



DOCTOR COMMUNIS **FASC. 1-2**

The Thomistic legacy in Blessed John Paul II and his refounding of the Pontifical Academy of St Thomas Aquinas

The Proceedings of the XII Plenary Session
29 June-1 July 2012



Vatican City 2013

**The Thomistic legacy
in Blessed John Paul II
and his refounding
of the Pontifical Academy
of St Thomas Aquinas**

Doctor Communis

*The Proceedings
of the XII Plenary Session*

The Thomistic legacy in Blessed John Paul II and his refounding of the Pontifical Academy of St Thomas Aquinas

29 June-1 July 2012



VATICAN CITY 2013

The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas
Casina Pio IV, 00120 Vatican City
Tel: +39 0669883195 • Fax: +39 0669885218
Email: past@past.va • Website: www.past.va

The opinions expressed with absolute freedom during the presentation of the papers of this meeting, although published by the Academy, represent only the points of view of the participants and not those of the Academy.

ISBN 978-88-88353-19-7

© Copyright 2013

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means, electronic, mechanical, recording, photocopying or otherwise without the expressed written permission of the publisher.

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS • VATICAN CITY



Francis is also the man of peace. That is how the name came into my heart: Francis of Assisi. For me, he is the man of poverty, the man of peace, the man who loves and protects creation.

(Audience to representatives of the communications media, *Address of the Holy Father Pope Francis*, Paul VI Audience Hall, Saturday, 16 March 2013)



San Tommaso d'Aquino, opera di San Giovanni da Fiesole detto Beato Angelico, *Crocifissione e patriarchi, santi e beati* (particolare), sala del capitolo, museo di San Marco, Firenze, dipinto murale, 1441-1442.

St Thomas Aquinas by Fra Angelico (Giovanni da Fiesole), *Crucifixion* (detail), Chapter House, San Marco, Florence, fresco 1441-1442.





Contents

Prologue (Marcelo Sánchez Sorondo)	13
Introduzione (Lluís Clavell)	17
Programme	21
List of Participants	21

LA RIFONDAZIONE DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO / THE REFOUNDING OF THE PONTIFICAL ACADEMY OF ST THOMAS

Il rinnovamento della Pontificia Accademia di S. Tommaso dopo l'enciclica <i>Fides et ratio</i> Card. Paul Poupard.....	27
---	----

Continuità e rinnovamento dell'Accademia sotto Benedetto XVI Card. Gianfranco Ravasi	32
--	----

S. Tommaso d'Aquino e la formazione universitaria secondo il Beato Giovanni Paolo II Javier Echevarría	36
--	----

FIDES ET RATIO

L'engagement du Magistère en faveur de saint Thomas dans <i>Fides et ratio</i> Card. Georges Cottier, O.P.	47
---	----

Il discorso di S. Paolo all'Areopago come modello della <i>Fides et ratio</i> Enrico Berti.....	72
---	----

From Reason to Faith – the Paradigmatic Case of St. Thomas Marcelo Sánchez Sorondo	76
--	----

LABOREM EXERCENS

Preghiera e azione nel Beato Giovanni Paolo II Card. Giovanni Battista Re.....	97
--	----

Work and the Human Subject Card. Francis George.....	101
--	-----

FIGLI DI DIO E FIGLI DEL PADRE / SONS OF GOD AND SONS OF THE FATHER

Figli di Dio, figli del Padre: san Tommaso e il Catechismo della Chiesa Cattolica	
Fernando Ocáriz.....	109

Was John Paul II a Thomist? A comparative analysis of the theology of “<i>imago Dei</i>”	
Jarosław Kupczak, O.P.....	116

PRESENZA DELL’AQUINATE NEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA / PRESENCE OF THOMAS AQUINAS IN THE CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH

Thomas Aquinas’s Philosophy in the Catechism of the Catholic Church	
John F. Wippel.....	133

Morals and Sacraments: Themes in the <i>Catechism</i> that Aquinas Helps Clarify SEQ	
Romanus Cessario, O.P.	141

VERITATIS SPLENDOR

The presence of Aquinas in <i>Veritatis splendor</i>	
Wojciech Giertych, O.P.	151

