoghi ecumenici*²⁷. Egli si domanda se il primato è un elemento *costitutivo* della Chiesa, o se appartiene solo alla *piena* realizzazione della Chiesa. Prendendo spunto dall'attribuzione da parte cattolica del titolo di *Chiese sorelle* alle Chiese orientali, egli mostra che, secondo i documenti del dialogo cattolico-ortodosso, il primato è richiesto «per la piena manifestazione della comunione universale fra le chiese locali» (p. 263). A suo avviso, «questa è la posizione oggi prevalente nella teologia cattolica»²⁸.

L'essenza del primato è necessariamente determinata dalla sua intrinseca finalità che, come ha ricordato il Vaticano II, è l'unità di tutta la Chiesa (cf LG 23). Di conseguenza, «sarà decisiva un'adeguata comprensione di questa unità della Chiesa, specialmente nel suo essere *Communio Ecclesiarum*»²⁹.

²⁷ In AA.VV., *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, a cura di A. Acerbi, Milano 1999, pp. 233-275.

²⁸ *Ibid.*, p. 263, nota 79. L'a. cita qui F.A. Sullivan, P. Bläser e H.J. Urban. «Su posizioni divergenti – indica l'a. nella stessa nota – si trova P. Rodríguez per il quale la comunione con il vescovo di Roma appartiene all'esse della Chiesa».

²⁹ F. OCARIZ, *Primato di Pietro ed ecumenismo*, in AA.VV., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, Atti del Convegno celebrato nella Città del Vaticano il 25-27 febbraio 2000, Cinisello Balsamo 2000, p. 382.

Dicevo poc'anzi che l'ecclesiologia di comunione promossa dal Vaticano II ha fra l'altro favorito i notevoli progressi ecumenici degli ultimi decenni. «Ecclesiologia di comunione» suona sempre molto bene, si deve tuttavia prestare attenzione a che essa non divenga un «passe-partout» per concezioni teologicamente ambigue o incorrette, come nel caso del menzionato uso dell'espressione «Chiese sorelle».

I problemi ecclesiologici implicati nell'uso dell'espressione «Chiese sorelle» si intrecciano con quelli posti dall'idea della pentarchia e del Papa quale Patriarca di Occidente, questioni su cui l'a. è pure intervenuto con puntualizzazioni critiche³⁰. In intima connessione con tali problemi si trova anche la tendenza ad accentuare unilateralmente le Chiese locali a scapito della Chiesa universale. In tal senso, la Lettera *Communiois notio*³¹ ha avvertito: «A volte, l'idea di "comunione di Chiese particolari" è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile e istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari» (n. 7). L'accentuazione unilaterale della Chiesa locale — così come si riscontra in certa ecclesiologia eucaristica sorta nell'ambito ortodosso — porta la stessa Lettera *Communiois notio* — che pur riconosce gli «indubbi valori» dell'ecclesiologia eucaristica — a rifiutare tale ecclesiologia quando quest'ultima «afferma che dove si celebra l'Eucaristia si renderebbe presente la totalità del mistero della Chiesa in modo da ritenere non-essenziale qualsiasi altro principio di unità e di universalità» (n. 11)³².

* * *

Le riflessioni svolte da Garuti hanno sollevato e vagliato con rigore scientifico una questione di grande rilevanza ed attualità, of-

³⁰ Cf A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente. Studio storico dottrinale*, Bologna 1990.

³¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio* (28.V.1992), in AAS 85 (1993) 838-850 e in EV 13, 1774-1807.

³² Sul rapporto tra ecclesiologia eucaristica e primato, cf A. CATTANEO, *Ecclesiologia eucaristica e primato: un punto cruciale nel dialogo ecumenico*, in «Annales theologici» 14 (2000) 153-196.

frendo un importante contributo al dialogo ecumenico, nel senso di assicurare una corretta impostazione ecclesiologica al dialogo circa il primato del Vescovo di Roma. Un autentico «dialogo della carità» richiede sempre il rispetto della verità, che è anche rispetto del diritto che hanno i cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali di conoscere chiaramente la dottrina della Chiesa cattolica. Il Concilio ha infatti avvertito: «Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso» (UR 11).

Queste osservazioni critiche non intendono togliere nessun merito all'arduo lavoro svolto negli ultimi decenni da tanti colleghi impegnati nel dialogo ecumenico, lavoro che ha già portato frutti importanti come la dichiarazione cattolico-luterana sulla giustificazione. La finalità di queste pagine è solo quella di contribuire ad evitare che l'atteggiamento dialogante vada a scapito della imprescindibile coerenza con la fede della Chiesa cattolica. La garanzia di una chiara e solida base dottrinale su cui impostare il dialogo ecumenico non dovrà tuttavia significare una rinuncia alla ricerca di nuove vie e di nuove formulazioni della nostra fede. Tale ricerca costituisce anzi un compito di grande rilievo ed attualità in modo particolare per chi si dedica all'ecclesiologia e all'ecumenismo.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Pagina bianca

SANCTITY, DIVINE FILIATION, *SEQUELA CHRISTI*
AND VIRTUE IN FUNDAMENTAL MORAL
THEOLOGY. APROPOS OF A RECENT BOOK,
SCELTI IN CRISTO PER ESSERE SANTI

Rolando B. ARJONILLO Jr.

Summary: I. *Christian life and the notion of moral theology* - II. *The moral consideration on the treatise on man's ultimate end* - III. *The ultimate end of human life according to Revelation: Vocation to holiness as "fullness of divine filiation"*. 1. Chosen in Christ in order to be holy: filial anthropology and morality. 2. Sanctity and divine filiation: their relationship. 3. The advantages of using sanctity as "fullness of divine filiation" in envisioning man's ultimate end - IV. *Sequela Christi in man's aspiration towards sanctity*. 1. Some contrasting positions on the practicability of *sequela Christi*. 2. The practicability of *sequela Christi* through virtue - V. *The role of virtue in man's aspiration to sanctity*. 1. The spontaneous activity of human practical reason and the two aspects of enclosed in the Thomistic notion of virtue. 2. The interplay of theological and moral virtues in man's aspiration towards sanctity. 3. The two dimensions of moral virtue: intentional and elective. 4. Some observations on the incorporation of this new understanding of virtue in moral theology - VI. *The relationship between moral law and virtue in man's aspiration towards sanctity*.

More than thirty years have passed since the Second Vatican Council explicitly proclaimed the universal call to holiness in the fifth chapter of *Lumen gentium*¹. Since then, this teaching—which is strongly anchored in the Sacred Scripture, only to be overshadowed in the history of spirituality, then reaffirmed during the Council—has been the object of theological reflection, provoking atten-

¹ Regarding the history of chapter 5 of the document, see PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milan 1989, pp. 41-44; 389-436.

tion especially among dogmatic theologians², and has been reaffirmed and underlined by the recent Magisterial documents³.

The aftermath of the conciliar doctrine on the universal call to holiness in moral theology, however, is diverse⁴. In the various attempts of its renewal, the doctrine had yet to find the place it deserves in the exposition of fundamental moral theology⁵. It is for

² It is not our objective to discuss in this place the diverse interpretations given by theologians to this chapter. Yet, a general accord exists regarding the common call to holiness by virtue of grace received in Baptism and the diversity of paths leading to it. For reference, see for example, ILLANES J., *Mondo e santità*, Ares, Milano 1991. IPARRAGUIRRE I., *Naturaleza de la santidad y medios para conseguirla* in BARAUNA G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Flors, Barcelona 1968, pp. 1073-1088. LABOURDETTE M., *La santidad, vocación de todos los miembros de la Iglesia*, in BARAUNA G., *op. cit.*, pp. 1061-1072. MOLINARI P., *La santità dei cristiani. Riflessioni teologiche sulla dottrina del Concilio Vaticano II* in VV. AA., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocata: Lumen gentium, 53: mélanges théologiques hommage à mgr Gérard Philips*, (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 0027), J. Duculot, Gembloux 1979, pp. 521-546. SIERCAL C., *La «universale vocazione alla santità»: senso e sviluppo di un tema conciliare*, in GHIDELLI C. (ed.), *A trent'anni dal Concilio*, Studium, Roma 1995, pp. 109-130.

³ Cf. PAUL VI, Apostolic Letter *Motu proprio, Sanctitas clarior* in *Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Santa Sede*, Dehoniane, Bologna, vol. 3, n. 847 where the Holy Father affirmed that the appeal to holiness is retained as the most special task and the ultimate end of the same conciliar Magisterium. The same idea is repeated by JOHN PAUL II, *Discorso del Papa ai presuli delle Regioni Ovest 1 e 2 della Conferenza Episcopale del Brasile*, in *L'Osservatore Romano*, 28 giugno 1995, p. 4 in which he states that the universal calling to sanctity constitutes the central axis of all the teachings of Vatican Council II. Cf. also JOHN PAUL II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, n. 16; ID., *Encyclical Veritatis splendor*, n. 29.

⁴ As regards the contribution of Vatican Council II, in general, to moral theology, see the following: DELHAYE PH., *La ciencia del bien y del mal*, EIUNSA, Barcelona 1990; ID., *Vaticano II (Concilio de)*, in *Dictionnaire de théologie catholique. Tables générales*, 1972, col. 4286-4354. ID., *L'utilisation des textes de Vaticano II en théologie morale* in «Revue théologique de Louvain» 2 (1971) 422-450; ID., *L'apporto del Vaticano II alla teologia morale* in «Concilium» 5 (1972) 81-91. D'AGNESE E., *Perfezionamento della teologia morale dopo il concilio Vaticano II* in «Asprenas» 14 (1967) 1-24. PALAZZINI P., *Teologia morale pre e postconciliare* in «Divinitas» 12 (1968) 475-494.

⁵ One author had already intuited the importance of filial sanctity in moral theology. Nevertheless, the primacy of its exposition is given to charity. See GILLEMEN G., *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Bruges-Paris 1954, pp. 214-219, 240. Another attempt was done by HÄRING B., *Chiamati alla santità*, Paoline, Roma 1983 (Spanish trans. *Llamados a la santidad. Teología moral para seglares*, Herder, Barcelona 1985) but it is not intended to be a manual of didactic and scientific finality and works on an ambiguous perspective which, in its ultimate consequences, results to a denial of some teachings of the Magisterium.

this reason that the Holy Father reminds us once more that moral theology has to be “linked necessarily to *Christian holiness* and to the *practice of the human and supernatural virtues*”⁶ in the efforts undertaken for its renewal.

It is in this context that the proposal carried out by Professors Colom and Rodriguez-Luño of the Pontifical University of the Holy Cross (Rome), *Scelti in Cristo per essere santi: Elementi di Teologia morale fondamentale* (Chosen in Christ to be Holy: Elements of Fundamental Moral Theology)⁷, can be situated. Recent Magisterial

For a panoramic view on the manuals of fundamental moral theology published after the Vatican Council II, the following articles are very helpful. BONANDI A., *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)* in «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 449-494; ID., *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)* in «ScCatt» 177 (1989) 27-76. ID., *Sui manuali di teologia morale fondamentale (1987-1994)* in «ScCatt» 123 (1995) 91-134; ID., *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo* in «Teologia» 24/1 (1999) 89-138 and in «Teologia» 24/2 (1999) 206-243.

⁶ JOHN PAUL II, Encyclical *Fides et ratio*, n. 98 (italics mine).

⁷ COLOM E. - RODRIGUEZ-LUÑO A., *Scelti in Cristo per essere santi: Elementi di Teologia morale fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1999 to be cited hereon as CRL with the page number. The only version which exists so far is in Italian: the English passages found herein are translated by the author of this note.

The structure of the book is as follows: it is divided into 3 parts comprising of 10 chapters, excluding the introduction and the first chapter. Chapter I is on the *Nature, object and sources of moral theology* (pp. 5-42). Part I (*Man's vocation to participate in the Intra-trinitarian life in Christ*) includes: the ultimate end of man (*Chosen in Christ before the creation of the world: the universal calling to sanctity*, pp. 45-82) and man's response to God (*Moral conduct as man's response to the divine calling*, pp. 83-111).

Part II, the analytical section on the elements which make up moral anthropology, includes the chapters on the *Nature, structure and evaluation of the moral action* (IV: pp. 113-154); *Passions and sentiments* (V: pp. 155-170); *Moral virtues and the gifts of the Holy Spirit* (VI: pp. 171-206); *Christian freedom and grace* (VII: pp. 207-236). As can be seen, the authors aim at studying the nature and structure of the diverse elements involved in the Christian's moral conduct as well as the manner by which these elements are to be regulated are studied: that is, the diverse structures which make the “Christian an agent capable of freely elaborating and realizing—with the help of grace—a type of life (moral conduct) which is not only congruent with his identity as a child of God, but also permits him to express and grow ‘in the measure which is convenient to the full maturity of Christ’ (Eph 4:13)” (p. 111).

Finally, part III (*The way towards the identification with Christ*) consists in the following: chapter VIII studies the *Law in the context of the doctrine of virtue* (pp. 237-280); chapter XI deals with the topic on *Civil and Ecclesiastical law* (pp. 281-304); chapter X considers the *Moral conscience* (305-334) and lastly, chapter XI is about *Sin and conversion* (pp. 335-382), where sin is viewed as the negative response of man to God's call who through “the grace of the Holy Spirit continuously offers the gift of adoptive filiation in Christ” (p. 335).

doctrine on Christian holiness, on fundamental moral theology and findings in virtue ethics research⁸ are integrated coherently. Their attempt gives rise to an innovative (yet classical) and sound manner of presenting Catholic fundamental moral theology which does not merely stop at theory nor is it primarily concerned with resolving conflict situations. Rather, it goes at the essence and destiny of Christian moral life and harmoniously combines faith, rationality and moral action.

It is our purpose, then, to pinpoint *some* of the interesting points found in this book which we consider as a further step in the renewal of moral theology. In particular, we shall have a closer look on the following aspects: (1) the understanding of Christian life and the notion of moral theology; (2) the manner by which the conciliar doctrine on the universal call to holiness is incorporated in its exposition; (3) the place and practicability of the category *sequela Christi* in man's aspiration towards sanctity; (4) the role of virtue and (5) its relationship with moral law. We shall try to achieve this aim by presenting the main ideas on the points we have chosen, while providing some insights and points of comparison as to how these points were dealt with in the past in view of appreciating their value.

I. Christian life and the notion of moral theology

If one were to make a brief survey of some neoscholastic and recent manuals of moral theology with a view of finding out how this theological discipline was defined by the diverse authors, one would arrive at a first conclusion that in the former group, a more or less common definition can be found; whereas in the latter group, one

⁸ For a brief history on virtue ethics during the last two decades, see especially the works of ABBA G., *Felicità, vita buona e virtù*. Saggio di filosofia morale, LAS, Roma 1989; See also ID., *Quale impostazione per la filosofia morale*, LAS, Roma 1996; ID., *L'originalità dell'etica delle virtù*, in «Salesianum» 59 (1997) 491-517. In *Felicità, vita buona e virtù*, Abbà has presented the virtue ethics debate from 1978-1987. He further notes that from 1988, the investigations have quadruplicated and so far, a comprehensive study on the literature does not exist. A brief history can also be found in PINCKAERS, S., *Recovering virtue*, in «The Thomist» 60/3 (1996) 361-378 and in SPOHN W., *The Return of Virtue Ethics*, in «Theological Studies» 53 (1992) 60-75.

would have the impression of the diversity of the definitions of this theological discipline or even the lack of it.

In fact, after studying a score of manuals published in the last two centuries, Pinckaers identified 4 elements which are common in the definitions provided by neoscholastic manuals of moral theology. These elements are as follows: (1) a branch of theological science which, (2) studies human actions (3) in the light of revelation (4) ordering them to their ultimate end⁹.

In the manuals published after the Second Vatican Council, however, a common definition of moral theology is difficult to encounter. In my opinion, the way by which authors envision moral theology can be roughly classified in the following groups: a *first* group which includes the same elements as those found in the neoscholastic manuals with an accent placed on the role of supernatural habits in the attainment of the ultimate end¹⁰; a *second* group of authors, who inspired by their zeal to renew moral theology with the apparent desire of following the conciliar indication, stresses a personalistic approach to moral theology¹¹; whereas a *third* group emphasizes a trait which is relatively new: instead of repeating and focusing directly on the traditional notion of moral theology as a theological discipline which studies human acts in view of the ultimate end, it firstly considers moral theology as a *discipline which reflects on the life in Christ*¹².

⁹ Cf. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chretienne: sa methode, son contenu, son histoire*. Editions universitaires de Fribourg. Cerf, Paris 1985, p. 12 ft. 1.

¹⁰ For example, S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chretienne*, p. 18. Some similarity can be found in GARCIA DE HARO R., *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*. Ares, Milano 1995 (revised edition), p. 17.

¹¹ As Pinckaers notes, this attempt carries with itself a critical reaction towards casuistic morality. A place of preference is given to freedom and personal conscience than to moral law; to love and reciprocity instead of obligation; to responsibility, creativity and dialogue in the place of obedience to authority; to the social dimension of action instead of its individual and personal dimension; to critique and interrogation, to flexibility and marginality, rather than on speculative reflection and tradition. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chretienne*, p. 18.

¹² For instance, CAFFARRA C., *Viventi in Cristo*, Jaca, Milano 1981, p. 72. Cf. also GÜNTHOR A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale I*, Paoline, Milano 1989, p. 19. A similar definition can be found in GRISEZ G., *The Way of the Lord Jesus. Christian Moral Principles*, vol. I, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, p. 5. Although the definition of moral theology used in Grisez's book is at the outset apparently similar, the moral theory

The description of the notion of moral theology found in this book can be placed in the third group. The authors opted to define first what Christian life is before describing the nature of moral theology. This choice was taken with the conviction that life precedes reflection, or, in other words, the notion of what Christian life is would ultimately have a repercussion on what moral theology is all about, including its object and task.

The authors define Christian life as the “life of man in Christ or, more exactly, the life of man as a child of God in Christ through the Holy Spirit”. Through Baptism, the Christian receives the “grace of divine filiation, the foundation of Christian life, and with it, the gratuitous reception of the supernatural principles of the new life: sanctifying grace as the vital remote principle, theological virtues and gifts of the Holy Spirit as immediate operative principles”¹³ needed by the Christian to develop and express the divine life gratuitously received.

The grace of divine filiation initially received by the Christian contains an intrinsic dynamism: it is called to grow and attain the state “of perfect manhood, to the mature measure of the fullness of Christ” (Eph 4,13). Through God’s help and man’s free collaboration with God’s grace, the followers of Christ “ought to maintain in their life and perfect the holiness which they have received” (LG 40). “This perfection is a moral task which looks toward an always greater identification with Christ”, through the action of the Holy Spirit until it reaches its “final eschatological fulfillment, the participation in the Trinitarian life to which we have been destined in Christ even before the foundation of the world”¹⁴.

From this, we can notice that in *Scelti in Cristo*, there exists a notable divergence from the neoscholastic view of moral theology, which focuses its attention in the study of human action. The authors highlight the primary and indispensable task of moral theology in expounding what Christian moral life is according to the facts provided by Revelation based on reason *illuminated by faith*. Basing themselves on divine filiation as the essence and foundation of Christian life, the authors arrive at a notion of moral theology which

followed throughout the book is diverse since he works with a normative vision of moral theology.

¹³ CRL, p. 9

¹⁴ CRL, p. 10.

is different from the precedent notions found in the manuals published before the Second Vatican Council. In the line with Caffarra's definition, moral theology is described as a "*reflexive knowledge*", a "*scientific understanding and systematic exposition*" of the "life of the faithful in Christ within the ecclesial community and under the authoritative guidance of the Pastors". The object proper to this discipline is "*the understanding of the life of the faithful in Christ*", which looks at "*the strengthening of the life of the faithful and contributing to the apostolic activity of the Church*"¹⁵. Thus, the essence of Christian life based on the reality of divine filiation through Christ acquires a central place in the exposition of moral theology followed in this book. Moral theology becomes a scientific reflection and systematic exposition based on Revelation of a concrete lifestyle, that of the Christian as a child of God. It is never a myopic consideration of the morality of particular actions, and worse still, focused on the elaboration of moral choices in conflict situations.

On the other hand, an important difference is also noticeable from a particular postconciliar notion of moral theology which is primarily concerned with the epistemological justification of moral theology as a normative science and very much connected with the desire to underline the rationality and autonomy of moral theology. In *Scelti in Cristo*, moral theology does not *primarily* seek the epistemological justification of norms, i.e., of *why* humans are obliged and *to what things* are men obliged or of the *norms* to which men are obliged. The main task of moral theology is not considered principally as a justification of an ethical theory of the foundation of values and norms, *after* which Christian faith —relegated to the "transcendental" order— inserts itself in a second moment¹⁶. The problem on the rational justification of norms would be the main issue *if* moral theology *were* to be seen primarily as a complex body of norms and

¹⁵ CRL, pp. 18-19. Cf. CAFFARRA C., *op. cit.*, nn. 1.28, 1.32-34, 2.17.

¹⁶ Cf. BÖCKLE F., *Morale Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979, p. 9 where the author states that the task of fundamental moral theology is the reconstruction of the foundations of an etico-theological theory in the historical-cultural context. As regards the critique on the central concept of *theononomous autonomy* used in this book, see JOHN PAUL II, *Veritatis splendor* nn. 35-41; RODRIGUEZ-LUÑO A., *La «Veritatis Splendor» un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)*, in «Acta Philosophica» 4 (1995) 242-259; RHONHEIMER M., *Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica «Veritatis Splendor»* in G. RUSSO (ed.) *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, E. Dehoniane, Roma 1994, pp. 193-215.

precepts to be followed. Without downplaying the function of norms, however, the authors of *Scelti in Cristo* maintain that the solution to the problem of norms comes *much later*. On the basis of the *unity* and *harmony* which exist between *faith* and *reason* and the conviction that faith has a concrete moral content, the moral theologian undertakes a “believing effort” in understanding Christian faith and life, knowing that it is a theological science¹⁷ and, thereby, having its own method¹⁸. It aims at understanding and rationally justifying Christian moral life on the basis of what Christian faith is and without losing sight of the ecclesial ambit in which the moral theologian lives¹⁹.

Moreover, before being evaluated in reference to rules and norms, Christian moral life has to be understood and evaluated in reference to an end. It “must be seen precisely as life, as conduct which has to be understood and evaluated primarily in reference to the end towards which the moral subject directs himself and *only in a derived manner in reference to a rule*”²⁰. This perspective assumed by the authors in question possesses the advantage of underscoring

¹⁷ The problem of justifying moral theology as a science provoked an elaboration of numerous articles wherein diverse theories which explain its foundation and its scientific status are presented. A. Fernández is of the opinion that the response as to how this problem is answered has an influence to the answer given to the specificity of Christian morality. Cf. FERNÁNDEZ A., *Teología moral. Moral Fundamental*, t. I, Aldecoa, Burgos 1992, p. 374. As regards this topic, see for example articles made by authors of diverse orientations: AUBERT J., *Chronique de Théologie Morale*, in «Revue de Sciences Religieuses» 53 (1979) 64-75. BÖCKLE F., *Fondament de l'éthique. Les axes majeurs de la recherche contemporaine en Théologie Morale Fondamentale*, in «Revue de Sciences Religieuses» 59 (1971) 331-364. GALLAGHER R., *Fundamental Moral Theology 1975-1979* in «Studia moralia» 18 (1980) 147-192. LARRANETA R., *Boletín de Moral Fundamental*, in «Ciencias Tomistas» 102 (1975) 671-692.

¹⁸ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 29 on the definition of moral theology and n. 109 on the task of moral theologians. As a practical science, it possesses some characteristics which are common to other practical sciences. However, since it is at the same time a speculative science having God as its object, a problem ensues. Confronted with this problem, the authors adopt the Thomistic line of thought: God is the object of theology not only *in se* but also in so far as the principle and end of creation and of man in particular (as the principle of his own actions). CRL, pp. 22-23. On the relationship between human reason, moral theology and human sciences see, pp. 37-43. Cf. also ABBA G., *Quale impostazione*, pp. 60-61.

¹⁹ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 109.

²⁰ CRL, p. 21 (*italics mine*).

the fact described in the encyclical *Veritatis splendor* where moral inquiry, before being a question about the rules to be observed, is in the first place an inquiry “about the full meaning of life. This is in fact the aspiration at the heart of every human decision and action, the quiet searching and interior prompting which sets freedom in motion”²¹. As such, the authors take up the question of the meaning and end of man’s life convinced that moral theology must first concentrate its attention on the “end, which is the good of the human life taken as a whole, and that the moral subject exhibits day after day through concrete conduct”²².

Nevertheless, the consideration of the treatise on man’s ultimate end is done in a classical yet innovative fashion. Although the authors are convinced that the dogmatic foundations of the purpose of man’s life provide a first answer to the inquiry regarding the meaning and purpose of life, they are not contented with the mere repetition of the dogmatic truths on man’s ultimate end. Rather, moved by the desire that these truths are not merely theoretical truths devoid of any practical importance but rather having always a practical repercussion on Christian moral life²³, the authors insert the classical treatise on man’s ultimate end within the perspective of the moral agent who aspires for the definitive good of human life, i.e., within the *first person* perspective.

II. The moral consideration on the treatise on man’s ultimate end

The *first-person* perspective indicates the viewpoint of the person who acts²⁴. The intentional dynamism internal to the moral agent who tends towards a rationally desired good viewed as an end and

²¹ JOHN PAUL II, Encyclical *Veritatis splendor* n. 7.

²² CRL, pp. 21-22.

²³ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, nn. 88-89. CESSARIO R., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Univ. of Notre Dame Press, Indiana 1991, p. 69.

²⁴ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 78. For the distinction between first and third person ethics, see ABBA G., *Felicità, vita buona e virtù*, pp. 97-104; *Quale impostazione*, nn. 13; 16; 47; 57-58; 65 etc. Cf. RODRIGUEZ-LUÑO A., “*Veritatis splendor*”, *un anno dopo. Appunti di un bilancio* (II), in «Acta philosophica» 5 (1996) 66-67. BONANDI A., *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo* (II), p. 234-235. A different conception of human reason and faith, and the relationship between them lie beneath these two perspectives.

who identifies the means and right actions to attain the desired end is taken into account. Human practical reason freely identifies the way of life and the actions which lead him to gradually possess the rationally desired good of human life taken in its entirety. It differs from the *third-person* perspective in which the viewpoint assumed is that of the observer or the law-giver rather than that of the moral agent. The dynamism of moral conduct does not arise from within but rather is imposed from without. In this standpoint, moral life is governed by means of law or obligation imposed by an external authority, resulting thus to a normative ethics or an ethics of obligation.

The moral consideration on the treatise of the ultimate end of human existence from the viewpoint of the acting person responds to concerns which are more than valid:

(1) In the first place, the question on man's ultimate end and on the full meaning of life respond to human nature and experience: the inclination common to every man towards the truth and the good, which ultimately, as the Holy Father affirms, "an appeal to the absolute Good which attracts us and beckons us; it is the echo of a call from God who is the origin and goal of man's life"²⁵.

(2) Furthermore, the authentic and definitive meaning of man's life is a principal determining factor of his moral life: it is on the basis of his ideals to which he orients his entire conduct. "That which each man proposes for himself as the supreme end of his life ultimately determines his personhood, his thought and his moral actions"²⁶.

(3) An equally important motive is the avoidance of a pitfall to which moral theology had fallen in the past resulting to grave consequences. It is a fact that the treatise on man's ultimate end had been overlooked or even omitted in some post-tridentine manuals²⁷. Its

²⁵ JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 7.

²⁶ GARCIA DE HARO R., *La vita cristiana*, p. 169. Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Veritatis splendor* n. 7; ST. THOMAS AQUINAS, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, prol. III.

²⁷ Cfr. AZOR J., *Institutionum moralium in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes, breviter tractatum*, apud Zannettum, Romae 1600. On this, see the helpful contribution of PINCKAERS S., *Les sources de la morale chrétienne*, pp. 263-269; 338. See also, VEREECKE L., *Il Concilio di Trento e l'insegnamento della teologia morale* in ID., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Paoline, Milano 1990, pp. 643-656. MOORE E., *La moral en el*

omission resulted in a modification of the understanding of moral life (constituted by human acts which are isolated from one another) and of the meanings of freedom, law, conscience and virtues. Instead of viewing moral life in the manner by which most Fathers of the Church and St. Thomas perceived it, that is, as a morality of beatitude with virtues having a central and indispensable role, the categories of law and obligation occupied the centerstage of morality. The main preoccupation of the moral agent (and of the moral theologian) was to determine if a law or norm exists: if not, one is free to do what he pleases. The space allotted to freedom is that space not covered by law. Moral theology, influenced by a nominalistic notion of freedom, was predominantly legalistic and gives way to minimalism. This tendency has apparently predominated Catholic moral theology for three centuries.

The authors affirm that the moral consideration of the treatise on man's ultimate end is "*an indispensable requirement of the 'first person' perspective which is proper to moral theology as a practical science.* The study of the ultimate end must be inserted and re-elaborated from man's perspective who, as image of God, is the true subject agent and author of his own conduct and who, with each of his actions, 'directs himself' towards his complete and definitive end"²⁸. How is this achieved in their proposal?

The authors carry out their aim by re-adopting the eudaemonist scheme used by the classics, the Fathers of the Church, and by St. Thomas. In particular, they employ the Aristotelian-Thomistic analysis of the aspiration towards the definitive and complete good of human life which is inherent to every man²⁹: "What is the ultimate end or the perfect good of human life taken as a whole, the good which renders life worthy of being loved, without which nothing is lacking? This question does not necessarily presuppose that human happiness must consist in one good or in one sole activity with the exclusion of others"³⁰.

siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores, Francisco Román Camacho, Granada 1956.

²⁸ CRL, p. 49.

²⁹ Cf. CRL, p. 52. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, Bk. I, 1: 1094 a 1-3. Cf. RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994, pp. 45-49; 79-84.

³⁰ CRL, p. 53.

It is an inevitable fact that every man aspires for the good considered in itself (the complete and perfect good which lacks nothing) and not in virtue of another. The possession of this good wanted in itself and not in virtue of another results to happiness, i.e., the consummation and satisfaction of every personal desire and longing. Yet, the fundamental question on happiness is taken up from the standpoint of natural ethical experience not with the principal aim of providing a rational answer to this inquiry. Rather, it responds to emphasize a point which is crucial in situating moral theology within a first-person perspective. The answer to this question “will allow one to define a *way of life which is better than others: a way of life understood as the plan or criteria which defines which goods and according to what priority, measure and modality with which these goods have to be desired and realized...* And even if rational inquiry does not always arrive at rationally justifying all the possible preferences among diverse goods, still, it is capable of rationally justifying a certain order and proportion among diverse human activities in the light of that which truly constitutes the ultimate good of human life and above all, *it is capable of individualizing certain modes of rational regulation of all the activities which have to be nevertheless respected*”³¹.

A fundamental task of moral theology then would be to “help persons situate themselves on a standpoint which contemplates human life in its entirety and from such perspective is capable of distinguishing the priorities which have to be assigned to the diverse activities which integrate our life and the criteria according to which the use and realization of human goods are to be regulated”³². Nevertheless, even if reason can arrive at a natural knowledge of the absolute good, the source of complete happiness, the authors take up the question on the complete and definitive good of human life taken as a whole, which is reasonable to want in itself and not in view of another, from the standpoint of Christian faith.

³¹ CRL, pp. 53-54.

³² CRL, p. 6.

III. The ultimate end of human life according to Revelation: Vocation to holiness as “fullness of divine filiation”

In their search for the answer to the inquiry about the full meaning of life or the aspiration towards the absolute good, the authors opted for the Paoline doctrine on man's predestination (ordination) in Christ. The authors state:

“Among the diverse answers which can be traced in the Sacred Scriptures and in the Catholic moral tradition, it seems to us that the *concept of sanctity is that which can better provide an articulated answer to our inquiry*. We can start from the *Letter to the Ephesians*, which contains one of the most complete summarized formulae. God the Father ‘chose us in him [in Christ] before the foundation of the world, that we should be holy and without blemish in his sight in love. He predestined us to be adopted through Jesus Christ as his sons, according to the purpose of his will, unto the praise of the glory of his grace, with which he has favoured us in his beloved Son’ (*Eph* 1: 4-6) From these words, and always staying within the moral perspective, we can come to the conclusion that *the aspiration towards the absolute good is effectuated and lived by the Christian as an aspiration towards sanctity, understood as the plenitude of divine filiation which is actualized in this earthly life in the sequela and imitation of Christ*”³³.

1. Chosen in Christ in order to be holy: filial anthropology and morality

In the Pauline text cited above, two concepts are involved: divine filiation and sanctity. What do these concepts exactly mean? Furthermore, the authors envision sanctity as “fullness of divine filiation”³⁴. But then, how can the merging of sanctity and divine filia-

³³ CRL, p. 55.

³⁴ The profound conviction that sanctity is the “fullness of divine filiation” and hence as the “full identification with Jesus Christ, the Only-Begotten Son of the Father” is an expression taken from the Founder of Opus Dei (BLESSED JOSEMARIA ESCRIVA DE BALAGUER, *Letter of February 2, 1945*, n. 8, cited in OCARIZ F., *The Vocation to Holiness in Christ and in the Church*, in *loc. cit.*, p. 36) and is a “central reality of his life and teaching” (OCARIZ F., *La filiación divina, realidad centra en la vida y en la enseñanza de mons. Josemaría Escrivá de Balaguer* in OCARIZ F. - DE CELAYA I., *Vivir como hijos de Dios*, Pamplona 1993, pp. 15-89 or in «Scripta Theologica» 13/2-3 (1981), 513-552. On the universal calling to holiness and Blessed Josemaría, see JOHN PAUL II, *Address*, Oct 14, 1993 in VV. AA., *Holiness and the World*, Scepter-Fourcourts-Midwest Theological Forum, Princeton-Dublin-Chicago 1997, p. 15.

tion be justified? By what manner can sanctity be considered as the complete good of human life which is reasonable to want in itself?

The Pauline doctrine on the human person's predestination (or ordination) in Christ has several advantages in explaining the identity and life of the human person and provides a crucial reply to the human person's search for the ultimate meaning of life.

In the first place, it clearly manifests the human person's vocation and end according to God's eternal salvific design. God created the human person in view of a purpose: He created the human person *through* Christ and *for* Christ³⁵. In this manner, human life finds its meaning, realization and end in the Incarnate and Risen Christ³⁶; likewise, christocentrism whether in moral life or in moral theology is underlined.

Secondly, it shows how God's plan regarding man is realized. The vocation and destiny of the human person towards definitive union with God are both realized by forming part of a particular relation with God: i.e., as children of God through the human person's free insertion to Christ's life. Through and in Christ, the Only Begotten Son of God by nature, the human person acquires his divine filial condition.

Thirdly, it reveals an inseparable link between the human person's filial condition in Christ and the moral conduct implied in it. His condition as a child of God is linked with a concrete type of life: that of sanctity and impeccability. The human person is chosen in Christ and predestined to be God's child through Christ that "he should be holy and without blemish through love".

The concept of impeccability is clear. As to "sanctity" or "holiness", however, how must these concepts be understood? The concept of "sanctity", as the authors themselves are aware, can be quite misleading since it admits a variety of notions. In particular, the word "sanctity" has suffered a dangerous reductionism during the

³⁵ Cf. *Jn* 1: 14; *Jn* 1: 3; *Col* 1: 16-17.

³⁶ Cf. VATICAN COUNCIL II, *Gaudium et spes*, n. 22. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptoris hominis*, nn. 10-11. This is a truth of faith which is accepted by believers. But as to how this can be explained to non-believers in a rational way is a pending task to be worked upon with the help of theologians. This would also give light to the reasons for following Christ. Nevertheless, the search of rational arguments to explain this fact would be futile if the creatural condition of man is denied.

course of history, upon being restricted to signify the state of a person who was canonized, raised into the altars, worker of miracles and supernatural deeds, and possessing virtues which are extremely uncommon³⁷. The alteration of its meaning unfortunately resulted to a restricted notion of sanctity: something which is reserved only for a select group of men and women. Bearing these ideas in mind, it would be convenient perhaps to insist on the unity between sanctity (as union with God *and* divinization of man) and salvation³⁸, in order to avoid misinterpretations of their proposal.

In particular, it would be worthwhile to remind ourselves of the following ideas: (1) the concept of "sanctity", before being an object of study of spiritual theology, or of a juridico-canonical process, is *primordially a fundamental theological concept*, contained in the essence itself of God's creative and salvific design: it indicates *communion with God*; (2) and that the concept of "sanctity", in its eschatological sense, is *inseparable* from the concept of *salvation*. It would be helpful to bear in mind the *identity* of sanctity and salvation in the *real (existential)* viewpoint, even if they are *semantically* diverse³⁹.

2. Sanctity and divine filiation: their relationship

Granted that the theological concept of sanctity as communion with God is clarified, how must one understand its relationship with the concept of divine filiation? The Pauline and Johannine-derived concept of divine filiation has been the object of reflection of nu-

³⁷ Cf. ANCILLI E., *Santità cristiana*, in ANCILLI E., *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, III, Città Nuova, Roma 1990, cols. 2240-2250.

³⁸ OCARIZ F., *The Vocation to Holiness in Christ and in the Church*, in *loc. cit.*, pp. 33-52. The same idea can also be found in B. HÄRING, *Llamados a la santidad*, pp. 7, 9. It must be insisted, however, that we do not maintain the same positions maintained by this author in many aspects: e.g., his stand on the "creativity of conscience" and the competence of the Magisterium in moral matters.

For the biblical meaning of sanctity, see, ODASSO G., *Santità*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Milano 1998, pp. 1419-1427, especially 1425. For the connection between salvation and sanctity in Biblical theology and in Patristic thought, see, MATEO-SECO L. F., *Salvación y divinización (La lección de los Padres)*, in «Scripta Theologica» 31/2 (1999) 453-469.

³⁹ Cf 1 *Tm* 2:4. OCARIZ F., *The Vocation to Holiness in Christ and in the Church*, p. 35.

merous theologians⁴⁰. In so far as moral theology is concerned, several authors have already insisted on the Christological dimension of man's vocation and end, employing the category of *imago Dei* and man's predestination in Jesus Christ⁴¹. If God created man in his image, through and for Christ, the Only-Begotten Son and God's image *par excellence* and called him to be holy as adoptive son in Christ, the human person is called to become perfect image of Christ, being fully identified with Him as "son in the Son"⁴².

Grounded in Baptism theology, in the Pauline doctrine of man's predestination in Christ, and the biblical category of *imago Dei*, the authors of *Scelti in Cristo* integrate the concepts of sanctity and divine filiation. Nevertheless, as we have seen above, these two concepts mutually imply and complement each other. The human person's vocation towards the definitive union with God is a filial vocation. The sanctity of the baptized, as a being in union with the Triune God, is made possible in and through Jesus Christ, the Only-Begotten Son of the Father and by virtue of the grace of the Holy Spirit who has transformed us into "sons in the Son" during Bap-

⁴⁰ Cf. BAUMGARTNER C., *Grace. Filiation adoptive* in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1971, cols. 708-726. BLINZLER J., *Filiación* in BAUER (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 404-413. BOURASSA F., *Adoptive Sonship: our union with the divine persons*, in «Theological Studies» 13 (1952) 309-335. DOCKX S., *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, Paris 1948. LYONS H., *The grace of Sonship* in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 27 (1951) 438-466. OCARIZ F., *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972. SCHMAUS M., *Teología Dogmática. La Gracia*, IV, Rialp, Madrid 1962, pp. 154-164. TERRIEN, J. B., *La grace et la gloire, ou, La filiation adoptive des enfants de Dieu: étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final* Nouvelle éd. revue et corrigée. P. Lethielleux, Paris 1931. See also recent works of TREMBLAY R., *Radicali e fondati nel Figlio*, Ed. Dehoniane, Roma 1997. ID., *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*, EDB, Bologna 1996, in particular, *La dimensione teologale della morale*, pp. 107-124.

⁴¹ Cf. CAFFARRA C., *Viventi in Cristo*, nn. 1.3; 1.24; 1.27. TETTAMANZI D., *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 139-186. See also *La morale cristiana e le sue norme* (1974), A) *Le "nove tesi" di Hans Urs von Balthasar* in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenta-Documenti*, LEV, Vaticano 1988, pp. 71-73. Some similarities, though, can be found in GILLEMANN G., *Le primat de la charité en théologie morale*, pp. 214ff. TILLMANN F., *Il Maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, Morcelliana, Brescia 1940, pp. 15, 26ff.

⁴² Cf. TETTAMANZI D., *ibidem*.

tism⁴³. This union and transformation presuppose the notion of participation. The ontological holiness of the Christian, received as a divine gift during Baptism, is a participation into the uncreated sanctity of God⁴⁴. In this sense, Christians are “saints in so far as they participate in the Christ’s Resurrection and have His Spirit”⁴⁵ of Christ. Through the Holy Spirit, man is incorporated into the Paschal Mystery of Jesus Christ, the Only Son of God by nature: the Christian’s adoptive filiation is a “participation in the Filiation of the Word”⁴⁶ made possible through the Holy Spirit’s presence in his soul. As participants of Christ’s Death and Resurrection and interiorly guided by the Holy Spirit, Christians express the newness of his life in Christ through the Holy Spirit. Thus, sanctity constitutes the foundation of Christian moral life⁴⁷. In this manner, the integration of the concepts of sanctity—as union with God—and divine filiation can be justified.

The authors would later affirm that sanctity as “fullness of divine filiation” is “the end which gives meaning to Christian life”⁴⁸. That sanctity is an “end” implies that it is grasped by human reason as a “good” which can be reasonably wanted by the human will, not

⁴³ Though the renowned expression *fili in Filio* was coined and enunciated by E. Mersch (Cf. TETTAMANZI D., *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 153), other theologians have also reflected on this idea. See the following works: MERSCH E., *Le Christ mystique, centre de la théologie come scienze* in «Nouvelle Revue Théologique» 61 (1934) 449-475; ID., *Filii in Filio*, in «NRT» 70 (1938) 551-582; ID., *Filii in Filio, Théologie* in «NRT» 70 (1938) 681-702; ID., *Filii in Filio, Le surnaturel* in «NRT» 70 (1938) 809-830; ID., *La morale e le Christ totale* in «NRT» 78 (1946) 633-647; ID., *Le Christ mystique, centre de la théologie come scienze* in «NRT» 61 (1934) 449-475. PHILIPS G., *Notre filiation dans le Fils* in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 24 (1948) 50-52; DE HAES P., *Filii in Filio* in «Collectanea Mechliniensia» 38 (1953) 674-678.

⁴⁴ Cf. SCHEFFCZYK L., *La santidad de Dios, fin y forma de la vida cristiana* in «Scripta theologica» 11 (1979) 1021-1036.

⁴⁵ ODASSO G., *Santità*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, p. 1425. Odasso states that in this ontological level, sanctity does not designate the goal of the Christian, but rather his existential condition.

⁴⁶ OCARIZ F., *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972, p. 33. On the idea of man’s participation in the Filiation of the Son see RIAUD A., *L’action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Spes, Paris 1957, p. 165. GARRIGOU-LAGRANGE R., *De Gratia*, Marietti, Torino 1947, p. 105. MERSCH E., *La Théologie du Corps Mystique*, II, Desclée, Bruselles 1949, p. 63.

⁴⁷ Cf. ODASSO G., *Santità*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, p. 1425.

⁴⁸ CRL, p. 56.

only as another type of good to which the will tends and intends, but rather, in the light of Revelation, as the complete and true good of the human person. Having this in mind, the entire practical human activity is aimed at determining how this concrete good is operative-ly and concretely possessed through each and every action. This, however, presupposes a knowledge of the priorities, measure and modalities by which the diverse goods and the variegated activities which comprise human life are desired and realized. From the standpoint of the dynamism of practical reason illumined by faith, sanctity as “fullness of divine filiation” can be considered as a *practical* end which can be attained by all Christians⁴⁹.

3. *The advantages of using sanctity as “fullness of divine filiation” in envisioning man’s ultimate end*

We admit that the utilization of the concept sanctity as “fullness of divine filiation” can be considered as another manner of envisioning man’s ultimate end. Still, its use can have the following advantages:

(1) In it, the condition and the dialogic dynamism internal to the life of a child of God —as gift-correspondence-goal or even as vocation-response-end— are inherently evoked. In what sense? On the basis of the acceptance of faith through the sacrament of Baptism, man *is already* a child of God in Christ: a new creature. Consequently, a kind of life in accord with the knowledge of his being a child of God in Christ follows: *operari sequitur esse*. Christian moral conduct follows from his condition as child of God not in an imposed manner but rather as a result of the human person’s *free* action. Note that this is not a matter of “one must” but rather of “one is”, for the radical transformation brought about by Baptism in man’s existence is an ontological principle of Christian moral conduct⁵⁰. In this sense, the inseparability between theological anthropology and morality is underlined.

(2) Firmly anchored in the theology of Baptism and the dynamism inherent in the Christian’s being as a child of God in Christ, the authors identify and discuss the following dimensions enclosed

⁴⁹ CRL, p. 69.

⁵⁰ Cf. ALTHAUS P., *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1970, p. 113.

in the concept of sanctity as “fullness of divine filiation”, namely: ontological, eschatological and moral dimensions.

(a) The *ontological* dimension of sanctity is explained by the fact that it is a *divine gift* (Holy Spirit, sanctifying grace, divine filiation, Christian virtues) which is given during the initial justification which transforms the person into a child of God⁵¹. “*Sanctity is linked with the Holy Spirit who, as gift of the messianic era, brings the believer towards the participation of the sanctity of God, until then unthought of*”. In this sense, the authors specify that sanctity *does not have a direct moral significance* and hence is *not* exactly considered as the ultimate end of moral life.

(b) This divine gift, however, is not static, but implies a dynamic development towards its *eschatological* fulfillment (salvation, attainment of eternal life, full participation in the sanctity of God) which represents the full and definitive development of the initial ontological sanctity: the “fullness of divine filiation” as fullness of identification with Jesus Christ through God the Holy Spirit for the glory of God the Father. To arrive at this eschatological reality is the “*end, fulfillment or coronation of a life which has already begun in this world—the life of the children of God—and which has precise ethical demands*”⁵². Note that it is in this sense wherein the concepts of sanctity and salvation can become identical from the real viewpoint. Salvation indicates a specific “mode of being”, that is, the being of the person who has attained the full communion with God in the next life. It can also signify the mode of being of the person who has fully identified himself—with the help of God’s grace—with Christ⁵³. The progressive identification and configuration of the son with the Son of God, in turn, brings us to the moral dimension of sanctity.

(c) The *moral* dimension of sanctity is the path which goes from the first to the second dimensions, and already marks the inchoate participation in the eternal life. It “*represents the development of the initial sanctity, through good and excellent conduct, which looks towards its eschatological fulfillment*”. Moral sanctity is the sanctity of

⁵¹ CRL, p. 58.

⁵² CRL, p. 59-60.

⁵³ Cf. VATICAN COUNCIL II, *Lumen gentium*, n. 50 which considers sanctity as full communion with God as the eschatological fulfillment of *sequela Christi*.

conduct. Through his conduct, the growth of the condition of the child of God, received with the faith and during Baptism, analogically speaking, effectuates a general metaphysical principle which concerns every living being and man in particular: the conduct is a development and complement of being which arises from the being himself”⁵⁴. From this perspective, sanctification or moral sanctity “constitutes the proximate ultimate end of human life, that is to say, the only kind of life which in the light of Revelation is reasonable to want in itself, not subordinated to any other good or earthly condition, and ordered only towards the definitive communion with God in the eternal life and in ultimate analysis, to the glory of God, absolute ultimate end of man”⁵⁵.

(3) From the structural and didactic standpoints, man’s aspiration to sanctity as fullness of filiation in Christ can coherently take into account⁵⁶ the other equally important *guiding ideas* previously used by other authors namely: beatific vision (D. Prümmer, B. Merkelbach), imitation of Christ (F. Tillmann, B. Häring), Mystical Body of Christ (F. Jürgensmeier, E. Mersch), the coming of Kingdom of God (J. Stelzenberger), charity (O. Schilling, G. Gilleman) and glory of God (J. Mauschbach). As one author rightly observes, the diverse expressions and concepts found and used in the New Testament and in Tradition to define the new life and the diverse ontological aspects of the justified, — such as new life, inhabitation of the Trinity, insertion in Christ, new creature etc.—, are profoundly and harmoniously connected and inserted in the concept of *divine filiation* since it expresses the new relationship of man not only with the One God but properly with the Triune God⁵⁷. Christ, is the fundamental point of reference of Christian moral life. He is the *norm*, *end*, and the perfect human-divine *model* of the Christian moral

⁵⁴ CRL, p. 66. A similar argument can also be found in SCHMAUS M., *op. cit.*, pp. 155, 161.

⁵⁵ CRL, p. 67.

⁵⁶ Cf. CRL, pp. 59-65 where the authors explain the diverse scriptural concepts of the eschatological dimension of sanctity, such as participation in the eternal life, reign of God and, house of God the Father and full participation in the sanctity of God in view of illuminating Christian moral life in the light of that which constitutes its global and definitive good. Cf. also SCHMAUS M., *op. cit.*, p. 163-164.

⁵⁷ Cf. LADARIA L., *Antropologia teologica*, Piemme-Università Gregoriana, AL-Roma, 1991, pp. 279-281.

life⁵⁸ which begins with the person's incorporation with Christ and His Church through the Holy Spirit. In this sense, the Trinitarian and ecclesial dimensions of morality are underlined. Through and in the Holy Spirit and Christ Jesus, we have access to God the Father.

The authors affirm that sanctity as "fullness of divine filiation", the complete and definitive good of human life, is actualized through the following and imitation of Christ. The question which arises then is: how does this category become operative in so far as Christian moral life is concerned?

IV. *Sequela Christi* in man's aspiration towards sanctity

The category *sequela-imitatio Christi*⁵⁹ is a common point among the diverse currents of the present-day moral theology⁶⁰. Ever since F. Tillmann and B. Häring have made it as a guiding principle of their respective manuals⁶¹, the category *sequela-imitatio Christi* has been acknowledged by many authors as the "fundamental moral imperative"⁶² of man's existence, the foundation and norm

⁵⁸ CRL, p. 73.

⁵⁹ ADNES P., *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella tradizione*, Roma 1994; ID., *Imitation du Christ. Réflexions théologiques* in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1971, cols.1587-1597. COTHENET E., *Imitation du Christ dans l'Écriture*, in *ibid.*, cols. 1536-1562. TYSMAN T., *L'éthique de l'imitation du Christ dans le NT* in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 42 (1966) 138-168. GARCIA-LOMAS J. M. - GARCIA-MURGA J. R., (eds.), *El seguimiento de Cristo*, Promoción Popular Cristiana, UPCM, Madrid 1997. GUILLON L. B., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, in «Angelicum» 36 (1959) 263-286. VALSECCHI A., *L'imitazione di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, in *Miscellanea Carlo Figini*, 1964, Venego Inf., pp. 175-203.

⁶⁰ CHANTRAINE G.-SCOLA A., *L'événement-Christ et la vie morale* in «Anthropotes» 1 (1987) 5-23.

⁶¹ TILLMANN F., *Die Idee der Nachfolge Christi*, 4. Aufl., Patmos-Verlag, Dusseldorf 1953 (first published in 1934); ID., *Die Verwirklichung der Nachfolge*, 4. Aufl., Patmos-Verlag, Dusseldorf 1953. HÄRING B., *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien* vol. I-III, Erichewel, Freiburg i. Br. 1959 (English trans., *The Law of Christ. Moral Theology for Priests and Laity*, Mercier, Cork 1963). The category *sequela Christi* was already used by some moral theologians of the School of Tübingen but its stable incorporation in the exposition of this discipline was realized by the above-cited authors not without the influence of M. Scheler.

⁶² Cf. TETTAMANZI D., *op. cit.*, p. 187. See also CAFFARRA C., *Morale fondamentale* in AA. VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Casale Monferrato, Marietti 1977, p. 580.

of Christian life⁶³, and of Christian morality⁶⁴ as recently affirmed by the Magisterium, underlining thus the Christocentric dimension of morality.

Nevertheless, as one reflects on it, *sequela Christi* requires an event which precedes it: it presupposes a calling to follow Christ which is contained in the faith itself⁶⁵ from which *sequela Christi* arises as its consequence. It is in this sense that the union between the holiness as “fullness of divine filiation” and *sequela Christi* as its earthly realization is seen as necessary. As can be seen, the concept of *sequela Christi* is inseparable from a wider principle: that of the aspiration towards holiness, rooted in Baptism itself, and finds its eschatological fulfilment in the full identification with Christ. This inseparability, in my view, does not take away any force from the *sequela Christi* but rather gives it coherence: for it illustrates both its origin and end.

In spite of the common conviction on the importance of *sequela Christi* in moral theology, different positions as regards to its practicability exist.

1. Some contrasting positions on the practicability of *sequela Christi*

How is *sequela Christi* put into effect in the existential plane?⁶⁶ In this regard, some positions being maintained limit the practicability of *sequela Christi* to different planes which we can classify in the

⁶³ Cf. CRL, p. 73. This idea can also be found in URS VON BALTHASAR H., *op. cit.* CAFFARRA C., *Morale fondamentale*, pp. 576, 580. TETTAMANZI D., *op. cit.*, pp. 187-234.

⁶⁴ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 19.

⁶⁵ SCHNACKENBURG R, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol 1. Paideia, Brescia 1989, pp.69-77 where he deals with the nature, characteristics and requirements of this calling. CAFFARRA C., *Morale fondamentale*, p. 581.

⁶⁶ Another problem would be its value as a structural principle in the exposition of moral theology. The convenience of making *sequela Christi* as a fundamental principle of moral theology has been discussed by moral theologians. Cf. KLINGL A., *Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?* in DEMMER K. - SCHÜLLER B., eds., *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, pp. 86-106. ANTOLI GUARCH M., *Nuevos caminos para la teología moral. El principio fundamental, eje de su renovación*. Soler, Valencia 1978. This, however, is not the intention of the authors of *Scelti in Cristo*, for *sequela Christi* is, from the existential viewpoint, the earthly actualization of a wider principle which is that of the vocation to sanctity as “fullness of divine filiation”.

following manner: motivational, normative, orientative and sacramental.

(1) Some are of the opinion that *sequela Christi* “does not show in fact what has to be done” but “only shows the spirit by which the commandments are to be observed and put into practice”⁶⁷.

In this position, the Christocentric norm and model for Christian life, though accepted and maintained, still remains as an abstract norm: it is either relegated to mere subjective motivation to assume Christ’s mentality in the fulfillment of one’s obligations or remains compartmentalized within an exclusively spiritual sphere which is difficult to combine with the Christian’s daily activity. Is *sequela Christi* a mere religious motivation without any “categorical” content?

(2) Another position, which we call “normative”, admits its practicability but warns of the impossibility of deriving from it “all the particular obligations” which the Christian has to fulfill⁶⁸ and denies the possibility of deducing from it a general normative theory⁶⁹.

But is Christian moral life primarily concerned with rules and norms to be fulfilled? Christian moral life is not primarily concerned with this. Moreover, the earthly actualization of *sequela Christi* does not primarily consist in searching and knowing all the particular obligations which ensue from this category. If one assumes a duty-based, law-centered notion of morality, even if *sequela Christi* is accepted, the problem of its existential actualization ensues. A normativist preconception of the study of the New Testament is employed in the past in view of searching for the biblical norms which realize the following of Christ. The results of this effort led some moral theologians to: (a) the denial of the feasibility of *sequela Christi* and the relegation of its role and that of Revelation into a mere subjective motivation having a “transcendental” task; (b) the affirmation of an absolute and rationalistic type of moral autonomy; (c) the denial of the teaching competence of the Magisterium regarding moral matters;

⁶⁷ WEBER H., *Teologia morale generale. L'appello di Dio, la risposta dell'uomo*. San Paolo, Milano 1996, p. 72.

⁶⁸ HÄRING B., *The Law of Christ*, I, p. 230.

⁶⁹ BÖCKLE F., *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979, p. 10. As it is known, Böckle envisions moral theology primarily as a normative science.

(d) and, from an expositional viewpoint, to a mere juxtaposition of *sequela Christi* to the reflection on the elements of human conduct, virtue and moral law, rather than being internally demanded by it.

One can glean that in this position, there exists an underlying dichotomy between grace and nature and between faith and reason as well. Moreover, the unity between the intentional and elective activities carried out by the practical reason is not maintained. As regards to the logic and purpose of the Incarnation and Resurrection of Christ, *perfectus Deus-perfectus homo*, the significance of this event for moral life ultimately loses its force. It no longer points to a model or a type of conduct which Christians can imitate to a certain degree, in a participated manner. What help would *sequela Christi* offer if one cannot translate it in an operative manner to realize it? Is the desire then to follow Christ a mere fideistic assent which is separable from reason and action?

(3) One author affirms the orientative value of *sequela Christi*: it is "an orientative criterion which needs historical mediations in order that it be functional. In order to discern such mediations, criteria of rationality are also needed"⁷⁰.

I share the view of the necessity of historical mediation in order to individuate and educe the moral content of *sequela-imitatio Christi* if by "mediation" we mean the configuration of the manner with which the Person of Christ is received by the individual⁷¹. Within this perspective, on the one hand, the need for the sacramental and ecclesial dimensions of Christian morality⁷² and for an ade-

⁷⁰ VIDAL M., *El seguimiento de Jesús en la Teología Moral Católica*, in . GARCIA-LOMAS J. M. - GARCIA-MURGA J. R., (eds.), *El seguimiento de Cristo*, Promocion Popular Cristiana, UPCM, Madrid 1997, p. 163. Vidal does not deny that *sequela Christi* is a "the fundamental principle of moral theology". Still, it would be interesting to find out whether the function of this category is merely nominal in this case. He expresses his doubts on its value as a structural principle because of (1) its difficult operability in concrete situations and (2) the complexity of systematizing diverse areas of this discipline. CRL maintain its operability through the virtues. On the other hand, their virtue ethics proposal is not a mere manner of articulating special moral theology. They admit, though, that the articulation of special morals based on virtue still remains an open problem (CRL, p. 6).

⁷¹ Cf. CAFFARRA C., *Morale fondamentale*, pp. 578, 581.

⁷² Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 119: "At times, in the discussions about new and complex moral problems, it can seem that Christian morality is in itself too demanding, difficult to understand and almost impossible to practise. This is untrue, since

quate education in the formation of virtues and in Christian moral life are deemed necessary for the instruction and sustaining of man in the discernment of the truth about Christ and of the virtuous life. On the other hand, the pedagogical function of moral law in its diverse forms is emphasized⁷³.

If, on the contrary, by historical mediation one would claim — under the pretext of “autonomy” — that truth is relative and is always subservient to the changing force of history and culture, this position I do not share. What does human reason gain if it is always at the mercy of unstable historical or cultural circumstances? Is this what could be rightly called “autonomy”?⁷⁴

Furthermore, in contrast with the above position, it has to be shown that the desire to follow Christ is in itself functional and not merely orientative for the mediation is carried out by practical reason itself, but illumined by faith. Christian practical reason identifies the concrete way of translating the desire to follow Christ into action through the apprehension and realization of virtuous ends. In this manner, one can overcome, on the one hand, an erroneous separation among faith, reason and action which either results to a fideistic or rationalistic manner of viewing morality; and on the other hand, a simple nominal value attributed to *sequela Christi* either in the realization of Christian life or in the exposition of moral theology.

(4) Lastly, another view admits its practicability application by stressing the sacramental and liturgical realization of *sequela-imitatio Christi*⁷⁵.

Christian morality consists, in the simplicity of the Gospel, in following Jesus Christ, in abandoning oneself to him, in letting oneself be transformed by his grace and renewed by his mercy, gifts which come to us in the living communion of his Church. Saint Augustine reminds us that “he who would live has a place to live, and has everything needed to live. Let him draw near, let him believe, let him become part of the body, that he may have life. Let him not shrink from the unity of the members”.

⁷³ In the above affirmation, we are referring to the *exterior* positive element of the Old (which assumes the demands of the natural moral law in the form of the Decalogue) and New Laws (the moral teachings contained in the Gospel and writings of the Apostles).

⁷⁴ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 53; RHONHEIMER M., *Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica «Veritatis Splendor»* in *loc. cit.*

⁷⁵ GOFFI T., *Sequela/imitazione* in COMPAGNONI F. et al., *Nuovo dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Milano 1999, col. 1215. This position is also enunciated by the authors of *Scelti in Christo*, when they emphasized on the sacramental and ecclesial character of Christian moral life (CRL pp. 11-13, 27-35, 298-299).

It is to be admitted that the sacramental-liturgical aspect, though indispensable, is just one of the aspects of *sequela-imitatio Christi*. *Sequela-imitatio Christi* implies that the Christian lives his life in Christ, as a son of God, in every moment, in all his secular activities —and not only in the fulfilment of his sacramental duties— since God's call has an omnicomprehensive character which reaches each concrete dimension of one's personal and social life. To follow and identify oneself with Christ demands that unity and coherence between one's condition as a child of God and his secular activities be carried out.

2. *The practicability of sequela Christi through virtue*

The authors propose that the aspiration towards the absolute good which is an aspiration towards sanctity as “fullness of divine filiation” is actualized historically —in this earthly life— through the *sequela-imitatio Christi*. How is this carried out?

By “living according to the virtues which Christ has taught with his life and with his words, and which were gratuitously given to us with the baptismal grace in the state of a small seed destined to grow”⁷⁶ “*till arriving at the plenitude of charity*, which is the essence of Christian perfection”⁷⁷.

The intimate connection between sanctity as “fullness of divine filiation” and *sequela-imitatio Christi*, which in turn is realized through virtuous life, ultimately retrieves the Patristic and Thomistic thoughts wherein the kind of life which is desirable in itself (union with God, beatitude, happiness) and not in view of another is realized through virtuous life: *vita beata* is identified with *vita virtuosa* at least in its earthly realization⁷⁸. This position, in my opinion, pre-

⁷⁶ CRL, p. 55, 75, 80.

⁷⁷ Cf. Col 3: 14. CRL, p. 68. The manner by which the authors inserted the category of *sequela-imitatio Christi* within the framework of man's aspiration towards sanctity and its feasibility through the practice of Christian and human virtues harmoniously unites two categories previously proposed as structural principles of moral theology, namely: *sequela-imitatio Christi* and charity. Cf. SPICQ C., *Teología Moral del Nuevo Testamento*, I, EUNSA, Pamplona 1976, pp. 29-30.

⁷⁸ Cf. ABBÀ G., *L'originalità delle virtù*, p. 499; ID., *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù* in E. KACZYNSKI-F. COMPAGNONI, *La virtù e il bene dell'uo-*

supposes the idea of the immanent character of human action as well as the configurative role of virtue to Christ. Human action does not simply have a transitive effect but also morally modifies and qualifies the agent as a person⁷⁹. On the other hand, virtuous acts enable the human person to conform and identify himself with Christ⁸⁰.

As one can notice, the connection between *sequela Christi* and virtue clearly distinguishes this proposal from the positions above-mentioned for the following reasons:

(1) The authors of *Scelti in Cristo* maintain that *sequela Christi*, the earthly actualization of the person's aspiration for sanctity, is feasible through Christian moral conduct. The life in Christ received during Baptism demands a steady correspondence. Thus, this gift has to be faithfully maintained and actualized through "an active search for sanctity, sustained by the grace of the Holy Spirit"⁸¹. To follow Christ and live one's life in accordance to his life in Christ are not restricted to a sector of human existence, say, sacramental life, but rather comprehends every sector of one's personal and social life. Moral sanctity, which is the process of progressive identification with Christ is "sought and attained through and in the realization of the normal activities of man: professional work, family life, social and political activities, religious duties, etc. From the formal point of view, it consists in the principles—above all charity—which inspire and bring these activities to their end and in the mode in which

mo. Il pensiero tomista nella teologia post-moderna, EDB, Bologna 1993, pp. 55-56. Cf. also RHONHEIMER M., *La prospettiva della morale*, pp. 58-66.

⁷⁹ Cf. ST. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I-II, 18, 1c and 4c (quotations will be taken from ST. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, edited by Thomas Gilby. Blackfriars Publications-Eyre and Spottiswoode-McGraw-Hill, London-New York, 1964-1981).

⁸⁰ This trait is common in Patristic thought wherein virtues are seen as dispositions which configure man to Christ's image. Christ himself is the "substance of virtues" (ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, lib. I, 1, 4, Città Nuova, Roma 1976, p. 105). Aside from the ideas cited in CRL p. 174, see also SAINT AMBROSE, *De fide*, 3, 7, 51-52 where he affirms that Jesus is the foundation and principle of the virtues. Saint Cyril of Alexandria also states that, "Christ 'forms us according to his image, in such a way that the traits of his divine nature shine forth in us through sanctification and justice and the life which is good and in conformity with virtue... The beauty of this image shines forth in us who are in Christ, when we show ourselves to be good in our works". ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *In D. Johannis Evangelium*, vol. III, ed. Philip Edward Pusey, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1965, p. 590 cited in JOHN PAUL II, *Veritatis splendor* n. 73.

⁸¹ CRL. p. 83.

these are realized, that is, in the criteria according to which either the activities or the goods which are realized in them or obtained through them are regulated”⁸².

(2) The above-mentioned “normative” position reveals an erroneous separation between “an ethical order, which would be human in origin and of value for this world alone, and an order of salvation”⁸³. Furthermore, it also unveils a different understanding of the function of grace and of theological and moral virtues in the elaboration of a virtuous act. If one were to admit that virtues are *exclusively* “inspirational or motivational”, i.e., reduced to a habitual, general good intention without having any concrete moral content, nor a role in the discernment and realization of a concrete good action which realizes the life in Christ and thus, not intrinsically connected with human virtues, perhaps, *sequela Christi* would just be relegated to a mere subjective motivation belonging to a “transcendental” order, without any place in the “categorical” order of human existence.

However, if one acknowledges that the supernatural operative principles (grace, theological virtues and gifts of the Holy Spirit) are received in Baptism and that together with the natural knowing principles, they are simultaneously inspirational, real and vital principles of Christian moral life and of practical reason⁸⁴ which not only render one a child of God but at the same time enable him to individuate and carry out the Christian manner of living in every situation⁸⁵, then, *sequela-imitatio Christi* is practicable and is translated accordingly in living according to human and Christian virtues. “Christian moral life is the activity with which the Christian, on the basis of faith and other Christian and human virtues, elaborates an order or a plan of life (*ordinatio rationis*) which determines the mode and the measure according to which the diverse goods have to be sought, used or realized so that Christian sanctity can be concretely

⁸² CRL, pp. 67-68.

⁸³ JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 37.

⁸⁴ CRL pp. 41, 80, 197, 198, 235.

⁸⁵ As one can glean from this affirmation, the intrinsic connection between infused and human virtues is a presupposition. Furthermore, this position affirms the possibility that theological virtues can have its own concrete moral demands, aside from the fact that they, together with the infused moral virtues *modify* the mode, measure and criteria of attaining and realizing human goods.

actualized; in other words, such order allows the faithful to individuate the actions and conduct which here and now concretely realize the life in Christ”⁸⁶. The authors insist that though “there does not exist a sole concrete privileged form of following Christ”, nevertheless “to follow Christ signifies that the theological and moral virtues—the virtues practiced and taught by Christ— *be respectively the profound inspiration and the criteria of practical regulation of the activities and of the life which each one lives following his own vocation*”⁸⁷.

(3) We admit that the connection between *sequela-imitatio Christi* and virtue is a concept maintained by diverse authors, with virtues having a “configurative” and mediatory role⁸⁸. In my opinion, that which makes the proposal of *Scelti in Cristo* unique, however, is the manner by which virtue comes into play in the person’s moral life. Both theological and moral virtues, “are intrinsic principles of the life in Christ, and at the same time, its norm and in a certain sense, its end”⁸⁹. They are the end of the life in Christ in so far as the growth in Christian virtues is, in practice, the same thing with identification with Christ. On the other hand, moral virtues are norms of life in Christ, not in the sense as human laws are, but rather, in so far as “they are cognitive, appetitive and dispositional principles of practical reasoning (prudence)”⁹⁰ which allow the individual to discern, carry out and realize excellent choices and actions which exemplify one’s life in Christ. Thus, aside from having a configurative dimension, virtues, as principles of Christian practical reason, also have *cognitive* and *normative* (and thereby propositional⁹¹)

⁸⁶ CRL, p. 21 (italics mine).

⁸⁷ CRL, p. 68 (italics mine).

⁸⁸ GILLEMANN G., *op. cit.*, pp. 101, 167-170. Cf. CRL, pp. 174-175. TILLMANN F., *op. cit.*, p. 49: “Essere seguace di Cristo vuol dire esibire tutte le caratteristiche e virtù che anche il Signore aveva” (cited in KLINGL A., *op. cit.*, p. 93). Cf. also HÄRING B., *The Law of Christ*, I, pp. viii, 485f.

⁸⁹ CRL, p. 75.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Other authors deny that virtues have a propositional value. See GRISEZ G.-BOYLE J., *Response to Our Critics and Collaborators* in GEORGE R. (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, p. 235-236 where Grisez holds the view that virtues while “not being propositional...cannot serve as premises for normative judgments”. I think that the problem in this view lies in the lack of attention

dimensions in the elaboration of a concrete action. With the cognitive and normative function of virtue in the activity of practical reason, *sequela Christi* ceases to be merely “orientative”, but rather functional in itself (yet without denying the importance of historical mediation) in such a manner that through the reception of grace and of supernatural operative principles, and with the adequate education in faith, the Christian is “equipped” with the points of reference which *can* enable him to determine and carry out actions which exemplify his life in Christ.

We can say that the proposal of the authors of *Scelti in Cristo* clearly stands out in so far as the practicability of *sequela Christi* is not limited to a specific plane but rather comprehends all the diverse planes previously mentioned: motivational, normative, orientative and sacramental plane as well. One can also glean that the proposal of *Scelti in Cristo* coherently unites three important aspects Christian moral life: belief, rationality and conduct. The Christian moral agent possesses both supernatural and natural principles on the basis of which Christian practical reason can discern and identify those excellent choices and actions which realize the life in Christ. With this affirmation, the question arises: in what sense are virtues principles of practical reason? This statement presupposes an understanding of the activity of practical reason, a particular notion of virtue and its role in man’s aspiration to sanctity which we shall now take into consideration.

V. The role of virtue in man’s aspiration to sanctity

Research on virtue ethics, be it in philosophy or in theology, has been on the rise especially during the last two decades both as a critique and alternative to contemporary ethical systems⁹². In the

given to the intentional dimension of virtues and to virtuous ends which are natural practical principles of human practical reason. This point shall be explained later in this note.

⁹² Abbà affirms that the research done in this field was primarily conceived as a critique of contemporary ethical theories but later on has become a positive proposal which presents itself as an alternative to contemporary ethical systems. The principal figures of ethics which have been proposed since 1970’s—designed to remove all reference to God or to any religion— “either have been a version of neoaristotelian practical philosophy or a

Catholic scene, in-depth studies have been carried out on how Aristotle's thought was redimensioned by St. Thomas Aquinas. These efforts thereby led to a deeper understanding of the Thomistic virtue ethics⁹³, the perspective being assumed by the authors of *Scelti in Cristo*.

version of the modern secular ethics: utilitarian, Kantian, Hobbesian, Humean or Hegelian ethics". ABBA G., *L'originalità dell'etica delle virtù*, in *loc. cit.*, pp. 491-492. For a systematic study on the feasibility of the above-mentioned models of ethical philosophy, see the third chapter of ABBA G., *Quale impostazione*. For a survey on the literature regarding the virtue ethics debate, cf. ABBA G., *Felicità, vita buona e virtù*, chap. II.

The contemporary ethical theories, which have broken from the classical tradition have led to the burgeoning of diverse incompatible systems which make any discussion seem impossible. The recourse to Aristotle's thought by some writers was seen as an opportune move to satisfy the search for a secular ethics which has somehow led to the recovery of virtue. PINCKAERS, S., *Recovering virtue*, in «The Thomist» 60/3 (1996) 361.

⁹³ We are aware that there are numerous authors who propose a Christian ethics based on virtue. We shall only cite the following authors: RODRIGUEZ-LUÑO A., *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992; ID., *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988; ID., *El primado de la persona en la moral fundamental* in Sarmiento A., *Moral de la persona y renovación de la teología moral*. EIUNSA, Madrid 1998, pp. 41-51. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987. ID., *La prospettiva della morale*; ID., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemerkostext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994. ABBA G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso di Aquino*, Biblioteca di Scienze Religiose 56. Las, Roma 1983; ID., *Felicità, vita buona e virtù*; ID., *Quale impostazione*; ID., *L'originalità dell'etica delle virtù*; ID., *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù* in E. KACZYNSKI - F. COMPAGNONI, *La virtù e il bene dell'uomo. Il pensiero tomista nella teologia post-moderna*, EDB, Bologna 1993, pp. 47-79; ID., *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, in «Salesianum» 53 (1991) 273-314.

Sharing the same preoccupation of the philosophers for restoring the place which virtues deserve in fundamental moral theology, are the following theologians: PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne*; ID., *Recovering virtue*; ID., *The Recovery of the New Law in Moral Theology*, in «Irish Theological Quarterly» 64 (1999) 3-15; ID., *Le renouveau de la morale*, Tequi 1978. CESSARIO R., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Univ of Notre Dame Press, Indiana 1991; ID., *Christian Faith and Theological Life*, CUA Press, Washington 1996.

As regards the Anglo-Saxon environment, see the works of A. MacIntyre, S. Hauerwas, P. Wadella, J. Porter and D. Nelson. The notion of virtue in the theology of St. Thomas as found in some works of these authors was criticized by O'MEARA T. F., *Virtues in the Theology of Thomas Aquinas*, in «Theological Studies» 58 (1997) 256-285.

1. *The spontaneous activity of human practical reason and the two aspects of enclosed in the Thomistic notion of virtue*

The virtue ethics proposal in this book presupposes a sufficient knowledge of the activity of human practical reason. In the discernment, elaboration and choice of moral actions viewed to attain a desired good, practical reason does not primarily look at a heteronomous source of norms, nor does it contemplate the improvement of a state of affairs or make social collaboration possible. Furthermore, practical reason does not derive its norms from the divine and human positive laws in an *immediate and exclusive manner*, or from the speculative knowledge of human nature.

Confronted with the diversity of goods to which the moral agent is naturally inclined, human practical reason is capable of enunciating its *own* moral rule (natural law) through a rational discursive process which has as its point of departure the *principles* which it possesses by nature: the first practical principle and the *apprehension of virtuous ends*⁹⁴ which specifies the former principle. As to the morality of an action, the concept of moral good or moral evil ultimately depends on whether its moral object is in conformity or not with virtue: "*moral good and evil can only be determined, in the final analysis, in reference to virtue. Moral goodness signifies conformity to virtue; moral evil, its contrary*"⁹⁵.

Thus far, it can be gleaned that the spontaneous activity of practical reason presupposes a distinction between two aspects which are enclosed in the Thomistic notion of virtue⁹⁶. The Thomistic concept of virtue includes (1) its aspect as an *end* or principle of practical reason; (2) and its aspect as a good operative habit (*habitus*).

⁹⁴ We are actually dealing with the natural principles of practical reason which help the moral subject to identify if an action about to be performed—in view of attaining a specific good to which he is naturally inclined—is conformed to right reason. This apprehension of virtuous ends by the practical reason forms part of the so-called natural moral law. Cf. CRL, pp. 190, 250-254; RODRIGUEZ-LUÑO A., *El primado de la persona en la moral fundamental* in SARMIENTO A., *Moral de la persona y renovación de la teología moral*. ETUNSA, Madrid 1998, pp. 49-51.

⁹⁵ CRL, pp. 253-254. Cf. ABBÀ G., *Quale impostazione*, n. 53.

⁹⁶ Cf. also the explanation provided by G. ABBÀ, *Quale impostazione*, n. 53; ID., *L'originalità dell'etica delle virtù*, pp. 500-501 and above all in *Lex e virtus*, pp. 174-225. Cf. also RHONHEIMER M., *La prospettiva della morale*, pp. 223ff.

(1) The aspect of virtue as an *end* points to the fact that *man's reason possesses by nature some principles which constitute cognitive points of departure be it of practical reasoning (hence they constitute part of natural law) or of the formation of virtues*⁹⁷. In other words, when the moral subject intends a good (which has reason of an end to which the appetitive faculties tend), his practical reason, on the basis of the principles possessed by nature (first practical reason and virtuous ends), judges whether the inclination towards a particular good on the part of the appetitive faculties —will and sensitive appetites— is “reasonable” (conformed to right reason) and, in the final analysis, can be ordered to the true and definitive good of the person⁹⁸. In this regard, virtuous ends constitute the diverse specific modes of regulation or principles which natural reason possesses and makes use of to guarantee the rectitude of the desire and inclination of the appetitive faculties towards their diverse ends.

Nevertheless, the knowledge of the virtuous ends are insufficient in so far as they remain on a universal plane⁹⁹. Man's choices are always carried out in concrete circumstances where his affectivity come into play. In order to carry out actions referring to particular cases in view of his true end, man needs a stable habit; thus, we arrive at the second aspect of virtue as *habitus*.

(2) Virtue as a good operative habit (*habitus*). The moral agent needs virtue as *habitus* in order to realize the desired virtuous ends through his conduct. As Abbà explains, “Virtuous habits dispose man's practical intellect to reason, discern and judge his action in view of the virtuous ends to which the will and the sensitive appetites are inclined by the appetitive habits. Through the moral virtues [as good operative habits], the individual intends towards

⁹⁷ Cf. CRL, pp. 190, 251-254. The following Thomistic texts are cited to support the affirmation that the knowledge of virtuous ends belong to natural reason and precedes prudence: *Summa Theologiae*, II-II, 47, 7; *De veritate*, 5, 1 and *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d 33, q. 2m a. 3. See RODRIGUEZ-LUÑO A., *La scelta etica*, pp. 50-55.

⁹⁸ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 72.

⁹⁹ Cf. *Summa theologiae*, I-II, 58, 5c. Cf. ABBÀ G., *Lex et virtus*, pp. 208-210; ID., *Quale impostazione*, n. 53. The universal principles are provided by natural reason (or *intellectus principiorum* or *synderesis*) and by moral science. Nevertheless, according to St. Thomas, they are not sufficient for the right reasoning regarding that which is particular since it can happen that the universal principle can be corrupted in the particular by some passion.

virtuous ends; through prudence, the individual, moved by virtuous intentions, examines the practical situation, is attentive to relevant details, confronts, reasons, judges in order to invent, discover and compose the action which realizes the virtuous ends in a way which is appropriate to the details of the situations; it assigns the right measure to one's affectivity and passions. And thus, he lives well and leads a happy life"¹⁰⁰.

2. *The interplay of theological and moral virtues in man's aspiration towards sanctity*

In the previous discussion we have seen that *sequela* and *imitatio Christi* as the earthly actualization of man's vocation towards sanctity as plenitude of divine filiation is translated in an operative manner by living the human and Christian virtues which are the profound inspirational and practical principles of Christian moral life. However, sanctity as union with God by being "sons in the Son", while being a transcendental good which is fully realized only in the afterlife, has already begun in this life. Yet, the problem arises as to how it is actualized be it in the multiplicity, newness and somehow unforeseeableness of personal and social situations; be it in the use of goods or in the new possibilities which await an individual person and which require him to choose. These are oftentimes rendered difficult by the affective component involved in the personal choice. One can identify those actions which are always incompatible with one's life in Christ but it is impossible to predetermine everything which man has to choose in order to actualize his desire to follow Christ. Moreover, one has to consider the manifold variations of the historical circumstances in which the unique person finds himself¹⁰¹. Since man has to regulate a wide array of personal and social goods, there is also need to regulate the desire and affectivity provoked by these goods in man in such a manner that they may be compatible and integrated with his aspiration towards the perfect good. This latter task is entrusted to the infused virtues¹⁰².

¹⁰⁰ ABBÀ G., *L'originalità dell'etica delle virtù*, p. 501-502.

¹⁰¹ Cf. CRL, p. 177.

¹⁰² RODRIGUEZ-LUÑO A., *El primado de la persona en la moral fundamental* in *op. cit.*, p. 49.

Through the grace of the Holy Spirit and infused (theological and moral) virtues — which are elements of the New Law or *lex gratiae*— man becomes a child of God, a new creature, incorporated into the life of Christ. This supernatural elevation, however, embraces the entire humanity of the person, with his operative faculties included, thereby rendering him capable of *behaving* as a child of God in Christ through the Holy Spirit.

Through them, the Christian knows in general terms what Christian sanctity is (faith), desires it (hope) and wants it (charity) ¹⁰³. “Faith illumines the intelligence, whereas hope and charity elevate and incline the will so that man can adhere to God with a supernatural love, participating into the love with which the Son loves the Father in the Holy Spirit. Under the influence of charity, the form of all Christian virtues, infused moral virtues elevate the regulative criteria (*medium rationis*) of the human ethical virtues making it possible for man to regulate his relationship with his neighbour, with himself and with the diverse human goods in such a way that the life which is proper of the child of God in Christ can be realized. Divine filiation can be known, desired, possessed and translated into practical conduct only because man has received as divine gift the grace and the virtues which are the principles of such kind of life” ¹⁰⁴.

The grace of the Holy Spirit together with the supernatural cognitive and operative principles (faith, hope, charity) assume, ordain, elevate and are added to the naturally-known principles of the human reason (first principle of practical reason and virtuous ends) thus giving rise to a new interior law ¹⁰⁵ which enables the Christian “*to individualize the mode of arriving at the union with Christ through his own life and his own activities*” ¹⁰⁶.

¹⁰³ Cf. CRL, pp. 40, 41, 177-178, 272.

¹⁰⁴ CRL, p. 272. “Charity is the inspiring motor of all the moral knowledge and discernment of the Christian, which ordains the entire conduct for the glorification of God through Jesus Christ”. CRL, p. 93.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 272.

¹⁰⁶ CRL, p. 84. Cf. also pp. 40, 41, 177-178, 272. As regards the role of theological virtues, particularly faith in the moral life, Cessario notes that some authors propose that faith and hope merely provide a new style or motivation required to fulfill otherwise quite natural moral precepts. (Cf. MCCORMICK Jr. R. A., *Does Religious Faith Add to Ethical Perception?* in CURRAN C. - MCCORMICK R. A., eds., *Readings on Moral Theology*, no. 2: *The distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York 1980, pp. 156-173). An extreme

Sanctity as union with God is actualized in the present life through the “moral regulation of the diverse human activities and the diverse personal and social goods”¹⁰⁷. The “operative specification either of the human good or of the life in Christ demands that the individual be capable of deliberating and judging well the circumstances, persons, feelings, etc., in order to identify and take the right choices. In order to guarantee the concrete realization of moral excellence, neither teachings nor general rules are sufficient. A special perfection in view of the concrete and circumstantialized choices is necessary. Such perfection is *moral virtue*”¹⁰⁸ which renders the elaboration of excellent choices possible upon directing the diverse operative faculties—rational and sensitive—and the actions formulated and actualized in view of his aspiration to live as a child of God¹⁰⁹. But how is moral virtue—natural or infused¹¹⁰—envisioned by the authors?

position is maintained by an author who affirms that the central conviction of the Christian faith is to be human, and nothing more. “Christian” virtues emerge only in the pursuit of an authentic human existence (Cf. O’CONNELL T., *Principles for a Catholic Morality*, Seabury Press, NY, p. 41). CESSARIO R., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Univ. of Notre Dame, Indiana 1991, p. 22. The above positions, in my opinion, unveil an underlying normative preconception of morality which reduces Christian moral life into a search for a set of precepts and norms and its fulfillment.