La dottrina tommasiana del bene in <i>Veritatis splendor</i>	
Julio Raúl Méndez.....	163

Coscienza e verità nell’Enciclica VS	
Aldo Vendemiati.....	168

Esponaneidad de la conciencia moral en <i>Veritatis Splendor</i>	
María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi.....	175

EVANGELIUM VITAE E ORIENTALE LUMEN

Riflessioni a partire dalla Lettera Apostolica “Orientale Lumen” sul tema: <i>Lux Orientis Lux Glorïae</i>	
Card. Leonardo Sandri	189

San Tommaso e gli Orientali. Alcune riflessioni sul pensiero del Beato Giovanni Paolo II	
Bogdan Tătaru-Cazaban.....	194

LA VOCAZIONE CRISTIANA ALLA SANTITÀ / CHRISTIAN VOCATION TO HOLINESS

Due moderni aspetti della dottrina di S. Tommaso d'Aquino circa l'Episcopato	
Card. Angelo Sodano	203
La famiglia progetto e immagine di dio	
Card. Ennio Antonelli	219
La teologia: impronta del mistero nell'intelletto e nell'affetto. Tra audacia e umiltà	
Inos Biffi	226
Blessed John Paul II on the Vocation and Responsibilities of the Catholic Philosopher	
John P. Hittinger.....	236
En torno a la filosofía como “Ancilla Fidei” según Juan Pablo II	
Pedro Rodríguez.....	245

LA PROIEZIONE SOCIALE DELL'INSEGNAMENTO DEL BEATO GIOVANNI PAOLO II / THE SOCIAL PROJECTION OF THE BLESSED JOHN PAUL II'S TEACHING

L'influsso del Magistero di Giovanni Paolo II nell'ambito della Bioetica	
Card. Elio Sgreccia	253
San Tommaso e il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa	
Giampaolo Crepaldi	265
John Paul II's Contribution to Social Doctrine	
Russell Hittinger.....	272
La prassi politica di Giovanni Paolo II ispirata a S. Tommaso	
Rocco Buttiglione	284

L'EDUCAZIONE CRISTIANA / CHRISTIAN EDUCATION

The Importance of the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas in the Training of Priests	
Card. Raymond Leo Burke	297
The Crisis of Truth in Catholic Universities and Seminaries	
J. Augustine Di Noia, O.P.	305

La providencia educativa de la familia	
Héctor Aguer.....	310
Per quamdam connaturalitatem	
Enrique Martínez.....	316
LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA COME <i>PRAEAMBULA FIDEI</i> / THE ANTHROPOLOGICAL QUESTION AS <i>PRAEAMBULA FIDEI</i>	
The Gift of Self as Preamble of Faith and Trinitarian Mystery in John Paul II and Thomas Aquinas	
Michael Maria Waldstein	329
Note a <i>Persona e atto</i> di Karol Wojtyła	
Angelo Campodonico	335
Spirituality and Hylemorphism	
Stephen L. Brock.....	338
APPENDIX	
Osservazioni sul rapporto tra filosofia, religione e teologia	
Horst Seidl.....	347

PROLOGUE

■ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Il beato Giovanni Paolo II ha cambiato il corso della storia analogamente a quanto prima di Lui avevano fatto Gregorio il grande e Leone il grande. Non solo ha liberato l'Europa dall'ideologia e prassi comunista ma in forza del Suo Magistero, della Sua preghiera, delle Sue idee e della Sua azione, Egli è riuscito a traghettare la Chiesa nel terzo millennio con rinnovato dinamismo apostolico. Come Egli dichiara, "fin dagli inizi del mio Pontificato, non ho lasciato passare occasione propizia senza richiamare l'eccelsa figura di San Tommaso", il Doctor Communis della Chiesa. A corollario dell'enciclica Fides et ratio, che reinterpreta nell'orizzonte della modernità il pensiero dell'Aquinate riguardo ai temi trascendentali della verità, del bene e dell'essere, il beato Giovanni Paolo II ha voluto rifondare la Pontificia Accademia di San Tommaso per renderla più attiva e partecipe nel programma della nuova evangelizzazione. In ottemperanza alla beatificazione di Giovanni Paolo II celebrata da Benedetto XVI, la Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino desidera riconoscere questa mirabile opera non solo per profondo senso di gratitudine, ma anche in segno di impegno e di missione. In occasione della festività di San Pietro e San Paolo, la celebrazione romana e cattolica del Santo Padre, la Pontificia Accademia di San Tommaso, invita tutti i suoi Accademici e i testimoni del pontificato di Giovanni Paolo II, a unirsi alla preghiera e alla celebrazione di Benedetto XVI felicemente regnante, e a riflettere sullo speciale rapporto fra San Tommaso e il beato Giovanni Paolo II, i celesti patroni dell'Accademia.