The problem on the role of Christian virtues in moral life is related to the problem on the specificity of Christian morality which stimulated a theological debate in the early 70’s. As regards to the latter problem, it would be worthwhile to ask whether the point of departure of the debate is valid: is morality in the first place a fulfillment of a set of rules and propositions which is proper and exclusive to either “natural” or “Christian” ethics? Can the specificity of Christian morality be answered by the consideration of some norms which are particular to it?

¹⁰⁷ CRL, p. 78.

¹⁰⁸ CRL, p. 178. The explanation which follows works on the presupposition of the knowledge of the discursive structure of the voluntary action according to the Thomistic theory of action where the reciprocal activity of reason and will is involved. See, ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 8-17 where he studies the diverse acts of the will (*voluntas, intentio, consensio, electio, usus* and *fruitio*) in concomittant with the diverse acts of the intellect (*intellectus, iudicium, consilium, iudicium practicum, imperium* and *adep-tio finis*) in the elaboration of a voluntary action. Cf. also CRL, pp. 122-125; RODRIGUEZ-LUÑO A., *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992.

¹⁰⁹ Cf. CRL, p. 254.

¹¹⁰ The existence of infused moral virtues is an object of discussion among theologians but are nevertheless accepted by these authors following the thought of St. Thomas. They are differentiated from their corresponding acquired virtues “not by the matter which

3. *The two dimensions of moral virtue: intentional and elective*

Far from being a mere general good intention¹¹¹ or an operative habit which *merely* facilitates the prompt, stable and easy execution of a virtuous act¹¹² or an aid to conform one's acts with that which is commanded by the law¹¹³, moral virtue plays a principal and formal role in enabling the individual to carry out morally excellent choices which exemplify one's life in Christ as a child of God: it has a cognitive function in elaborating and realizing a virtuous act, identified and individuated by practical reason itself. By what manner? Moral virtue is a habit not only of choosing, but *choosing well*. It perfects the choice of the actions (finalized act, or means) which lead to the possession of the good naturally wanted by the appetitive faculties. However, in order for a choice to be good, two things are presupposed: (1) right intention of the end; (2) and that man chooses the right actions (finalized act or means) which lead to the attainment of the good end¹¹⁴.

As such, the authors of the book discuss the double dimension of moral virtue¹¹⁵ which, in turn, also explains the important role of prudence and its rapport with the other moral virtues in the elaboration of the virtuous action. Moral virtue has an *intentional* dimension (referring to the act of the will called by St. Thomas as *intentio* in which the will intends a good or an end which is not immediately realizable but needs to be obtained through a finalized act) and *elec-*

is being regulated (actions and passions) but by the criteria which inspires its regulation". CRL, p. 198.

¹¹¹ When the cognitive and normative aspects of virtue are downplayed or denied, virtue becomes a mere general good intention. Cf. PINCKAERS S., *Rediscovering virtue*, p. 363.

¹¹² This effect of moral virtue, found in *Scriptum super Sententiis*, is that which was always insisted in the manuals of moral theology. See, for instance, ROYO-MARIN A., *Teología moral para seglares, Moral fundamental y especial*, I, BAC, Madrid, 1961, p. 173; MAUSBACH G., *Teologia Morale. Morale Generale* I, Paoline, Alba 1953, pp. 347, 349. The principal and formal effect of moral virtue, as envisioned by St. Thomas in the *II Pars* was in-existent in these manuals. Cf. ABBÀ G., *Lex et virtus*, p. 42 and *Quale impostazione*, n. 53.

¹¹³ ZALBA M., *Theologiae Moralis Summa. Theologia Moralis Fundamentalis* I, BAC, Madrid 1952, pp. 714.

¹¹⁴ Cf. *Summa theologiae* I-II, 58, 4c. See Abbà's helpful comment on this affirmation in *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù* in *loc.cit.*, pp. 54-55.

¹¹⁵ Cf. CRL, pp. 182-191.

tive dimension (from *electio* or choice, that is, referring to the good enclosed in the act of the will called *electio* or choice of the action to attain the end or good enclosed in the act of the will called *intentio*).

(1) Moral virtues have an intentional dimension in the sense that they “perfect in the first place the basic intentionality of the will and of the appetites of sensibility in the measure by which they need it” ¹¹⁶. This is the reason why St. Thomas considers moral virtues as necessary presuppositions of the virtue of prudence. Prudence presupposes the moral virtues in the sense that in order that the person may have the right intention, prudence makes use of the virtuous ends as its principles. The *virtuous ends* —or “the modes of rational regulation of actions and of passions required by the full success of human and Christian life, and which generically (that is, without going down to concrete actions which here and now are required), we call prudence, justice, fortitude and temperance” ¹¹⁷ — *are the principles of personal moral knowledge* which direct the conduct, or practical knowledge in the strictest sense of the word. In short, beginning from the virtuous ends, “the intentional dimension of virtue produces a stable ordination of the appetites which permits one to deliberate without any obstacle” ¹¹⁸.

(2) On the other hand, the same practical reason, which after having determined the rectitude of the intention with the help of prudence on the basis of the virtuous ends of moral virtues, has to individualize, determine, pinpoint the choice which realizes here and now the desired virtuous end. Hence, we have the elective dimension of moral virtue: “the *stable desire of virtuous ends permits prudence to deliberate until it individualizes the choice which here and now realizes the virtuous end*” ¹¹⁹.

¹¹⁶ CRL, p. 184.

¹¹⁷ CRL, p. 185.

¹¹⁸ CRL, p. 186. “St. Thomas Aquinas retains in fact that the virtuous ends are known by nature... *The existence of a natural knowledge of the virtuous ends cannot be interpreted as a simple psychological fact (in a naturalistic sense), without any moral relevance.* The natural knowledge of the ends signify that practical reason has some natural *principles*, on which its entire activity is founded, now that in the practical order, the ends have the character of principles, that is to say, of points of departure of practical reasoning which is concluded in the choice” (CRL, p. 250).

¹¹⁹ CRL, p. 188.

As such, moral virtue is called by the authors as the “*desire of the virtuous ends*”—intentional dimension—and the “*choice of the actions which realize them*”—elective dimension—, “since virtuous ends are fixed and universal (justice, courage, etc.), while concrete actions which are necessary to realize them vary in the diverse occasions and circumstances”¹²⁰. They are “*principles of an excellent choice not only in so far as they guarantee that such choice will be put into effect, but even prior to this, in so far as they permit one to distinguish the choice which would be taken here and now. Moral virtues, therefore, have an important cognitive aspect: they are not in any way a simple disposition which helps one to fulfil that which is known even without their presence in the subject*”¹²¹.

The insistence on the intentional and elective dimensions of virtue also underlines the inseparability between elicited and commanded acts of the will and the unity of practical reason. In other words, human practical reason which takes the virtuous ends (say, justice or charity) as its principle, thereby conforming the intention of the action, is the same reason which, in accordance with that principle, determines that which has to be done (excellent choice) in particular in a way which is *coherent* with that principle (right intention)¹²². An act (either in the level of *intentio* or *electio*) which is contrary to virtue is an ethically negative act¹²³.

4. Some observations on the incorporation of this new understanding of virtue in moral theology

A different understanding of the role of virtue in human action can be gleaned from what has been discussed: virtue is neither a

¹²⁰ CRL, p. 183.

¹²¹ CRL, pp. 181-182.

¹²² Cf. RODRIGUEZ-LUÑO A., “*Veritatis splendor*”, *un anno dopo. Appunti di un bilancio* (II), in «Acta philosophica» 5 (1996) 64. According to this author, the error of the teleologisms, which deny the Catholic notion of the moral object and the existence of intrinsically evil acts, lies in rupture of the unity of practical reason, between *voluntas intendens* and *voluntas eligens*. See also CRL, p. 189.

¹²³ As such, sin is defined from the ethical point of view (CRL, p. 335). From the standpoint of the eternal salvific design of God which looks towards the sanctity of men, and which is realized through the practice of theological and moral virtues, sin is defined as “an act contrary to the Christian virtues, which breaks the communion of man with God in Christ and, consequently, impedes him to arrive at the definitive fullness of divine filiation” (CRL, p. 346).

mere “aid to elicit meritorious acts”¹²⁴; nor is it a mere stable disposition of the potencies which allows the prompt, easy and delightful execution of a good work¹²⁵, but external to the work itself; nor is it subservient to the precepts of the law, useful to classify moral obligations or sins¹²⁶; nor an attitude *exclusively* seen as the “goal of a responsible conduct”¹²⁷.

Rather, the role of virtue —natural or infused— is much more profound, for more than just rendering the realization of a good act in a prompt, firm, easy and delightful way, it plays a principal role in the determination of morally excellent choices which exemplify the blessed life and make man good. In other words, from the epistemological viewpoint, the Christian can identify himself with Christ in his thought, emotions and conduct through human and Christian virtues since these are real cognitive and operative principles on the basis of which practical reason determines which morally excellent choices and actions have to be taken and carried out which exemplify his life in Christ.

Perhaps, some people would think that their moral proposal is overly *rational*. I admit that this could be a problem only when the rationality of morality and the indispensable role of practical reason in it are rejected. Man is a moral being precisely because he is a ra-

¹²⁴ ZALBA M., *Theologiae Moralis Compendium*, I, BAC, Madrid 1958, p. 449.

¹²⁵ As previously pointed out, Häring also adheres to the mediation of virtues in realizing *sequela-imitatio Christi*. Still, in the *Law of Christ*, he one-sidedly works on the executive aspect of virtue, as “steadfastness and facility in doing good springing from the very heart of man” (p. 485) and neglects the cognitive and intentional dimensions of virtue (as practical principle of human reason), which are important for making excellent human choices which exemplify the life in Christ.

¹²⁶ Cf. Bonandi’s comment on the neoscholastic model of moral theology. BONANDI A., *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo (I)*, in *Teologia* 24/1 (1999) 95, 97.

¹²⁷ VIDAL M., *Moral de Actitudes I. Moral fundamental*, Madrid, PS 1981, p. 649. Vidal also states that virtue as the goal of human activity is maintained by FUCHS J., *Theologia Moralis Generalis* II, Rome 1966-67, pp. 185-222, who sees in the virtues as “mediations of fundamental option”. See, VIDAL M., *ibid.*, p. 645. Nevertheless, Vidal does not assume the thomistic notion of virtue but rather a psychological notion of *moral attitude* which he defines as a “body of acquired dispositions which brings us to react positively or negatively before ethical values” (*ibid.*, p. 652). Furthermore, virtue is not *in strictu sensu* the goal of a responsible conduct since one’s finality in fulfilling virtuous actions and becoming virtuous is not for the sake of being virtuous but rather for the sake of following Christ, identifying one’s self with Him.

tional creature, a being who possesses a practical reason which enables him to discern—and not create—good from evil and thereby orient his actions. Besides, the fact that morality has a rational dimension and gives priority to right reason responds to an acceptance of man's fallen condition which introduced a disorder within the human faculties. What could not be admitted, however, is to base morality on the irrationality of experience, on intuitionism, pragmatism, emotivism nor on pure voluntarism. We could just think of the consequences which will ensue if one were to base moral theology on them. It is for this reason also that the Holy Father calls for an "even greater need of philosophy's contribution" in moral theology which "requires a sound philosophical vision of human nature and society, as well as of the general principles of ethical decision-making"¹²⁸.

Others might think that their moral proposal does not respond to experience but rather works *a priori* on prefixed categories. But is human aspiration for happiness a prefixed category? Can the same thing be said to the rational regulation and elaboration of the particular actions which lead to happiness? And what about the person's capacity to discern good from evil through his practical intellect which possesses its own principles?

Human aspiration towards happiness is a fact inherent to every human person and which responds to human experience. Experience also shows that whatever may be the complete and definitive good which the person defines for himself, a kind of life is established together with the priorities and the actions foreseen to realize such kind of life which brings about happiness. Experience also attests that the attainment of the good aspired through actions presupposes both the person's search—through his intellect—for the best action which leads to it and the rational regulation on the morality of such action.

In an analogical manner, man's aspiration towards sanctity as "fullness of divine filiation", as the complete and definitive good in the light of Christian faith, points to an ideal kind of life: the life of the "son in the Son" which is effectuated in the daily vicissitudes when the Christian strives to live a life which realizes his aspired

¹²⁸ POPE JOHN PAUL II, *Fides et ratio*, n. 68.

good. In other words, the Christian strives to live *unity of life*¹²⁹ in his moral conduct. Convinced that all his daily activities have a divine significance in so far as they are means of encountering God and responding to his call¹³⁰, the Christian, sustained by grace and virtues (charity, in particular), will strive to fulfil in each and every action those choices which unite him with God. This demands that Christian practical reason, on the basis of the natural and infused principles it possesses, rationally establishes an order in the pursuit of the diverse human goods and in the fulfilment of diverse activities to guarantee that each and every choice and action in the diverse and concrete personal and social activities realize and manifest his life as a child of God in Christ. It is in this perspective where faith, reason and action are harmoniously intertwined.

Given the adequate sacramental, ecclesial mediations and moral formation of the person, the morally-formed, virtuous Christian's ca-

¹²⁹ The coherence between Christian faith and life is underlined in several magisterial documents. For example, in the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, the Holy Father teaches: "There cannot be two parallel lives in their existence: on the one hand, the so-called 'spiritual' life, with its values and demands; and on the other, the so-called 'secular' life, that is, life in a family, at work, in social relationships, in the responsibilities of public life and in culture. The branch, engrafted to the vine which is Christ, bears its fruit in every sphere of existence and activity. In fact, every area of the lay faithful's lives, as different as they are, enters into the plan of God, who desires that these very areas be the 'places in time' where the love of Christ is revealed and realized for both the glory of the Father and service of others. Every activity, every situation, every precise responsibility-as, for example, skill and solidarity in work, love and dedication in the family and the education of children, service to society and public life and the promotion of truth in the area of culture-are the occasions ordained by Providence for a 'continuous exercise of faith, hope and charity'". Cf. also *ibid.*, nn. 30, 34, and 60; VATICAN COUNCIL II, *Presbyterorum ordinis*, n. 14; *Perfectae caritatis*, n. 18.

The concept of unity of life demanded of a Christian is characteristic trait of the teachings of Blessed Josemaria Escrivá. Cf. BLESSED JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Passionately loving the world*, (Homily, Oct. 8, 1967) in *Id.*, *In Love with the Church*, Scepter, NY-London 1989, pp. 51-54; *Id.*, *Christ is passing by*, Sinag-Tala, Manila 1974, n. 10. For other studies, see LANZETTI, R., *L'unità di vita e la missione dei fedeli laici nell'Esortazione Apostolica «Christifideles laici»*, in «Romana» 5 (1989) 300-312; DE CELAYA, I., *Unidad de vida y plenitud cristiana*, in VV. AA., *Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 1981, pp. 303-322.

¹³⁰ These temporal "realities will be at the service of the Kingdom of God and therefore at the service of salvation in Jesus Christ, without in any way losing or sacrificing their human content but rather pointing to a transcendent dimension which is often disregarded". PAUL VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 70.

capacity to trace for himself a plan of life and determine by himself the concrete actions which realize and manifest his life in Christ demonstrates the possibility of a *true moral autonomy* (in the participated sense though). Authentic moral autonomy is realized only in the morally-formed, virtuous agent who judges each event in a right and true fashion. Yet, truth is recognized and accepted by man's practical reason only if the appetitive components of his being—will, passions, affectivity—do not hinder him from doing so, but on the contrary, aid and promote it. This task is precisely entrusted to moral virtues¹³¹. Moreover, since filial life in Christ is made possible through the grace of the Holy Spirit which is infused together with the theological and moral virtues (supernatural operative principles of Christian practical reason), we can say that a central place is assigned to *lex gratiae* or New Law in Christian life and in moral theology¹³².

After having studied the natural and supernatural operative principles which allow the Christian to elaborate a plan of life in conformity with his condition as a child of God, the authors then discuss the normative points of reference which the believer has within his reach to arrive at his desired end: moral law and conscience which make up the way which leads to the identification with Christ. We shall limit our discussion on the relationship between virtue and moral law as envisioned by the authors.

VI. The relationship between moral law and virtue in man's aspiration towards sanctity

What is the function of moral law in the life of a Christian and its relationship with virtue? Far from assuming an Ockhamist legalistic-voluntarist vision of morality which has seeped into the "manu-

¹³¹ RHONHEIMER M., *Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica «Veritatis Splendor»* in *loc. cit.*, pp. 208-209.

¹³² Cf. PINCKAERS S., *The Recovery of the New Law in Moral Theology* in «Irish Theological Quarterly» 64 (1999) 3-15. ID., *Il posto della filosofia nella teologia morale*, cit. ID., *Les sources de la morale chrétienne*, cit., pp. 174-196. ID., *La ley nueva en la cima de la moral cristiana*, in POZO DE ABEJON G. (ed.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, BAC, Madrid 1994. KACZYNSKI, E., *Lex nova in san Tommaso: le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale*, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico internazionale*, tomo VI, *Morale e diritto nella prospettiva tomistica*, pp. 22-33.

alistic" presentation of moral theology¹³³, the authors, following the mind of St. Thomas in *II Pars*¹³⁴, place themselves in a perspective which adequately situates the theology of law within the Christian context: *law is at the service of virtue*¹³⁵. Divine and human positive laws, which are not properly the moral rule, have the function of initiating and sustaining the formation of virtues in individuals and communities. In spite of this view, the virtue ethics being proposed by the authors does not do away with the importance of norms formulated by reason since they ultimately find their foundation in virtue¹³⁶. As can be gleaned, this perspective differs from that as-

¹³³ Cf. PINCKAERS S., *Les sources de la morale chrétienne*, pp. 271-275.

¹³⁴ Cf. ABBÀ G., *Lex et virtus*, pp. 240-244; ID., *Quale impostazione*, n. 54; ID., *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù* in *loc. cit.*, p. 57; ID., *L'originalità dell'etica delle virtù*, pp. 502-503.

¹³⁵ CRL, pp. 237-304, especially pp. 242-244. The above affirmation presupposes the *analogical* trait of the concept *law* which is applied in different manners to the diverse types of law, but having the same characteristic which is that of being a "*aliquid rationis*" (Cf. *Summa theologiae*. I-II, 90, 1). Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor* n. 64 where it is affirmed that the knowledge of God's law needed to discern God's will but in itself is still insufficient: a connaturality between man and his true good is provided only through the human and Christian virtues.

¹³⁶ Cf. CRL, pp. 41, 237. *Summa theologiae* I-II, 94, 3. RODRIGUEZ LUÑO A., *Etica*, nn. 183.

As regards the enunciation of norms on the part of the agent's practical reason, the authors assume the distinction made by GAETANO (*Commentario alla "Summa Theologiae"*, I-II, q. 58, a. 5, Comm. VIII, in the Leonine edition of *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891) between two levels of activity of the practical reason, namely:

(1) *direct exercise (ratio practica in actu exercitio)* - In this level of activity, practical reason, in conformity with the rule of virtues, looks at determining the choice of action which regulates the human goods. Prudence, which presupposes the knowledge and desire of virtuous ends, plays an important role for the perfection of this activity (CRL p. 318).

(2) and, *reflexive exercise (ratio practica in actu signato)* or the systematic reflection on the practical activity of human reason, a reflection which belongs to moral science. It is in this level of activity where both *moral conscience* and *moral science* belong. The systematic reflection on the practical activity which belongs to *moral science* establishes normative enunciations or propositions in terms of "one must" or "one must not". These propositions explicitly express the contents of the principles of practical reason, known by immediate evidence (i.e., the first practical principle and the virtues considered in their general content) or the judgments founded on those principles (CRL, p. 254). *Moral conscience* is the judgement of practical reason —thereby, it is an act of practical reason and not a faculty nor a habit— on the morality of an concrete action realized or about to be realized. This judgement is founded on the reflexive normative enunciations of moral science. (CRL, p. 318). Cf. also ABBÀ G., *Felicità, vita buona e virtù*, pp. 276-281.

sumed by a legalistic vision of morality wherein, after having downplayed the importance of the treatise on the ultimate end, the categories of law and obligation assume the protagonism in morality. The morality of an action ultimately depends whether the law prohibits it or not, rather than on the truth of the good. Law is in constant opposition with conscience and at the expense of the moral autonomy of the agent. Virtues serve as either a mere aid to fulfill what the law commands—rather than being the foundation of the law—or as a means to classify obligations, prohibitions and sins against the commandments¹³⁷.

The authors of *Scelti in Cristo* state:

“By now we know that the theological and moral virtues, in so far as they are specific principles of Christian life, are also the rule of the life in Christ present in every morally-formed Christian. Nevertheless, the formation of virtues in man marked by sin, aside from having the natural presuppositions (natural moral law as participation in the eternal law), needs God’s help (divine law, specially the *lex gratiae*), the help provided by the human laws (civil and ecclesiastical laws), as well as the teachings of moral science, which are applied through the conscience...*Moral law and conscience are, precisely, the two elements which configure the way towards the acquisition and consolidation of theological and moral virtues, through which man unites himself with Christ.* This perspective will permit us to understand that if it is true that Christian ethics duly have law and conscience in mind, *it cannot be structured around the notion of moral obligation in a manner opposed to conscience*”¹³⁸.

The position assumed by Rodríguez-Luño and Colom is founded on St. Thomas’s vision of the relationship between law and virtue. St. Thomas states that “the proper effect of law is to lead its subjects

¹³⁷ Pinckaers notes that “since the first half of this century, under the inspiration of St. Thomas, several authors of moral theology textbooks have undertaken to reorganize special morality on the basis of virtues rather than the ten commandments, as had been done since the 17th century. Admittedly, the change remained superficial, since the virtues served only to classify obligations and prohibitions in a new way. The focus was still obligation, not virtue”. PINCKAERS S., *Rediscovering virtue*, pp. 362-363; ID., *Les sources de la morale chrétienne*, pp. 302; 337. Cf. also BONANDI A., *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo (I)*, in *Teologia* 24/1(1999)95-97; ABBÀ G., *Quale impostazione*, nn. 57, 63, 66.

¹³⁸ CRL, p. 235.

to their proper virtue: and since virtue is 'that which makes its subject good', it follows that the proper effect of law is to make those to whom it is given, good" ¹³⁹. Every law intends "to make men righteous and virtuous" ¹⁴⁰.

Having this fundamental idea in mind, *eternal law*, considered from the theological viewpoint, is nothing but the universal salvific plan of God: "the decree by which God 'chose us in Christ even before the foundation of the world in order to be holy and immaculate...' " ¹⁴¹. Desirous that men know his divine decree and reach their ultimate end, God has wanted man to participate in his divine plan — "not only in the form of external instruction but also in the form of an internal *habitus*" ¹⁴² —, and thus *communicated* to man his divine plan in a progressive manner in the history of salvation.

(1) This is made possible in the first place through *natural moral law* which is the "primordial and fundamental participation into the eternal law" and "the originary [radical] constitution of man as a moral subject" ¹⁴³. "It is the law which reason possesses by virtue of which some ends are naturally known by man in so far as they are principles of the practical activity of reason" ¹⁴⁴, i.e., first principle of practical reason and virtuous ends ¹⁴⁵. Nevertheless, natural moral law has a fragmentary and insufficient character in leading man into virtuous and blessed life.

(2) In view of this, the totality of the salvific plan of God in Christ has been revealed in the history of salvation in a gradual and historical manner through the *Law of the Old Testament* —which is in itself provisional and imperfect but at the same time pedagogically

¹³⁹ *Summa theologiae*, I-II, 92, 1c.

¹⁴⁰ *Summa theologiae* I-II, 107, 2c.

¹⁴¹ CRL, p. 237. Cf. also TETTAMANZI D., *op. cit.*, pp. 139ff.

¹⁴² Cf. ABBÀ G., *Lex et virtus*, p. 244.

¹⁴³ CRL, pp. 241; 244-256. Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 40.

¹⁴⁴ CRL p. 250. Cf. RHONHEIMER M., *La prospettiva della morale*, pp. 229-230 where he affirms: "Lex Naturalis' non significa dunque nient'altro che i principi della ragion pratica in base a cui l'aspirare intenzionale della virtù morale viene guidato cognitivamente. La 'lex naturalis' è una 'legge' della ragion pratica è ciò significa: essa è un regolamento che è misura attraverso la ragion pratica dell'uomo, in riferimento ad aspirazioni ed ad azioni umane e alla distinzione tra 'bene' e 'male' in esse e quindi anche l'insieme dei principi cognitivi della virtù morale".

¹⁴⁵ CRL, pp. 240, 249-256.

useful since it confirms the most essential aspects of the natural moral law and prepares the work of the Messiah.

(3) The fulfillment of God's revelation in Christ in the Law of the New Testament or the *Law of grace*, which primarily consists of the grace of the Holy Spirit given to those who believe in Christ and enables the faithful to know and practically carry out the life of children of God in Christ¹⁴⁶.

The limits¹⁴⁷ of natural moral law and the divine positive law can only be overcome by the *law of Christ* or the *New Law* which comprises not only the normative formulation of the principal demands of theological and moral virtues (exterior element) but primarily the grace of the Holy Spirit, infused virtues and gifts (interior element), which heal and help from within, and not over, above and from without. "With the New law, the free and eternal decree of God by which we have been chosen in Christ to be children of God arrives at its fulfillment, and with the help of grace, perfect virtue is rendered possible"¹⁴⁸.

The authors specify that from the viewpoint of the law, the New Law is perfect. However, from the existential and real viewpoint, *the perfect participation in the Eternal law "is verified in the virtuous Christian, i.e., in the human person interiorly renewed by grace who, through the virtues and under the action of the gifts of the Holy Spirit, is able to individualize and realize in every situation the way of relating himself with God, with himself, with others and with the diverse goods which hic et nunc respect and promote his life in Christ"*¹⁴⁹.

From this perspective, one comprehends that the "different ways [bodies of law] in which God, acting in history, cares for the world and for mankind are not mutually exclusive; on the contrary, they support each other and intersect. *They have their origin and*

¹⁴⁶ Moreover, the life of Christians in the world or in the Church needs an ulterior human regulation, a great part of which is explicitly derived or determined by natural moral law and divine law, hence the necessity of civil and ecclesiastical laws respectively. CRL pp. 240-241.

¹⁴⁷ Cf. CRL, 240. Cf. also *Summa theologiae.*, I-II, 100, 8c, 9c; 91, 5c; 107, 1, 2m. Ab-Bà G., *Lex et virtus*, pp. 245ff.

¹⁴⁸ CRL, p. 274.

¹⁴⁹ CRL, p. 241.

goal in the eternal, wise and loving counsel whereby God predestines men and women "to be conformed to the image of his Son" (Rom 8:29)¹⁵⁰. The function of the moral law in its diverse forms consists in leading man to sanctity as "fullness of divine filiation", instructing and helping him to grow and act in conformity to virtue, to the life itself of Christ, who is in Himself the "living and personal Law, who invites people to follow him; through the Spirit, he gives the grace to share his own life and love and provides the strength to bear witness to that love in personal choices and actions"¹⁵¹.

* * *

Finally we have arrived at the end of this rather lengthy note. We have concentrated our attention to *some* ideas which are central to the moral proposal found in *Scelti in Cristo* and have presented some points of comparison to appreciate their value.

From what we have discussed, we can conclude that the main merit of the book consists in the effort of incorporating the doctrine on the universal call to holiness, understood as "fullness of divine filiation", and the findings of virtue ethics research in fundamental moral theology. Moral theology is seen as a scientific understanding and systematic exposition of the life in Christ which begins from faith (the Christian as a child of God in Christ through the Holy Spirit) and leads the faithful to live according to the demands of their faith¹⁵². Working on the dynamism of the practical reason which tends towards the best kind of life which, in the light of Revelation, is reasonable to want in itself and not in view of another, the authors situate moral theology within a *first-person perspective*. In this perspective, moral theology surpasses a one-sided protagonism previously assigned to the categories of law and obligation (yet without downplaying their importance) and focuses itself on man's aspiration towards the perfect good of human life. The good of human

¹⁵⁰ Cf. JOHN PAUL II, *Veritatis splendor* n. 45 (italics mine). Cfr. also, BIFFI I., *La prospettiva biblico-cristologica della «Veritatis splendor»* in Russo G. (ed.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, E. Dehoniane Roma 1994, pp. 87-96. SCOLA A., *La competenza del magistero a definire «in re morum»*. *Elementi per una fondazione teologica* in AA. VV., *Humanae vitae: 20 anni dopo*, Ares, Milano 1988, pp. 529-536.

¹⁵¹ JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 15.

¹⁵² Cf. JOHN PAUL II, *Pastores dabo vobis*, n. 53.

life considered in its entirety is identified as sanctity (as communion with the Triune God, as “sons in the Son” through the Holy Spirit). This *ideal kind of life*, to which every human person is called and which he can aspire, is actualized in earthly life through *sequela Christi*.

Presupposing the necessity of the sacramental and ecclesial dimensions of Christian morality, the adequate formation of the individual and the implied personal ascetical struggle, the earthly actualization of *sequela Christi* is made possible through the exercise of *human and Christian virtues*. *Sequela Christi* or Christian moral life then is seen as the activity with which the Christian, on the basis of faith and other Christian and human virtues, elaborates an order or a plan of life which determines the mode and the measure according to which the diverse goods have to be sought, used or realized so that Christian sanctity can be concretely actualized; in other words, such order allows the faithful to individuate the actions and conduct which here and now concretely realize the life in Christ. As such, faith, reason and conduct are harmoniously combined. Furthermore, the unity among the diverse areas of theology —dogmatic, moral and spiritual— is respected.

In their proposal, virtues are both principles of Christian practical reason *and* operative habits which possess cognitive and normative dimensions enabling man to discern and carry out excellent moral choices (and actions) which exemplify the life of a child of God in Christ. Virtues are not merely habits which facilitate the execution of a good action without any role in its elaboration. This insistence on the cognitive and normative dimensions of virtue in the activity of practical reason, in turn, opens an encouraging horizon in explaining the feasibility of an authentic and sound *moral autonomy* in the virtuous person and at the same time assigns a principal place to *lex gratiae* or New Law in Christian moral life and theology.

Whether the book is complete or not, in my opinion, is at this moment a matter of secondary importance. The future lies ahead. What matters is whether their proposal holds, be it on the speculative as well as practical levels, be it from the philosophical or theological viewpoints. In my view, although a lot of questions still remains to be answered, their position possesses coherence in both parameters and has bright possibilities of becoming a strongly-founded

moral proposal. It clearly embodies the indication found in *Veritatis splendor*: the aspiration towards the full meaning of life, “is in fact the aspiration at the heart of every human decision and action, the quiet searching and interior prompting which sets freedom in motion. This question is ultimately an appeal to the absolute Good which attracts us and beckons us; it is the echo of a call from God who is the origin and goal of man’s life. Precisely in this perspective the Second Vatican Council called for a renewal of moral theology, so that its teaching would display the lofty vocation which the faithful have received in Christ, the only response fully capable of satisfying the desire of the human heart¹⁵³”.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant’Apollinare, 49
00186 Roma

¹⁵³ JOHN PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 7.

HILAIRE BELLOC E LA CRISI DELLA CULTURA DELLA MODERNITÀ¹

Mariano FAZIO

Sommario: *I. Vita e opere - II. Visione della storia:* 1. Dalla cristianizzazione di Roma alla Riforma. 2. La lotta tra la cultura cattolica e la cultura protestante. 3. La Rivoluzione Francese - *III. Diagnosi della crisi culturale:* 1. Europe and the Faith. 2. Survivals and New Arrivals: a) Survivals; b) The main opposition; c) New arrivals. 3. The Crisis of Our Civilization. 4. The Great Heresies - *IV. Critica.*

I. Vita ed opere

Hilaire Belloc nasce a La Celle Saint Cloud, vicino a Parigi, il 27 luglio 1870, da padre francese e da madre inglese. Suo padre muore quando Hilaire aveva due anni, e la famiglia Belloc si trasferisce a Londra. Lo scrittore anglo-francese studia all'*Oratory School*, dove conosce il Cardinale Newman ed ha l'opportunità di incontrare il Cardinal Manning, da cui prende alcune idee socioeconomiche. Dopo un brevissimo soggiorno alla Scuola Navale Francese, nel 1890 conosce Elodie Hogan, un'americana che diventerà sua moglie nel 1896. Nel 1891 Belloc torna in Francia, dove presta il servizio militare per un anno. Al suo ritorno in Inghilterra studia al *Balliol*

¹ Questo studio si inserisce in un progetto di ricerca sul pensiero cristiano del periodo tra le due guerre mondiali. In questa fase della ricerca abbiamo preferito far parlare gli autori, prescindendo dalle interpretazioni compiute da altri studiosi. Alla fine di questo saggio si potranno trovare alcune indicazioni bibliografiche sul pensiero di Hilaire Belloc.

College di Oxford. Si laurea con i massimi onori in Storia, ma la *fellowship* gli viene ostacolata per il fatto di essere cattolico. Tra il 1906 e il 1910 Belloc è membro del Parlamento britannico. Dopo questo periodo di politica attiva, si dedica fundamentalmente all'attività letteraria. Fa amicizia con Gilbert K. Chesterton, che aiuterà nella sua conversione al Cattolicesimo, e con il quale intraprenderà diverse iniziative editoriali. Nel 1942 si ammala gravemente, e vive ritirato in Sussex fino alla sua morte, avvenuta il 16 luglio 1953. Sua moglie Elodie era morta già nel 1914; suo figlio Louis morì nella Prima Guerra Mondiale e un altro figlio, Peter, nella Seconda.

Dal 1896 fino al 1942 il pubblico britannico potrà vedere la crescita della sua immensa produzione letteraria. La bibliografia completa di Belloc consta di 153 titoli. Uomo di vasti interessi, si dedicò a coltivare diversi generi letterari. In tutti questi generi si manifesta la sua visione cattolica del mondo e dell'esistenza umana². La sua produzione bibliografica si può dividere nelle sei categorie seguenti: a) opere di carattere apologetico; b) opere di carattere storico; c) poesia; d) *fiction*; e) libri di viaggi; e f) saggistica.

In questo articolo, presenteremo la visione bellochiana riguardo la crisi della cultura della Modernità. Per far questo, è necessario analizzare la sua concezione della storia occidentale, dato che la crisi a lui contemporanea — cioè la crisi della civiltà occidentale percepita dagli intellettuali nella prima metà del ventesimo secolo — affonda, secondo il nostro autore, le sue radici nel passato. Poi, studieremo la diagnosi che Belloc fa della suddetta crisi, e le proposte di carattere religioso che presenta per uscirne. In fine, avizzeremo una lettura personale della cosmovisione di Hilaire Belloc.

² Quando Belloc si presentò alle elezioni politiche del 1906 come candidato liberale, pronunciò di fronte ad un pubblico a maggioranza protestante queste famose frasi in difesa della fede, che riportiamo in inglese affinché non perdano la loro forza originale: "I am a Catholic. As far as possible I go to Mass every day. This (taking a rosary out of his pocket) is a rosary. As far as possible, I kneel down and tell these beads every day. If you reject me on account of my religion, I shall thank God that He has spared me the indignity of being your representative!", citato da R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc*, London 1957, p. 204.

II. Visione della storia

Hilaire Belloc è noto soprattutto per le opere di carattere storico. Le sue biografie su personaggi della storia di Francia e d'Inghilterra sono state tradotte in molte lingue e i suoi saggi d'interpretazione della storia occidentale hanno suscitato molte polemiche. Belloc è uno storico non neutrale: dietro le pagine di *Richelieu* o di *Marie Antoinette* si trova una particolare concezione della storia, dell'uomo e dell'aldilà, concezione strutturata attorno a diverse tesi. Belloc non scrive mai per semplice erudizione: i suoi libri sono armi per combattere una battaglia spirituale in difesa della sua cosmovisione.

Qual è questa cosmovisione? Il suo nocciolo è la rivelazione cristiana, che fornisce elementi fondamentali per interpretare la storia. Dio creò l'uomo libero, e la storia è l'ambito della libertà, dove gli uomini si muovono in accordo al loro carattere, formato dalle peculiarità psicologiche e dalla formazione ricevuta. L'interazione delle libertà crea delle circostanze che condizionano questo libero agire. Allo stesso tempo, Dio, in quanto è il Signore della Storia, governa il destino del mondo con la sua amorosa Provvidenza. L'evento centrale della storia dell'umanità è la Nascita, la Morte e la Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo. L'opera redentrice di Cristo si attua nel mondo attraverso la Chiesa Cattolica, che si manterrà fino alla fine dei tempi. Fin qui, gli elementi elencati sono comuni a Belloc e a tutti gli storici cattolici coerenti. Adesso dovremo aggiungere gli elementi specifici della sua visione della storia.

Belloc si occupò quasi esclusivamente della storia d'Europa, considerata il centro dell'umanità. La matrice dell'Europa è per Belloc l'Impero Romano, ma la sua anima è la fede cattolica. Perciò, l'*europicità* essenziale è patrimonio esclusivo dei popoli cristiani che facevano parte dell'Impero. Roma è la città simbolo della storia europea, e la custode delle tradizioni culturali. Accanto a questa romanità, si scopre in Belloc una storia europea incentrata sulla Francia. Coerentemente con quanto detto sopra, se l'Europa è fondamentalmente l'Impero Romano cristianizzato, la Gallia era una delle provincie centrali dell'Impero e la prima ad essere diventata cristiana. Il regno dei franchi sarà l'asse centrale della storia europea medioevale, l'epoca più felice della storia dell'umanità. La Francia non per-

derà questo ruolo centrale durante la Modernità, e sarà sempre una nazione capace di universalizzare la sua cultura. Per questa ragione, Belloc darà in tutta la sua opera un posto privilegiato all'analisi della storia politica, sociale, economica e religiosa della Francia.

Se la fede cattolica è l'anima della cultura europea, la Riforma Protestante significò una rottura spirituale tremenda. Belloc considera che l'evento chiave per capire la storia moderna è appunto questa perdita dell'unità cattolica. Dopo la Riforma — e Belloc farà particolare riferimento allo scisma anglicano — sono sorte due culture, una cattolica e un'altra protestante. Le analisi bellochiane dei principali eventi storici dal XVI secolo fino alla fine del XVIII secolo girano attorno alla lotta tra queste due culture. In questo contesto si inseriscono le biografie di Richelieu, di Luigi XIV, di Cromwell, di Carlo II Stuart, ecc. Belloc prenderà atto della secolarizzazione che avvenne come conseguenza della Riforma, e dedicherà molte opere allo studio detenuto di fatti e personaggi della Rivoluzione Francese. Gli studi su Maria Antonietta, Danton, Robespierre sono antologici. Belloc guarda con simpatia la rivoluzione, perché difende un principio cristiano fondamentale: l'uguaglianza radicale di tutti gli uomini.

Le analisi della storia più contemporanea hanno le loro radici in questa visione che mette al centro la fede cattolica tramandata dalla tradizione della Chiesa. La scomparsa dell'unità cattolica è la causa dei disagi della Modernità, perché parte dell'Europa ha perso l'anima. Le guerre mondiali sono in un certo senso la continuazione della secolare lotta tra cultura cattolica e cultura protestante. La soluzione della crisi sarà di tornare a Roma, cioè alla fede cattolica vissuta con tutte le conseguenze.

Una volta presentati a grandi tratti i principali elementi della cosmovisione storica di Belloc, analizzeremo in concreto alcune opere dello scrittore anglo-francese. L'opera che rese celebre Belloc è *The Path to Rome*³. Per il presente studio, ciò che ci interessa sotto-

³ *The Path to Rome*, Thomas Nelson & sons, London 1902. Pubblicata a Londra nel 1902, nelle sue pagine descrive con uno stile molto personale le peripezie di un suo pellegrinaggio a piedi dalla Lorena a Roma. Belloc si era proposto di seguire la linea più diretta per arrivare alla Città Eterna, e perciò evita i cammini calpestati dai turisti normali. La sua abile penna descrive paesaggi, persone e ambienti francesi, svizzeri e italiani sconosciuti al grande pubblico. Molto spesso fa un'*excursus* per raccontare storie o per manifestare opinioni personali. Dalla prima all'ultima pagina Belloc fa professione di fede cattolica, e dialoga diretta-

lineare è che *The Path to Rome* vuole essere in un certo senso un simbolo del percorso che l'Europa deve compiere per ritrovare le proprie radici culturali. Bisogna tornare a Roma: Roma è il centro del mondo cattolico, ma anche dell'Europa. L'avventura letteraria di Belloc avrà come idea guida questo percorso spirituale.

1. Dalla cristianizzazione di Roma alla Riforma

Uno dei libri più noti di Belloc è *Europe and the Faith*, pubblicato a Londra nel 1920. La Grande Guerra era appena finita, e gli intellettuali europei si interrogavano sulle cause della crisi della cultura del Vecchio Mondo. Il nostro autore utilizza in questo libro uno stile vigoroso e polemico. Belloc è un pensatore controcorrente, che trova le cause della crisi nell'abbandono della fede cattolica da parte di mezza Europa: sin dalle prime pagine di questo libro Belloc identifica l'Europa con la fede cattolica, e più in concreto con la Chiesa Cattolica⁴. Perciò, il cattolico può avere una conoscenza della storia europea che arriva al livello della coscienza: ci può essere una visione (*aspect*) protestante o ebraica della storia di Europa, ma il cattolico si pone in rapporto con la storia europea come il conoscente con l'intuizione di qualcosa che appartiene a se stesso.

Per dimostrare questa tesi forte dell'identificazione dell'Europa con la Chiesa, Belloc analizza innanzitutto il ruolo civilizzatore dell'Impero Romano, poi presenta in modo originale l'inserimento della Chiesa nell'Impero, per dedicarsi ulteriormente all'analisi della caduta dell'Impero Romano. Questo terzo capitolo è uno dei più importanti. Belloc ci introduce posteriormente nelle *Dark Ages*, denominazione anglosassone dell'Alto Medioevo, e si sofferma con più calma sul caso britannico. In poche pagine dipingerà poi un quadro

mente con un supposto lettore, che fa osservazioni a quanto legge nel libro. Come abbiamo già detto, per Belloc la civiltà europea si identifica con la tradizione dell'Impero Romano cristianizzato. Da qui che guardi con un po' di distanza critica la svizzera tedesca, e che si riempia di entusiasmo al suo ingresso in Italia, considerato un "santuario". Comunque, malgrado i pregiudizi anti-germanici, il libro manifesta un grande amore per tutti gli uomini, un atteggiamento di ringraziamento a Dio per le bellezze della creazione e un grandissimo *sense of humor*.

⁴ «The Faith is Europe and Europe is the Faith (...). The Church is Europe and Europe is the Church», *Europe and the Faith*, Constable and Company Limited, London 1920, pp. 5-7.

molto lusinghiero del Basso Medioevo, e finirà quest'analisi della storia europea con uno studio sulla Riforma Protestante, causa della scomparsa dell'unità europea. Un'altra volta Belloc farà un riferimento più dettagliato al caso britannico: *The Defection of Britain* è l'ultimo capitolo di quest'opera, che si conclude con un'analisi della crisi culturale a lui contemporanea.

Secondo lo storico anglo-francese, la matrice culturale europea è l'Impero Romano. L'Europa si identifica con i territori che sono stati sotto il dominio di Roma. Una volta scomparsa l'autorità centrale dell'Impero, la Chiesa Cattolica fu l'istituzione che riuscì a mantenere l'unità culturale. Il passaggio dall'Impero alle *Dark Ages* — in altre parole, la caduta dell'Impero Romano —, non fu un movimento violento dei popoli germanici che si batterono contro una civiltà ormai decadente e debole, ma un processo abbastanza pacifico, dove ci furono più continuità che rotture. I nuovi regni si organizzarono attorno a generali germanici che facevano parte della milizia romana, che assunsero funzioni che non erano esercitate più da Roma. Belloc tenta di distruggere l'interpretazione germanico-protestante della storia europea. Secondo questa linea storiografica, prevalente nelle università britanniche e tedesche, l'invasione dei popoli germanici, costituiti da persone piene di forze e virtù morali, è un precedente della Riforma Protestante. L'Europa è fondamentalmente teutonica, e sono i popoli che appartengono alla razza germanica e alle confessioni protestanti i protagonisti del progresso e della civiltà. A questa visione stereotipata della storia, Belloc oppone la propria visione dei fatti: i nuovi regni continuarono con molti costumi e tradizioni latine e le popolazioni romana e germanica si mescolarono. L'unità delle nuove nazioni la diede la fede cattolica e la liturgia latina. Nel particolare caso inglese, la Britannia faceva parte dell'Impero Romano, con tutte le conseguenze culturali che questo fatto portava con sé. Ci sono state guerre tra le popolazioni anglo-romane e gli invasori del nord, come in Gallia, Hispania o Lusitania. La particolarità del caso inglese risiede nel fatto che durante due generazioni tra il V e il VI secolo, si crearono piccoli regni germanici sul Canale della Manica che impedirono il contatto col Continente. Ma nel VI secolo si riaprono le comunicazioni, e Agostino di Canterbury poté iniziare il lavoro di evangelizzazione dell'isola. Quindi non c'è una grande diversità tra la Britannia e le

altre regioni dell'Impero: l'interpretazione di una Inghilterra essenzialmente nordica è falsa.

Belloc descrive entusiasticamente il processo di rinascita dell'Europa dopo le *Dark Ages*. Nell'apparizione della Cristianità Medioevale, considerata da Belloc il periodo più felice della storia dell'umanità, ci sono una serie di concause. Il nostro storico si riferisce alla capacità organizzativa dei normanni — che in realtà sono il risultato della mescola di una popolazione gallica-romana di base con una piccola mescolanza di sangue scandinavo —, alla figura chiave di Gregorio VII e alle Crociate come ai tre elementi che annunciano il periodo della scolastica di san Tommaso, delle università, delle cattedrali gotiche.

Ma Belloc scrive dopo la Grande Guerra, ed è interessato a descrivere la situazione europea mutata dalla Riforma Protestante. Belloc non analizza le dottrine teologiche: afferma soltanto che la separazione da Roma portò con sé molti mali e che i mali attuali sono conseguenze di quella separazione. Chi è stato il colpevole della separazione? Fondamentalmente i popoli scandinavi e della Germania del Nord, che sono popoli extra europei, nel senso che non facevano parte dell'Impero Romano e che furono cristianizzati solo superficialmente. Comunque, l'efficacia della Riforma si verificherà soltanto con la defezione della Gran Bretagna. Questo fatto è considerato da Belloc il più importante evento della storia universale dopo la Redenzione. Le cause della separazione dell'Inghilterra sono varie, ma Belloc fondamentalmente ne vede due principali: l'ambizione economica della classe degli *squires*, che volle farsi con le ricchezze della Chiesa, e il crescente sentimento di devozione quasi religiosa del popolo inglese verso la Corona. Così, l'antica Britannia romana e cattolica — cioè, europea —, si allontanò dalla sua identità originaria, anche se nella Grande Guerra si trovò accanto a popoli che non tradirono le proprie tradizioni.

2. *La lotta tra la cultura cattolica e la cultura protestante*

Belloc scrisse molte opere storiche sul periodo tra la Riforma Protestante e la Rivoluzione Francese. Si tratta di studi dettagliati del processo di lotta ideologica tra la cultura cattolica e la cultura protestante. In particolare, Belloc si interessa della crescente potenza che acquista la Francia in questo periodo, e della sua difficile si-

tuazione di nazione a maggioranza cattolica, ma opposta nei suoi interessi nazionali alle monarchie asburgiche, paladini della causa cattolica in Europa.

Nella sua biografia su Richelieu, Belloc considera che è stato lui il creatore dell'Europa Moderna, con la cristallizzazione della separazione tra una Europa cattolica ed un'altra protestante. La monarchia francese si trovava accerchiata dal potere degli Asburgo: se si collaborava con l'Austria e la Spagna per ripristinare l'unità cattolica, si correvano molti rischi per la crescita del regno francese. Il ministro di Luigi XIII, senza voler nuocere alla cultura cattolica, scelse la grandezza nazionale come scopo ultimo della sua politica, a scapito dell'unità europea. La sua alleanza con Gustavo Adolfo di Svezia fu definitiva. Belloc vede in Richelieu uno degli ispiratori della nuova religione della nazione o nazionalismo, che fa concorrenza all'universalismo cattolico⁵.

Belloc dedicò anche un libro allo studio di Luigi XIV. Non si tratta di una biografia del Re Sole, ma è uno studio dei diversi aspetti del suo regno. Come sempre, Belloc non ha un interesse meramente erudito. In questa opportunità, presenta la sua tesi nelle prime pagine del libro: la monarchia è l'unica difesa al potere del denaro, perché c'è una alleanza tra il monarca e il popolo che sconfigge la prepotenza dei potenti. Alla base della monarchia c'è il principio dell'uguaglianza universale degli uomini: il monarca si alza così in alto che tutti i sudditi si trovano allo stesso livello. Poi, le monarchie generano uno stato militare, dato che l'unità del potere rende facile l'organizzazione dell'esercito. Inoltre, il sentimento religioso si rafforza, perché il monarca è una sorta di deità o rappresentante della deità. Belloc intende la monarchia in un senso ampio: la Francia di Luigi XIV è una monarchia, ma anche gli Stati Uniti del XX secolo, con il sistema presidenzialista, lo sono. Invece i sistemi politici inglese e olandese sono una oligarchia aristocratica, nella quale i detentori del potere sono quelli che godono del potere economico. Si tratta in realtà di un governo di classe, che nel caso concreto dell'Inghilterra e dell'Olanda sorge come conseguenza della Riforma Protestante, con l'acquisizione dei beni della Chiesa e con una mentalità economista propria del calvinismo olandese e del puritanesimo britannico.

⁵ Cfr. *Richelieu*, Ernest Benn Ltd, London 1930.

Nelle oligarchie non c'è uguaglianza, e perciò è un governo che offende la massa dei cittadini. Il vantaggio delle oligarchie è la loro durata: nella monarchia il sistema è legato alla vita di un uomo, invece una classe sociale può durare più a lungo. L'oligarchia ha bisogno di un certo senso dell'onore: quando questo viene meno le oligarchie degenerano in plutocrazia. Le guerre di Luigi XIV contro l'Olanda e l'aiuto della corona francese agli Stuart per conservare il trono, che perderanno nel 1688, sono interpretati da Belloc come la lotta della monarchia contro il potere del denaro⁶.

3. *La Rivoluzione Francese*

Molte sono le opere di Belloc dedicate alla Rivoluzione Francese. Le più note, forse, sono quelle di carattere biografico⁷. Invece di analizzare queste ultime, preferisco presentare uno studio d'insieme della Rivoluzione, pubblicato a Londra nel 1911: *The French Revolution*. Belloc inizia la sua trattazione sulla Rivoluzione Francese analizzando la teoria politica nuova che si sta imponendo in Francia durante il processo rivoluzionario e dedica ampio spazio all'analisi del pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau. Poi descrive magistralmente in brevi ritratti i principali protagonisti dell'evento che studia — da Luigi XVI a Robespierre, passando per Maria Antonietta, Marat, Doumouriez, Danton, ecc. —. Una volta presentati i protagonisti, analizza le diverse fasi del processo rivoluzionario, dagli inizi del 1789 fino alla morte di Robespierre, nel 1794. Poi studia con dettaglio le tattiche militari, per concludere con un capitolo interamente dedicato al rapporto tra Rivoluzione e Chiesa Cattolica.

Nella prefazione, Belloc si confessa cattolico e favorevole alle idee della Rivoluzione⁸. Qual'è per Belloc la principale dottrina rivoluzionaria? Senza esitazioni, il nostro autore afferma che è quella dell'uguaglianza di tutti gli uomini, considerata un "dogma". L'ugua-

⁶ Cfr. *Monarchy. A Study of Louis XIV*, Cassell and Co. Ltd., London 1940.

⁷ Cfr. *Danton. A Study*, James Nisbet & Co., London 1899; *Robespierre. A Study*, James Nisbet & Co., London 1901; *Marie Antoinette*, Methuen & Co., London 1909; *Napoleon*, Cassell & Co., London 1932.

⁸ «If a personal point may be noted, the fact that the writer of these pages is himself a Catholic and in political sympathy strongly attached to the political theory of the Revolution, should not be hidden from the readers», *The French Revolution*, Williams and Norgate, London 1919, p. VIII.

gianza è conseguenza del fatto di essere uomini, di appartenere alla stessa natura umana. Se si negasse questa uguaglianza radicale, sparirebbe la nozione di libertà politica e di autogoverno. Questo principio, che andava contro le visioni tradizionali di differenza di nascita, di potere economico o di credenze religiose, è stato il motore per scatenare una fede umana che diventò la bandiera rivoluzionaria. Secondo Belloc, è stato Rousseau a far diventare generale questo principio, che deriva più originariamente da una visione cristiana dell'uomo. La centralità che ha nel pensiero di Belloc questo principio politico spiega che il nostro autore sia da un lato favorevole alla monarchia di Luigi XIV e dall'altro alla Rivoluzione Francese. In ambedue i casi si sottolinea l'uguaglianza radicale degli uomini. La Rivoluzione si spiega in parte per l'allontanamento della monarchia francese dagli interessi popolari: il regno di Luigi XV è stato nefasto per la corona, che rappresentava sempre di meno la nazione. Con Luigi XVI e soprattutto con le velleità di Maria Antonietta, l'istituzione monarchica appariva agli occhi dei francesi come una istituzione ormai priva di senso. L'uguaglianza della monarchia non decadente e quella teorica della Rivoluzione si oppongono al regime oligarchico inglese, che istituzionalizza la disuguaglianza fondandosi su criteri economici: questo sarà uno dei bersagli preferiti di Belloc.

Belloc analizza l'opera politica di Rousseau e sostiene che il suo stile letterario si è rivelato adatto per comunicare con efficacia le proprie idee. Belloc condivide l'impostazione generale del ginevrino, persino in un punto che è stato oggetto di molte critiche: l'opposizione alla rappresentanza parlamentare. Il nostro autore approfitta di questa opportunità letteraria per criticare il sistema parlamentare inglese, che fa finta di essere rappresentante del popolo quando in realtà è un metodo oligarchico per conservare il suo potere elitario. Anche se Belloc critica il capitolo rousseauiano dedicato alla religione civile, sottolinea che Rousseau è uno dei pochi nella sua epoca che si rende conto della necessità della religione — in particolare della credenza in un Dio trascendente e nell'immortalità dell'anima — per organizzare giustamente la società politica.

Il capitolo più interessante per lo scopo del presente studio è l'ultimo, quello dedicato al rapporto tra Chiesa e Rivoluzione. Belloc entra in polemica con coloro che sostengono che Chiesa Cattoli-

ca e Nuovo Regime non si possono conciliare. Da un punto di vista storico, logico e teologico non c'è, o non ci dovrebbe essere alcun antagonismo⁹. In realtà, sono le circostanze della Chiesa francese di quel periodo che possono spiegare la violenta persecuzione antireligiosa portata avanti dai rivoluzionari. Belloc considera che nel XVIII secolo la Chiesa Cattolica in Francia stava attraversando un periodo di decadenza, di mancanza di fede e di poca testimonianza evangelica. Belloc vede la causa di questa situazione nel rapporto troppo stretto tra potere politico e Chiesa Cattolica durante l'*Ancien Régime*, che fece sì che la soprannaturalità della Chiesa sparisse dietro la sua manifestazione di istituzione temporale al servizio della monarchia assoluta. I fatti sono spiegabili anche per la necessità della monarchia di creare una unità religiosa, dopo le guerre di religione, ma questo fu realizzato a discapito dell'essenza religiosa della Chiesa. Così, nel XVIII secolo troviamo una immensa organizzazione istituzionale con grande potere economico, ma carente di fervore religioso.

Al contempo, Belloc sottolinea l'importanza della presenza di un nucleo di protestanti francesi all'interno del regno, che sebbene si fossero formalmente uniformati con i cattolici, non avevano perso però la loro formazione calvinista. Questo gruppo ebbe un grande influsso nell'ambito dell'economia e della cultura, e sarà l'ambiente dove prospererà il razionalismo illuminista del Secolo dei Lumi. Molti dei rivoluzionari avevano questo *background* ideologico, che spiega in parte le incomprensioni rispetto alla Chiesa Cattolica. Secondo Belloc, la scomparsa della Chiesa Cattolica in un futuro immediato era per loro un dato acquisito. La Costituzione Civile del Clero era un tentativo di chiarire la funzione della Chiesa all'interno del Nuovo Regime: la Chiesa Cattolica dovrebbe diventare apertamente una istituzione civile, sotto i poteri repubblicani, in modo analogo alla situazione della Chiesa nell'Antico Regime, ma senza beni e senza alcuna dipendenza da Roma.

Belloc considera che la persecuzione scatenata contro la Chiesa, una volta che parte della gerarchia ecclesiastica e del popolo fedele si era ribellato alla suddetta costituzione, fu salutare per elevare

⁹ Cfr. *idem*, pp. 218-219.

la morale dei cattolici e per infervorare le anime. La ribellione, purtroppo, coincise con il sorgere di pericoli bellici provenienti dalle monarchie europee e fu facile identificare la Chiesa con l'alleata del potere straniero antirepubblicano.

III. Diagnosi della crisi culturale

Una volta studiata nei tratti più salienti la sua visione della storia, dobbiamo adesso occuparci della diagnosi che Belloc fa della crisi culturale della Modernità. È un tema presente in quasi tutte le sue opere. Anzi, si potrebbe affermare che il fine ultimo dell'intera produzione letteraria di Belloc è quello di contribuire a risolvere la suddetta crisi, presentando qualche via di uscita. Ma per risolvere un problema è necessario prima analizzarlo, e Belloc dedica centinaia di pagine a questo lavoro di analisi. Per amore di chiarezza, abbiamo scelto quattro opere importanti, nelle quali il nostro autore mostra con calma le manifestazioni della crisi culturale a lui contemporanea. Sono opere scritte tra gli anni 1920 e 1939, cioè nel periodo tra le due guerre mondiali, quando la crisi si fa cosciente. Il primo saggio è quello già noto al lettore, *Europe and the Faith* (1920); poi presenteremo l'opera più importante dell'apologetica bellochiana, *Survivals and New Arrivals* (1929), per concludere con due libri della decade del 30, *The Crisis of Our Civilization* (1937) e *The Great Heresies* (1938).

1. *Europe and the Faith*

Il panorama culturale nel 1920 in gran parte dell'Europa è desolante. Tra le conseguenze di trecento anni di protestantesimo, Belloc elenca: a) il progresso delle scienze fisiche e delle conoscenze dimostrabili e misurabili delle cose; b) la comparsa del Capitalismo, cioè la struttura economica caratterizzata dalla proprietà dei mezzi di produzione concentrate nelle mani di pochi, e la sopraffazione di una minoranza su molti; c) la corruzione del principio di autorità, identificato con la sola forza; d) l'espandersi dello scetticismo, che arriva a mettere in questione ogni istituzione umana e ogni forma di conoscenza, e) e da ultimo, come riassunto delle anteriori conseguenze, c'è un diffondersi della disperazione.

Belloc considera che il primo prodotto della Riforma è stato l'isolamento dell'anima umana: mancano le basi che forniscono l'esperienza comune, le certezze pubbliche, la volontà generale. Isolamento dell'anima significa infelicità. Il rompersi di una struttura sociale stabile, fondata su certezze comuni, apre la porta all'utilizzo della forza: il progresso scientifico, messo fuori da un contesto stabile, diventa energia caoticamente liberata che può finire in un disastro. La mancanza di una religione istituzionalizzata nella Chiesa rende possibili nuovi culti — giacché l'anima umana non può abitare nel vuoto —: il nazionalismo, concepito come un auto-culto religioso occupa il posto lasciato vuoto dalla Chiesa. La pretesa di autofondazione della ragione arriva alla fine nella negazione universale di ogni istituzione e di ogni postulato.

Belloc afferma che ci sono tre forme attraverso le quali gli uomini possono cogliere la verità: la scienza, che si fonda sulla dimostrazione e che nega la verità del contrario; l'opinione, che si fonda sulla probabilità e che ammette la possibile verità del contrario; e la fede, che ammette verità non dimostrate e che nega la possibile verità del contrario. La Modernità soltanto ammette le verità scientificamente dimostrate, e non resta spazio né per la fede né per l'opinione. Ma è tragico comprovare che il progresso delle scienze fisiche non ha portato alla felicità umana: ha fatto soltanto crescere la sua miseria. Il progresso nell'utilizzo di strumenti è una cosa naturale per gli uomini. Se l'unità dell'Europa fosse stata preservata, questo progresso si sarebbe verificato ugualmente, ma la scienza avrebbe potuto contare su di un quadro di riferimento esistenziale che potrebbe indirizzare le sue finalità verso la felicità umana. Con la perdita delle certezze, la scienza si trova senza bussola. Paradossalmente, lo scetticismo filosofico mette a repentaglio l'autorità della scienza. Ma poichè non si può vivere senza un'autorità che garantisca le verità, molti uomini si lasciano guidare da una autorità esterna non debitamente fondata: l'autorità dell'opinione pubblica e delle parole stampate dei giornali.

Il nostro autore termina il suo libro con una critica mordace al Capitalismo, manifestazione economica dell'isolamento dell'anima e propone, come soluzione ai problemi sociali, la società contadina, dove c'è una proprietà privata diffusa e un uso comune degli strumenti di produzione. Questa visione sociale sarà il germe del distri-

buzionismo, dottrina politica ispirata alla Dottrina sociale della Chiesa e sostenuta da Belloc e Chesterton¹⁰.

Ma la soluzione più radicale ai problemi europei è il ritorno all'unità che offre la fede cattolica: «Europe will return to the Faith, or she will perish. The Faith is Europe. And Europe is the Faith»¹¹.

2. *Survivals and New Arrivals*

Forse l'opera apologetica più sistematica di Belloc è questa. Scritta nel 1929, ebbe diverse riedizioni. Lo schema della sua argomentazione è trasparente: la storia della Chiesa è — anche se non solo — una storia di lotte dottrinali. Nella sua vita, il cristianesimo ha dovuto difendersi dagli attacchi dottrinali e dalle conseguenze esistenziali delle dottrine anticristiane. Lo storico anglo-francese si dedica ad analizzare le dottrine moderne che si oppongono alla Chiesa Cattolica, iniziando con quelle del XIX secolo, e che quando scrive il libro sono solo *survivals*, cioè correnti culturali che sopravvivono ma con poca forza. Di seguito, Belloc presenta le forze culturali contemporanee opposte alla Chiesa Cattolica nel terzo decennio del XX secolo, per continuare con la descrizione delle forze anticattoliche che diventeranno le principali sfide per la Chiesa del futuro: i cosiddetti *new arrivals*. Il nostro autore finisce questo libro aprendo una speranza per la Chiesa: il panorama culturale contemporaneo presenta una grande opportunità per la ricristianizzazione della civiltà europea.

Le analisi di Belloc si aprono con l'affermazione che nel mondo occidentale ci sono due culture, quella di origine cattolica e quella di origine protestante. Quest'ultima ha esteso la sua influenza quasi dappertutto anche se c'è un certo risveglio nel mondo cattolico. Belloc avvisa il lettore che la maggioranza delle analisi che svilupperà sono state fatte tenendo conto della situazione culturale del mondo anglosassone, e in particolare di quello inglese.

¹⁰ Su questo argomento Belloc ha scritto diversi libri e articoli. Tra di essi cfr. *An Examination of Socialism*, Catholic Truth Society, London 1908; *The Servile State*, T.N. Foulis, London & Edinburgh 1912; *An Essay on the Restauration of Property*, The Distributist League, London 1936. Le visioni economiche e sociali di Belloc ispirarono un curioso esperimento sociale di ritorno al passato che si concretizzò nella *Ditchling Common*, comunità autosufficiente organizzata da Eric Gill e sostenuta moralmente dal domenicano Vincent McNabb. Belloc apprezzò l'iniziativa, ma la considerò troppo estremista.

¹¹ *Europe and the Faith*, cit., p. 331.

a) Survivals

Quali sono i *survivals* che presenta Belloc? Prima di tutto, ciò che chiama *The Biblical attack*, cioè la bibliolatria dei protestanti. Secondo Belloc, quando la Riforma Protestante negò l'autorità della Chiesa, l'autorità della Sacra Scrittura prese il suo posto. Sin dall'inizio della Chiesa Cattolica, i cristiani amarono con riverenza l'autorità della Bibbia e considerarono i suoi libri come ispirati da Dio. Ma al contempo, si considerò sempre che l'autorità della Chiesa — cioè la gerarchia — doveva interpretare autorevolmente i libri sacri. I protestanti diedero il massimo valore alla lettera della Bibbia, rifiutando l'autorità ecclesiastica e la tradizione. Negarono, di conseguenza, tutte le cose che non apparivano in modo esplicito nella Sacra Scrittura — la parola Messa non appare, dunque deve essere cancellata dal vocabolario cristiano; il culto delle immagini neanche vi appare; ecc. —. Questo letteralismo protestante fu la vera causa delle dispute dottrinali tra scienza e religione. Le scoperte del canonico polacco Copernico furono rifiutate nelle università tedesche luterane per il fatto di essere opposte alla letteralità della Bibbia. Belloc considera che persino il giudizio ecclesiastico contro Galileo è stato causato da un fenomeno di riflesso del letteralismo protestante. La controversia decimononica sull'evoluzionismo e la religione è un fenomeno tipicamente inglese, dove per religione si intende il culto letterale della Bibbia. Oggi, segnala Belloc, questo *survival* è quasi morente, e non ha forza contro la Chiesa Cattolica, ma rende un cattivo servizio alla causa della religione, giacchè continua ad essere presente nella stampa inglese, che identifica la religione con il letteralismo protestante opposto al progresso scientifico.

Il secondo *survival* è il materialismo. Belloc usa tutta la sua ironia britannica per onorare il vecchio materialismo esplicito, che nega ogni causa che non sia materiale, e che è sul punto di scomparire. Il materialismo è una fede in ciò che si vede e che impedisce di andare oltre. Gode di sincerità e semplicità. La moda culturale del momento (1929) è parlare di volontà di potenza, volontà di pace, desiderio di vivere una vita piena. Ma per questo ci vuole un'anima, e perciò il materialismo non è più di moda, almeno quello esplicito. Belloc rende onore all'onestà di molti materialisti convinti, compagni della sua giovinezza, che ormai sono sempre di meno, che corrono il pericolo di scomparire dalla scena culturale contemporanea.

The "Wealth and Power" Argument è il terzo *survival*. A differenza del letteralismo biblico e del materialismo, che sono quasi fossili, questo superstite gode ancora di relativa buona salute, e la Chiesa Cattolica deve trattare con esso. L'argomento consiste nell'affermare la superiorità della cultura protestante su quella cattolica, perché le nazioni che appartengono a quest'ultima sono in decadenza di ricchezza e di potere rispetto alle nazioni protestanti. Belloc dice che, anche supponendo vera tale asserzione, essa logicamente non regge perché è irrilevante e perché non stabilisce un rapporto tra causa ed effetto. Inoltre, Belloc nega che l'affermazione sia vera: la causa finale di una religione o di una filosofia non è fare ricchi e potenti gli uomini, ma farli felici, cioè, aiutarli al compimento esistenziale (*to fulfil their being*). Inoltre, se si crede all'immortalità dell'anima — come credono tutti i cristiani — è assurdo considerare come prova di verità di una religione i suoi effetti temporali. L'argomento è irrilevante persino per quelli che non credono all'immortalità dell'anima, perché non è stato mai provato che ricchezza e potere producano una felicità temporale. Anzi, quando si pongono i fini esistenziali nei valori materiali si crea una società che può dare l'impressione di progredire, ma che produce grosse ingiustizie: le città industriali producono una grande ricchezza, ma che si distribuisce in forma non equa, creando una massa di bisognosi e di mezzi-schiavi.

Da un punto di vista meno teorico, però, l'argomento sembra avere più forza: le nazioni protestanti sono cresciute in potere e ricchezza, e sembra che abbiano più virtù civiche dei paesi cattolici. L'Inghilterra ha avuto nel XIX secolo una crescita economica spettacolare, la Prussia ha sconfitto le cattoliche Francia ed Austria, e gli Stati Uniti si stanno configurando come prima potenza mondiale. La miseria materiale dell'Irlanda e la decadenza continua della Spagna sin dal XVI secolo sembrano dimostrare la validità dell'argomento. La potenza economica e l'importanza politica della Francia si deve alla scristianizzazione dei gruppi dirigenti, mentre l'apparizione di una nuova potenza europea, l'Italia, è dovuta al gruppo massonico e liberale anticattolico che vinse sul Papato. Questa è la visione protestante degli ultimi secoli della storia occidentale. Che dice Belloc al riguardo? Innanzitutto, il nostro autore scopre in questa visione della storia un'autosufficienza esagerata, originatasi nella tradizione del "popolo eletto": sembra essere un dovere patriottico considerarsi su-

periori. Questo spirito rende difficile apprezzare le ricchezze che ci sono altrove e nelle quali il proprio popolo non eccelle. Ad esempio, il governo prussiano è il più ordinato di Europa, ma ha l'architettura più brutta; il servizio postale è molto efficace, ma il cibo è immangiabile. Lo spirito di superiorità farà sì che il servizio postale sia considerato come un indicatore di civiltà, mentre la qualità del cibo non c'entrerebbe nulla con la civiltà. Inoltre, la storia scritta dai protestanti è una storia nazionalista, che ha come scopo la gloria della patria: tutti gli eventi si interpretano nel senso più favorevole agli interessi nazionali. Ma l'argomento bellocchiano più concludente è legato all'analisi della storia universale: c'è un flusso secolare tra potere materiale e convinzioni religiose. La superiorità protestante è un fatto che si manifesta chiaramente solo nel secolo XIX. Nel XVII secolo fino agli ultimi anni del XVIII, il predominio materiale era cattolico. Questo non prova nulla a favore della verità di una o di un'altra fede: l'Islam ha avuto una lunga superiorità nelle arti e nella forza militare rispetto all'Occidente cristiano durante secoli, ma questo non è un argomento a favore della verità della fede musulmana. Belloc vede un certo risorgimento cattolico in Europa, sia culturale che economico, ma sostiene fermamente essere irrilevante la prova della ricchezza e del potere per rafforzare o indebolire una fede religiosa.

Il quarto *survival* è l'argomento storico, che consiste nel tentare di provare che alcune pretese della Chiesa Cattolica rispetto ad alcuni fatti storici non sono valide, perché la storia scientifica prova la loro falsità. Ad esempio, l'argomento storico proverebbe che la fede nell'Eucaristia, nella Santissima Trinità, nell'autorità di san Pietro sono in realtà credenze sorte nel Medioevo, e che non sono elementi originali dell'autentico cristianesimo. La forza di queste argomentazioni storiche si basano sul fatto reale che durante il Medioevo ci sono state molte reliquie false, molte devozioni superstiziose e storie inventate. Ma l'attacco anticristiano fece sì che si creasse una mentalità storica all'interno e all'esterno della Chiesa, che dimostra la storicità delle principali verità cristiane: tentando di attaccare la Chiesa a partire dall'accessorio, si rafforzò l'essenziale, come avvenne con il potere del Papa dopo la dimostrazione della falsità della donazione di Costantino.

L'ultimo *survival*, quello più potente, viene denominato da Belloc *the Scientific Negation*. Si tratta di una mentalità scienziata molto

presente nel XIX secolo anglo-francese, che riduce l'ambito della conoscenza vera al mondo del misurabile. L'ideologia scienziasta vede un universo perfettamente strutturato dalla legge della causalità fisico-chimica: l'atteggiamento scienziasta nega ogni possibilità di miracoli e condanna in blocco la rivelazione cristiana. Gli scienziasti danno per dimostrazioni indiscutibili le mere ipotesi di lavoro e tentano di accantonare le realtà non misurabili in un angolo irrazionale e prescientifico. Anche se nel momento in cui scrive questo libro Belloc considera che lo scientismo abbia ancora forza, pensa che il suo impatto sulle mentalità stia diminuendo a causa del riduzionismo gnoseologico che contiene, e per le continue riformulazioni delle ipotesi scientifiche.

b) *The Main Opposition*

Una volta presentati i *survivals*, il nostro autore compie un'analisi della situazione contemporanea: *The Main Opposition* — la grande opposizione alla Chiesa Cattolica — si concretizza negli anni '20 in tre correnti culturali, che sono il nazionalismo, l'anticlericalismo e la cosiddetta *Modern Mind*. Lungo la storia, le diverse *Main Oppositions* hanno mostrato una grande fiducia in se stesse, e considerarono vinta la partita. In realtà, tutte le opposizioni sono state sconfitte. Nel momento in cui scrive questo libro, Belloc vede questa stessa fiducia nelle tre correnti culturali appena menzionate, ma nota anche che ci sono differenze tra il momento attuale e il passato. Oggi non ci troviamo di fronte ad un corpo dottrinale chiaro che si oppone alla Rivelazione, ma si tratta piuttosto di movimenti culturali vaghi, modi di pensare che influiscono sulle mentalità. In passato ci sono state anche queste mentalità contrarie alla dottrina cattolica, ma erano le conseguenze di un corpo dottrinale ben stabilito: la mentalità puritana inglese è la conseguenza della dottrina calvinista. Oggi, *the Main Opposition* appare in molti casi avvolta nell'ambiguità.

La prima corrente culturale contemporanea che Belloc analizza è il nazionalismo, che viene nettamente distinto dal patriottismo. Quest'ultimo è una virtù naturale che ci lega alla propria nazione e tradizione culturale, che è necessaria per mantenere unita una comunità. Il nazionalismo, invece, è una religione sostitutiva, che fa della nazione un fine a se stesso. Si tratta di un processo di assolutizzazione di una realtà terrena, che ha caratteristiche di culto religioso che ten-

de a sostituire la funzione sociale della religione trascendente. Il nazionalismo si oppone alla Chiesa perché è contrario alla Sua universalità, ma soprattutto perché pretende di portare avanti compiti che corrispondono alla Chiesa, quali la difesa della morale e l'educazione. La morale nazionalista permette tutto se giova alla gloria nazionale; l'educazione nazionalista ideologizza la geografia e la storia. Il nazionalismo, inoltre, è pericoloso in quanto provoca sentimenti molto forti, slegati dalla razionalità. Belloc, che scrive il libro in un periodo di forte nazionalismo, che la pace di Versailles rafforzò, prevede il declino di questa ideologia politica in un futuro vicino. Ci sono tre forze universalistiche che prevarranno sul particolarismo nazionalista: la Chiesa Cattolica, la finanza internazionale e il comunismo.

L'anticlericalismo è la seconda corrente culturale che fa parte della *Main Opposition*. In questo caso, il fenomeno esiste prevalentemente nell'ambito della cultura cattolica, ed è molto difficile a spiegarsi nel mondo a maggioranza protestante. Cos'è l'anticlericalismo? Belloc distingue due significati: uno più blando, che consiste in una reazione contro l'intromissione della Gerarchia ecclesiastica in ambiti prettamente civili e laici. In questo senso, l'anticlericalismo è una protesta contro una ingiustizia. San Luigi potrebbe essere un anticlericale quando vietò ai sacerdoti di impossessarsi dei beni degli scomunicati, o gli irlandesi che negarono l'autorità della Chiesa su fatti meramente politici. Il detto irlandese "*We will take our religion from Rome but our Politics from Home*" è anticlericale in questo primo senso. Persino le proteste contro gli abusi degli ecclesiastici prima della Riforma fanno parte di questo anticlericalismo, che nel secolo XVI si dimostrò pericoloso e provocò la catastrofe della divisione della Cristianità. Ma l'anticlericalismo odierno consiste nel non riconoscere la Chiesa come unica istanza autorevole in materia di morale e di educazione, e quindi nel non riconoscere la necessità che le leggi debbano essere leggi cattoliche. Il problema, secondo Belloc, è molto serio: si tratta di un contrasto netto tra lo Stato Neutrale e la Chiesa. Molti cattolici sono anticlericali in questo secondo senso: pensano che non si può pretendere di stabilire leggi cattoliche dove ci sono molti che non sono cattolici. Ma non si rendono conto che l'unica morale valida, che può rendere felici gli uomini, è quella cattolica. Belloc afferma l'impossibilità esistenziale della neutralità dello Stato: se si insegna una dottrina morale che non sia cattolica, deve essere necessaria-

mente anticattolica. Questo avviene soprattutto nell'ambito scolastico, dove i bambini ricevono un'educazione pretesamente neutra, però il veicolo per trasmettere molti elementi ideologici è anticattolico. La presunta neutralità dello Stato ha soppresso gli ordini religiosi, e tratta la Chiesa Cattolica come una mera corporazione privata. La neutralità dello Stato è in realtà una dottrina non neutrale, piena di pregiudizi contro la Chiesa. Belloc individua nella massoneria una delle forze anticlericali più efficaci nel mondo cattolico. La lotta tra anticlericalismo e Chiesa ha il suo punto più strategico in Francia, dove da anni si sta sviluppando una battaglia dottrinale. Dal risultato di questa lotta dipenderà una parte importante del destino dell'umanità, perché la Francia occupa un posto centrale di *leadership* culturale.

La terza corrente culturale facente parte della *Main Opposition*, ritenuta dal nostro autore la più importante, ha il nome generico di *the "Modern Mind"*. Belloc la mette sempre tra virgolette, perché si rende conto che il nome è poco specifico e perché ci sono tante persone che non partecipano a questa impostazione del pensiero. A differenza dell'anticlericalismo, presente soprattutto nell'ambito cattolico, *the "Modern Mind"* ha una presenza molto estesa sia nella cultura protestante che in quella cattolica. Difficile da definire, Belloc la descrive nel modo seguente: «È lo spirito che dice, quando sente una affermazione o una ipotesi che non entra nella sua limitata esperienza, che tale affermazione o ipotesi *deve* essere falsa. È lo spirito specialmente inclinato a dare per acquisita la falsità di una idea poco familiare se tale idea è conosciuta per il fatto di essere stata familiare nel passato. È lo spirito che confonde lo sviluppo nella complessità con la crescita del bene e il succedersi del tempo con un processo di miglioramento. È lo spirito che chiama, come autorità ultima, qualsiasi cosa che è stata detta per ultimo su un argomento: "l'ultima autorità". È lo spirito che ha perso familiarità con la forma logica e che è troppo supina per la ragione. È lo spirito che vive dalla cattiva scienza e dalla peggiore storia di terza mano. È lo spirito, non del popolino o degli intellettuali, ma dei mezzo-educati»¹². Gli elementi più caratteristici della *"Modern Mind"* sono l'orgoglio di considerare la propria conoscenza come qualcosa di assoluto e sufficiente; l'ignoranza delle idee e delle scoperte del passato e la pigrizia intellettuale

¹² *Survivals and New Arrivals*, Sheed and Ward, London 1939, 3^a ed., p. 188.

che impedisce di esaminare i propri asserti e di apprezzare le implicazioni dei propri asserti. *The "Modern Mind"* accetta ciecamente un'autorità non fondata sulla ragione, ma sulla Moda, sulla Stampa e sulla Ripetizione. Questa corrente culturale, identificata con la superficialità e con la stupidità, urta contro la Chiesa Cattolica perché impedisce di apprezzare il soprannaturale e perché indebolisce anche la ragione. La fede ha bisogno di una ragione forte, non di una ragione che segua le ultime opinioni e che si rinchioda nell'ambito ristretto della propria esperienza. Belloc analizza le origini intellettuali della *"Modern Mind"*: ci sono molti elementi della *Scientific Negation*, ma che appaiono in una forma declassata e volgarizzata. È possibile trovare anche l'influsso dei Razionalisti Scettici, degli Enciclopedisti, del Monismo e del Panteismo tedeschi. Ma le radici più profonde di questa corrente culturale sono la falsa applicazione di metodi meccanici a sfere dell'esistenza umana non suscettibili di misurazione fisica, e la tendenza filosofica moderna di esaltazione dell'uomo al centro dell'universo, come avviene con la Religione dell'Umanità di Comte. Poiché *the "Modern Mind"* è in balia delle opinioni e presenta profonde lacune di conoscenza, non può mai mantenere una opinione: in definitiva, manca di primi principi filosofici saldi. Belloc conclude la descrizione di quest'ultima corrente culturale opposta alla Chiesa Cattolica analizzando i due strumenti di diffusione delle sue vaghe idee: la scuola elementare pubblica e la stampa popolare.

c) *New arrivals*

Belloc guarda al futuro, e vede nel presente i semi che cresceranno e che costituiranno le principali sfide per la Chiesa Cattolica. Lo storico anglo-francese riassume questo insieme di elementi in una parola: neopaganesimo. *The new arrivals* si oppongono alla Chiesa Cattolica non nella dottrina — come capitava nei casi precedentemente studiati — ma nella morale (anche se bisogna tener conto che la morale deriva da una dottrina e almeno indirettamente tutti i conflitti umani sono conflitti dottrinali). Queste nuove correnti culturali parlano un nuovo linguaggio, a differenza dei *survivals* e della *Main Opposition*, che ancora conservano parte dell'eredità cristiana. In realtà, *the new arrivals* sono una forma nuova di paganesimo. Il paganesimo antico si identifica in senso ampio con la religione naturale

non corretta o non completata dalla ragione. Questa religione naturale, o se si vuole, la coscienza, si pone dei problemi esistenziali seri: chi siamo, cosa ci aspetta dopo la morte, ecc. Gli uomini hanno un senso naturale della bellezza, della giustizia, della morale. Il paganesimo, non conoscendo il dogma del peccato originale, pensava che l'uomo guidato dalla mera natura, era *well balanced* e che era possibile creare una società buona e giusta sulla terra. Tuttavia, il paganesimo finisce in disperazione, perché non tiene conto che la mera natura non esiste: «Paganism despairs. Man turned loose finds himself an exile. He grows desperate, and his desperation breeds monstrous things»¹³.