★ ★ ★

The Blessed John Paul II changed the course of history on a par with Gregory the Great and Leo the Great. Not only did He free Europe from the communist ideology and praxis, but, thanks to the strengths of his Magisterium, his prayers, his ideas and actions, He ferried the Church into the Third Millennium with renewed apostolic dynamism. As He affirms, "since the beginning of my Pontificate, I've never missed any propitious opportunity to recall the unique figure of St Thomas", the *Doctor Communis* of the Church. Indeed, in the wake of the Encyclical *Fides et ratio*, which reinterprets in the context of modernity Aquinas' thought on the transcendental themes of truth, good and being, the Blessed John Paul II decided to re-found the Pontifical Academy of St Thomas in order to give it a more active role in the programme of the new evangelization. Therefore, in compliance

with the Beatification of Pope John Paul II by Pope Benedict XVI, the Pontifical Academy of St Thomas would like to recognize this admirable work not only out of gratefulness but also as a commitment and mission. On the occasion of the feast day of Sts Peter and Paul, the Roman and Catholic celebration of the Holy Father, the Pontifical Academy of St Thomas invites all of its Academicians, and all those who witnessed John Paul II's pontificate, to unite in prayer and in the celebration of the happily reigning Benedict XVI, and to reflect on the special relationship between St Thomas and the blessed John Paul II, the heavenly patrons of the Academy.

INTRODUZIONE

■ LLUÍS CLAVELL

Em.ze ed Ecc.ze Rev.me, Illustri Accademici,

Iniziamo la Sessione Plenaria del 2012 di questa Accademia con un ricordo e con una preghiera piena di affetto per il P. Abelardo Lobato O.P., il primo presidente dopo la rifondazione nel 1999. Dopo mesi di lunga malattia vissuta con sentimenti di gioia e di ringraziamento, con ricordi personali verso di noi, il Signore lo ha chiamato a Sé e abbiamo la sicura speranza di contare adesso con la sua intercessione unitamente a quella di San Tommaso. Avremo modo di pregare per la sua anima anche nella celebrazione del Sacrificio Eucaristico domenica prossima. Alcuni aspetti di questa Plenaria pongono delle questioni: perché queste date e questo inizio nella solennità dei Santi Pietro e Paolo? Perché questa struttura con interventi brevi?

Cerco di rispondere. L'anno scorso, nello scambio di pareri sul tema della successiva sessione plenaria è emersa la necessità di prendere atto del significato della beatificazione di Giovanni Paolo II. La Plenaria del 2012 sembrava il momento giusto per ringraziare la rifondazione dell'Accademia e la ricca eredità tommasiana di parecchi dei suoi documenti e dell'orientamento del suo pontificato. In termini accademici, ringraziare significa apprezzare, contemplare, dialogare.

Operata questa scelta era chiaro che, oltre i membri dell'Accademia, parecchie altre personalità potevano offrire un contributo importante su questo aspetto dei documenti e della vita del Beato. Potendo lasciare per la pubblicazione un testo più lungo, si è pensato a disegnare diversi panel di comunicazioni brevi aggruppate secondo argomenti simili, seguite da un certo tempo di dialogo. La ricorrenza liturgica dei SS. Pietro e Paolo facilitava la presenza a Roma di molti testimoni della vita di Giovanni Paolo II.