Ma il neopaganesimo differisce dagli antichi: il paganesimo classico entrava in decadenza e disperava. Questo neopaganesimo, invece, è nato malatticcio e stanco. Conosce il dogma del peccato originale, ma non lo accetta: il neopaganesimo è una apostasia che nega che ci sia bene e male e che degrada tutto quanto tocca. Il vecchio paganesimo finiva nella disperazione, il nuovo si fonda su di essa. La mancanza di una ragione forte è la manifestazione della disperazione intellettuale; la degradazione dell'arte, di una disperazione estetica; la dissoluzione della morale, di una disperazione etica. Rispetto a questo ultimo campo, Belloc presta particolare attenzione all'ambito della famiglia: la facilità e la frequenza del divorzio è una prova di come una società una volta cristiana tenda verso il paganesimo. Il nostro autore prevede che questo neopaganesimo occidentale — che noi preferiamo chiamare nichilismo — si alleerà con i vecchi paganesimi non occidentali dell'Asia e dell'Africa, dato che tutti i paganesimi coincidono nel considerare l'uomo come autosufficiente e negano l'esistenza di una Autorità divina che agisce attraverso una Rivelazione. Belloc non concorda con chi pensa che l'apertura alle culture non cristiane sia una cosa buona: è una cosa cattiva, perché implica un disprezzo per la tradizione cristiana.

Questo neopaganesimo potrà sfociare in una sorta di nuova religione, spiritualista, superficiale, e persino spiritista. Un altro panorama prospettato da Belloc è il rafforzarsi della minaccia mussulmana. Sono possibilità che Belloc traccia a grandi linee soltanto, ma che sono diventate abbastanza reali con l'avvento della *New Age* e con il fondamentalismo islamico.

¹³ *Idem*, p. 233.

Belloc termina questo libro con un'analisi delle possibilità della Chiesa Cattolica nel crocevia culturale del XX secolo. Il panorama culturale contemporaneo offre una grande opportunità: il paganesimo non è capace di rispondere alle problematiche esistenziali più profonde. Coloro che hanno la chiave per rispondere si trovano in una situazione molto vantaggiosa. In definitiva, Belloc considera che la Chiesa Cattolica è l'unica istanza possibile per fornire di senso un mondo nichilista e disperato. Perciò, la sfida per la Chiesa contemporanea è far conoscere cos'è la fede in realtà. La cultura contemporanea ha una visione distorta della fede cattolica, ed è compito dei cattolici istruire i loro contemporanei sull'autentico contenuto della Rivelazione. Oltre l'aspetto intellettuale, c'è un aspetto morale: la caduta della Cristianità nel paganesimo deve provocare una reazione da parte di coloro che vogliono preservare la nostra eredità culturale. La cultura laica che prometteva nel XIX secolo libertà e democrazia è fallita miserevolmente; il nazionalismo ha portato solo guerra e distruzione. C'è un vuoto che bisogna colmare e questo vuoto è un'opportunità per la fede. Belloc intravede i segni di un risveglio cattolico, soprattutto nell'ambito di alcuni intellettuali. Mostra anche la speranza di una futura società ricristianizzata, «perché malgrado l'epoca in cui vivo, non posso credere che l'umana ragione perderà permanentemente il suo potere. La fede si fonda sulla ragione, e dappertutto la ragione fuori della fede declina»¹⁴.

L'ultima profezia di Belloc è quasi apocalittica: «Se mi chiedono quale segno possiamo vedere che mostri il progresso della fede, io risponderai con una parola che il mondo moderno ha dimenticato: persecuzione. Quando essa sarà un'altra volta al lavoro, sarà il mattino»¹⁵.

3. *The Crisis of Our Civilization*¹⁶

Pubblicato nel 1937, quest'opera è il frutto delle lezioni pronunciate da Belloc all'Università di Fordham (New York). La prima parte presenta un'analisi storica della Cristianità, dove l'autore ribadisce i concetti già enunciati in opere precedenti, fundamentalmente

¹⁴ *Idem*, p. 288.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *The Crisis of Our Civilization*, Cassell and Co. Ltd, London 1937.

in *Europe and the Faith*. La seconda parte, invece, presenta delle novità: Belloc intraprende un'analisi delle conseguenze economiche della Riforma Protestante. Con la scomparsa dell'efficacia della morale cattolica in vaste zone dell'Europa, le attività economiche divennero un fine a se stesse. Il Capitalismo e la conseguente apparizione di un proletariato indigente sono le cause dell'attuale crisi della nostra civiltà. La proprietà privata, che sorge da una visione cattolica della vita sociale, perse il suo carattere relativo e divenne un diritto assoluto. L'accumulazione del capitale nelle mani di pochi, la rivalutazione morale dell'usura, la crescente importanza che acquistano le macchine e lo sviluppo delle comunicazioni fecero sì che l'ordine sociale medioevale, fondato sullo status sociale e le corporazioni, che proteggevano i più deboli di fronte ai potenti, scomparisse.

Parallelamente, il diffondersi delle ingiustizie sociali nella società capitalista fece sorgere alcune correnti filosofiche e sociali, tra cui la più importante è il Comunismo, che si presenta agli occhi di Belloc come l'Anticristo. Il nostro autore è convinto che la Cristianità è arrivata ad un momento decisivo: Capitalismo e Comunismo hanno in comune un presupposto materialista. L'unica via di scampo per l'attuale crisi è la restaurazione di una società fondata su una filosofia cattolica. Le proposte concrete per la realizzazione sono un cambiamento radicale nella politica delle tasse, la decentralizzazione della proprietà privata, il controllo dei monopoli e la ricomparsa dell'organizzazione sociale attorno alle corporazioni. In definitiva, Belloc propone un ritorno alle strutture economico-sociali che, secondo la sua particolare interpretazione storica, erano gli assi portanti del Medioevo.

Belloc è convinto che il mero cambiamento di strutture non è sufficiente: il punto decisivo è la conversione dei cuori. Bisogna presentare le verità cattoliche affinché si chiariscano i malintesi della Modernità rispetto alla fede. Per fare questo, è importante l'utilizzo della stampa: attraverso libri e riviste si può fare un lavoro di propaganda della fede. In questo ambito riveste particolare importanza l'interpretazione della storia europea, che se fatta scientificamente potrebbe dimostrare la falsità dell'opposizione tra sviluppo sociale e fede cattolica e tra scienza positiva e rivelazione cristiana.

4. *The Great Heresies*

Un'altra opera molto popolare di Belloc è *The Great Heresies*¹⁷, pubblicata nel 1938, un anno prima dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Nelle pagine di quest'opera, il lettore può trovare un rapido riassunto delle principali eresie della storia: l'Arianesimo, l'Islam, il manicheismo degli albigesesi, la Riforma Protestante e quello che Belloc definisce *the modern phase*, vale a dire la cultura secolarizzata contemporanea. Coerentemente con l'affermazione di *Europe and the Faith — The Faith is Europe. And Europe is the Faith* —, l'anglo-francese considera di vitale importanza lo studio delle eresie, giacché la fede ortodossa ha avuto sempre come compagna di strada qualche eresia. Essendo la fede cattolica l'agente della storia europea, è imprescindibile un'analisi delle derivazioni eterodosse della fede.

Belloc definisce l'eresia come una dislocazione di un sistema completo e autofondato, causata dall'introduzione di una novità che nega qualche parte essenziale del sistema. Sistema completo significa un tutto coerente, dove le parti si sostengono tra di loro. L'eresia non è negare completamente il sistema: essa vive all'interno del sistema, distruggendolo in parte, ma lasciando un gran settore della struttura in piedi. Questa è la forza delle eresie: sopravvivono grazie alla parte di verità che contengono.

Per quanto riguarda il sistema completo di credenze che è la dottrina cristiana, quando si nega una parte del sistema si possono mantenere per qualche tempo le apparenze di continuità, ma dopo un breve periodo si evidenzierà che il cristianesimo senza una parte non è più cristianesimo. Poiché la fede cattolica non è solo un affare di coscienza ma influisce radicalmente nella vita degli individui e della società, l'eresia diventa un oggetto fondamentale di studio storico. Ogni società ha una visione ultima della vita, che ha un carattere religioso. Quando si tenta di cambiare questo fondo religioso si produce non solo una trasformazione teologica ma anche una trasformazione sociale. Belloc fa l'esempio della negazione dell'immortalità dell'anima. Questa verità — che l'anima è immortale — è una parte della dottrina cristiana. Se si nega, l'atteggiamento esistenziale

¹⁷*The Great Heresies*, Sheed and Word, London 1938.

degli individui e della società cambierà necessariamente. Si può continuare a credere nella Trinità e nella Divinità del Verbo Incarnato, ma il cristiano che non ammette una vita eterna non è più cristiano, e si comporterà in modo diverso da quelli che hanno conservato l'integrità della fede.

Forse, questa consapevolezza dell'influsso delle eresie nella vita vissuta delle nazioni è il maggior pregio di questo libro. Belloc studia le grandi eresie non da un punto di vista teologico — anche se fornisce gli elementi dottrinali imprescindibili —, ma da una prospettiva storico-sociale. Non faremo qui un riassunto del libro. Vogliamo soltanto mettere in rilievo i punti più originali, per abordare dopo l'analisi dell'ultimo capitolo, dedicato alla crisi della cultura della Modernità.

Belloc pensa che le eresie hanno tentato di rompere il principio di autorità e di unità di una istituzione che si autoproclama l'unica istanza autorevole in materia di fede e di morale, la Chiesa Cattolica. Secondo il nostro autore, ci sono stati cinque principali campagne per arrivare a questo scopo. Prima di tutto, il tentativo ariano, che è una semplificazione e razionalizzazione del cristianesimo e che va contro il mistero dell'Incarnazione, negando la piena divinità di Cristo. L'attacco mussulmano è di una natura diversa: tenta di distruggere la Chiesa dall'esterno, mediante invasioni violente. Anche qui ci troviamo di fronte ad una semplificazione del dogma cristiano. Il terzo attacco è quello degli albigesi, che si ispirano al manicheismo antico. Più che di dottrina, si tratta di un problema morale, derivante dalla credenza manichea che la materia è cattiva. Gli albigesi e altre eresie spiritualiste del Basso medioevo agirono come un cancro all'interno del corpo della Chiesa, che finì per essere estirpato. Per quanto riguarda il quarto movimento, il Protestantismo, si tratta di un attacco contro l'unità della Chiesa. Per Belloc non c'è una dottrina chiave che dia luce ad un supposto corpo dottrinale protestante: un protestante può affermare la Presenza Reale del Signore nell'Eucaristia e il potere consacratorio del sacerdote; un altro può negare quelle verità, ma ambedue i protestanti sono protestanti perché d'accordo nel concepire la Chiesa non come una unità visibile e definibile, e nel non riconoscere che c'è una autorità centrale infallibile: ognuno può scegliere il proprio corpo dottrinale. La negazione dell'unità come qualcosa voluta dall'ordine divino è la caratteristica

principale del temperamento protestante. Il quinto movimento è *the modern attack*, a cui ci riferiremo più dettagliatamente nelle pagine successive.

Uno degli elementi più originali dell'analisi di Belloc è la considerazione dell'eresia come qualcosa di *chic* o di *snob*. Questo fatto si manifesta soprattutto nell'Arianesimo: a partire dal IV secolo il cattolicesimo diventa sempre più popolare, e discostarsi dalla fede ortodossa significava avere un tocco di distinzione. L'Arianesimo si diffuse nell'ufficialità dell'esercito romano, ormai germanizzato. Perciò, parte importante delle classi dirigenti dei nuovi regni germanici furono ariane, mettendo in grave pericolo l'unità della Chiesa. Oltre a questo elemento di distinzione sociale, Belloc sottolinea l'importanza del fattore economico come buon propulsore dell'energia eretica. Un caso emblematico è la politica fiscale dei mussulmani, favorevole ai fedeli di Allah; un altro fattore è l'ambizione degli *squires* inglesi e dei signori tedeschi nell'arricchirsi con i beni della Chiesa in Inghilterra e nell'Impero Tedesco durante il XVI secolo.

Prima di analizzare l'eresia moderna, vorrei riferirmi ad un punto che considero di grande originalità: l'analisi dell'Islam non come una nuova religione, ma come una eresia cristiana. *Islam* significa "accettazione" della dottrina morale predicata da Maometto. Questa dottrina è una semplificazione (*oversemplication*) delle verità cristiane. Non si tratta di un mero paganesimo: Maometto, anche se nato pagano, prende dal mondo cattolico le principali idee della sua dottrina: l'unità e l'onnipotenza di Dio, la Sua natura personale, la Sua Bontà, l'Eternità, la Provvidenza. Sono anche cattoliche le dottrine della creazione di tutte le cose e la loro conservazione in Dio, l'esistenza degli angeli e dei demoni e, da un punto di vista più antropologico, l'immortalità dell'anima e la responsabilità delle azioni umane, a cui si collega intimamente l'esistenza della vita eterna, dove si premieranno le buone azioni e si castigheranno le cattive. Il profeta predicò tutte queste dottrine con un grande entusiasmo tra i pagani del deserto. L'eresia mussulmana si radica nella negazione dei principali misteri della fede cattolica: la Trinità e l'Incarnazione. Maometto semplifica estremamente la dottrina, ma conserva lo schema cattolico di fondo. L'Islam può dare l'impressione di una nuova religione, perché cresciuta all'esterno del mondo cattolico, ma l'influsso primordiale è cristiano: l'impostazione generale dell'Islam del-

le origini era molto più vicina a quella cristiana che a quella delle religioni pagane del deserto di Arabia.

Belloc descrive il processo di crescita dell'Islam e mette di rilievo la superiorità materiale dei mussulmani rispetto alla Cristianità medioevale. Nella sua trattazione si evince che il pericolo mussulmano si avvertì in Europa fino al XVII secolo. Nelle centurie successive, l'Occidente riuscì a superare l'Islam nella forza militare e nei progressi scientifici. Quando scrive questo libro, Belloc contempla un panorama socio-politico molto diverso da quello del Medioevo o dei primi secoli della Modernità: i principali territori mussulmani si trovano sotto il dominio anglo-francese e il divario materiale sembra sempre più grande a favore dell'Occidente. Comunque, Belloc sostiene che le forze morali dell'Islam non si sono indebolite e profetizza per il futuro un risorgimento della capacità materiale e bellica degli adoratori di Allah.

L'ultimo capitolo del libro è dedicato all'analisi della fase moderna del movimento eretico. Belloc distingue l'attacco moderno alla fede dalle eresie precedenti: adesso ci troviamo di fronte ad un tentativo di negazione assoluta della fede. Si tratta di un confronto totale tra le forze anti-cristiane e la Chiesa Cattolica. E in questo confronto si gioca la sopravvivenza o la distruzione della Chiesa stessa. Belloc tiene a precisare che gli attacchi non sono contro la Cristianità, intendendo per essa un insieme di principi cristiani non legati ad una istituzione. No, gli attacchi sono contro la Chiesa Cattolica: non è mai esistita una religione chiamata Cristianità, ma c'è sempre stata da una parte la Chiesa e dall'altra le varie eresie che hanno tentato di distruggere la sua autorità e la sua unità. Belloc considera in fondo al suo cuore che il nome migliore per definire questo attacco moderno alla fede è l'Anticristo. Non lo fa, perché per il momento può sembrare esagerato. Comunque, il problema non è di nomi ma di capire che da una parte ci sono coloro che vogliono conservare la morale, la tradizione e l'autorità della Chiesa, e dall'altra coloro che vogliono distruggerla.

Lo storico anglo-francese individua nel materialismo e nella superstizione la natura specifica della modernità anticristiana. È materialista, perché considera nella sua filosofia soltanto cause materiali. Ma poiché l'uomo non può vivere con una interpretazione esclusivamente materialista della vita, l'attacco moderno cade in superstizio-

ni, cioè in fedì meramente umane che sostituiscono la Rivelazione Divina. Tutti i rappresentanti dell'ideologia anticristiana coincidono nella negazione della possibilità della Rivelazione Divina. Essendo atea, la modernità anticristiana è indifferente alla verità. Dio è la Verità: se si nega Dio si arriva allo scetticismo che nega la possibilità di stabilire verità definitive. In questa ideologia si affermano solo dei postulati non dimostrati, e non si ha paura delle contraddizioni. La negazione di Dio porta con sé anche la perdita dell'arte e della morale, perché Dio è Bellezza e Bontà.

La crisi attuale è l'ultimo frutto acerbo della Riforma: si è iniziato col distruggere l'unità e col negare l'esistenza di un'autorità centrale e si è arrivati all'affermazione dell'autosufficienza dell'uomo e alla creazione di idoli da venerarsi come dèi. Belloc considera che due di questi idoli sono la razza e la nazione, che danno origine a culti pseudo-religiosi che negano la giustizia e il retto ordine delle cose. Perciò, l'essenza dell'attacco moderno alla fede è l'ateismo, anche se questo non è il più delle volte predicato apertamente. Questo ateismo ha come manifestazioni più importanti la concezione dell'uomo come un essere autosufficiente, la preghiera come una autosuggestione e Dio come un essere immaginario: un fantasma e non una Realtà.

Quali sono, secondo il nostro autore, i frutti di questa ideologia? Nell'ambito sociale, la ricomparsa della schiavitù, che ha due forme istituzionali: la schiavitù di Stato nel sistema comunista e la schiavitù delle corporazioni private e degli individui nel sistema capitalista. Belloc sostiene che c'è una *liason* tra la scomparsa della fede e la riapparizione della schiavitù, istituzione che era stata abolita grazie all'influsso del Cristianesimo.

Nell'ambito morale, il principale frutto dell'attacco moderno contro la fede è la crudeltà. C'è stata sempre crudeltà nella storia dell'umanità, ma adesso c'è una crudeltà originaria, nativa, che fa parte essenziale dell'ideologia anti-cristiana. Di fronte ai massacri della Rivoluzione Russa e della Guerra Civile Spagnola, regna una grande indifferenza e un disprezzo tacito per la giustizia. Non va dimenticato che Belloc scrive quest'opera l'anno precedente la Seconda Guerra Mondiale, e non si erano ancora viste tutte le conseguenze di questa crudeltà moderna.

Nell'ambito intellettuale è già iniziato un attacco contro la ragione stessa. L'argomentazione classica è stata sostituita dalle affer-

mazioni reiterate; frasi come “Nessuno è stato convinto ancora da un’argomentazione”, o “nulla si può provare”, o “questo può andar bene nella logica, ma nella pratica è una cosa molto differente” manifestano un crescente disprezzo per l’uso dell’intelligenza. Questo è tragico per la fede, giacché ragione e fede sono legate intimamente. La fede segnala i limiti alla ragione — i misteri superano la capacità della nostra intelligenza —, ma lascia la ragione sovrana negli ambiti che appartengono alla propria sfera. Quando la ragione cade, cade con lei anche la fede e la morale: una ragione debole non può sostenere nessuna convinzione morale. Nell’ambito politico, l’assenza di ragione fa sì che l’autorità si fondi sulla forza.

Questo è il cupo panorama della cultura propria dell’ideologia anticristiana. Cosa ci si può aspettare dal futuro? Belloc adotta una posizione di sano realismo soprannaturale. Ormai i cattolici sono una minoranza, e le forze dell’attacco contro la fede sembrano prevalere. Analizzando la crescita e la decadenza di altre civiltà, si potrebbe arrivare alla conclusione che la nostra civiltà non è più cristiana, che ormai si è perso il “tono” cristiano. Il futuro sembra presentarsi come un futuro pagano, con una nuova e repulsiva forma di paganesimo. Ma a questa visione realista meramente umana, bisogna aggiungere altri dati che fornisce la storia e che la fede rinforza. L’attacco mussulmano è stato in diversi momenti della storia sul punto di distruggere la Cristianità. Le invasioni e scorrerie dei musulmani dal mezzogiorno, dei mongoli dall’est e dei vichinghi dal nord rappresentarono un momento terribile per i cristiani. Persino il razionalismo del XVIII secolo è stata una sfida per la Chiesa. Ma la Chiesa è uscita sempre vittoriosa, dopo una forte reazione degli uomini di fede. Anche adesso la reazione ci sarà. Anzi, sempre ci sarà, perché la Chiesa Cattolica ha una forza nativa, originaria, che la fa rinascere continuamente. Questa forza non è meramente umana, ma divina.

Belloc, prima di finire questo libro, che apre una porta di speranza, fa una considerazione molto interessante: la battaglia tra la Chiesa Cattolica e le forze ideologiche anticristiane è chiara. Ci sono due posizioni ben marcate, e non c’è spazio per l’ambiguità. Il fatto che ci siano due campi distinti favorisce la comprensione del momento culturale cruciale che l’umanità attraversa e a decidere in quale campo il singolo uomo preferisce arruolarsi.

IV. Critica

Hilaire Belloc è uno scrittore contro-corrente e *politically incorrect*. Con la prospettiva che offrono gli anni, si può fare una critica serena della sua opera, mettendo in risalto sia i pregi che i difetti. Perché non c'è dubbio che pregi e difetti sono in essa rappresentati.

È stato detto molte volte che Belloc è uno scrittore dispersivo, che tratta argomenti troppo ampi e che manca di profondità. Gli è stato rimproverato anche la mancanza di citazioni e di riferimenti più specifici a persone e istituzioni. Sembra che Belloc parli troppo vagamente. Questo, per quanto riguarda lo stile delle sue opere storiche e apologetiche. Rispetto alle sue idee, egli è stato accusato di essere antisemita e profascista, di essere intollerante e antidemocratico. D'altra parte, ci sono numerosi *fans* di Belloc, c'è una associazione di studi bellochiani e ci sono persino tre pagine *web* dedicate alla sua opera.

Personalmente, ritengo che bisogna analizzare Belloc nella prospettiva della sua epoca: la prima metà del XX secolo in una Inghilterra che declina e che soffre non solo materialmente, ma anche moralmente. Belloc partecipa attivamente alla vita britannica, e tenta di offrire soluzioni alla crisi della società, che non è meramente circostanziale, ma universale e che ha radici lontane nel tempo. Inoltre, il cattolico Belloc appartiene ad una Chiesa che non conta ancora sul magistero del Concilio Vaticano II, che avrebbe forse fatto cambiare alcuni dei suoi punti di vista.

Condivido con Belloc l'analisi delle cause della crisi della cultura della Modernità: dopo la Riforma Protestante si inizia un processo di secolarizzazione che assolutizza il relativo, aprendo spazi per le ideologie del XIX secolo, che sono in realtà religioni sostitutive. Il crollo della fede ideologica nel progresso dopo la Grande Guerra apre un periodo di tendenze nichiliste che sfocia nella disperazione individuale e sociale. Condivido anche alcune delle soluzioni proposte: la ricristianizzazione della società, la necessità di annunciare il Vangelo superando le false interpretazioni di un settore della cultura contemporanea, le possibilità reali della fede come fornitrice di senso in un mondo dove non si hanno risposte alle domande fondamentali dell'esistenza umana. Belloc, alle volte, avanza idee che diventeranno poi argomenti centrali del dibattito culturale contemporaneo:

in particolare, i riferimenti alla necessità di una ragione forte per fondare la fede e i pericoli di una cultura del pensiero debole sono di una attualità indiscutibile. Lo stesso si potrebbe dire delle sue analisi sull'Islam e sul rapporto con il mondo occidentale.

Gli elementi sinora elencati sono pregi. È vero che si trovano in mezzo ad un'opera caotica e dispersiva, ma penso che la causa di questa dispersività e caoticità sia l'esuberanza di uno spirito come quello di Belloc. Comunque, la dispersività si può ricondurre facilmente alla sua cosmovisione, già delineata nelle prime pagine di questo articolo.

Belloc è un pensatore cattolico, ma al contempo ha alcune idee che oserei denominare non cattoliche ma clericali. Intendo in queste pagine per clericalismo la non-distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, il non-rispetto per la legittima autonomia delle realtà temporali. Questo clericalismo bellochiano si manifesta nelle sue descrizioni della Cristianità medioevale. Mancano purtroppo in questi quadri alcune ombre che considero indispensabili per presentare il Medioevo in modo completo: la confusione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale, e tra il potere politico e il potere spirituale non appaiono da nessuna parte, ad eccezione di un riferimento fugace alla teoria medioevale che considerava che il titolo di proprietà fosse lo stato di grazia, teoria che Belloc considera eretica. Porto un altro esempio: Belloc ha troppa fiducia nelle "strutture" cattoliche, senza sottolineare abbastanza la necessità della vita vissuta dei cattolici come fermento per cristianizzare la società. Le interpretazioni della storia europea tra il XVI e il XVIII secolo, a partire da una supposta politica cattolica degli Asburgo sembra troppo semplice e lineare, anche se qualche volta Belloc spiega che c'erano interessi materiali ed economici preminenti. Non vogliamo insistere su questa critica, perché bisogna fare giustizia al nostro autore, e qua e là si trovano nella sua immensa opera affermazioni sfumate. Vogliamo soltanto mettere in evidenza la tendenza bellochiana a sottolineare l'esistenza di potenze cattoliche, di società cattoliche, di politiche cattoliche, piuttosto che di persone che vivono con tutte le loro conseguenze la propria fede. Per concludere con questo paragrafo critico, penso che in Belloc manchi un approfondimento teorico sul rapporto tra ordine naturale e soprannaturale. Le critiche all'anticlericalismo in quanto corrente della *Main Opposition* in *Survivals and New*

Arrivals desta perplessità: le leggi in una società devono essere cattoliche o devono semplicemente rispettare il diritto naturale? Quali sono i diritti politici dei non cattolici in una società retta soltanto da leggi cattoliche? ¹⁸. Condivido l'affermazione di Belloc che la neutralità dello Stato non sia neutrale, ma l'alternativa non è tra uno Stato agnostico e uno confessionalmente cattolico, ma tra uno Stato che rispetta e promuove la dignità della persona umana — tutti siamo immagini di Dio non solo per grazia, ma per natura — e un altro che calpesta questa dignità. Se Belloc avesse letto la *Gaudium et Spes* e la *Dignitatis Humanae* forse avrebbe ricevuto più luce per offrire una soluzione convincente al problema dello Stato neutrale agnostico.

L'ultima critica che rivolgerò a Belloc è il suo etnocentrismo: Belloc è europocentrico e francocentrico. L'autore anglo-francese ha poca capacità di scoprire le ricchezze che si trovano in altre culture non occidentali e non cristiane, che sono quei semi del Verbo di cui parlava san Giustino, che preparano l'annuncio della Parola salvifica, che non è europea, ma cristiana, cioè cattolica, universale.

Belloc rimane uno dei grandi autori cattolici inglesi di questo secolo. Il suo tentativo intellettuale è pieno di sincerità e di rettitudine di intenzione. Amò sempre la Chiesa e si sforzò di servirla facendo del suo meglio. Sorvoliamo su alcune accuse rivoltegli, che si possono capire tenendo conto delle circostanze storiche — mi riferisco al suo supposto antisemitismo e profascismo —, che sono già state smontate da penne più abili della mia. Anche se si tratta di un'opera datata, alcuni elementi di analisi e qualche proposta di azione continuano ad essere utili per capire aspetti della crisi della cultura contemporanea e le sue possibili soluzioni.

Bibliografia di base: D. Woodruff (ed.), *For Belloc: Essays in Honour of his 72nd Birthday*, London 1942; R. Hamilton, *Belloc: An Introduction to his Spirit and Work*, London 1945; F. Wihelmsen, *Hilaire Belloc: No Alienated Man. A Study in Christian Integration*, New York 1953; E. Jebb and R. Jebb, *Testimony of Hilaire Belloc*, London 1955; J. B. Morton, *Hilaire Belloc, A Memoir*, New York 1955; R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc*, London 1957; E.

¹⁸ Paradossalmente, Belloc ha visto chiaro che il problema tra Rivoluzione Francese e Chiesa Cattolica non era principalmente politico ma religioso, e che la forma repubblicana di governo non aveva nulla contro la fede.

Pujals, *Hilaire Belloc y el Estado Servil*, Madrid 1982; M. Markel, *Hilaire Belloc*, Boston 1982; A. Mackey, *Hilaire Belloc and His Critics*, conferenza data alla Seattle Pacific University nel 1990, versione elettronica www.angelfire.com/va/belloc; J.P. McCarthy, *Hilaire Belloc: Edwardian Radical*, New York 1978; A.N. Wilson, *Hilaire Belloc*, New York 1984; J.P. McCarthy, *Hilaire Belloc in the Late 1930s: Prophet Against Revolution*, in "Intercollegiate Studies Institut Review", Seattle, Spring 1992; J.J. Mulloy, *Hilaire Belloc's View of History*, in "The Dawson Newsletter", Fayetteville (AR), Summer 1994, pp. 2-3; J. Pearce, *Litterary Converts*, London 1999.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, Biblioteca de Autores Cristianos, Salamanca 2000, pp. 997.

Existe una vasta bibliografía sobre distintos aspectos de la llamada Escuela de Salamanca. Autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano o Domingo Báñez han recibido la atención de numerosos teólogos, filósofos e historiadores. Sin embargo, se echaba en falta una monografía de conjunto, que presentara de forma orgánica toda la problemática salmantina. El mayor mérito de Juan Belda Plans, quien desde hace casi treinta años se ha dedicado a investigar sobre esta importante escuela teológica del siglo XVI, es precisamente ofrecer al lector una imagen completa y coherente de la Escuela, presentando sus antecedentes, sus principales desarrollos especulativos, sus representantes más conspicuos y su proyección. En casi mil páginas, Belda Plans va dibujando con trazos seguros, basado en un conocimiento excelente de las fuentes y de la bibliografía, las características intelectuales de la Escuela, a la vez que inserta esos trazos en un análisis muy cuidado del contexto histórico europeo, español y salmantino.

Aunque toda la obra presenta un nivel de investigación encomiable, y Belda Plans llega en cada capítulo a conclusiones bien fundadas, considero que los capítulos más originales, que aportan una contribución definitiva para el conocimiento de la Escuela, son los capítulos 2 (*La Escuela de Salamanca. Hacia una noción crítica*) y 3 (*Tomismo y Humanismo en la Escuela de Salamanca*). Allí, el autor consigue llegar a una definición de la Escuela de Salamanca, estableciendo además unas condiciones necesarias para que un determinado autor pueda considerarse adscrito a dicha Escuela. Contribución fundamental, pues el concepto mismo de "Escuela de Salamanca" ha sido utilizado de forma muy vaga por la historiografía. Belda Plans subraya el carácter teológico de la Escuela, su unidad

local (la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca) y temporal. Se puede estar o no de acuerdo con los criterios establecidos por Belda Plans, pero el historiador de la teología y de las ideas puede estar agradecido ante esta propuesta que aporta gran claridad para un análisis de la Escuela.

Veamos cómo define Belda Plans a la Escuela de Salamanca, quiénes son según él sus integrantes y cuáles son los criterios de adscripción a ella. La Escuela de Salamanca es «un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la renovación y la modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII» (p. 157). Cronológicamente, la Escuela de Salamanca va desde el inicio del magisterio salmantino de Francisco de Vitoria (1526) hasta la muerte de Domingo Báñez (1604). Los miembros de la Escuela de Salamanca son los Grandes Maestros que ocupan durante el período de tiempo antes señalado las cátedras de *Prima* y de *Vísperas* de la universidad castellana, y los Maestros Menores, que ocuparon cátedras de menor importancia. En los Grandes Maestros se cumplen todas las características propias de un miembro de la Escuela, es decir unidad espacio-temporal, unidad de principios y métodos (espíritu), filiación vitoriana, continuidad doctrinal y legado intelectual común. Respecto a los Maestros Menores, no todos los titulares de las llamadas *catedrillas* pertenecen a la Escuela de Salamanca. Según Belda Plans, sólo pertenecen a la Escuela los que manifiestan una vinculación con el espíritu de Vitoria, «cuya manifestación clave sería que practicaron en sus Cátedras Menores la innovación vitoriana, introducida en Salamanca, de explicar la *Suma* de Santo Tomás como guía de los estudios universitarios, en lugar del autor propio de su cátedra: Escoto, Gabriel o Durando»; además, para formar parte de la Escuela, es necesario una permanencia duradera y estable como profesores en Salamanca (p. 163).

La primera generación de la Escuela de Salamanca estaría integrada por los fundadores o pioneros, es decir los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Forman parte de la segunda generación los discípulos directos de los dos primeros maestros: Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Juan Gil de Nava, Pedro de Sotomayor, y Juan de la Peña, todos ellos catedráticos de *Prima* o de *Vísperas*, a los que habría que añadir los sustitutos de los fundadores, que también fueron discípulos suyos: Vicente Barrón, Diego de Chaves, Domingo de las Cuevas y Ambrosio Salazar. La tercera generación estaría constituida por los discípulos de Cano y de Mancio: los catedráticos de *Prima* o de *Vísperas* Juan de Guevara, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez, y los profesores de las Cátedras Menores: Juan Gallo, Luis de León, Juan Vicente de Astorga, Domingo de

Guzmán, Alfonso de Luna, Pedro de Ledesma, Pedro de Herrera, Pedro de Aragón, Alfonso de Mendoza, Juan Márquez, Agustín Antolínez y Pedro de Uceda. Surgen así, siguiendo los criterios establecidos por Belda Plans, una lista de 26 teólogos pertenecientes a la Escuela de Salamanca *stricto sensu*. La mayoría son miembros de la Orden de Predicadores, con una buena presencia de agustinos y algún sacerdote secular.

Belda Plans distingue, siguiendo criterios cualitativos, un ciclo de autoridades en el interior de la Escuela, formado por los fundadores y los discípulos más íntimos, y cuyas obras forman el bagaje teológico más importante de la Escuela. El autor se refiere frecuentemente a los tres *Grandes Maestros*, Vitoria, Domingo de Soto y Cano, pero entre las autoridades también incluye a Mancio de Corpus Christi y con una cierta duda a Sotomayor. Las dos primeras generaciones de maestros salmantinos forman parte de la Primera Escuela de Salamanca, mientras que la tercera generación se identificaría con la Segunda Escuela de Salamanca, la cual, aun contando con figuras de la talla de un Domingo Báñez, no tiene la novedad y alcances teológicos de la Primera Escuela.

Belda Plans establece algunas notas características de la Escuela de Salamanca, aplicables a su totalidad, pero con más intensidad a la Primera Escuela. Son las siguientes: 1) crítica de la Escolástica decadente, de la cual se eliminan cuestiones inútiles y se echa en falta una base bíblica más sólida; 2) búsqueda de la verdad por sí misma, sin servilismos respecto a ningún autor; 3) continuidad con la gran tradición teológica medieval; 4) tomismo amplio y abierto, que considera a Santo Tomás una guía a la que habitualmente hay que seguir, pero con libertad de espíritu; 5) preocupación por la metodología teológica, que llegará a su punto culminante con la sistematización del *De locis theologicis* de Melchor Cano; 6) cultivo amplio de las fuentes teológicas, con un sentido histórico-crítico cuidado; 7) buen estilo literario; 8) atención a la orientación pastoral y práctica de la teología, dando particular importancia a la problemática contemporánea en todo lo que se refiere al hombre y a la cultura de su tiempo; 9) método pedagógico y de enseñanza homogéneo, a través sobre todo del uso de la *Suma Teológica* de Santo Tomás; 10) transmisión dinámica de un legado intelectual de profesor a profesor en las distintas cátedras; y 11) eclesialidad de la teología, la cual no es un saber meramente erudito sino un servicio a la Fe común de la Iglesia y al entero Pueblo de Dios. Todas estas características podrían resumirse en dos, las indicadas por el Papa Juan Pablo II en su visita a Salamanca en 1982: *fielidad y creatividad*, es decir continuidad dinámica en la tradición, que hace avanzar la ciencia teológica, poniéndola al servicio de la Iglesia en las circunstancias históricas concretas de una coyuntura de cambio entre el Medioevo y la Modernidad.

Según Belda Plans, en la última etapa de la Escuela de Salamanca hay una pérdida de originalidad creativa y de libertad de investigación: se pasaría de un

tomismo abierto a otro cerrado; además, habría una especie de “cayetanismo teológico”, manifestado en la preponderancia de la especulación filosófica y metafísica sobre la teología positiva; por último, en la Segunda Escuela reina un clima de antagonismo y de controversia entre las distintas órdenes religiosas, que no contribuyó al desarrollo especulativo.

El capítulo tercero aborda la problemática del tomismo y del humanismo salmantinos. La Escuela de Salamanca, en cuanto fiel y creativa dentro de la tradición, presentará muchos elementos tomistas y humanistas en su elaboración académica. Acabamos de señalar que el tomismo de la Escuela de Salamanca es una de sus notas características. Pero ¿de qué tomismo se trata? Según Belda Plans, aunque uno de los elementos definitorios de la Escuela es su tomismo, no se puede hablar de una Escuela Tomista en sentido estricto, es decir con el criterio de Escuela teológica cerrada de sumisión incondicional a un autor, como eran las escuelas teológicas bajomedioevales. El tomismo de la Escuela de Salamanca es un tomismo abierto: Tomás de Aquino es el teólogo de mayor autoridad, pero no el único Maestro. Los teólogos de Salamanca manejan muchos otros autores, y a veces se separan de las opiniones de Santo Tomás. Por eso se puede decir que más que fidelidad a un autor, en la Escuela de Salamanca predomina la búsqueda libre y amplia de la verdad. Los de Salamanca toman de Santo Tomás su *espíritu*: su buen quehacer teológico, su método científico, su rigor intelectual, además de muchísimos contenidos especulativos. Salamanca utilizará la *Suma Teológica* como instrumento académico muy apreciado, y en sus comentarios los Maestros no harán una exposición servil del texto, sino que lo utilizarán como falsilla para desarrollar sus cursos teológicos.

Respecto a la actitud de la Escuela de Salamanca frente al Humanismo tan de boga en el siglo XVI, Belda Plans sostiene que es lícito hablar de un Humanismo crítico de los Maestros salmantinos. Vitoria, Soto, Cano y otros están abiertos a las buenas aportaciones del Humanismo Cultural (entre otros elementos, cabe destacar la preocupación por los problemas humanos concretos, que en la Escuela de Salamanca se manifestará en los análisis de las problemáticas que surgen de las mismas circunstancias históricas, como el descubrimiento de América, los procesos económicos del primer capitalismo o el avance del Islam). En cambio, serán más prudentes respecto al Humanismo Teológico. En concreto, los de Salamanca criticarán de esta última corriente su positivismo bíblico, su racionalismo filológico y su menosprecio a la autoridad en teología. La Escuela de Salamanca, con su actitud de apertura y de prudencia crítica, creará una Nueva Teología, que supera los límites de la Teología Escolástica y el Humanismo Teológico. Para Belda Plans, esta nueva teología «Escolástica y Humanista a un tiempo, purifica a la Teología decadente anterior y consigue una auténtica renovación de la Teología, la cual, conservando las mejores esencias medievales, asume también los nuevos logros y aportaciones de la cultura humanis-

ta moderna, dentro de un equilibrio enriquecedor que logra evitar las carencias de una visión de la teología demasiado simplista y empobrecida, como es la humanista» (p. 309). El Humanismo Salmantino tiene en Vitoria y Cano sus dos mejores representantes. Francisco de Vitoria posee una excelente formación humanística, recibida en las aulas parisinas, y un buen conocimiento de los autores clásicos. A su vez, entra en contacto y conoce a los mejores humanistas de su tiempo; domina el latín, que escribe con buen estilo literario; le preocupan los problemas del hombre en las circunstancias históricas concretas; maneja fuentes positivas para su elaboración teológica; y, por último, tiene una preocupación metodológica que le lleva a esbozar una teoría incipiente de los *loci theologici*. En Melchor Cano encontramos elementos humanistas análogos. Sin embargo, Belda Plans subraya los aspectos críticos de Cano respecto al humanismo teológico que tiene como principal representante a Erasmo. Melchor Cano critica de este humanismo el esteticismo; el prurito por la novedad y el desprecio por lo tradicional; la actitud burlesca de los humanistas respecto a la Escolástica, sin matices que rescaten lo positivo de esa teología; el rechazo de toda norma; el excesivo positivismo bíblico y el también excesivo protagonismo de la razón especulativa en teología y, por último, el desapego a la autoridad, en particular al Magisterio pontificio y conciliar.

La obra que estamos comentando consta de tres partes. En la primera (*La condicionalidad histórica de la Escuela de Salamanca. La historia anterior*, pp. 5-145), Belda Plans realiza un análisis de los condicionamientos históricos que dieron lugar a la Escuela de Salamanca. La situación de crisis de la teología medioeval en los siglos XIV y XV, las nuevas corrientes nominalistas y humanistas, la historia institucional de las Facultades de Teología españolas son algunos de los elementos tomados en consideración por el autor, que sirven para encuadrar el nacimiento de la Escuela de Salamanca. La segunda parte (*La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología*, pp. 147-822) es la parte central del libro. Además de los capítulos ya señalados, que considero los más originales y ricos en aportaciones importantes, Belda Plans dedica un capítulo al fundador de la Escuela, Francisco de Vitoria (pp. 313-394), otro al cofundador y divulgador de la Escuela, Domingo de Soto (pp. 399-499); dos largos capítulos a Melchor Cano, considerado el teorizador del método teológico de la Escuela (pp. 501-750), para acabar con un capítulo dedicado a los restantes teólogos de Salamanca (pp. 751-824). La tercera parte (*Proyección e influencia histórica de la Escuela de Salamanca. La historia posterior*), contiene una panorámica de la influencia de la escuela en distintos ámbitos académicos a lo largo de la historia. Belda Plans resalta el influjo salmantino en la ética de la colonización americana y en la moral económica y mercantil. El libro termina con algunos apéndices documentales muy útiles desde un punto de vista pedagógico.

Pocas veces se tiene el privilegio de comentar un libro que pensamos que,

si bien no es definitivo, pues en la investigación académica nada lo es, será punto de referencia obligado durante décadas. *La Escuela de Salamanca*, de Juan Belda Plans, llena un vacío historiográfico y abre pistas de investigación para el futuro.