D'altra parte iniziare la Plenaria in questa solennità ricorda che l'Accademia è stata rinnovata per “farne uno strumento efficace per la Chiesa e per tutta l'umanità”. Nel Motu proprio *Inter munera academiarum*, il Beato Giovanni Paolo II ha voluto definire così questa Pontificia Accademia: “un forum centrale ed internazionale per studiare meglio e più accuratamente la dottrina di San Tommaso in modo che il realismo metafisico dell'*actus essendi*, che pervade tutta la filosofia e la teologia del Dottore Angelico, possa entrare in dialogo con i molteplici impulsi della ricerca odierna e della dottrina” (Motu proprio *Inter munera academiarum*, n. 4). Il Beato Giovanni Paolo II e poi Benedetto XVI hanno dovuto affrontare una situazione intellettuale

inedita e difficile: quella di una sfiducia generalizzata nella capacità della ragione umana di arrivare a delle verità solide, e quella di una separazione tra ragione e fede.

Nietzsche scrisse che “l’elemento di novità della nostra posizione attuale rispetto alla filosofia è la convinzione che nessuna epoca precedente aveva: cioè, che noi non abbiamo la verità”; non si limita a una constatazione notarile, ma incoraggia a seguire questa strada: “Noi facciamo un esperimento con la verità! forse l’umanità andrà perduta! ebbene, così sia!” (Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1985 5a ed., I, II, p. 290).

Il nichilismo debole è una realizzazione di questo indirizzo nietzscheano: non c’è verità, ma soltanto una mescolanza di relativismo, scetticismo e rassegnazione stanca. Questa crisi appare come frutto del pieno sviluppo dell’immanentismo e dell’assoluta autonomia dell’uomo, come vide bene Cornelio Fabro nella sua *Introduzione all’ateismo moderno*.

La proposta lungimirante di Giovanni Paolo II è quella di far dialogare il realismo metafisico dell’*actus essendi*, proprio di tutta la filosofia e la teologia di San Tommaso d’Aquino, con i molteplici impulsi della ricerca odierna.

Ma questo dialogo presuppone una consapevolezza profonda del realismo della apertura della persona, nella sua conoscenza, nel suo amore, nella sua libertà. Non raramente il problema di fondo nel dibattito culturale è proprio il realismo metafisico. Alcuni indirizzi contemporanei trovano qualche difficoltà nell’accettarlo. Sembra che non ci siano più punti in comune per una collaborazione. Si pensa alla ragione umana come capacità di calcolo, di deliberazione pratica, perfino di domande trascendenti, ma non di risposte che vadano al di là d’ipotesi plausibili, non rigorosamente dimostrabili.

Affiora allora nel cristiano intellettuale la tentazione di affidarsi solo alla fede espressa nelle forme simboliche di linguaggio, dimenticando che anche l’intelligenza umana nella sua capacità scientifica è un dono altissimo di Dio creatore. I riduzionismi in cui possono cadere alcuni metodi parziali di filosofia validi e promettenti in campo fenomenologico, ermeneutico, di analisi linguistica, di epistemologia scientifica, ecc. provengono generalmente proprio da una diffidenza (poco ragionata, una sorta di presa di posizione massificata) di fronte al realismo metafisico.

Il lavoro dell’Accademia in questi anni si è svolto in questo ambito di questioni fondamentali, con la profonda convinzione che si tratti di un campo molto importante, ma in uno stato povero e bisognoso di riflessione.¹

¹ Cfr. F. Petrarca, *Il canzoniere*, sonetto 7: “povera e nuda vai, filosofia dice la turba al vil guadagno intesa”. Ved. A. Vendemiati, *Povera e nuda. Saggio di filosofia della filosofia*, in “Euntes Docete” (2006) pp. 199-220.

Molto spesso il pensiero filosofico e teologico di stile metafisico viene considerato in questo modo, come un desiderio forse affascinante, una velleità ingannevole, che distoglie l'attenzione dai problemi immediati e urgenti.

L'Aquinate invece è un pensatore ottimista, coraggioso e lavoratore indefesso, pieno di curiosità. Tommaso ha sviluppato una sapienza teologica e filosofica in modo scientifico, teorica e pratica, con argomentazioni razionali rigorose e impegnative. Al tempo stesso ha apprezzato sempre gli aspetti positivi del linguaggio delle metafore e dei simboli, non solo per il diletto del nostro modo di conoscere, ma anche perché le metafore con realtà sensibili aiutano a non perdere mai di vista che Dio è al di sopra di ciò che di lui possiamo pensare ed esprimere.²

Da competente professore di teologia, con il compito principale di spiegare la Sacra Scrittura, sa bene che ciò che in un brano biblico viene espresso in modo metaforico, in un altro è detto con linguaggio proprio.³

Nel presente contesto culturale di una ragione sfiduciata, l'Accademia ha affrontato in questi anni i problemi di fondo, in sintonia con gli orientamenti e le preoccupazioni del Romano Pontefice: fede e ragione; il dibattito contemporaneo sulla verità; il bene; l'essere e la persona; il Sacro (Fenomenologia, Filosofia, Teologia, Mistica e Cultura); la persona, la legge naturale e i diritti umani in una società complessa e globale.

Il Motu proprio *Inter munera academiarum* indica l'urgenza di questo approccio citando parole dell'Enciclica *Fides et ratio*: «È necessario, dunque, che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della Rivelazione Divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo» (n. 66). Sono parole che rispecchiano esattamente lo sforzo compiuto in questi anni, con la fiducia che i preamboli della fede (l'anima umana spirituale e immortale, la legge morale propria della natura umana, l'esistenza di un Dio creatore, ecc.) sono un terreno di confronto razionale con persone di tutte le culture.

Parecchi intellettuali approdano, dopo esperienze intellettuali varie a riscoprire il realismo metafisico. Un solo esempio, particolarmente significativo può servire. René Girard dichiara adesso ben felice il suo realismo

² S.Th. I^a, q. 1 a. 9 ad 3: "hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriozem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus".

³ S.Th. I^a, q. 1 a. 9 ad 2: "ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur".

conoscitivo: “ho rinunciato a tutti i giochi teorici e sono ritornato alle regole dell’evidenza e delle prove più tradizionali e di senso comune”.⁴ Il suo lungo itinerario attraverso la letteratura e l’antropologia lo ha condotto verso certezze più solide.⁵ Non è un caso unico. Nel campo della sociologia, della filosofia analitica non mancano questi ripensamenti sui tentativi di razionalizzare il mondo, in cui il metodo forza la realtà stessa. È inevitabile che gli sforzi per unificare il sapere, metodi parziali o accumulo informativo dopo un certo tempo non bastino.

L’Accademia cerca di coltivare il realismo metafisico con la dovuta attenzione alle questioni più attuali. Perciò si è occupata dell’umanesimo cristiano nel III millennio, dell’incontro di cristianesimo e di tradizione grecoromana come radice della cultura occidentale e della sua apertura universale.

In vista dell’Anno della Fede, della nuova evangelizzazione e dell’invito del Papa ad affrontare l’emergenza educativa, stiamo pensando di dedicare il prossimo congresso internazionale, tradizionalmente celebrato a Roma ogni dieci anni, al tema dell’educazione e della formazione della persona.

Coltivare insieme il duplice ordine di conoscenza naturale e soprannaturale è una caratteristica importante dell’Accademia, in quanto contraddistingue l’impostazione di San Tommaso d’Aquino. Benedetto XVI ha insistito ripetutamente su questo punto e ha descritto teologia e filosofia come due facoltà gemelle nell’università nel suo discorso inviato a La Sapienza di Roma.

Alasdair MacIntyre osserva che Tommaso ebbe la fortuna di formarsi, fin da giovane, con Alberto Magno, all’interno di due concezioni rivali. Nella sua persona operavano due tradizioni sapienziali diverse: neoplatonismo cristiano di tipo agostiniano e l’aristotelismo. Lo fece grazie ad una metafisica dell’essere, della verità, bontà e bellezza, in cui sono fondamentali l’analogia, la causalità, la finalità, la partecipazione.⁶ Ma la sua impostazione non trionfò rapidamente nell’università.

Non si tratta di una sintesi chiusa, ma sempre aperta a nuovi sviluppi che si dischiudono mediante la ricerca condivisa propria di una Accademia.