M. Fazio

P. CASTAÑEDA – M. J. COCIÑA y ABELLA (Coordinadores), *Iglesia y Poder Público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 1997, pp. 306.

En este volumen se contienen las ponencias del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América organizado por la Academia Sevillana de Historia Eclesiástica, que preside el Dr. D. Paulino Castañeda. Es interesante el recorrido que hace el simposio a través de las distintas etapas de la historia, hasta llegar a nuestros días. Aunque el volumen está dividido en cuatro partes, realmente encontramos dos grandes divisiones: la primera se centra en la época de la modernidad, mientras que la segunda lo hace en el siglo XX. Asigna dos secciones al siglo XX, diferenciadas por la temática tratada: en una la transición española, en la otra la cuestión de la libertad religiosa. Hacemos a continuación un breve repaso por las distintas intervenciones.

La primera parte lleva por título *La Iglesia y el Poder Público en la modernidad*. Paulino Castañeda (Universidad de Sevilla. Academia de Historia de Sevilla) estudia *El Regio Vicariato en Indias: 1493-1622*. Analiza el establecimiento del Patronato en América, fundamentalmente después de la cédula magna de 1574, así como los defensores de la teoría vicarial (Juan Focher y Alonso de la Veracruz) y la praxis que siguieron los gobernantes. En definitiva, nos muestra cómo se abrió camino el Patronato en el siglo XVI y después en el siglo XVII, tanto en México como en Perú. Saca la conclusión que en este periodo no cuajó la teoría vicarial, sino que el poder real era suprapatronal. José María Díaz Moreno (ICADE. Universidad Pontificia de Comillas de Madrid) analiza *la Iglesia y el poder político: consideración desde el derecho público eclesiástico*. Interesante intervención en la que se ofrece una visión de conjunto de la historia del Derecho Público Eclesiástico, exponiendo primero los sistemas ya superados (sistema del dualismo de potestades; la potestad directa de la Iglesia sobre el poder político; la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado; y el sistema de separación y de mutuo desconocimiento). La segunda parte de la ponencia la dedica al Derecho Público Eclesiástico en la actualidad, resaltando la importancia del Concilio Vaticano II y la nueva eclesiología que emana del mismo. Para finalizar refiere tres

lugares de convergencia entre la Iglesia y el poder Público: sociología, política y derecho. Manuel Martín Riego (Centro de Estudios Teológicos, Sevilla) se ocupa de *Regalismo y Liberalismo. Relaciones Iglesia-Estado en la Iglesia Española. Siglos XVIII-XIX*. Nos acercamos ahora al estudio de las relaciones Iglesia-Estado en dos sistemas, el regalista y el liberal, cada uno de los cuales, a su modo, impidieron la legítima autonomía de la Iglesia. En el siglo XVIII, tras la guerra de sucesión y con la firma del concordato (1737 y 1753), se instaura de hecho en España el sistema regalista: control por parte de la autoridad civil de las instituciones eclesiásticas. Es bajo este modelo que se procedió a la expulsión de la Compañía de Jesús. El cambio de siglo nos depara un nuevo sistema: el regalismo deja paso al liberalismo. Se produce una separación de los poderes entre Iglesia y Estado. Separación que en los países anglosajones será pura, mientras que en los latinos será hostil. Las medidas adoptadas en España lo demuestran: abolición de los diezmos, desamortización, exclaustración, legislaciones educativas.

A continuación vienen dos intervenciones sobre el ámbito americano. Lourdes Díaz-Trechuelo (Universidad de Córdoba) estudia las *Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: Gobernadores, Audiencias y Arzobispos*. En su intervención, Díaz-Trechuelo narra un caso concreto de enfrentamiento entre el poder eclesiástico y la autoridad civil: el choque de jurisdicciones con ocasión del llamado Recurso «por vía de fuerza»; figura jurídica de origen francés, por la que en los casos en que el juez eclesiástico denegaba la apelación a su superior, el encausado podía acudir «por vía de fuerza» a un tribunal civil. La autora hace una breve defensa del Patronato Regio, echando la culpa de sus abusos más a quienes interpretaban las leyes, que al mismo sistema. Seguidamente Elisa Luque Alcaide (Universidad de Navarra) se centra en *El Regalismo Borbónico y las Cofradías Novohispanas: un debate en Guadalajara*, en donde analiza un caso de regalismo intervencionista. Para ello se sirve del proyecto de extinción de las cofradías en México, en los años 1772 y 1786. Es interesante ver los argumentos que “justificaban” tal intervención. Las cofradías tenían una riqueza que aplicaban para fines sociales, beneficencia, educación, etc. Como eran propiedades de las comunidades, se “justificaba” una intervención estatal. Frente a esta interpretación estaba la de quienes aseguraban que los bienes de las cofradías eran patrimonio eclesiástico y por tanto de jurisdicción eclesiástica. Además, el obispo de Guadalajara defendía las cofradías porque aseguraban el culto y la subsistencia de las parroquias rurales. En este caso, las autoridades civiles veían en la autonomía de que gozaba el clero en el manejo de las cofradía una usurpación de las competencias del Estado. El estudio siguiente es de José Carlos Martín de la Hoz (Academia de Historia Eclesiástica): *Iglesia – Estado: la esclavitud en el siglo XVI*. El espinoso tema de la esclavitud se inicia con un repaso histórico. La revolución teológica española del siglo XVI sentó las bases teóricas necesarias para proceder a su abolición, si bien es cierto que siempre se contó con autores que la justifica-

ban como "un mal menor". Al concluir su relación, Martín de la Hoz afirma que fueron causas económicas las que privaron a España de alcanzar la gloria de haberse adelantado dos siglos a la abolición de la esclavitud.

Antonio Balsera (Universidad de Granada), estudia *El "exilio" del Nuncio Tiberi: un momento del conflicto entre la Santa Sede y el Estado Español*. En este caso el conflicto de intereses está en el derecho de presentación que el Estado español quería mantener, aún en los territorios americanos que habían declarado su independencia. El artículo describe con detalle los avatares de las negociaciones. Pero dejando a un lado las cuestiones políticas, circunstanciales, se observa la distinta visión del problema: el Papa Pío VIII era consciente de sus derechos, mientras que la Corona española no quería ceder sus privilegios. El conflicto se desarrollará entre los meses de mayo y junio de 1827. La solución momentánea será más diplomática que definitiva. Sólo a la muerte de Pío VIII, Gregorio XVI publica la constitución *Sollicitudo ecclesiarum*: la sucesión del ministerio pastoral debe ser independiente de las variaciones políticas. Conforme a la misma, el Papa procede a nombrar obispos para América. Para entonces (1831), el gobierno español estaba empeñado en otros problemas internos. La Corona no cedió su privilegio, pero de hecho con su silencio lo otorgó.

Seguidamente el simposio presenta un tema de tipo filosófico: M^a Socorro Fernández García (Universidad del País Vasco), se ocupa de *Leibniz.- Relación Iglesia Estado. Identidad entre la Unión de las Iglesias y la Unión Europea*. Tras describir las relaciones entre Leibniz y el duque Juan Federico de Hannover, así como el frustrado proyecto de la unión de las iglesias cristianas europeas, trunco por la muerte del príncipe elector, expone brevemente el pensamiento de Leibniz en esta cuestión. Para Leibniz, Europa es expresión viva del cristianismo. Las iglesias nacionales son al mismo tiempo particulares (Roma también); la universalidad de la Iglesia es proporcional a su perfección. La esencia de la catolicidad no es estar unido externamente a Roma sino la caridad, que es la que hace que estemos unidos al cuerpo místico de Cristo. Busca una síntesis entre unidad práctica y diferencias dogmáticas. En definitiva, concluye Fernández García, Leibniz tiene una fe racional, que constituye el inicio de un proceso de secularización, en donde todos los misterios vienen sometidos al juicio de la razón. Para Leibniz, por encima de la autoridad divina están los intereses de los pueblos: la unión y la paz europea. Como último estudio de la primera parte, Francisco Martí Gilabert (Universidad Complutense. Madrid), se centra en el tema *Iglesia y Estado en el Reinado de Amadeo de Saboya*. El breve reinado de Amadeo de Saboya (1871-1873) está lleno de disposiciones perjudiciales hacia la Iglesia. El autor enumera y describe someramente las principales, dejando al final una salida airosa al monarca, quien después de su renuncia al trono es absuelto por el Papa Pío IX.

La segunda parte de la obra lleva por título *La Iglesia y Poder Público en el siglo XX*. Como introducción, Jesús Longares (Universidad de Navarra), en una

breve intervención, hace una relación de las claves interpretativas del papel de la Iglesia en los últimos cincuenta años de la vida de España. La ponencia de Antonio Fontán (Presidente del Senado Constituyente. Universidad Complutense), *Política y católicos españoles en el siglo XX*, es una visión histórica clarificadora de la postura del Estado de cara a la Iglesia, en las distintas etapas de nuestro siglo. En la primera, “La época de la Restauración”, estudia cómo el marco legal (Constitución de 1876 y Concordato de 1851) definen la confesionalidad del Estado; en esta época surgen brotes de choque entre revitalización del catolicismo y anticlericalismo. Durante “el gobierno personal de Alfonso XIII”, segunda etapa señalada por el ponente, tenemos ya una intervención netamente anticlerical: la ley del candado de 1910, por la que se busca reducir las Ordenes religiosas a las “estrictamente necesarias”. La siguiente etapa, que denomina “De la República a la Guerra Civil”, tiene como punto crucial la Constitución de 1931, que define el Estado Laico, en la que la Iglesia pasa a pertenecer al derecho privado, sin reconocimiento público. Tras la guerra civil se instaura el “Régimen de Franco”, que es definido como Estado Confesional; en este régimen se agrupan distintas facciones políticas, que lo único que tienen en común es ser católicos. El último periodo de Franco está señalado por la disonancia entre la nueva mentalidad, emanada del Vaticano II, y el viejo sistema de relaciones Iglesia-Estado, regulado por el concordato de 1953.

En el artículo de Antonio Montero Moreno (Arzobispo de Mérida-Badajoz), *Cómo vivió la Iglesia los últimos cincuenta años de vida de España*, se muestra la postura adoptada por la Iglesia ante el Régimen de Franco, y su evolución. El mismo análisis lo realizará para las posteriores etapas históricas: la transición y los tres mandatos socialistas. Es sugerente el recurso utilizado para expresar la evolución de la postura de la Iglesia ante el Régimen franquista: pasa de un “sí, pero” a un “sí, pero”. Es decir, que la balanza se va inclinando poco a poco hacia las reticencias. El autor verá en la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II el punto que hará inclinar la balanza del “sí” hacia el “pero”. Por su parte, El P. Rafael M^a Sanz de Diego (Universidad Pontificia Comillas. ICAI-ICADE), en su relación *Diez pastorales polémicas del Cardenal Segura (1952)*, relata un momento de tensión entre las relaciones Iglesia-Estado, precisamente cuando las circunstancias hacían pensar que se había logrado un modelo ideal. En las pastorales, el autor distingue los aspectos ocasionales y polémicos de aquellos más doctrinales (unidad católica, tolerancia y libertad de cultos).

Un tema importante de la historia de España de la segunda mitad del siglo XX es la evolución económica llevada a cabo con los famosos planes de estabilización y más tarde de desarrollo. Antonio Argandoña (IESE, Universidad de Navarra. Barcelona), en *El papel de los «Tecnócratas» en la política y en la economía española, 1957-1964*, trata de explicar por un lado el proceso económico de desarrollo, y por otro clarificar algunas cuestiones en torno al grupo de personas

que lo llevaron a cabo: «los tecnócratas». Estas personas eran técnicos que irrumpieron en la política sin estar integrados en ninguna de las familias políticas del régimen, lo que les supuso rápidamente una fuerte oposición. Pero el problema está en que estos “técnicos” lo único que tenían en común es que eran especialistas, cada uno en su ámbito, pero no formaban un “grupo”. En unas interesantes páginas se puede leer la campaña que lanzaron en contra sus críticos (fundamentalmente los falangistas), así como la correspondiente clarificación de ideas realizada por el autor. Interesante es también la intervención de M^a Teresa Compte Grau (Universidad Pontificia Comillas. ICAI-ICADE), *Los tres primeros años de «Cuadernos para el Diálogo»*. La lectura de estas páginas permitirá al lector contemplar la actuación de la Democracia Cristiana Española, y en concreto de Joaquín Ruiz-Giménez, que fue el máximo exponente de *Cuadernos*, defendiendo los valores de la conciliación, el diálogo y la centralidad de la persona humana como criterio de juicio y de legitimación de las instituciones políticas. Cierra la segunda parte la ponencia de Manuel José Cociña y Abella (Academia de Historia Eclesiástica. Sevilla), que lleva un largo título: *De la confesionalidad del Estado a la libertad religiosa. El derecho a la libertad religiosa en la doctrina del Concilio Vaticano II y en el vigente ordenamiento jurídico español. Especial referencia a sus límites*. El autor trata de ver la relación entre la declaración *Dignitatis humanae* y la constitución española de 1976 sobre el concepto de libertad religiosa. El artículo 16 de la Constitución española en su punto primero define la libertad religiosa, siguiendo el sistema proclamado por la Declaración Conciliar. Cociña señala a continuación los límites de esta libertad, asignados en la Constitución: se encuentran en el ejercicio, en sus manifestaciones, nunca en el fuero interno de la persona. También en este punto coinciden los dos documentos, pues la *Dignitatis humanae* hablará del límite con los términos de “justo orden público”.

Las dos últimas partes del simposio se ocupan de la Iglesia y el poder público en la Transición española, y de la Iglesia y la libertad religiosa. Para desarrollar estas cuestiones se cuenta con dos personalidades muy autorizadas: Adolfo Suárez (Ex-Presidente del Gobierno de España) y Mons. Crescencio Sepe (Secretario de la Congregación para el Clero). En su conferencia, el Presidente del Gobierno durante la transición refiere en primera persona el mutuo entendimiento con la Iglesia para llegar a los Acuerdos del 3 de enero de 1979. Desde el primer momento recibió el aliento del Papa Pablo VI (acompaña al texto de la relación una carta que le dirige el Romano Pontífice de fecha 2 de septiembre de 1977). La descripción del itinerario hasta la llegada del acuerdo es de sumo interés, pues se analizan las negociaciones que hubo de mantener con la Iglesia, por un lado, y con los restantes partidos políticos, por el otro. El resultado es un texto que resuelve la cuestión Iglesia-Estado, que tantos problemas había creado en España durante los dos últimos siglos. Mons. Crescenzio Sepe cierra esta obra

coletiva con su conferencia *Actividad internacional de la Santa Sede en el Campo de la Libertad Religiosa*. Comienza haciendo una breve síntesis histórica de la evolución del respeto a la conciencia de la persona en la sociedad política, desde la coronación del primer emperador hasta nuestra época, resaltando el cambio de rumbo operado con el magisterio de Pío XI. En el segundo punto de su intervención describe el marco actual en el que se establecen las relaciones internacionales, donde se debe armonizar el derecho de libertad de conciencia con los derechos de la sociedad. Pone como ejemplo el debatido punto de la libertad de religión, recogido en la Declaración de los derechos humanos de 1948 (que reconoce el derecho a cambiar de religión), y la enmienda propuesta por los países musulmanes, ya que el Corán no permite esta posibilidad. En este contexto, afirma el ponente, se debe entender la acción de la Santa Sede en los foros internacionales en favor de la libertad religiosa: como derecho a buscar la verdad y adherirse a ella, por un lado; y por otro, la denuncia del hecho que esta libertad -sancionada por tantas constituciones- no ha llegado a su total realización. Entre otros motivos porque existen muchas culturas donde esta mentalidad todavía no se ha abierto camino. Las negociaciones en los organismos internacionales y las distintas iniciativas con el correspondiente papel de la Santa Sede son expuestas con viveza. En conclusión, nos encontramos delante de un conjunto de aportaciones que, desde puntos de vista muy diversos, iluminan la espinosa y permanente cuestión de las relaciones Iglesia-Estado.

I. Álvarez de Toledo

H. FITTE, *Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale*, Apollinare Studî, Roma 2000, pp. 282.

Le grandi trasformazioni economiche e sociali che stiamo vivendo pongono al cristiano sempre più domande su come vivere l'insegnamento evangelico nella società contemporanea. Si tratta di un campo che è proprio della dottrina sociale della Chiesa e che trova fondamento nella Rivelazione e nella Teologia morale.

Un recente volume di H. Fitté, professore alla Pontificia Università della Santa Croce di Roma, affronta questo tema di grande attualità in uno stimolante lavoro, che indica il cammino per "vivere da cristiani nella società contemporanea".

È bene subito chiarire che, come sottolinea più volte l'autore, la dottrina sociale della Chiesa non ha modelli economici da suggerire, né sistemi istituzionali da proporre, ma si preoccupa che le costruzioni degli uomini siano rispettose delle libertà dell'individuo e della sua dimensione etica e religiosa. La visione

orizzontale dell'uomo si apre a quella verticale, in un rapporto fecondo tra Dio creatore e le sue creature.

Le encicliche sociali testimoniano la sollecitudine della Chiesa nel ricondurre i grandi avvenimenti economici della storia dell'ultimo secolo nell'alveo del messaggio evangelico: la rivoluzione industriale del secolo scorso e i conflitti distributivi che essa aveva generato; la crisi del sistema capitalistico alla fine degli anni Venti; la visione cristiana dello sviluppo e della solidarietà tra i popoli della fine degli anni Sessanta; la caduta dei sistemi collettivistici e la riaffermazione della prospettiva mondiale dello sviluppo e della solidarietà dei primi anni Novanta.

È questo lo scenario entro cui si sviluppa il lavoro di H. Fitte, con una attenzione particolare agli interrogativi morali che si pongono al cristiano che vive l'era della globalizzazione e la rivoluzione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione.

Nella prima parte del volume, l'autore presenta i fondamenti della dottrina sociale della Chiesa, mentre nella seconda analizza i temi concreti dell'economia e della società alla luce del magistero: l'uomo e il lavoro; la persona, i beni e la proprietà; l'economia e l'impresa; l'etica degli affari (investimenti, tasse, corruzione).

Nell'uomo e il lavoro, dopo avere richiamato la diversa concezione dell'attività umana nel mondo antico e in quello ebraico, si riafferma il primato del lavoro sui mezzi di produzione. "Il lavoro è la causa efficiente dell'economia, mentre il capitale è la causa strumentale" (p. 187). La parabola dei vignaioli (Mt 20,1-4) offre all'autore lo spunto per richiamare i gravi problemi della disoccupazione e la responsabilità del cristiano per una società più giusta e solidale. L'insegnamento della parabola ci richiama al dovere della giustizia distributiva, per consentire all'uomo una vita dignitosa.

La proprietà privata dei mezzi di produzione realizza il primato dell'uomo sulle cose del mondo che Dio ha creato, ma l'esercizio di questo fondamentale diritto va temperato con la sua funzione sociale. Da questo punto di vista, gli uomini sono amministratori dei beni della terra e dovranno un giorno rendere conto della loro amministrazione.

Di particolare interesse è il capitolo dedicato all'economia e all'impresa. Il fine fondamentale dell'economia è quello di servire l'uomo. Ma "l'economia ha in parte dimenticato la sua natura etica di servizio all'uomo ed è venuta collocarsi più vicina alle scienze esatte", in una spasmodica corsa verso la specializzazione e la razionalizzazione. "Questo ha prodotto un allontanamento dell'economia dalla dimensione "umana" o "etica" (il servizio all'uomo) per privilegiare la sua dimensione "tecnica" (il servizio all'efficienza" (p. 219). Il prevalere della cultura fenomenica rispetto a quella dei fondamenti ha purtroppo appannato il principio del primato dell'uomo sull'economia e sulla tecnologia (*Fides et ratio*, Giovanni Paolo II).

Fondamentale è il ruolo dell'impresa nell'economia di mercato, perché in essa si manifesta la creatività dell'uomo, che consente di sviluppare la ricchezza e conseguentemente di realizzare una maggiore giustizia distributiva. "L'impresa è dunque comunità di uomini costruita con il "lavoro" di tutti, proprietari, amministratori e lavoratori" (p. 238). Ognuno è chiamato a dare il meglio di se stesso, moltiplicando i talenti che ha ricevuto (Mt 25,24-28).

L'autore esamina in modo approfondito la dimensione etica delle scelte riguardanti gli investimenti e presenta i principi che devono essere rispettati sul piano della teologia morale. Nella scelta degli investimenti è bene non privilegiare quelli che possono dare grandi profitti immediati rispetto a quelli che assicurano un normale rendimento nel medio e lungo periodo. Il primo comportamento è segno di avidità, non è attento ai bisogni delle generazioni future e può nascondere attività illecite.

Per concludere, due riflessioni sul volume di H. Fitte che studia i nuovi percorsi della dottrina sociale della Chiesa di fronte alle grandi trasformazioni economiche e sociali che stiamo vivendo.

La prima riguarda l'uomo e il lavoro e la seconda l'impresa e il mercato. Le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione stanno trasformando radicalmente l'organizzazione del lavoro, con un peso crescente della responsabilità del singolo e un allentamento dei legami gerarchici propri dell'impresa di tipo fordista. Si pensi, ad esempio, al fenomeno del telelavoro, appena agli inizi. Aumentano la responsabilità del singolo e l'importanza della formazione per un continuo arricchimento del capitale umano.

Le nuove tecnologie avranno effetti profondi anche sulla natura dell'impresa, a causa dell'abbassamento dei costi di transazione che esse consentono e del ruolo crescente del mercato rispetto alla gerarchia. Avremo sempre più bisogno di un'etica del mercato, indispensabile per la salvaguardia del bene comune.

G. Scanagatta

F. GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, CNRS Editions, Paris 1998, pp. 533.

Frédéric Gugelot, *maître de conférences* all'Università di Reims Champagne-Ardenne, descrive in questo libro il movimento spirituale che portò alla conversione al cattolicesimo di più di cento intellettuali francesi nel periodo 1885-1935. Servendosi di una vasta documentazione diretta, l'autore presenta un quadro molto ricco di questi intellettuali — scrittori, poeti, artisti, musicisti, ecc. — che furono toccati dalla grazia di Dio e tornarono o si aderirono alla fede cattolica.

Nella prima parte del libro — *Des convertis* — Gugelot spiega come queste conversioni si producono in diverse ondate. C'è un primo gruppo, che ha un ruolo ispiratore (l'autore parla dei "Grandi Fratelli"): sono i convertiti del 1885. I nomi che spiccano in questo gruppo iniziatore sono quelli di Claudel, Foucauld e Huysmans. Dal 1885 al 1904 c'è un significativo flusso di conversioni, che hanno alcuni punti intellettuali in comune: sono influiti dal simbolismo poetico, che si apre a nuovi valori spirituali superando il naturalismo, e condividono la consapevolezza di una sorta di decadenza della nazione francese, che soltanto si potrà superare con un ritorno alla Chiesa Cattolica, portatrice di ordine e di tradizione. A questo movimento appartengono uomini come Bourget, Brunetière, Coppée e Lemaître. Questi intellettuali considerano che il progetto positivista che profetizzava ordine e progresso stava finendo in un insuccesso totale. Dal 1904 al 1915 c'è un fiorire di conversioni. Péguy, Lotte, Psichari o Maritain sono attirati da un ideale di fede totale, come reazione al positivismo che sembrava trionfare durante la loro adolescenza. È l'epoca più ricca di conversioni, e si potrebbe parlare di una vera e propria generazione. I giornali dell'epoca parlano di *signes du Renouveau catholique*. Lo scoppio della Prima Guerra Mondiale — manifestazione più eclatante della crisi della cultura della Modernità — aiutò a creare un ambiente propizio alle conversioni. Dopo la Grande Guerra il movimento si indebolisce, ma risorge alla fine degli anni venti e nei primi trenta. Non è così numeroso come quello del 1904-1915, ma sufficientemente forte da ridare speranze al cattolicesimo intellettuale francese. Questa ultima ondata coincide con lo sviluppo dell'Azione Cattolica e con il movimento missionario all'interno della Francia. A partire dal 1925 il ruolo di Meudon — la casa dei Maritain — in questo processo è centrale (da lì dipendono spiritualmente i van der Meer, Stanislas Fumet, Julien Green, ecc.), ma non è il solo. Attorno all'abbé Altermann — anche lui legato a Meudon — si raggruppano altri intellettuali come Isabelle Rivière, Suzann Bing, Jacques Copeau, Charles Du Bos e François Mauriac. Tutti sono uniti dall'eredità spirituale di Léon Bloy, il *convertisseur* di Jacques e Raïssa Maritain. Altri dipenderanno più direttamente da Paul Claudel.

Gugelot realizza un'analisi interessante dei luoghi delle conversioni. C'è una predominanza chiara di Parigi sulle provincie. L'autore presenta anche uno studio sui luoghi simbolici, cioè i santuari a cui i convertiti si sentono particolarmente legati. Dato il carattere elitista dei convertiti — ricordiamo che Gugelot analizza soltanto le conversioni degli intellettuali —, si vede che Lourdes non è un punto di riferimento spirituale importante, forse per il suo carattere popolare. Invece, il santuario di La Salette, il preferito di Léon Bloy e di Huysmans, svolge un ruolo spirituale non indifferente. Le cattedrali di Chartres e di Reims, che materializzano la tradizione cattolica francese, saranno punti di riferimento necessari, soprattutto per la famiglia spirituale di Charles Péguy. L'Italia, ed in particolare i luoghi francescani, eserciterà una certa attrattiva. Il deserto africano svolge

un ruolo di primo ordine per i discepoli di Foucauld, come Louis Massignon.

Per quanto riguarda le letture che hanno aiutato il processo di conversione alla fede cattolica, Gugelot segnala il ruolo primordiale delle Sacre Scritture, ed in particolare del Vangelo. Accanto a questo dato ovvio, spiccano la lettura delle *Confessioni* di sant'Agostino e delle opere di Pascal. Lo stesso Maurice Barrès, propugnatore del nazionalismo integrale, che non arrivò mai alla conversione, ma che influi molto su alcuni gruppi di convertiti, affermava: "Les autres peuples ont Shakespaere, Goethe, Dante, Cervantes ou Calderon, Dostoïevsky. Nous avons Pascal" (M. Barrès, *Mes cahiers*, Plon, Paris 1944 [1922], p. 938). Una delle opere più citate è *L'imitazione di Cristo*, attribuita a Tommaso da Kempis. Un ruolo non indifferente viene svolto dalla letteratura dogmatica e rituale della Chiesa: su questa scia, Paul Claudel redigerà un *Abrégé de toute la doctrine chrétienne*, letto soprattutto dai convertiti del suo circolo culturale.

Oltre ai libri di edificazione, Gugelot analizza l'influsso — positivo o negativo — di alcuni intellettuali. Renan simbolizza lo spirito dell'anticonversione: "Nous leur citons Bossuet, Pascal. Les incrédules, eux, citeront Renan", scrive nel 1916 uno dei convertiti, Théodore Mainage. Alcune delle opere di Renan — fondamentalmente la sua *Vie de Jésus* — saranno unanimemente condannate dai nuovi cristiani. In questo senso, la conversione del nipote di Renan e amico di Maritain, Ernest Psichari, avrà una grande forza simbolica. Un altro influsso importante sarà quello di Maurice Barrès. La stretta unione tra fede cattolica e nazione francese farà sì che molti dei convertiti diventino nazionalisti integrali. La mancata conversione del maestro sarà per molti una grande frustrazione. Henri Bergson ha un ruolo anche importante, in questo caso come il principale ispiratore della critica al positivismo. Péguy, Lotte, Maritain, Massis e Madeleine Sémier testimoniano l'importanza dell'opera bergsoniana nel loro cammino verso la verità. Per finire questo aspetto degli influssi intellettuali, bisogna fare riferimento alla vicenda di André Gide. Molti amici di Gide diventarono cattolici, e lo stesso Gide fu fatto oggetto dello zelo apostolico dei neo-convertiti. Ma tutti gli sforzi furono vani, e lo scrittore divenne sempre più anti-cattolico e impermeabile alle avvertenze dei suoi amici per salvare la sua anima. Gide arriverà ad affermare che nessuna letteratura è possibile senza la collaborazione del demonio, affermazione ritenuta inaccettabile da Mauriac e da Marcel.

La seconda parte del libro si intitola *Cheminevements*. Qui Gugelot analizza la procedenza dei convertiti. Tre quarti degli intellettuali che si convertono sono dei *fils prodigues*, vale a dire persone che nella loro infanzia erano cattolici praticanti, ma che si allontanarono dalla fede dopo una crisi morale durante l'adolescenza o la gioventù, e che tornarono poi alla pratica religiosa. Per molti di loro, l'accostamento al sacramento della penitenza segna la manifestazione più evidente della conversione religiosa. Altri convertiti provengono dall'ebraismo (Albin Valabregue, Albert Lopez, Raïsa Maritain, Marc Boasson, Paul Loewengard,

Max Jacob, Jean-Pierre Altermann, Pierre Hirsch, Suzanne Bing, Jean-Marie de Menasce, Maurice Sachs, Maxime Jacob, Jean de Menasce, Roland Manuel, René Schwob, Georges Cattau, Babet Jacob e André Frossard), dal protestantesimo (André de Bavier, Julien Green, Valéry Larbaud, Jacques Loew, Jacques Maritain, Jean Verkade e Pierre van der Meer), dall'ateismo (Henriette Mink-Jullien, Henri Charlier, André Charlier, Pierre Reverdy, Jean Bourgoing, Gabriel Marcel, Jean Hugo e Pierre Marthelot), dall'islam (Méhémet Ali Mulla-Zade, Ibazizen, Mahmoud Reggui e Mohammed Abd el Jalil) e dall'agnosticismo. Gugelot mette di rilievo che, sebbene tutti rendono omaggio alla bontà di Dio che li attirò alla vera fede, ci sono molte differenze nelle motivazioni ultime delle loro conversioni, e anche sono diverse le difficoltà che troveranno dopo il battesimo o il ritorno alla fede cattolica. I figlioli prodighi hanno meno difficoltà nel tornare alla pratica religiosa, e trovano meno ostacoli nel loro *entourage*. Ma non è strano trovare delle forti opposizioni familiari negli ambienti ebrei o in quelli di profonda tradizione positivista. Nel caso dei provenienti dall'islam, l'opposizione è frontale.

Nella terza parte del libro — *Témoigner pour Dieu* — Gugelot presenta la conversione come una nuova nascita. I convertiti devono portare a compimento la nuova vita che inizia dopo la conversione, che implica un cambiamento della loro concezione della vita, della società e della storia. Molti dei convertiti scriveranno dei *récit de conversion*, che costituiscono, secondo Gugelot, un nuovo genere apologetico. In generale, la conversione degli intellettuali è stata profonda: alcuni scrittori decidono di purificare le opere scritte prima del loro avvicinamento alla fede cattolica, e quasi tutti danno un contenuto religioso e apologetico alle opere scritte posteriormente. Contemporaneamente sorge il desiderio di rinnovare l'estetica cattolica, sia nelle arti plastiche che nelle letterarie e nella musica: non invano molti intellettuali si sono avvicinati alla Chiesa mediante l'ammirazione dell'arte cristiana. Ci saranno anche diverse iniziative editoriali, quali l'apparizione di riviste e bollettini di intellettuali cattolici. Persino il teatro, grazie agli sforzi di Henri Ghéon, diventa uno strumento apologetico. Fioriscono pure nuove vite di santi, che offrono esempi di santità adeguati alle necessità dei nuovi tempi.

Ma non si tratta soltanto di cristianizzare l'opera intellettuale: la conversione implica un cambiamento di vita. Gugelot sottolinea il fatto che alcuni intellettuali si trovarono in serie difficoltà dopo la loro conversione, giacché erano funzionari della Terza Repubblica, anticlericale e radicale, e non potevano collaborare con un regime che elaborò una legislazione anticattolica forte. In altri casi, l'allontanamento della funzione pubblica fu ordinata dalle autorità, proprio a causa della fede professata dal convertito. La conversione comportò anche un cambiamento di costumi. Le narrazioni di alcuni di questi intellettuali raccontano le loro lotte interiori per superare le tentazioni, soprattutto in materia di castità. Per alcuni, il matrimonio cristiano segna la maturità della conversione. Per

altri, il loro percorso spirituale finirà con l'ingresso nella vita religiosa o con l'ordinazione sacerdotale: almeno 25 diventano sacerdoti o religiosi. Numerosi saranno quelli che decidono di diventare oblato o membri di un terzo ordine religioso. Dalla documentazione riportata da Gugelot si desume che la concezione più generale tra i convertiti è che la più alta vita cristiana è quella propria dei religiosi. Nella stragrande maggioranza dei casi, i convertiti seguono spiritualità religiose, e considerano che il cristiano deve vivere come un religioso ma nel mondo: "Les status intermédiaires de l'oblature et du tiers ordre obtiennent de vifs succès car ils offrent la possibilité de participer de la spiritualité des ordres qui les encadrent, tout en maintenant sa vie au sein du siècle" (p. 354). Manca ancora un concetto di santità laicale *stricto sensu* in mezzo al mondo. Ad esempio, Paul Claudel si rimprovera spesso per il fatto di non essere diventato prete: "Que ne suis-je un prêtre, comme je devrais sans doute l'être, au lieu du misérable écrivain bon à rien que je suis", scrive a A. Suarès nel 1905; Max Jacob si ritira in una parrocchia di campagna, perché gli sembra molto difficile vivere una vita cristiana in mezzo al mondo; per Huysmans il chiostro "c'est la seule existence qui soit logique"; ecc.

La quarta parte del libro si intitola *Les voies et les voix de la conversion*. Nel primo capitolo di quest'ultima parte, Gugelot si interroga sui motivi delle conversioni. Li enuncia con tre parole: *Dieu, la souffrance et la France*. In primo luogo, *Dieu*: la conversione è principalmente opera della grazia. Dio prende l'iniziativa, chiama, e gli uomini rispondono. In secondo luogo, *la souffrance*: molte volte, come si deduce dalla lettura dei racconti delle conversioni, Dio si è servito di un dolore (una malattia mortale, la morte o il dolore di una persona vicina o amata) per svegliare nei cuori dei futuri convertiti il desiderio di una spiegazione o di una consolazione trascendente. In terzo luogo, *la France*. È un luogo comune nell'ambiente culturale dei convertiti il considerare che la Francia si trova in decadenza, e che la causa ultima di questa situazione della nazione è stato l'abbandono delle tradizioni religiose. Con la conversione si aiuterà la rinascita della patria. Perciò, amore di Dio, fedeltà alla Chiesa Cattolica e patriottismo (molte volte, acceso nazionalismo) andavano a braccetto per molti dei convertiti. Tutto ciò implicava una lettura della storia nazionale dove si privilegiavano i periodi "cattolici" (il Medioevo, il XVII secolo), che erano quelli autenticamente francesi, mentre si denigravano i periodi di forte secolarizzazione: il Rinascimento e la Rivoluzione. Per mettere un esempio di questa tendenza storiografica abbastanza generalizzata, Gugelot cita Paul Bourget: "Oui ou non, est-ce un fait que le Christianisme a maintenu, dix-huit siècles durant, les sociétés dans un état de vitalité profonde? Est-ce un fait que, toutes les fois qu'il a diminué, en Italie à la Renaissance, il y a cent ans en France, le lien moral s'est relâché, et que l'homme s'est dégradé? Pour prendre la France encore en exemple, est-ce un fait que les grandes périodes de son histoire, le treizième et le dix-septième siècle, ont été celles

où, sous un saint Louis, sous un Louis XIII, elle était le plus profondément, le plus absolument catholique? Est-ce un fait, au contraire, que depuis 89, nous nous débattons dans l'impuissance à rien fonder qui dure avec les idées antiphysiques de la Révolution. Il en a un contraire, et l'expérience nous autorise à conclure que de ces deux principes, celui dont l'application s'est toujours accompagnée de santé est vrai, c'est-à-dire conforme à la nature des choses, et l'autre, non" (p. 390). Con queste premesse, è facile avvertire i motivi della presenza, tra il 1910 e 1926, di molti convertiti nelle file dell'*Action française*, movimento monarchista e nazionalista. La condanna papale del movimento guidato da Maurras creerà un conflitto per alcune coscienze, anche se in generale i convertiti seppero seguire le indicazioni arrivate da Roma.

L'ultimo capitolo è particolarmente interessante. Lì Gugelot mostra il ruolo svolto dall'amicizia personale nei diversi processi di conversione. L'autore si sofferma in modo particolare nei tre grandi *milieux* dove si producono le conversioni: il primo gira attorno alla figura quasi biblica di Léon Bloy, il secondo attorno a Maritain, figlio spirituale di Bloy, e il terzo ha come personaggio centrale Paul Claudel. Bloy viene definito da Gugelot come *un passeur vers Dieu*. La sua vita di testimonianza evangelica, imperniata sulla povertà e la sofferenza, e le sue opere — in particolare *La femme pauvre*, dove è scritta la famosa frase: *Il n'y a qu'une tristesse, c'est de ne pas être des saints* —, attira la frequentazione di molti intellettuali in ricerca del senso della vita. Gli sposi Maritain, Pierre van der Meer, il pittore Georges Rouault, Léopold Levaux e molti altri troveranno la fede sotto la guida del poeta. La famiglia Bloy — la moglie del poeta e le due figlie — diventerà una famiglia sostitutiva per i convertiti che avevano perso molti dei legami familiari e di amicizia a causa della loro conversione al cattolicesimo. La casa di Léon Bloy offriva un ambiente spirituale, che voleva ridare vita alla primitiva cristianità. I figli spirituali di Bloy impareranno da lui come portare avanti una vita di pietà, con la comunione giornaliera, la devozione alla Madonna di La Salette e con la lettura dei libri dell'allora beato Luigi Maria Grignon de Montfort. Inoltre, l'avversione di Bloy per il mondo moderno e l'apprezzamento del Medioevo sarà condiviso dai membri della sua famiglia spirituale.

Dopo la morte di Bloy, avvenuta nel 1917, Maritain ne raccoglie l'eredità. La sua casa di Meudon, nelle vicinanze di Parigi, svolgerà un ruolo analogo all'abitazione di Bloy, e si creerà attorno a Jacques, Raïsa e sua sorella Vera un clima di famiglia spirituale molto adatto per la crescita interiore dei convertiti. Meudon sarà il centro spirituale della rinascita intellettuale cattolica in Francia fino ai primi anni 30. Non si trattò soltanto di vita spirituale: da un punto di vista più accademico, Jacques Maritain promuove a partire dal 1919 — anche se l'idea era nata già nel 1914 — il *Cercle des études thomistes*, e la collana di libri *Le Roseau d'Or*, dove si pubblicarono durante gli anni 20 fino a 1933 molte delle opere dei neoconvertiti e traduzioni di convertiti inglesi, quali Chesterton. Poi, le rica-

dute di alcuni — in particolare, di Jean Cocteau e di Maurice Sachs — logorano l'ambiente spirituale. L'allontanamento dalla Francia degli sposi Maritain, prima della Seconda Guerra Mondiale, mette fine a quest'epoca.

Paul Claudel sarà, insieme con Bloy e Maritain, uno dei maggiori *convertisseur* di questo periodo. L'intera produzione letteraria di Claudel dopo la sua conversione nel 1886 viene considerata da lui stesso e da molti dei suoi lettori come uno strumento al servizio del Cristianesimo e della Chiesa. Claudel manterrà rapporti epistolari e di amicizia con molti intellettuali giovani che arriveranno alla conversione mediante la frequentazione dell'opera claudeliana. Gabriel Friezeau, Charles Henrion, Georges Dumesnil e Francis Jammes si contano tra i figli spirituali di Claudel. Questi scrittori, insieme con il grande poeta, fonderanno nel 1909 la *Cooperative de prières*, associazione spirituale nella quale i suoi membri si obbligavano a pregare ogni giorno per i giovani convertiti e per rendere un omaggio a Dio, tutti uniti spiritualmente con un legame fraterno. La *Cooperative de prières* crescerà anno dopo anno tra gli intellettuali francesi convertiti al cattolicesimo. La crisi che sorge dopo la condanna pontificia dell'*Action française*, e il comportamento morale non esemplare di alcuni convertiti metteranno in crisi questa bella iniziativa, alla fine degli anni 20.

Uno dei figli spirituali di Claudel, il poeta Francis Jammes, diventerà lui stesso un *convertisseur*. André Lafon, León Moulin, Charles de Bordeu et Olivier-Hourcade, tutti scrittori del Sud-Ovest, diventeranno intellettuali cattolici grazie all'apostolato di Jammes.

Il libro di Gugelot offre una buona visione di insieme di questi intellettuali convertiti al cattolicesimo nella Francia della Terza Repubblica, e presenta la nascita storica del così detto "intellettuale cattolico", che tanto influirà nella vita della Chiesa del XX secolo.

M. Fazio

C. E. GUNTON, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study* (Edinburgh Studies in Constructive Theology), Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, pp. x + 246.

Many reasons can be suggested for the fact that the study of creation has come, in recent times, to occupy the place it had lost but rightfully deserves within the theological spectrum. Doubtless, the ecological crisis and its urgent ethical implications have made a decisive contribution to this changeabout. The collapse of the purely mechanistic view of the universe (Deism) accompanied by the quasi-religious role played at times by the empirical sciences has also been influential. Likewise, the question of the origin of evil has occasioned a serious reflec-

tion on the goodness (or otherwise) of the created order and its degree of dependence on God. Besides, biblical and patristic studies have begun to recuperate the theological place of creation (and joyful Christian worship as a result) alongside that of salvation. Until the middle of the century it was commonly held, particularly by Protestant theologians, that creation was a mere presupposition of salvation, having little theological value in its own right.