⁴ Cfr. R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, ed. Transeuropa, Massa 2006, p. 98.

⁵ Cfr. A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Pamplona 2004.

⁶ Cfr. A. MacIntyre, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*, being Gifford lectures in the University of Edinburgh in the 1988, London: Duckworth, 1990.

Programme

► FRIDAY, 29 JUNE

- 15:00 *Word of Welcome*
Msgr. Prof. Lluís Clavell President of the Academy
- 15:15 Panel: *La rifondazione della Pontificia Accademia di San Tommaso / The re-founding of the Pontifical Academy of St Thomas*
H.Em. Card. Paul Poupard
Il rinnovamento della Pontificia Accademia di S. Tommaso dopo l'enciclica Fides et ratio / The renewal of the Pontifical Academy of St Thomas after the Encyclical Fides et ratio
H.Em. Card. Gianfranco Ravasi
Continuità e rinnovamento dell'Accademia sotto Benedetto XVI / Continuity and renewal of the Academy under Benedict XVI
H.E. Msgr. Javier Echevarría
Il ruolo della dottrina di San Tommaso nell'università / The role of St Thomas' doctrine in Christian universities
- 16:00 Comments and Discussion
- 16:30 Break
- 16:50 Panel: *Fides et ratio*
H.Em. Card. Georges M.M. Cottier
Fede e ragione nell'insegnamento del Beato Giovanni Paolo II / Faith and reason in the Blessed John Paul II's teaching
Prof. Enrico Berti
Il discorso di S. Paolo all'Areopago di Atene come modello della Fides et ratio / St Paul's address to the Aeropagus in Athens as a model of Fides et ratio
H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo
Dalla ragione alla fede – il caso paradigmatico di San Tommaso / From faith to reason – the paradigmatic case of St Thomas
- 17:35 Comments and Discussion
- 18:00 Break
- 18:15 Panel: *Laborem exercens*
H.Em. Card. Giovanni Battista Re
Preghiera e azione nel Beato Giovanni Paolo II / Prayer and action in the Blessed John Paul II
H.Em. Card. Francis George
Il lavoro e l'uomo / Work and the human subject
- 18:45 Panel: *Figli di Dio e figli del Padre / Sons of God and sons of the Father*

Rev. Msgr. Fernando Ocáriz

La dottrina della filiazione divina di S. T. nel Catechismo / St Thomas' doctrine of divine filiation in the Catechism

Rev. Dr. Jarosław Kupczak, O.P.

L'Aquinate nella vita del Beato Giovanni Paolo II / Thomas Aquinas in the life of the Blessed John Paul II

19:15 Comments and Discussion

19:45 General Discussion

20:15 Dinner at the Casina Pio IV

► **SATURDAY, 30 JUNE**

9:00 Panel: *Presenza dell'Aquinate nel Catechismo della Chiesa Cattolica / Presence of Thomas Aquinas in the Catechism of the Catholic Church*

Msgr. Prof. John F. Wippel

Philosophical influences of Thomas Aquinas in the Catechism of the Catholic Church / Influenze filosofiche di S. T. nel Catechismo della Chiesa Cattolica

Rev. Fr. Romanus Cessario, O.P.

Some Examples from Moral and Sacramental Theology / Alcuni esempi tratti dalla teologia morale e sacramentale

9:30 Comments and Discussion

9:45 Break

10:00 Panel: *Veritatis splendor*

Rev. Prof. Wojciech Giertych, O.P.

La presenza di S. Tommaso in Veritatis splendor / St Thomas' presence in Veritatis splendor

Rev. Prof. Julio Raúl Méndez

La dottrina tommasiana del bene in VS / The Thomistic doctrine of good in VS

Prof. Aldo Vendemiati

Coscienza e verità nell'Enciclica VS / Conscience and truth in VS

Prof. María Celestina Donadio Maggi de Gandolfi

Esponaneidad de la conciencia moral en VS / Spontaneità della coscienza morale nell' VS

11:00 Comments and Discussion

11:30 Break

11:45 Panel: *Evangelium vitae e Orientale lumen*

H.Em. Card. Leonardo Sandri

Lumen Orientis-Lumen Gloriam

H.E. Amb. Bogdan Tătaru-Cazaban

San Tommaso e gli orientali / St Thomas and the Orientals

- H.E. Msgr. Ignacio Carrasco de Paula
La presenza di S. Tommaso nell'Enciclica Evangelium vitae / The presence of St Thomas in the Encyclical Evangelium vitae
- 12:45 Comments and Discussion
- 13:15 Lunch at the Casina Pio IV
- 15:00 Panel: La vocazione cristiana alla santità / Christian vocation to holiness
 H.Em. Card. Angelo Sodano
La vocazione alla partecipazione del sacerdozio di Cristo / The vocation to participate in Christ's ministry
 H.Em. Card. Ennio Antonelli
La famiglia: progetto e immagine di Dio / The family: project and image of God
 Rev. Prof. Inos Biffi
La vocazione del teologo cristiano / The vocation of the Christian theologian
- 16:30 Break
- 16:45 Dr. John P. Hittinger
La vocazione del filosofo cristiano / The vocation of the Christian philosopher
 Rev. Prof. Pedro Rodríguez
La filosofia come ancilla fidei / Philosophy as ancilla fidei
- 17:15 Comments and Discussion
- 17:45 Break
- 18:00 Closed Session
- 19:30 Council Meeting
- 20:00 Dinner at the Casina Pio IV

► **SUNDAY, 1 JULY**

- 8:00 Holy Mass. H.Em. Card. Bertone
- 9:00 Panel: *La proiezione sociale dell'insegnamento del Beato Giovanni Paolo II / The social projection of the Blessed John Paul II's teaching*
 H.Em. Card. Elio Sgreccia
L'impatto del Magistero di G.P. II nel tema della vita / The impact of JP II's Magisterium on the topic of life
 H.E. Msgr. Giampaolo Crepaldi
La presenza di San Tommaso nel Compendio della Dottrina Sociale / The Presence of St Thomas in the Compendium of the Social Doctrine
 Prof. F. Russell Hittinger
John Paul II and Social Doctrine / G.P. II e la Dottrina Sociale
 Prof. Rocco Buttiglione
La prassi politica di Giovanni Paolo II ispirata a San Tommaso / John Paul II's Political Practice Inspired by St. Thomas

9:45 Comments and Discussion

10:15 Break

10:30 Panel: *L'educazione cristiana / Christian education*

H.E. Card. Raymond Burke

L'importanza della metafisica di S. Tommaso nella formazione dei sacerdoti / The importance of St Thomas' metaphysics in the training of priests

H.E. Msgr. J. Augustine Di Noia, O.P.

La crisi della verità nei seminari e nelle università / The crisis of truth in seminaries and universities

H.E. Msgr. Héctor R. Aguer

La providencia educativa de la familia / The educational providence of families

Prof. Enrique Martínez

La educación cristiana per quendam connaturalitatem / Christian education per quendam connaturalitatem

11:15 Comments and Discussion

11:45 Break

12:00 Panel: *La questione antropologica come praeambula fidei / The anthropological question as praeambula fidei*

Prof. Michael Waldstein

The gift of self as Praeambula Fidei and as trinitarian mystery: A fundamental Thomasian theme unfolded by St John of the Cross and Blessed John Paul II / Il dono di sé come Preambula fidei e mistero trinitario: un tema tommasiano fondamentale sviluppato da S. Giovanni della Croce e dal Benedetto Giovanni Paolo II

Prof. Angelo Campodonico

Note su Persona e atto di Karol Wojtyła / Notes on Karol Wojtyła's Person and Act

Rev. Prof. Stephen L. Brock

Spirituality and Hylemorphism / Spiritualità e ilemorfismo

12:45 Comments and Discussion

13:15 *Final Remarks*

Msgr. Prof. Lluís Clavell

13:30 Lunch at the Casina Pio IV

List of Participants

Prof. Lluís Clavell

Pontificia Università della Santa Croce
Facoltà di Filosofia
Biblioteca
Via dei Farnesi, 82
00186 Roma (Italy)