In his lengthy study *The Triune Creator* Colin Gunton, Professor of Christian Doctrine at King's College (London), has made an important contribution to the process of giving the doctrine of creation its rightful place in Christian theology and life. Most of the work is historical in nature. After setting the scene in the first chapter, six further chapters, occupying about two thirds of the book, deal with the following topics: the Greek and Biblical view of the cosmos; the role of Christ and of the Holy Spirit (as "mediators" of creation) in the early Church's confrontation with Gnosticism; the question of the eternity and intelligibility of creation during Patristic times; the assimilation of Aristotle in Christian thought in the Middle Ages and the rise of science; developments in the theology of nature from Scotus to Kant that witnessed (and perhaps occasioned) the gradual putting aside of the theology of creation in modern times; and the recuperation of the doctrine of creation (particularly in its Trinitarian underpinnings) among Protestant authors (principally Calvin, Luther, Barth and Pannenberg). The work concludes with three relatively brief chapters of a systematic kind that examine some of the outworkings of the doctrine of creation: providence, the "new creation" of humans made in the "image and likeness of God", and the relationship between eschatology and ethics.

Three fundamental theses are repeated throughout the work (pp. 8 f.): *first*, that creation is a doctrine of revelation and faith, and may not be worked out in purely philosophical terms, that is, on the basis of reason alone: creation in other words is not open to common human perception (pp. 2-8; 95); *second*, the distinctively Christian feature of the origin of the universe is that it takes place *ex nihilo*, "out of nothing", without presuppositions of any kind (pp. 8-9; 65-96), and as a result no ontological confusion whatever between Creator and creature may be posited; *third*, the work of creation is strictly the work of the Trinity, Father, Son and Holy Spirit, that is to say, God creates out of love (pp. 9-10; 52-7 and *passim*).

The author develops his vision striving to remove all traces of cosmological world-views influenced by Greek philosophy, whether Aristotelian, Platonic, Stoic or neo-Platonic, views which interpret the cosmos fundamentally in terms of an unstable, conflictual composition between eternal divine forms and equally eternal unformed matter; he wishes to avoid «the Greek tendency to attribute the meaning of the things to eternal principles underlying an eternal world rather than to a personal Creator of a temporal world» (p. 25; cf. pp. 31; 36-40; 47; 65:

etc.). It is quite clear, he adds, that «a permanent concern of this book... [is] the distinction essential to a Christian theology of creation between time and eternity» (p. 81). A created world that is eternal, he holds, would be simply divine.

The reason for such a thorough “de-Hellenising” of the Christian view of the world is straightforward enough: Greek philosophy provides *perforce* a “necessitarian” view of the universe, and would open the doors to different forms of emanationism, panentheism or outright pantheism. It is a position that is simply unacceptable for Christians who believe unequivocally that God created the world willingly and freely (pp. 65-8), without presuppositions of any kind. The author takes his cue for his opposition to “eternal forms” and “eternal, prime matter” principally from the works of Irenaeus (“a model theologian of creation”, p. 2), Basil the Great, the sixth-century astronomer/theologian John Philiponos, Duns Scotus, the Protestant Reformers and in more recent times Barth and Pannenberg, all of whom in different ways and degrees (he says) affirm the divine creation of all matter, the spatial and temporal finitude of the world, a thoroughly Christological view of the universe, and what he terms a “transformative” view of the relationship between creation and eschatology (p. 12). In the last three chapters of the work this view of creation brings Gunton to posit a Christian understanding of the world in harmony with the findings of science, open to the ongoing perfecting work of the Holy Spirit and to the theology of salvation, easy to relate to ordinary Christian life and work, and to a wide variety of complex ethical challenges.

The strength of the work is to be found in the richness and amplitude of the material studied (Greek philosophy, Scripture, Fathers of the Church, the principal Medieval and Reformation authors, the complex history of modern physics, etc.), in the doctrinal solidity and coherency it offers, based as it is mainly on Calvinistic teachings (the work is erudite but not arid), and in the common sense approach the author takes to many questions and challenges deeply affecting the theology of creation.

Besides, it is fair to say that the author goes to the theological and philosophical heart the theology of creation, by reflecting throughout the whole work on the precise nature of the dependency and relative autonomy of the created order before its Creator. On the one hand, he is aware that a perfectly pre-programmed world existing eternally in the mind of God yet in some way projected outside himself, can hardly avoid being purely deterministic or even pantheistic, and thus problematic from the standpoint of Christian faith that teaches the otherness of creation with respect to God, and in particular to the meaningfulness of human freedom and responsibility. The author spends his best efforts in avoiding this position. On the other hand, he is aware of the “voluntaristic” thread (pp. 117-45) that has historically linked Scotus, Ockham’s arbitrariness (pp. 121-5), Nominalism in general, Kant (pp. 130-3, who sees created intelligibility as a

product of the human mind, not the divine); to this thread may well be added, though the author does not do so, the fideism that has sometimes marked the history of Protestant thought. «Certain concepts of will are as problematic as certain concepts of cause», he says, clearly referring to Ockham, «if they fail to leave space for what I have called the *Selbständigkeit* of the created order» (pp. 123-4). But the question must be asked: is it possible to overcome the (apparent) opposition between a rationalistic necessitarianism in respect of the cosmos (a position attributable to Plato and Aristotle), and a voluntaristic arbitrariness (attributable to Ockham)?

All in all it is probably true to say that the author is more successful at avoiding the first extreme than he is at avoiding the second one. Besides, his just desire to eliminate conceptual or material presuppositions of any kind from God's creating action may to some degree have coloured his interpretation of certain Christian thinkers. He speaks often of the "Babylonian captivity" of the doctrine of creation, lasting from the time of Irenaeus to over half-way through the millennium that is coming to a close. The understanding of creation attributed to Basil (and the Cappadocians), though reasonable and probably correct, has not been demonstrated (pp. 68-73). The presence of Platonic motifs of one kind or another in Origen, Augustine, Aquinas and many Christian authors is, of course, well known. Thus Gunton's objections to Origen's teaching in *De principiis* and other influential works of the Patristic period are entirely to the point (pp. 57-61). Doubtless, Augustine's theology of creation (pp. 73-86) does not always manage to exorcise its Manichaean origins. Besides, authors of Platonic and pantheistic leanings abound throughout the history of Christianity; Gunton mentions Eriugena, Boehme, Spinoza, Schopenhauer, Hegel and Schleiermacher, among others. However, to suggest that Thomas Aquinas' theology of creation is panentheist or even pantheist (pp. 99-102; he speaks of the «virtual pantheism», p. 37 of Thomas, of his «emanationism», p. 99, of «the pantheistic undertow of Aquinas' thought» p. 120) may be somewhat improper. Three observations can be made.

First, Thomas does have a distinctly Trinitarian understanding of creation, and repeatedly affirms that the creation of the universe is a truly free divine act: the first question of his treatise on creation in the *Summa Theologiae*, situated right after his study of Trinitarian processions and missions, is entitled *De processione creaturarum a Deo* (q. 44). The first words are: «Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo». Besides, the following text of the *Summa* should be noted: «God made things through the Word, to avoid the error of those who said God had created things by need of nature. And insofar as in God there is a procession of love, we can take it that he did not produce creatures for any reason external to himself, but only for love of his goodness» (I, q. 32, a. 1, ad 3). It is true of course that

Aquinas speaks little of the role of Christ and the Holy Spirit in creation, and this for two reasons. First, because he does not share the later, somewhat necessitarian, position of Scotus, according to which the incarnation of the Word would have taken place whether humans had sinned or not (this is a complex issue and is referred to by the author on p. 120 and elsewhere). Second, Aquinas, who wishes to avoid anything that might smack of tritheism, insists that all divine action derives from the three divine persons acting in unity (cf. p. 100). Gunton speaks openly of the action of Christ and the Spirit as “mediating” actions in the work of creation (and salvation), and is particularly keen on avoiding modalism. However, it should be clear that neither the Son nor the Spirit are mediators in the neo-Platonic sense of the term (as Gunton points out on pp. 34 and 62). It might be more correct say, for example, that the Holy Spirit is the “Go-between-God”, to use the title of John V. Taylor’s work on pneumatology, or simply that Christ and the Spirit are the “hands” of God, according to the somewhat imprecise term that Irenaeus uses and Gunton often cites. To avoid Platonism of any kind, in fact, it may be advisable to reserve the term “mediation” to the order of salvation and sanctification, and not apply it to that of creation. In this direction it is surprising to observe Gunton’s apparent endorsement of Peter Lombard’s acceptance of the possibility of creation by proxy, a position Aquinas unhesitatingly rejects on account of the *ex nihilo* character of the creative act (cf. p. 100).

Second, Aquinas, commenting John 1:3 («all that was made in him was life») in book 4 of the *Contra gentiles*, affirms indeed that «things made by God pre-exist in the Word of God from all eternity, immaterially, uncomposed, that there is nothing in things other than the Word itself, who is life, since “all that was made in him was life”, according to Jn 1:3)» (Marietti ed., 3494). Texts of a kind are common in Aquinas’ writings, and the idea is clear: the Eternal Word/Son is indeed the source of the intelligibility found in creatures, but above all he is the living source not only at their origin, but also of their perfection and consummation (as one from whom the Holy Spirit proceeds).

In any case, the main point to be made is the following: if God, in freely bringing the world into existence, did not place any intelligibility within it (a poor, partial and fragmentary reflection of the living richness of his Eternal Word/Son), how could it ever attain the Christ-like perfection it is destined to without positing a need for constant divine intervention? Putting the same thing in other words: if the world is not as it were *Word-like* at the beginning, how can humans collaborate freely and knowingly (not fideistically) in its becoming *Word-made-flesh-like* at eschatological consummation? After all, human freedom should not be understood as a pure “freedom from”, designed for arbitrary choice, but above all as a “freedom for”, that chooses what is perceived to be the divine will as the latter is made present within the created order (many of Gunton’s expressions in the last chapter on “Eschatology and Ethics” would seem to

point in this direction). Perhaps something of the actualistic view of creation typical of Luther (with its confusion between creation and providence) is present in the book.

Third, another element Gunton criticises in Aquinas and other authors influenced by Platonic "hierarchicism" is the absence of a univocal sense of being among creatures, with the concomitant danger of running divine and created beings into one another ontologically. Conversely, such an univocal notion of being is present according to him in authors such as Irenaeus, Basil, John Philiponos, Scotus, Ockham, Barth and others (cf. for example, pp. 54, 71, 119 f.). Quite possibly referring to Karl Barth's open opposition to Catholic tacit acceptance of a metaphysics based on the *analogia entis* (as distinct from a theology based on the *analogia fidei*) the author has it that in Aquinas «there can be little doubt that, in so far as patterns of causality intrinsic to the created order displace the christological mediation of creation, the analogy of being is resistant to a fully trinitarian construal of the relation to God and the world» (p. 156). Aquinas does indeed speak of a hierarchy among created beings (from the lowest level of material ones to purely spiritual ones). But he insists that God has produced this variety not out of any kind of necessity, but *propter perfectionem universi* (*Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2). Nonetheless, on a real plane, whatever of a logical one, Aquinas unequivocally holds to the infinite metaphysical distinction between Creator and creatures, no matter what nature the latter have. The brief observations of Michel Gervais, *L'analogie selon Saint Thomas d'Aquin et Karl Barth*, in «Laval théologique et philosophique» 29 (1973) 187-192, are worth reading in this regard.

At the end of the work, Gunton provides a useful, up-to-date, bibliography dealing with many facets of creation theology. One is reminded of the complexity of a topic that involves central aspects of theology of the Trinity, anthropology, history of philosophy, spirituality, ethics and science. Perhaps not the least among the many merits of this work lies in the capacity of the author to have placed so many of these questions in fruitful dialogue one with the other.

P. O'Callaghan

D. LIFSCHITZ, *È tempo di cantare. Il grande Salterio*, voll. 1/A - 1/B, EDB, Bologna 1998, pp. 185 + 395.

La obra, que queremos presentar, forma parte de un ambicioso proyecto sobre el Salterio, aún inacabado. Comprendería la edición de una serie de volúmenes en los que se recogería el Salterio; los Midrashim y el pensamiento hasídico más adecuado para la catequesis cristiana; la exégesis a los salmos de los gran-

des rabinos, de los Padres de la Iglesia y de los más importantes autores del Medioevo y de la Reforma, y, por último, una obra dedicada al aprendizaje del hebreo a través de los salmos.

El autor, Daniel Lifschitz, nace en Berna en 1937 en el seno de una familia judía. Tras una vida azarosa que le lleva a viajar por diversas partes del mundo - Israel, India, Patmos-, se establece en Italia en 1965. Se convierte al catolicismo y sigue el Camino Neocatecumenal. A partir de 1989, comienza a publicar una serie de comentarios a los Salmos (*Benedirò il Signore in ogni tempo (Sal 34)*, *Beato L'Uomo Che Ama la Torah, Salmi 1 e 2*), al Génesis (*Uomo e donna, immagine di Dio: L'Aggadab su Genesi 2, Caino e Abele: L'Aggadab su Genesi 4 e 5*) y tres Antologías sobre los dichos inéditos de los Hasidim, que luego han sido traducidas a diversos idiomas: alemán, francés, español, italiano, entre otros.

Volviendo al proyecto de un gran comentario a los Salmos, el autor sólo ha publicado los dos primeros volúmenes -I/A y I/B- que corresponden a los Salmos 1-50. Su finalidad es servir de apoyo a la catequesis eclesial y a la oración tanto comunitaria como individual, pues Lifschitz es consciente del momento que vive la Iglesia de apertura al judaísmo y de la enorme riqueza que encierra la tradición no sólo cristiana, sino también judía. Aunque su obra no va dirigida a especialistas, puede ser un instrumento útil para los profesores y estudiantes de Teología Bíblica ya que encontrarán, de un modo fácil y sencillo, los pasajes paralelos del Antiguo y Nuevo Testamento, las variantes del Targum, los comentarios más sobresalientes de los exégetas medievales judíos a los salmos, etc.

El volumen I/A está dividido en dos partes: una introducción y la traducción de los primeros cincuenta salmos del Salterio. En la introducción, el autor, además de presentar la configuración y estructura de la obra, se detiene en describir el contenido de cada una de las partes que la integran. De este modo, pone al lector en condiciones de valorar los distintos elementos que se le ofrecerán en I/B para poder integrarlos en la interpretación de los salmos. Así, por ejemplo, el autor explica el papel relevante que el Libro de los Salmos ha desempeñado en la vida de la Iglesia a través de la versión de los LXX, o qué es el Targum y cuál ha sido su importancia tanto en la exégesis cristiana como hebrea.

En cuanto a la traducción de los Salmos 1-50, el autor se inspira para presentarla en las *Grandes Biblias* rabínicas y en las *cadena cristianas*. Éstas ofrecían el texto sagrado en el centro de la página y alrededor de la misma se colocaban los grandes comentarios realizados por la exégesis judía o cristiana. Siguiendo este modelo, en el volumen I/A se encuentra:

— en la página de la izquierda, en el centro, la traducción al italiano de cada uno de los salmos de la versión hebrea, hecha por el autor. Se busca un cierto equilibrio entre el respeto a la lengua originaria y su acercamiento al lector moderno, de ahí que traduzca con cierta libertad los tiempos verbales. En su mar-

gen inferior se encuentra, de modo esporádico, alguna nota con la traducción literal del texto;

— en la página derecha, aparecen en italiano las principales variantes al Texto Masorético que se encuentran en los LXX, en el Targum y en la traducción italiana oficial, aprobada por la CEI. La traducción de los LXX es una adaptación de la realizada por Luciana Mortari (*Il Salterio della tradizione. Versione del Salterio greco dei LXX*, Torino 1983). Los textos del Targum corresponden a una traducción del Targum Zamora (reproducidos en letra cursiva); tienen, además, la peculiaridad de recoger, por primera vez en italiano, las variantes del Targum de los Salmos que se encuentran en el Targum rabínico y en el Targum de la Biblia Políglota de Brian Walton, publicada en seis tomos, London 1657 (escritos entre paréntesis y en redondilla). En los márgenes, aparece una amplia información. En el derecho encontramos pasajes del NT, donde se cita el Salmo según los LXX (en cursiva, si la cita es explícita; en caso contrario, se emplea la redondilla) o en los que resuena el Targum; referencias al Talmud y al Mi-drash (en cursiva y con caracteres más pequeños) y el uso de cada salmo en la Liturgia sinagoga sefardí por ser la liturgia hebrea más antigua y más rica. En el margen inferior, suele aparecer la cita textual en italiano del Talmud, del Mi-drash o de la Liturgia.

La finalidad del volumen I/B es recoger de modo ordenado aquellos elementos que, a juicio del autor, permiten realizar una lectura del Salterio más amplia y profunda. En primer lugar le presenta aquellos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que citan expresamente un versículo del salmo o que poseen, en opinión del autor, cierta semejanza con el contenido del mismo. De este modo, el lector puede acceder al texto sagrado desde una perspectiva bíblica. Se lee el salmo teniendo presente la Sagrada Escritura no como un conjunto de libros sino como un única obra literaria.

Una vez contemplado el salmo dentro de este contexto, el autor introduce un apartado que titula la teología del Targum. En él, se expone el modo particular en que el Targum ha tratado temas de relevancia teológica: el amor a la Torah, el hijo del hombre, el Mesías, la muerte, entre otros. Previamente el autor reporta la introducción de la obra: *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica* de Umberto Neri, para explicar la importancia de la literatura targúmica en la interpretación de la Sagrada Escritura y hace una breve síntesis del origen del Targum Zamora, base de su traducción.

Después, da paso al estudio e interpretación de algunos términos hebreos realizada por la exégesis rabínica medieval -Rashi, Ibn Ezra, Radaq, Hirsch-. A este apartado le da el nombre de etimología rabínica. A continuación, una pequeña presentación de lo que el autor denomina exégesis histórico-crítica. De un modo sintético, se ofrece la aportación de los exégetas modernos: qué tipo de salmo es, cuál es su *Sitz im Leben*, fecha de composición, significado de algunos

versos, etc. Su punto de partida es el conocido comentario a los salmos de Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi, commento e attualizzazione*, y las notas de la Biblia de Jerusalén.

Lifschitz pone punto final a su obra, recogiendo en forma de elenco una pequeña información de obras y autores que ha citado situándolas históricamente. Por último, introduce un índice que permite seguir la jornada litúrgica de un piadoso hebreo.

En nuestra opinión, la obra alcanza su objetivo de acercar al lector moderno el *Libro de los Salmos*, pues le enseña a leerlo teniendo presente, en su justa medida, la tradición del pueblo hebreo —nuestro hermano mayor (Juan Pablo II, con ocasión de la visita a la sinagoga de Roma, 13-IV-1986)—. Quizás se eche de menos, en el vol. I/B, una sección dedicada a recoger la aportación de los Padres que el autor bien conoce, como ha puesto de manifiesto en otras obras. De este modo, el lector, a quien le puede resultar tan lejana la tradición rabínica como la cristiana, tendría una síntesis de todos los elementos que componen la amplia tradición de la Iglesia en una sola obra.

L. García Ureña

A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese* («Universo Teologia» 63), San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 223.

Era il teologo protestante Gerhard Ebeling che ammetteva in un'occasione che la dottrina della giustificazione cristiana significava tanto per l'uomo d'oggi quanto la sfinge d'Egitto. E per il luterano Paul Tillich questo insegnamento che era discusso lungo il Cinquecento in ogni casa e officina, in ogni mercato ed albergo della Germania, oggi non sembra comprensibile neppure da parte degli studiosi più perspicaci. In parte la movimentata pur non sempre serena discussione nei mezzi di comunicazione intorno alla recente *Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione* (firmata insieme dalla Federazione Luterana Mondiale e la Chiesa Cattolica il 31 ottobre 1999) fa pensare che si tratti di un tema di scottante attualità anche oggi. In parte, però, conferma il contrario, perché non è chiaro ciò che, in fin dei conti, veramente significa. Tutto sommato, la realtà della giustificazione del peccatore è ciò che è: un'opera del Dio misericordioso e giusto, che possiede quindi tutta la luminosità e mistero di un'opera divina. Però anche è vero che le descrizioni e l'analisi teologica di questo aspetto critico e per così dire "invisibile" dell'evento cristiano sono state lungo i secoli profondamente diverse e spesso violentemente opposti tra di loro. E in alcune parti della cristianità lo sono ancora. Lo sono non solo nel senso che la medesima

Dichiarazione Congiunta parla di un “consenso differenziato” tra luterani e cattolici sulla giustificazione (il termine ha un specifico senso tecnico), ma anche perché questo documento non è stato accettato da alcuni cristiani, tra di loro specialmente diversi teologi luterani rinomati.

Detto diversamente, tanti cristiani che si sono rallegrati profondamente per la firma della recente *Dichiarazione* sulla giustificazione non sanno del tutto quale è il motivo — o meglio, l’oggetto preciso — della loro allegria. Per i luterani la dottrina della giustificazione è il cuore stesso dell’evento cristiano e di tutto ciò che ne deriva; la giustificazione è una sorta di linguaggio, prospettiva o presa di posizione unica ed universale del credente di fronte a Dio e al mondo, e, per quanto sembra, tanto meno definito nel contenuto quanto più vasta sia nell’applicazione. Per la teologia cattolica, invece, si tratta — così sembra — di una dottrina relativamente marginale, strettamente dogmatica, all’interno della teologia della grazia, che spiega il processo del perdono e della santificazione del peccatore per l’opera dello Spirito di Cristo. I cattolici non riescono a condividere il singolare entusiasmo che i luterani storicamente hanno avuto per la giustificazione. I luterani a loro volta si sentono forse frustrati con il mancato apprezzamento da parte dei cattolici delle implicazioni di questa dottrina. E anche adesso dopo la firma della *Dichiarazione*, la domanda rimane ancora: pensiamo noi — cristiani cattolici e luterani — veramente la stessa cosa sulla giustificazione?

Con tutto ciò che abbiamo detto si potrebbe pensare che l’attuale e futuro processo della recezione della *Dichiarazione sulla giustificazione* non sarà né facile, né breve. A tale processo, comunque, il prof. Angelo Maffei, docente alla Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale e membro della Commissione Internazionale per il Dialogo Cattolico-luterano, ha fatto un notevole contributo con un suo studio apparso poco prima della firma della *Dichiarazione*. Con un linguaggio chiaro ed accessibile, fa presente al lettore tutti gli elementi principali della dottrina sulla giustificazione, dimostrando un’ampia conoscenza della lunga e complessa storia del tema. Sono sei i capitoli, tre di tipo storico, tre dedicati piuttosto all’analisi teologica del tema e alle sue implicazioni.

Nel primo capitolo (pp. 13-44) Maffei rintraccia lungo il secolo che conclude i momenti principali della rinnovata comprensione della dottrina della giustificazione, fino ai dialoghi più recenti, in un processo che denomina “dalla controversia al dialogo”. Descrive il ruolo giocato nel superamento del confessionalismo di controversia in campo cattolico non solo il Concilio Vaticano II, ma in particolare i lavori dello storico Joseph Lortz nell’interpretazione storica di Lutero. Al dogmatico Otto Hermann Pesch attribuisce un ruolo di spicco nello sviluppo ecumenico della teologia cattolica sulla grazia e dell’interpretazione di san Tommaso Aquino. Pesch è l’autore più citato nel libro dopo Lutero. Inoltre, descrive il processo di superamento tra i luterani di un pregiudiziale processo di ec-

cessiva dottrinalizzazione, individualizzazione e spiritualizzazione per quanto riguarda la dottrina della giustificazione (p. 35).

Il secondo capitolo (pp. 45-71) si concentra invece sulla comprensione della giustificazione in Lutero e tra i riformatori della prima ora, specialmente con Melancthon, la *Confessio Augustana* (1530) e la sua *Apologia*.

Il terzo capitolo (pp. 73-99) tratta il tema della giustificazione secondo la Scrittura. Tutta la controversia in torno alla natura della giustificazione, logicamente, parte dalla testimonianza biblica, specialmente quella paolina descritta nelle lettere ai Romani e ai Galati. Maffei segue principalmente alcuni esegeti contemporanei, notevolmente il luterano John Reumann.

Con il quarto capitolo sulla comprensione della giustificazione (pp. 101-132) l'autore comincia la parte analitica dell'opera. Questo capitolo considera in maniera sistematica i diversi aspetti della dottrina della giustificazione (non tanto il messaggio fondamentale) a partire dai documenti di consenso, più o meno come vengono presentati nella *Dichiarazione Congiunta*: l'uomo come peccatore, la giustificazione come remissione dei peccati ed essere resi giusti, la permanenza del peccato nel giustificato (la famosa questione del *simul iustus et peccator*), la natura della fede che giustifica, la certezza della salvezza, il ruolo delle buone opere del giustificato.

Il quinto capitolo (pp. 133-179) tratta la questione forse più delicata del dibattito sulla giustificazione, quella della vigenza o meno delle condanne del tempo della Riforma (quelle del decreto sulla giustificazione di Trento alla posizione luterana, e della *Formula Concordiae* luterana ai quella cattolica) di fronte alla fede *attuale* dei cattolici e luterani. Esso consiste principalmente nella presentazione dello studio fatto in Germania negli anni '80 intitolato *Lehrverurteilungen—kirchentrennend?* con i commenti e reazioni che questo studio ha suscitato. Maffei descrive con speciale attenzione la contestazione di questo progetto condotta da Jörg Baur e diversi professori della Facoltà di Teologia di Göttingen (pp. 168-79).

Nell'ultimo capitolo del libro, il sesto (pp. 181-215), Maffei si sofferma sulla stretta relazione, oggi ammessa da tutti, tra giustificazione e Chiesa. I cattolici direbbero che la fede con cui siamo giustificati è la fede battesimale, e quindi la fede della Chiesa; in questo senso si può dire che è la Chiesa che "indirizza" per così dire la giustificazione all'uomo, o meglio, la "fa presente" a lui. Dall'altro canto, gli autori luterani insistono spesso sul ruolo della giustificazione come una sorte di "formula di controllo" (Emmanuel Hirsch) *sulla* Chiesa, sulle sue istituzioni e sull'intera vita cristiana (p. 185). Tra i protestanti l'autore fa attenzione specialmente alle opere di Maron e Subilia, ed anche al documento di consenso luterano-cattolico *Chiesa e giustificazione* (1994) con la sua comprensione della sacramentalità della Chiesa. Si tratta di un tema con una grande varietà di implicazioni che non possono essere risolte in un libro relativamente breve.

Più volte lungo il capitolo quinto (sulle condanne del passato) e altrove (ad es. pp. 24, 131) l'autore dà la seguente chiave di lettura per l'attuale dialogo attorno alla giustificazione: «si può concludere che oggi le condanne non necessariamente riguardano il contenuto centrale della professione di fede, ma si riferiscono alla spiegazione teologica di essa, che la teologia ha mostrato essere possibile secondo una pluralità di modelli, purché questi riconoscano come legittima l'istanza degli altri modelli» (p. 140). Bisogna evitare le formulazioni estreme, afferma, e tornare all'intenzione di fondo (p. 158 s.). Scrive che «il dialogo tra le Chiese ha permesso di riconoscere un'intenzione comune soggiacente a formulazioni differenti, ma la sua finalità è stata anche quella di dare espressione a questa intenzione della fede in un linguaggio comune» (p. 149). Cita la Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede *Mysterium ecclesiae* (1973), la quale spiega la necessità di distinguere tra le realtà in cui si crede e le formule dogmatiche corrispondenti (p. 154, nota 26). E dice: «distinguere il linguaggio dalla realtà intesa non equivale a negare che l'atto di fede sia inseparabile dalla verità delle rivelazione accolta dal credente, né che la formulazione dottrinale "intenda" la verità rivelata. E tuttavia una distinzione tra i due piani non solo è legittima ma necessaria, dato lo scarto inevitabile esistente tra l'atto soprannaturale della fede e l'espressione linguistica, sempre legata a un determinato contesto storico e quindi limitata, in cui il contenuto della fede è comunicato» (p. 176 s.). In tutto questo processo, secondo Maffei, «da parte cattolica è stato decisiva... la presa di coscienza della storicità delle formulazioni dogmatiche» (p. 154).

Maffei mantiene certamente che gli anatemi della Chiesa non sono «semplici relitti di un'epoca passata, ma... salutari ammonimenti circa rischi di deformazione del messaggio della giustificazione che potrebbero presentarsi anche in futuro» (p. 162). Inoltre, cita favorevolmente l'affermazione di K. Lehmann (copresidente con W. Pannenberg dello studio *Lehrverurteilungen—kirchentrendend?*) secondo cui «se è vero che sulla giustificazione si è raggiunto un consenso significativo, è vero anche che questo tema è legato organicamente ad altri sui quali il consenso non è ancora sufficiente» (p. 160; cf. anche p. 159). Allo stesso tempo, si dà l'impressione che l'intera controversia tra luterani e cattolici si riduce per lo più ad uno sfortunato pur influente malinteso che ora deve essere chiarito definitivamente. Coloro che provengono da paesi in cui da secoli hanno vissuto insieme cattolici e protestanti generalmente ne abbiamo dei dubbi.

Da una parte l'autore si mostra d'accordo con la conosciuta tesi di Otto Hermann Pesch (1967) secondo cui la teologia di Tommaso d'Aquino per quanto riguarda la giustificazione coincide sostanzialmente con quella di Lutero, con divergenze solo di prospettive: mentre la visione di Tommaso fu di ordine "sapienziale", quella di Lutero era di tipo "esistenziale" (ad esempio pp. 21-5). Si tratta di una tesi ben fondata ed influente, condivisa sostanzialmente da autori

luterani come Ulrich Kühn (*Via caritatis*, 1965; e con Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, 1967). Però non è accettata da tutti, per la semplice ragione che gli scritti di Tommaso e (specialmente) quelli di Lutero si aprono alle interpretazioni assai diverse, anzi opposte, tra di loro (sulle interpretazioni di Lutero, si veda il mio *Fides Christi*, Dublin 1997, 41 ss.). Qualche riferimento di questa difficoltà verso la fine del secondo capitolo del libro sarebbe stato utile.

Dall'altra parte, Maffei fa un'ampia rassegna del pensiero di Richard Schaeffler (pp. 140-6), pure lui partecipante allo studio *Lehrverurteilungen—kirchentrennend?*, il quale ha dedicato numerosi e qualificati studi al tema del linguaggio religioso e questioni affini (ad esempio *Die Religionskritik sucht ihren Partner*, 1974; *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, 1977; *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, 1980; *Fähigkeit zur Erfahrung, zur transzendenten Hermeneutik des Sprechens von Gott*, 1982; *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, 1987; *Das Gebet und das Argument: zwei Weisen des Sprechens von Gott*, 1989). Secondo Schaeffler, la fede primariamente ci muove a fidarci di Dio, e secondariamente implica l'accettazione delle proposizioni della fede. In base ad un'applicazione della filosofia analitica del linguaggio, egli mantiene che una decisione ecclesiale di tipo dottrinale deve limitarsi nella sua applicazione sempre di più quanto più si avvicina alle situazioni concrete dei credenti. «Si determina così», dice Maffei, «una concorrenza reale tra due funzioni delle decisioni ecclesiali: in quanto asserzione, essa afferma una verità che è indipendente dalla situazione contingente; in quanto atto linguistico produce conseguenze che non sono accettabili responsabilmente prescindendo dalla situazione concreta» (p. 144), specialmente in quanto possono impegnare in modo decisivo la salvezza dell'individuo. Si tratta al mio parere di un'applicazione della dottrina della giustificazione nella sua funzione criteriologica: essa esprime sempre e solo l'incondizionata volontà di Dio di salvare il peccatore.

Riguardo alle condanne del passato, quindi, per Maffei la Chiesa dovrebbe mantenersi «fedele alle proposizioni di fede che sono state affermate con decisioni dottrinali e le considera vere e rilevanti per la salvezza, ma rinuncia espressamente a indagare se i singolo o i gruppi accettano queste affermazioni» (p. 145). Si tratta, come riconosce l'autore (p. 145, nota 13), di una posizione che collima con quella di Fries-Rahner nella loro proposta di "tolleranza gnoseologica" per il futuro cammino ecumenico (cf. *Einigung der Kirchen - Reale Möglichkeit*, 1983). Nei documenti di consenso, dice Maffei, «cattolici e luterani possono confessare insieme il nucleo essenziale della fede in Dio che salva in Cristo gratuitamente e mediante la fede. Su questa base è possibile accettare una pluralità di spiegazioni teologiche di cui si è riconosciuta la storicità e accertata la compatibilità» (p. 146). Dal punto di vista teologica, però, si può pensare che questo distacco tra la *fides qua* e la *fides quae* si avvicina forse troppo a diversi

elementi della moderna teologia luterana. E dal punto di vista filosofica, si tratta in realtà di una gnoseologica kantiana non troppo lontana dalla posizione che Maffei (con Kühn e Pesch) critica con ragione nella contestazione che Baur ed altri fecero della *Lehrverurteilungen—kirchentrennend?* (p. 174, nota 62).

Certamente in un libro così riuscito per lettori non specializzati, non sarebbe stato possibile entrare in profondità in questioni di epistemologia teologica, appena accennata. Perché la recezione della *Dichiarazione Comune* si faccia con profondità negli prossimi anni, si potrebbe augurare però che saranno fatti degli studi seri e sereni sul legame esistente tra il messaggio fondamentale della fede che la dottrina della giustificazione esprime, e le dottrine che la Chiesa, all'interno della "gerarchia delle verità" propone ai credenti come elementi organicamente integrati di questa fede.

P. O'Callaghan

A. MORENO GARCIA - A. NOCON (edd.), *El Padrenuestro de un humanista: Pedro de Valencia, un manuscrito inédito*, Tecnigraf, Badajoz 1999; pp. 121. Testo orig. latino con trad. spagnola. Contiene: "Ad orationem dominicam illam Pater noster, qui es in coelis Symbola". (Trad. di Jerónimo Leal Maruri).

Negli ultimi anni sono stati pubblicati diversi lavori del prof. Abdón Moreno (e collaboratori), docente alla Pontificia Università della Santa Croce a Roma, nonché al Seminario di Badajoz, sull'umanista spagnolo Pedro de Valencia (1555-1620), discepolo prediletto del grande poligrafo Arias Montano e anche lui importante personalità scientifica. Si tratta di una linea di pubblicazioni (presentazione, traduzione, e commenti di manoscritti inediti, principalmente di stampo biblico), degna di attenzione, sia per la qualità dei frutti finora ottenuti, sia per lo spirito di ricerca e analisi delle fonti storiografiche manifestato, di cui è logico aspettarsi nuovi e validi apporti nel futuro.

Tra i lavori finora realizzati si devono ricordare alcuni più recenti, come, per esempio: A. MORENO, *De la tristeza según Dios y según el mundo. Un manuscrito inédito de Pedro de Valencia acerca de 2 Cor. 7,3-11*, in: «Helmantica» 47 (1996) 453-477; A. MORENO - K. LIMBURG, *Comentario a Mat. 10,16 de Pedro de Valencia. Un manuscrito inédito de la Biblioteca nacional de Madrid*, in: «Helmantica» 49 (1998) 247-266; A. MORENO - A. NOCON; *Un comentario inédito a Mat. 6,9-13 de Pedro de Valencia*, in: «Revista Española de Teología» 58 (1998) 489-524. Questi ultimi due autori ci offrono adesso la nuova opera, a cui si riferisce il presente commento: *El Padrenuestro de un humanista: Pedro de Valencia, un manuscrito inédito*.

Ci troviamo davanti a una edizione molto accurata di un manoscritto autografo (Ms. 5585,8, ff. 107-117, dalla Biblioteca Nacional de Madrid), contenente un commento bello e profondo di Pedro de Valencia al Padrenostro. Bello, infatti, per la sua qualità letteraria; ma dotato anche di una singolare profondità biblico-teologica — in certo modo inattesa — sia per l'impostazione globalmente trinitaria, sia anche per lo spessore di alcuni dei giudizi formulati. Tra questi si possono menzionare, per esempio, quelli dedicati alla filiazione divina dei cristiani, al nome del Padre e alla venuta del Regno. L'intero commento si potrebbe sintetizzare come una riflessione attorno alla luce del Figlio circa il nome e la realtà personale (paterna) del Padre, e una meditazione sull'agire dello Spirito Santo nell'opera della creazione e della redenzione.

Come ha messo in risalto il prof. Moreno nella sua lucida introduzione al manoscritto, sottolineando una idea che noi vogliamo partecipare, in questo commento di Pedro de Valencia acquistano particolare rilevanza tre passi della Sacra Scrittura, che aiutano a contestualizzare l'intero commento: a) Gv 17,1-5, che gli permette di approfondire nella teologia dell'Ora come glorificazione del Figlio; b) Ef 3,14-21, col quale descrive l'origine teologica da cui prendono nome tutte le cose nel cielo e nella terra; e c) Eclo 36,1-7, che gli aiuta a riflettere sulla signoria universale di Dio.

L'esordio del testo offre già un eccellente esempio della qualità teologica racchiusa nelle pagine successive. Fin dall'inizio, infatti, nel mettere in risalto la preminenza del Padrenostro su tutte le altre parole di Cristo citate dagli evangelisti, si avvertono nel pensiero dell'autore chiavi di profondo senso teologico. Così, per esempio, quando la *oratio dominica* viene denominata (e posteriormente descritta) come «le parole che la Parola stessa, in cui stanno tutte le cose e per cui tutte le cose sono, ha indirizzato a Dio Padre» (p. 75). È un bel modo di cominciare un commento sulla l'orazione cristiana per eccellenza. Le sue parole sono presentate dal de Valencia come particolarmente espressive del contenuto dei misteri e della scienza divina; parole che nella loro brevità contengono l'invocazione del Santo nome di Dio «affinché ci protegga del male e siamo condotti nel regno del suo Figlio amato e nella vera libertà e gloria dei figli di Dio» (p. 77).

Dopo un rapido ed erudito percorso tra i significati di «padre» come nome indirizzato a Dio già prima di Cristo dai greci e dagli ebrei, Pedro de Valencia ci offre una semplice ma profonda e autentica spiegazione di stampo teologico cristiano. Dio infatti, ci dirà, non vuole essere chiamato *padre* dai suoi (i cristiani) soltanto perché (come fanno i gentili) si crede in Lui come creatore, governatore e conservatore della natura. Ai suoi, al di là di qualsiasi ragionamento umano, è stato concesso di chiamarlo e averlo come Padre a ragione della sua condizione di Padre naturale ed eterno del Figlio Unigenito, e della filiazione che noi, per mezzo della perfetta adozione filiale in Cristo, «in dipendenza del suo spirito e della sua carne», abbiamo ricevuto (p. 79).

Interessante e profonda risulta anche la riflessione sulla formula «sia santificato il tuo nome» (pp. 86-99), in cui si svolge una perspicace illustrazione circa le relazioni tra il nome e la gloria di Dio. «Questo è il fine e l'oggetto di tutti i desideri di Cristo e di tutti quanti hanno la mente e il sentire di Cristo. *Padre, glorifica il tuo nome* (Gv 12,28). Il nome di Dio, nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è uno così come loro sono uno; ed è anche una e la stessa la efficacia divina nella santificazione dell'uomo. E quindi, quando il Figlio chiede di essere glorificato dal Padre (Gv 17,1-5), chiede esserlo nel modo a Lui proprio, con quella chiarezza e gloria dell'Unigenito del Padre, che gli appartiene da tutta l'eternità, perché venga riconosciuto dagli uomini come vero Figlio naturale di Dio, e glorificato in Lui il santo nome del Dio redentore e santificatore. Nel Verbo incarnato ci è stata donata a partecipare quella stessa vita e luce, quella gloria nella quale abita il Figlio, glorificato dal Padre.

Il Regno di Dio («venga il tuo regno») viene inteso anzitutto da Pedro de Valencia — sempre con una singolare profondità teologica — alla luce del mistero dell'inabitazione divina e della vita della grazia. «Venga a noi e sia a noi comunicato quel tuo regno, per cui regni eternamente, e che non appartiene a questo mondo: che tu regni in noi e noi regnemo con te, per Gesù Cristo. Con una sola parola si chiede tutto: cioè, che il Cristo di Dio con la sua venuta in noi per lo Spirito Santo abiti in mezzo a noi insieme col Padre. Perché non c'è regno senza re» (p. 99). Ma il regno è allo stesso tempo letto nel mistero della Chiesa: «Questo (il Regno escatologico) sarà chiamato con molta verità e in modo assoluto Regno di Dio, ma anche adesso viene chiamato correttamente così il regno di Dio che Cristo ha nella Chiesa trionfante nei cieli, e quello che per lo Spirito Santo realizza sulla terra» (p. 106).

Insieme a la qualità della presentazione e delle note tecniche, è doveroso mettere in risalto la elegante traduzione dal latino allo spagnolo, realizzata dal dott. Jerónimo Leal. Ha realizzato inoltre un bel lavoro di edizione la editrice (Tecnograf). Auguriamoci che tutti loro continuino ad offrirci questo interessante tipo di lavori, di stampo storico e di anima biblico-teologica.

A. Aranda

A. BERTULETTI – L.E. BOLIS – C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, «Sapientia», 1, Milano 1999, pp. 98.

Il presente volume raccoglie i lavori della giornata di studio organizzata dal «Centro Studi di Spiritualità», fondato nel 1995, svoltasi il 14 gennaio 1999, sul tema: «L'idea di spiritualità», il cui obiettivo, afferma Claudio Stercal nella Presentazione, «era non tanto quello di cercare una definizione di spiritualità (...) quanto, piuttosto, quello di rintracciare, in alcune delle esperienze e delle riflessioni del nostro tempo, l'idea di spiritualità alla quale esse, più o meno implicitamente, fanno riferimento» (p. VIII). Questa è l'origine dei due primi studi, che sono stati proposti come base per la riflessione dei partecipanti alla giornata di studio e, successivamente, arricchiti e rielaborati. Il primo, dello stesso Stercal, è intitolato: *Il «desiderio dello spirito». Interpretazioni della contemporaneità e prospettive*. Il secondo, di Luca Ezio Bolis ha come titolo: *I «sensi» della fede. Esperienza cristiana e corpo spirituale*. A questi due testi ne viene aggiunto un terzo. Si tratta di un saggio di Angelo Bertuletti sul concetto di teologia spirituale secondo Giovanni Moioli, il cui titolo è: *L'idea di teologia spirituale nella riflessione di Giovanni Moioli. Rilettura di un saggio metodologico*.

Nel suo studio, Stercal propone un'indagine sul significato contemporaneo di spiritualità, riferendosi soprattutto alle indagini sociologiche sulla religiosità in Italia, alle prospettive che vengono dall'America settentrionale e all'interesse che la filosofia ha mostrato in questi ultimi anni per la mistica. Dopo aver presentato questi approcci, Stercal ne propone una interpretazione critica, facendo ricorso all'aiuto di alcuni maestri della spiritualità, tra i quali spicca san Bernardo. Vengono così rilevate alcune parzialità di queste visioni, e pur riconoscendovi dei validi e buoni punti di partenza per una ricerca spirituale, si evidenzia il rischio di una riduzione della spiritualità ad alcune dimensioni, che privilegiano il dato

emotivo e classificano troppo frettolosamente come dogmatismo ogni tentativo di intelligenza della fede e ogni riferimento alla verità.

Nel secondo saggio, Bolis affronta l'argomento del «sentire» nell'esperienza spirituale e si pone la domanda seguente: tutta la dimensione dell'esperienza soggettiva, dove affiorano sentimenti, emozioni, piaceri, sofferenze o gioie, che ruolo gioca nell'esperienza spirituale? A suo avviso, il sentire non può essere sbrigativamente considerato un "modo deficiente" di comprendere e neppure un puro stato psichico, ma bisogna riconoscervi un'apertura originaria all'essere, che a certe condizioni può e deve costituire un modo della fede. Per approfondire questa indagine si chiama in causa l'insegnamento di san Francesco di Sales, che al sentire attribuisce un posto importante nella vita spirituale, ma che nel contempo sottolinea la necessità della purificazione del sentire per giungere alla pienezza della carità. A partire da questo insegnamento, Bolis prospetta il bisogno di superare il dualismo razionalistico di anima e corpo perché anche la spiritualità ritrovi la sua vera dimensione di intelligenza sapienziale di una vita spirituale incarnata nel quotidiano.

Nel terzo e ultimo saggio, Bertuletti studia il pensiero di Giovanni Moioli, scomparso nel 1985, a partire dal suo ultimo articolo: *Spiritualità, fede, teologia*, in «Teologia» 2 (1984) 117-129. In particolare viene esaminato il senso della proposta di una equivalenza tra esperienza spirituale ed esperienza della fede, che viene compresa proprio analizzando la nozione di fede. A partire da questa analisi, si definisce il compito della teologia spirituale, che secondo Moioli è quello di studiare la «figura» del cristiano nella storia: compito utile e addirittura necessario se la teologia vuole svolgere tutto il suo compito, senza limitarsi all'aspetto della fede nella sua dimensione oggettiva. Un tratto che caratterizza i primi due interventi è il ricorso a maestri della vita spirituale per interpretare l'attualità. Si tratta di una indicazione di metodo che non va lasciata cadere, e che si compone molto bene con l'insegnamento di Moioli, che proprio nel riferimento al vissuto cristiano, quale ci viene offerto dalla storia, ha indicato il luogo di una teologia spirituale che sia, come tutta la teologia, vero servizio della fede.

Infine, non ci resta che consigliare la lettura del libro a tutti gli interessati a questa disciplina teologica e augurare un felice avvenire a questa nuova collana contrassegnata dal promettente titolo «Sapientia».

M. Belda

P. HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, pp. 446.

Lo studio di Pawel Holc sul consenso raggiunto tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Mondiale Luterana (FLM) sulla giustificazione cristiana è venuto in un momento particolarmente opportuno. Frutto di un esteso studio delle fonti, questa dissertazione dottorale moderata dal prof. Jared Wicks offre agli studiosi un resoconto esaustivo e prezioso del lungo e complesso processo che, il 31 ottobre scorso, ha portato alla firma della *Dichiarazione Congiunta sulla Giustificazione*. L'opera viene strutturata in cinque capitoli che presentano e riassumono le diverse tappe del dialogo.

Il primo capitolo (pp. 15-65) considera i diversi momenti del dialogo luterano-cattolico intorno alla giustificazione a partire dal XVI sec. fino al *Rapporto di Malta* nel 1972. L'autore parla di 400 anni di silenzio (p. 27) fino alla ripresa del dialogo ufficiale, avviato dai cattolici principalmente nel Concilio Vaticano II e dai luterani nel IV Assemblea della FLM nel 1963. Consapevole della lunga preparazione strettamente teologica che ha avviato questo processo della riconciliazione, l'autore menziona brevemente molti teologi luterani e cattolici (non tutti) che hanno contribuito negli ultimi decenni a questo sviluppo teologico (pp. 34-41). Si potrebbe notare che nella sintesi che l'autore offre intorno alla teologia della salvezza e della giustificazione contenuta nei documenti del Concilio Vaticano II (pp. 28-31), non fa riferimento al capitolo critico della *Lumen Gentium* sulla centralità della chiamata universale alla santità nella Chiesa (nn. 39-42), su molti versi parallela alla dottrina sulla giustificazione soprattutto in contesto luterano. Lo studio di questo capitolo fa vedere che, anche se il *Rapporto di Malta* tenta di presentare gli elementi principali del dibattito, ancora molte questioni di dettaglio e di fondo avevano bisogno di essere trattate. Sono i documenti di consenso seguenti che, trattando *in recto* la questione della giustificazione, spiegano e chiariscono la complessità e la ricchezza del tema.

Allo sviluppo, al contenuto e ai risultati di questi documenti previ alla recente *Dichiarazione*, l'autore dedica i tre capitoli seguenti. Il capitolo secondo (pp. 67-131) studia il consenso raggiunto nel dialogo luterano-cattolico svolto negli Stati Uniti con il documento *Giustificazione per fede* (1984). Si tratta di un capitolo per lo più descrittivo. Il terzo capitolo, quello più lungo (pp. 133-223), considera il documento *La giustificazione del peccatore* (1986) come risultato principale del progetto *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* svolto in Germania. In esso si voleva studiare la questione della necessità o meno di mantenere le scomuniche che cattolici e luterani avevano indirizzato gli uni agli altri in passato. Lo stesso capitolo aggiunge un breve *Excursus* sul dialogo tra cattolici e luterani in Norvegia sulla giustificazione. Il capitolo quarto (pp. 233-313) considera

il documento *Chiesa e giustificazione* (1993) preparato insieme dalla FLM e dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (PCPUC). È ben saputo che la relazione tra giustificazione e Chiesa (e quindi con sacramenti, ministero ed etica) rimarrà in futuro la sfida principale per il dialogo ecumenico tra cattolici e luterani. Questi due capitoli, più che il secondo, offrono una spiegazione teologica abbastanza dettagliata delle questioni coinvolte.

L'ultimo capitolo, il quinto (pp. 315-375), tratta *in recto* la genesi, il contenuto e il significato della *Dichiarazione Congiunta* sulla giustificazione. L'autore infatti presentò la sua dissertazione dottorale, di cui è tratto questo studio, pochi mesi prima che fosse finalmente approvato e presentato la *Dichiarazione*. Malgrado ciò, tutto il materiale significativo viene presentato ed analizzato.

Sono tanti i spunti interessanti che vengono fuori lungo lo studio, che sarebbe impossibile commentare tutti a sufficienza. Tra le cose più utili della tesi mi sembra la presenza in allegato di un documento di lavoro (pp. 377-389), elaborato nel 1988 dalla Commissione Congiunta Romano-Cattolica/Evangelico-Luterana però non ancora pubblicato, e intitolato *Feststellung des weitreichenden Konsenses in der Rechtfertigungslehre*. Una volta ultimata l'elaborazione di *Chiesa e giustificazione* e specialmente della *Dichiarazione Congiunta*, diventano palese il ruolo e il significato di questo documento sul intero dialogo (pp. 238 ss., 316).

Data la ricchezza e la complessità del recente dibattito in torno alla giustificazione che si è culminato con la *Dichiarazione Congiunta*, non è da sorprendersi che molti aspetti ed elementi potrebbero essere sviluppati di più in questa tesi dottorale. In effetti, nei capitoli tre e quattro (su *Lehrverurteilungen* e *Chiesa e giustificazione* rispettivamente), l'autore offre spesso delle spiegazioni teologiche per situare le affermazioni fatte da questi documenti, a volte però con mancanze di prospettiva storica e profondità teologica. Sarebbe stato auspicabile, inoltre, che l'autore fornisse un'analisi più approfondita della storia della redazione testuale della stessa *Dichiarazione*, dato che sono disponibili diverse versioni di questo documento a partire del 1994. I cambiamenti e gli spostamenti sono stati diversi e significativi.

Allo stesso tempo è chiaro che l'autore si è limitato volutamente ad «offrire una sintesi dei colloqui bilaterali sulla giustificazione» (p. 374).

Oltre ad offrire un'eccellente ed aggiornata bibliografia, si deve dire che il lavoro di Holc è ben curato dal punto di vista della presentazione e del linguaggio. Si tratta di un punto di riferimento obbligatorio per tutti coloro che vogliono accostarsi al processo di recezione del dialogo sulla giustificazione che non è, certamente, ancora compiuto.

P. O'Callaghan

T. KUMBO, *A celebração do Domingo. Desde as origens da Igreja até à reforma litúrgica do Vaticano II. Estudo de inculturação na Igreja de Cabinda*, Era Nova, Subiaco 2000, pp. 76.

L'autore Tomás Kumbo, sacerdote del clero diocesano della diocesi di Cabinda (Angola), consapevole del bisogno esistente fra i cristiani di una migliore conoscenza del significato dei misteri divini in cui credono, offre questa opera come un contributo all'approfondimento di ciò che rappresenta il giorno del Signore. Il volume è destinato non soltanto al mondo ecclesiale della diocesi di Cabinda bensì ad ogni cristiano desideroso di conoscere in breve il significato della Domenica.

L'opera si presenta come una vera sintesi di ciò che è ed ha sempre rappresentato il Giorno del Signore lungo i secoli del cristianesimo fino alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II inclusa. Partendo dalle considerazioni del Magistero e della teologia su questo giorno così unico e da una riflessione sull'indole culturale del suo ambiente nativo, in cui si riscontra tutta una organizzazione celebrativa religiosa culturale, Kumbo riesce a dimostrare che non c'è una vera opposizione fra il cristianesimo e la religiosità dei suoi. Ciò che risulta importante è saper integrare il cristianesimo nella vita culturale e religiosa già pronta ad accogliere il messaggio cristiano che è sempre di carattere universale.

Il libro oltre la presentazione curata dall'Abate ordinario di Subiaco e la prefazione del sottoscritto, si suddivide in quattro capitoli. Mentre il primo è una rilettura della Domenica nella Scrittura e nella Tradizione ecclesiale, il secondo tratta del significato teologico dei nomi di cui il Giorno del Signore si è arricchito lungo i secoli, soprattutto, alle origini della Chiesa nascente. Il terzo capitolo è dedicato ad un'indagine sulla Domenica secondo la rivalutazione datale dal Concilio Vaticano II. L'autore sottolinea con forza le tre idee essenziali della Domenica secondo il Concilio: la Domenica è giorno di festa primordiale e momento privilegiato dell'educazione alla fede; la Domenica è fondamento e centro dell'anno liturgico; la celebrazione eucaristica rappresenta l'atto ed il momento culminante ed essenziale della celebrazione della Domenica.

Il quarto capitolo costituisce il principale contributo di Kumbo alla sua chiesa locale di Cabinda. Dopo aver sottolineato i problemi che sorgono attorno alla comprensione e alla celebrazione del Giorno del Signore nei paesi africani, in particolare nella sua diocesi, trova nella propria cultura una soluzione valida per superarli. Dalla storia culturale e religiosa di Cabinda non ci si può accorgere che tale terra sia paragonabile agli «areopaghi» che l'Apostolo delle genti affronta nei suoi viaggi missionari. La terra di Cabinda era pronta ad accogliere il messaggio di Gesù, il Messia, Figlio di Dio. Quindi, anche a Cabinda e in tutta l'Africa si

può celebrare la Domenica come giorno per eccellenza e, secondo la cultura ad ognuno specifica, come una festa, con tutto il suo essere e con una dovuta partecipazione di coloro che come figli di Dio e discepoli di Cristo celebrano i misteri divini.

M. Tabet

P. LANGA, *San Agustín y la cultura*, Revista agustiniana, Madrid 1998, pp. 347

A lo largo de cuatro capítulos, Pedro Langa destaca el espléndido influjo ejercido por san Agustín en la cultura europea desde la antigüedad, y presenta su audacia intelectual, que se muestra como un modelo también frente a los problemas del hombre de nuestro tiempo.

En la introducción el Autor recoge distintas definiciones del concepto de cultura y, centrando la atención en los Padres de la Iglesia, considera que la de éstos puede entenderse como una *cultura general*, llena de empuje y de profundidad especulativa en aquellos aspectos relacionados con el Evangelio y el dogma.

Este presupuesto enlaza con la tesis que se expone: san Agustín valoró la cultura como un medio para acceder a la verdad, que lo es únicamente vinculada a Dios; y, en consecuencia, infundió un nuevo espíritu al patrimonio intelectual existente, armonizando la razón con la luz de la revelación, y constituyendo un eslabón de gran valor para la inculturación del Evangelio.

Los dos primeros capítulos, artículos publicados en la Revista agustiniana en 1985, se detienen en la figura del Hiponense y su contexto histórico-cultural. En el primero, el Autor trata de su recorrido intelectual, inmerso en la cultura clásica, que san Agustín absorbe completamente, pues descubre en ella «el más alto valor que un hombre puede alcanzar en la esfera de su experiencia intelectual» (p. 35). Sin embargo, su itinerario no se detiene ahí: una vez introducido en el flujo del pensamiento patristico, considera que hay que completar la cultura clásica. «El culmen de su perfección, con ser pagana, dependerá siempre del Evangelio» (p. 51). La inspiración cristiana y el marco de su vida harán de san Agustín un puente que transmitirá a la edad media la riqueza de la antigüedad.

El segundo capítulo se centra en los años de ministerio de Agustín, cuando él percibe con hondura que el conocimiento de la literatura y, sobre todo, de la filosofía clásicas constituyen un óptimo instrumental para el trabajo teológico: la tradición filosófica, y especialmente la platónica es una vía de acceso a la verdad. Surge así su propuesta para una filosofía auténtica, *verissima philosophia*, en la que la razón trate de comprender el dato recibido por la autoridad, segunda vía de acceso a la verdad: a la ciencia le une la sabiduría —la contemplación de la

verdad—, y las dos se unifican en la Persona de Cristo, revelado en la Sagrada Escritura. Establece un plan de formación para el pensador cristiano, que mire a la filosofía como *amor sapientiae* y considere que *verus philosophus est amator Dei* (civ. VIII, 1). De este modo, alcanza una armonización entre la verdadera filosofía y la religión.

El capítulo tercero presenta los grandes rasgos que caracterizan el pensamiento de la modernidad con su alejamiento paulatino de Dios, hasta llegar al nihilismo. En esta situación, la tarea de inculturación en ambientes que han olvidado el Evangelio se hace obvia, y la búsqueda agustiniana de Dios en la intimidad del hombre es un buen recurso para sanar tal vacío. El autor recorre las figuras de relieve de la tardopatrística, escolástica, modernidad y, en una última etapa, de la *Nouvelle Théologie* hasta el Concilio Vaticano II, en las que la aportación de san Agustín ha sido constantemente válida y particularmente provechosa en algunas tendencias del pensamiento personalista cristiano más reciente.

El cuarto capítulo, especialmente alentador ante un nuevo milenio en un mundo «sin alma, atolondrado y enfermizo» (p. 161), repropone a san Agustín como un clásico del pensamiento, cuya temática radical, Dios y el hombre, es un camino para elaborar una antropología y un humanismo teocéntrico, que nazca del profundo conocimiento del corazón humano, y una cultura que refleje a un hombre que se sabe imagen de Dios; y se reconduce a las palabras de Juan Pablo II: «el corazón de toda cultura está constituido por la aproximación al más grande de los misterios, el misterio de Dios» (Discurso a la ONU, 5.10.1995, n. 9).

Forman una última y amplia sección, los índices y una extensa bibliografía.

Bajo un estilo genuino, el libro es un trabajo interesante y completo, que pone de relieve, con acierto y buena fundamentación, una faceta del talante intelectual profundamente cristiano de san Agustín.

S. Mas

E. MAURER, *Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessions-verbindend?* («Ökumenische Studienhefte» 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 154.

Da diversi anni l'istituto ecumenico di Bensheim sta offrendo, da una prospettiva protestante, una serie di opere brevi e chiare sulle implicazioni ecumeniche delle principali questioni teologiche e pastorali. I volumi della serie finora pubblicati hanno trattato temi come l'eucaristia, la spiritualità, la giustizia, il battesimo, la parola di Dio e la tradizione; altri, ad esempio sulla Chiesa, sul ministero, sulla pace e sulla creazione sono in via di preparazione. Lo studio attuale sul tema della giustificazione cristiana, scritto dal prof. Ernstpeter Maurer della fa-

coltà di teologia all'Università di Dortmund, tratta specificamente la complessa storia del dialogo svolto tra le chiese cristiane intorno alla dottrina della giustificazione, presentandone le tappe più significative. Al momento della pubblicazione del libro, l'attuale *Dichiarazione Congiunta* sulla giustificazione non era ancora ultimata. Per quanto si vede, però, l'autore tenne conto delle diverse redazioni di questa dichiarazione allora disponibili (vid. p. 152). Si tratta quindi di un'opera pienamente attuale.

Maurer offre una breve introduzione alla storia della dottrina della giustificazione specialmente a partire da Agostino, e fa riferimento alle questioni teologiche e filosofiche di fondo che tuttora stanno alla base del dibattito: libertà e soggettività umane, l'incontro tra Dio e l'uomo e il significato della grazia, ecc. Poi, in base ai documenti ufficiali, presenta le diverse posizioni confessionali riguardanti la giustificazione (pp. 26-69): quelle riformata/luterana, anglicana, metodista, ortodossa e romano-cattolica (adoperando per quest'ultimo principalmente il decreto di Trento sulla giustificazione, e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*).

La parte più estesa del libro (pp. 70-128) tratta sistematicamente i momenti principali del dialogo tra le diverse confessioni cristiane sulla giustificazione, principalmente quello luterano-cattolico. In base ai documenti elaborati negli Stati Uniti (*Justification by Faith*), in Germania (il progetto *Lehrverurteilungen—kirchentrennend?*) e seguendo una delle ultime redazioni della *Dichiarazione Congiunta*, l'autore fa uno studio dettagliato ed equilibrato dei diversi aspetti del dibattito, tenendo conto delle somiglianze e delle divergenze ancora rimanenti tra le due parti. Vengono studiati i seguenti temi, corrispondenti esattamente a quelli enunciati nella quarta sezione della *Dichiarazione*: il peccato e l'incapacità dell'uomo di salvarsi; la comprensione della giustificazione come perdono dei peccati e "rendere giusto" il peccatore; la relazione tra fede e grazia; il senso del *simul iustus et peccator*; legge e vangelo; la questione della certezza della salvezza; e la relazione tra fede ed opere nella vita del cristiano. Infine si tratta delle implicazioni ecclesiologiche della dottrina della giustificazione. Le ultime pagine di questa parte vengono dedicate ad una breve presentazione dei dialoghi tra evangelici ed ortodossi, tra metodisti e romano-cattolici, e tra anglicani e romano-cattolici.

Nell'ultima parte del libro (pp. 129-149), l'autore fa un bilancio ed offre suggerimenti per il futuro svolgimento del dialogo sulla giustificazione. Accettando che questa dottrina nella sua comprensione riformata sembra costituire una sorta di provocazione per la dottrina cattolica della grazia (p. 129), e tenendo conto della forte critica agli attuali documenti di consenso da parte di J. Baur ed altri professori luterani principalmente della facoltà teologica di Göttingen (pp. 132 ss.), l'autore si dimostra realista per quanto riguarda il futuro di questo dialogo. Distinguendo tra l'evento della giustificazione e la dottrina sulla giustificazione (p. 131), devono essere chiariti ancora a livello generale, secondo lui, il

concetto della "verità di fede" da parte evangelica, e la possibilità o meno da parte cattolica di considerare la giustificazione come unico principio criteriologico per la vita e la dottrina della Chiesa (pp. 135 ss.). A livello ampio l'autore considera che ci sono ancora due campi che il dialogo deve approfondire: se sono compatibili tra di loro l'antropologia di Trento e quella riformata, specificamente per quanto riguarda la libertà umana, la dottrina della nuova creazione, la certezza della salvezza (pp. 138 ss.); e, prima ancora, se è possibile risolvere le tensioni esistenti nel binomio legge/vangelo, e tra l'aspetto dichiarativo e "trasformativo" dell'evento della giustificazione (pp. 143 ss.).

Si tratta di uno studio chiaro e sereno, una proposta realistica, un contributo pienamente valido anche adesso dopo la firma della *Dichiarazione Congiunta sulla dottrina giustificazione* il 31 ottobre del 1999.

P. O'Callaghan

S. ROSSO, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999, pp. 396.

Questo saggio di liturgia fondamentale inserisce giustamente la liturgia nella grande cornice dell'*historia salutis*. Lungo il libro sono costanti i riferimenti agli aspetti simbolico-rituali e antropologici. Lo studio mette in risalto l'interconnessione e il richiamo mutuo tra Parola e Sacramento. Il volume, benché ciò non costituisca una novità assoluta, offre una condensazione della liturgia fondamentale in cinque temi principali in vista di fornire punti chiari di riferimento.

I grandi temi del libro s'articolano in cinque capitoli, preceduti da una breve introduzione. La conclusione, a modo di riflessione finale, chiude il saggio.

Il capitolo introduttivo merita di essere letto attentamente per primo, poiché detta i preamboli per la retta e fruttuosa lettura del volume. I temi trattati nei singoli capitoli sono: linguaggio, simbolo e rito (1), linee di teologia biblica del culto (2), la teologia della liturgia lungo la storia (3), la teologia liturgica del Vaticano II (4) e la celebrazione del mistero di Cristo (5). Il capitolo conclusivo (6) esplicita lo scopo che voleva raggiungere l'opera, e cioè, "dare il quadro di riferimento, l'impianto di base" della liturgia fondamentale.

La presentazione del libro chiarisce subito la finalità dell'opera, cioè: "rispondere all'interrogativo: che cos'è la liturgia?". La risposta viene anticipata "a partire dalla teologia biblica: la liturgia è l'attualizzazione rituale degli eventi della storia della salvezza nella vita della chiesa". Questo tentativo di definizione dà l'orientamento della presente trattazione di liturgia fondamentale. Perciò, la falsariga su cui si sviluppa il saggio ha quattro nodi generali: a) antropologia, b) Bibbia, c) storia e d) teologia.

La bibliografía general situada all'inizio è di grande interesse. L'ordine cronologico ascendente dimostra il crescente interesse verso una comprensione della liturgia nella sua vera natura teologica. Ogni trattazione dei temi specifici viene preceduta da un'ampia bibliografía in merito, anch'essa ordinata cronologicamente.

Il libro è di grande interesse perché potrebbe aiutare a sapere distinguere nel culto ciò che è essenziale da quello che è periferico. L'autore ha voluto indirizzare il volume agli studenti che frequentano il ciclo teologico istituzionale: futuri presbiteri, operatori pastorali (guide del popolo cristiano, animatori della preghiera, ecc.). Il libro risulta ugualmente utile per aggiornare la conoscenza liturgica dei presbiteri che hanno già compiuto lo studio teologico da anni. I temi trattati nel libro e l'esperienza nella celebrazione offrono una verifica vicendevole per capire e vivere meglio la liturgia.

A. Bermejo

J. I. SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Volumen I, Iberoamericana - Verduert, Madrid - Frankfurt am Main 1999, pp. 698.

Desde comienzos de los años 80, el profesor Josep Ignasi Saranyana, actual Director del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, viene desarrollando una línea de investigación sobre la teología en América Latina. Fruto maduro de este trabajo es el presente volumen, que abarca desde la llegada de los primeros misioneros al Nuevo Mundo hasta el final de la América de los Austrias. El proyecto prevé una serie de tres volúmenes, con el objetivo de llegar hasta nuestros días.

La obra consta de catorce capítulos. El primero, firmado por Josep Ignasi Saranyana, se ocupa de la catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna de 1568. El segundo capítulo, redactado por Luis Martínez Ferrer y Carmen José Alejos-Grau, presenta la teología de las asambleas eclesiales anteriores a la recepción de Trento, donde destacan las referencias al I Concilio Provincial Limense (1551-1552) y I Concilio Provincial Mexicano (1535). El capítulo tercero se centra en la recepción de Trento en América: II Concilio Provincial de México (1565), II Concilio Provincial Limense (1567-1568), y los Sínodos de Quito (1570) y Manila (1582). Ha sido redactado por Saranyana y Alejos-Grau.

El capítulo cuarto, escrito por Saranyana, trata del II Concilio Limense (1582-1583). Mientras el quinto, redactado por Martínez Ferrer, se ocupa de otras recepciones de Trento en América: III Concilio Provincial de México (1585), Sínodos Quiteños segundo y tercero (1594 y 1596), el Concilio Provincial

de Santo Domingo (1622-1623), I Concilio de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada (1625), y Concilio Provincial de Charcas (1629). Saranyana y Alejos-Grau firman el quinto capítulo, dedicado a la catequesis postridentina en América, donde pasan revista a autores como José de Anchieta, Juan Focher, Jerónimo Oré, Vicente Bernedo, etc. Ana de Zaballa Beascochea se ocupa en el séptimo capítulo de los visitadores, extirpadores y "Tratados de idolatrías", tanto en el área novohispana como en Perú y en Charcas.

A continuación se presentan tres capítulos sobre la teología "académica" desarrollada por profesores de Universidades americanas. Josep Ignasi Saranyana, con la colaboración de María Luisa Antonaya, estudia los teólogos de México (capítulo octavo); Lima, Nueva Granada y Brasil (capítulo noveno); y la teología moral americana, hasta los inicios del siglo XVIII (capítulo décimo). Los manuales redactados para la formación del clero son estudiados en el capítulo undécimo, firmado por Saranyana. Por su parte, Alejos-Grau se ocupa de la teología homilética de Nueva Granada, Nueva España, Perú y Brasil en el capítulo doce.

Elisa Duque Alcaide dedica el capítulo trece al estudio, desde un punto de vista teológico, de las crónicas americanas escritas por religiosos. El último capítulo, escrito por Zaballa Beascochea, se centra en los "joaquinismos, utopías, milenarismos y mesianismos" en la América colonial: Nueva España, ámbito andino y Brasil. Complementan el volumen una selección bibliográfica, algunos mapas y un índice onomástico de los teólogos estudiados.

Hay que agradecer al Profesor Saranyana y a los otros autores el esfuerzo para sacar a la luz este importante volumen, verdadero centón de datos y puntos de vista. Su lectura puede abrir muchas pistas a la investigación para seguir roturando el campo de la historia de la teología y de la Iglesia en el Nuevo Mundo.

R. Pereira

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

AA.VV., *Atti del Convegno su "I 500 anni del Duomo"*. Torino, 21 febbraio 1998, («Archivio Teologico Torinese»), Elledici, Torino 2000, pp. 190.

AA. VV., *Fé e razão: caminhos de diálogo*, Didaskalia, Lisboa 2000, pp. 302.

MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 2000, pp. 328.

GIUSEPPE ANGELINI, *Il profeta ammutolito. Meditazioni su Ezechiele*, Glossa, Milano 2000, pp. 172.

DAVID BERGER (Hrsg.), *Die Enzyklika "Humani generis" Papst Pius' XII*, Una Voce, Kœln 2000, pp. 158.

ARTURO BLANCO, *Historia del confesionario. Razones antropológicas y teológicas de su uso*, Rialp, Madrid 2000, pp. 218.

UGO BORGHELLO, *Le crisi dell'amore. Prevenire & curare i disagi familiari*, Ares, Milano 2000, pp. 188.

VICENTE CÁRCCEL, *Historia de la Iglesia III. La Iglesia en la Época Contemporánea*, Palabra, Madrid 1999, pp. 734.

LUCIO CASULA, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Glossa, Milano 2000, pp. 378.

- ARTURO CATTANEO (con Franca & Paolo Pugni), *Matrimonio d'amore. Tracce per un cammino di coppia*, Ares, Milano 1997, pp. 182.
- JUAN CHAPA (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios. La historia de la salvación en la Biblia*, Rialp, Madrid 2000, pp. 250.
- LINO CICCONE, *La vita umana*, Ares, Milano 2000, pp. 364.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El aborto provocado. Textos de la Declaración y documentos de diversos episcopados (Introducción del Card. Ratzinger)*, Palabra, Madrid 2000, pp. 164.
- MARIANO CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, pp. 380.
- DAVIDE D'ALESSIO, *Ecce homo. Il dramma dell'umanesimo cristiano*, Glossa, Milano 2000, pp. 360.
- SANDRO DALLE FRATTE, *Vita spirituale e formazione: l'accompagnamento personale in G.B. Scaramelli S.J. (1687-1752)*, Glossa, Milano 1999, pp. 308.
- JAVIER ECHEVARRÍA, *Memoria del Beato Josemaría Escrivá. Entrevista con Salvador Bernal*, Rialp, Madrid 2000, pp. 358.
- SAN FRANCESCO ANTONIO FASANI, *Secondo Commento al Padre Nostro (a cura di Eugenio Galignano)*, Edizioni del Comitato di Promozione Culturale "Padre Maestro", Lucera 1999, pp. 200.
- AURELIO FERNÁNDEZ, *Ética filosófica y teología moral. La cuestión sobre el "fundamento"*, Ateneo de Teología, Madrid 2000, pp. 222.
- LOUIS CLAUDE FILLON, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo, vol. I: Infancia y Bautismo*, Rialp, Madrid 2000, pp. 374.
- RAMÓN GARCÍA DE HARO, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero. Corso di teologia matrimoniale (2ª ediz. aggiornata a cura di C. Rossi Espagnet)*, Ares, Milano 2000, pp. 396.
- ADRIANO GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000, pp. 366.

- RÉGINALD GRÉGOIRE (a cura di), *Febronia e Trofimenia. Agiografia latina nel Medoterraneo altomedievale*, Avagliano, Cava de' Tirreni 2000, pp. 140.
- JOSÉ ANTONIO ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 260.
- JUAN PABLO II - COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Jornada del Perdón - Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, Palabra, Madrid 2000, pp. 142.
- CLARA LEJEUNE, Dr. *Lejeune. El amor a la vida*, Palabra, Madrid 1999, pp. 142.
- GUZMÁN I. MANZANO, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Scoto*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 2000, pp. 526.
- DANIEL MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres*, («Lectio Divina» 180), Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 1999, pp. 454.
- TOMÁS MELENDO, *Para leer la "Fides et Ratio"*, Rialp, Madrid 2000, pp. 114.
- JOSÉ ANTONIO NARVÁEZ SÁNCHEZ, *L'avventura di un medico cristiano. Vita di Eduardo Ortiz de Landázuri*, Ares, Milano 2000, pp. 182.
- ENRIQUE OLTRA PERALES - ROBERTO PRIETO TABOADA, *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios (Un diálogo entre dos amigos)*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, pp. 254.
- JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1999, pp. 236.
- JOSEPH PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Rialp, Madrid 2000, pp. 282.
- MARTIN RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2000, pp. 452.
- JUSTO LUIS R. SÁNCHEZ DE ALVA - JORGE MOLINERO, *El más allá. Iniciación a la Escatología*, Rialp, Madrid 2000, pp. 206.

- JOSÉ ANTONIO SAYÉS, *La Trinidad, Misterio de Salvación*, Palabra, Madrid 2000, pp. 398.
- PIERANGELO SEQUERI, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000, pp. 490.
- MARIO TOSO, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, LAS, Roma 2000, pp. 492.
- CESARE VALIANI, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Glossa, Milano 2000, pp. 176.
- NELLO VENTURINI, *Perché il male?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 262.
- ALICE VON HILDEBRAND, *Cartas para el recuerdo. Cuando la muerte nos separa*, Palabra, Madrid 1999, pp. 140.
- KAROL WOJTYLA, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, pp. 414.
- FERNANDO OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, («Biblioteca de teología» 24), EUNSA, Pamplona 2000, pp. 355.

INDICE
VOL. 14 (2000)

STUDI

CLAUDIO BASEVI La Benedizione di <i>Ef</i> 1,3-14: il disegno di salvezza di Dio Padre ...	305
LUDWIG JUZA Selbsttötung als Selbstbestimmung? Über die vermeintliche sittliche Zulässigkeit von Selbsttötung als Begründung für Euthanasie	343
PAUL O'CALLAGHAN The Charism of the Founder of Opus Dei	401
LUIS ROMERA La tarea de pensar la religión	3
MICHELANGELO TÁBET I preludi in epoca patristica dei moderni trattati sulla natura e l'interpretazione della Bibbia	45
QUADERNO Il Mistero eucaristico	79
BERNARDO ESTRADA L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di <i>At</i> 2,42-47	81

<p>ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa. Per una chiarificazione, in prospettiva ecumenica, della dimensione sacrificale dell'Eucaristia</p>	103
<p>ANTONIO MIRALLES L'Eucaristia, fonte e culmine della comunione ecclesiale. Riflessioni attorno alla Lettera <i>Dominicae cense</i> a vent'anni dalla sua pubblicazione</p>	129
<p>ARTURO CATTANEO Ecclesiologia eucaristica e primato: un punto cruciale nel dialogo ecumenico</p>	153
<p>JANUSZ KRÓLIKOWSKI Cristo nella Chiesa. Le riflessioni sulla presenza eucaristica</p>	197
NOTE	
<p>ROLANDO B. ARJONILLO JR. Sanctity, Divine Filiation, <i>Sequela Christi</i> and Virtue in Fundamental Moral Theology. Apropos of a Recent Book, <i>Scelti in Cristo per essere santi</i></p>	485
<p>ARTURO CATTANEO Primato del Vescovo di Roma e Chiese sorelle. A proposito di una recente monografia sull'ecclesiologia soggiacente ai dialoghi ecumenici</p>	467
<p>GIUSEPPE CIONCHI Cultura e religione nella scuola</p>	.219
<p>MARIANO FAZIO Hilaire Belloc e la crisi della cultura della Modernità</p>	535
<p>JOHN R. MEYER Mary of Nazareth and Jesus' brothers and sisters</p>	447

RECENSIONI

Fr. Basile O.S.B., <i>La liberté religieuse et la Tradition catholique. Un cas de développement homogène dans le magistère authentique</i> [A. Blanco]	239
J. Belda Plans, <i>La Escuela de Salamanca</i> [M. Fazio]	569
P. Castañeda - M.J. Cociña y Abella (Coord.), <i>Iglesia y Poder Público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América</i> [I. Álvarez de Toledo]	574
H. Fitte, <i>Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale</i> [G. Scanagatta]	579
F. Gugelot, <i>La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935</i> [M. Fazio]	581
C.E. Gunton, <i>The Triune Creator. Historical and Systematic Study</i> [P. O'Callaghan]	587
D. Lifschitz, <i>È tempo di cantare. Il grande Salterio</i> [L. García Ureña]	592
A. Maffeis, <i>Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese</i> [P. O'Callaghan]	595
A. Moreno García - A. Nocon (edd.), <i>El Padrenuestro de un humanista: Pedro de Valencia, un manuscrito inédito</i> [A. Aranda] ..	600
R. Muñoz de Juana, <i>Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta</i> [E. Camino]	248
<i>Sagrada Biblia. Nuevo Testamento</i> (EUNSA) [B. Estrada]	253
Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles</i> [D. Le Tourneau] ..	256
AA.VV., "Il Grande Giubileo del 2000: testi e musica nelle celebrazioni liturgiche presiedute dal Santo Padre". <i>Atti del IV Seminario di Studio a cura dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice</i> [J. Izko]	259
E. Vilanova, <i>Histoire des théologies chrétiennes</i> [D. Le Tourneau]	262

SCHEDE

Fondazione Ambrosianeum (a cura di), <i>Un invito alla teologia</i> [A. Blanco]	271
A. Bertuletti - L.E. Bolis - C. Stercal, <i>L'idea di spiritualità</i> [M. Belda]	603
C. Delpiero, <i>Introducción a la Realidad Eclesial de México en su Contexto Socio-Cultural</i> [L. Martínez Ferrer]	272
J. Fernández Aguado, <i>Sobre el hombre y la empresa</i> [E. Camino] ..	274
P. Giglioni, <i>Inculturazione. Teoria e prassi</i> [L. Martínez Ferrer]	276
M. Hengel - A.M. Schwemer (Hrsg.), <i>Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum</i> [K. Limburg]	278
P. Holc, <i>Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano</i> [P. O'Callaghan]	605
A. Hontañon, <i>La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración "Mysterium Ecclesiae"</i> [A. Blanco]	281
T. Kumbo, <i>A celebração do Domingo. Desde as origens da Igreja até à reforma litúrgica do Vaticano II. Estudo da inculturação na Igreja de Cabinda</i> [M. Tábet]	607
P. Langa, <i>San Agustín y la cultura</i> [S. Mas]	608
R. Lavatori - L. Sole, <i>L'uomo del cuore libero e Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la prima lettera di Giovanni</i> [A. Blanco]	282
F. Martí Gilabert, <i>Amadeo de Saboya y la política religiosa</i> [L. Martínez Ferrer]	283
E. Maurer, <i>Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend</i> [P. O'Callaghan]	609
E. Monti, <i>Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa</i> [H. Fitte]	285

I. Morali, <i>La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II</i> [A. Cattaneo]	286
J.J. Moreno, <i>Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga, edición facsimilar de la impresa en 1766</i> [R. Pereira]	288
J.-P. Perrenx, <i>L'Évangile de la vie</i> [J.C. García de Vicente]	289
S. Rosso, <i>Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale</i> [A. Bermejo]	611
J.I. Saranyana, <i>Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)</i> [R. Pereira]	612
A.F. Utz, <i>Etica economica. Filosofia, teologia, sociologia</i> [H. Fitte]....	291

Pagina bianca

INDICE

STUDI

CLAUDIO BASEVI
La Benedizione di *Ef* 1,3-14: il disegno di salvezza di Dio Padre ... 305

LUDWIG JUZA
Selbsttötung als Selbstbestimmung? Über die vermeintliche sittliche
Zulässigkeit von Selbsttötung als Begründung für Euthanasie 343

PAUL O'CALLAGHAN
The Charism of the Founder of Opus Dei 401

NOTE

JOHN R. MEYER
Mary of Nazareth and Jesus' brothers and sisters 447

ARTURO CATTANEO
Primato del Vescovo di Roma e Chiese sorelle. A proposito di una
recente monografia sull'ecclesiologia soggiacente ai dialoghi
ecumenici 467

ROLANDO B. ARJONILLO JR.
Sanctity, Divine Filiation, *Sequela Christi* and Virtue in Fundamental
Moral Theology. Apropos of a Recent Book, *Scelti in Cristo per
essere santi* 485

MARIANO FAZIO
Hilaire Belloc e la crisi della cultura della Modernità 535

RECENSIONI

J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca* [M. Fazio] 569

P. Castañeda - M.J. Cociña y Abella (Coord.), *Iglesia y Poder Público.
Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*
[I. Álvarez de Toledo] 574

H. Fitte, <i>Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale</i> [G. Scanagatta]	579
F. Gugelot, <i>La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935</i> [M. Fazio]	581
C.E. Gunton, <i>The Triune Creator. Historical and Systematic Study</i> [P. O'Callaghan]	587
D. Lifschitz, <i>È tempo di cantare. Il grande Salterio</i> [L. García Ureña]	592
A. Maffeis, <i>Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese</i> [P. O'Callaghan]	595
A. Moreno García - A. Nocon (edd.), <i>El Padrenuestro de un humanista: Pedro de Valencia, un manuscrito inédito</i> [A. Aranda] .	600

SCHEDE

A. Bertuletti - L.E. Bolis - C. Stercal, <i>L'idea di spiritualità</i> [M. Belda]	603
P. Holc, <i>Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano</i> [P. O'Callaghan]	605
T. Kumbo, <i>A celebração do Domingo. Desde as origens da Igreja até à reforma litúrgica do Vaticano II. Estudo da inculturação na Igreja de Cabinda</i> [M. Tábet]	607
P. Langa, <i>San Agustín y la cultura</i> [S. Mas]	608
E. Maurer, <i>Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend</i> [P. O'Callaghan]	609
S. Rosso, <i>Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale</i> [A. Bermejo]	611
J.I. Saranyana, <i>Teología en América Latina. Desde los origenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)</i> [R. Pereira]	612
LIBRI RICEVUTI	615
INDICE ANNATA	619