S.E. Prof. Marcelo Sánchez Sorondo

Segretario
Pontificia Accademia
di San Tommaso d'Aquino
Casina Pio IV
00120 Città del Vaticano

H.E. Msgr. Héctor R. Aguer

Arzobispado, Calle 14 n. 1009
C.C. 102, B1900DVQ La Plata
Buenos Aires (Rep. Argentina)

H.Em. Card. Ennio Antonelli

Piazza San Calisto 16
00153 Roma (Italy)

Prof. Enrico Berti

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia
Piazza Capitanato 3
35139 Padova (Italy)

Prof. Mons. Inos Biffi

Piazza del Duomo 16
20122 Milano (Italy)

Rev. Prof. Stephen L. Brock

Pontificia Università della Santa Croce
via dei Farnesi 82
00186 Roma (Italy)

H.Em. Card. Raymond Burke

Prefetto del Supremo Tribunale della
Segnatura Apostolica (Vatican City)

Prof. Rocco Buttiglione

Presidente del Consiglio Nazionale UDC
Palazzo Montecitorio
Piazza Montecitorio
00186 Roma (Italy)

Prof. Angelo Campodonico

Università di Genova
Dipartimento di Filosofia
Via Balbi 4
16126 Genova (Italy)

H.E. Msgr. Ignacio Carrasco de Paula

Pontificia Accademia per la Vita
Città del Vaticano

Rev. Prof. Romanus Cessario, O.P.

St. John's Seminary
127 Lake Street
Brighton, MA 02135 (USA)

Prof. Lorella Congiunti

Pontificia Università Urbaniana
Co-Direttore e Segretaria
Via Urbano VIII 16
00165 Roma (Italy)

S.Em.za Georges M.M. Card. Cottier

Palazzo Santa Marta
00120 Città del Vaticano

H.E. Msgr. Giampaolo Crepaldi

Arcivescovo di Trieste
Vescovado, Via Cavana 16
34124 Trieste (Italy)

S.E. R. Joseph Di Noia, O.P.,

Segretario
Congregazione per il Culto Divino e la
Disciplina dei Sacramenti
00120 Città del Vaticano

Prof. María C. Donadío**Maggi De Gandolfi**

Pontificia Universidad Católica
Argentina
Facultad de Filosofía y Letras
Avda. Alicia Moreau de Justo 1500
1107 Buenos Aires (Argentina)

H.E. Msgr. Javier Echevarría

Prelato dell'Opus Dei
Curia Prelazia
Viale Bruno Buozzi 73
00197 Roma (Italy)

Rev. Prof. Leo Elders

Heijendallaan 82
NL-6464 EP Kerkrade
(The Netherlands)

Prof. Kevin L. Flannery, S.J.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
00187 Roma (Italy)

Prof. Umberto Galeazzi

Università degli Studi "G. D'Annunzio"
Facoltà di Scienze della Formazione
Via dei Vestini 31
66013 Chieti (Italy)

H.Em. Card. Francis George, O.M.I.

P.O. Box 1979
Chicago IL 60690-1979 (USA)

Rev. Prof. Wojciech Giertych, O.P.

Teologo della Casa Pontificia
Palazzo Apostolico
00120 Città del Vaticano

Prof. F. Russel Hittinger

The University of Tulsa
Dept. of Philosophy and Religion
600 S. College Ave.
Tulsa OK 74104 (USA)

Dr. John P. Hittinger

Center for Thomistic Studies
University of St. Thomas
3800 Montrose
Houston, Texas 77006-4626 (USA)

Prof. Dr. Reinhard Huetter

Duke University Divinity School
Box 90968
Durham NC 27708-0968 (USA)

**Rev.mo P. Prof. Terence Kennedy,
C.Ss.R.**

Accademia Alfonsiana
Via Merulana 31 C.P. 2458
00185 Roma (Italy)

Rev. Dr. Jarosław Kupczak, O.P.

Pontifical Theological Academy
Kraków (Poland)

Prof. Mons. Antonio Livi

Pontificia Università Lateranense
Decano della Facoltà di Filosofia
Piazza di S. Giovanni in Laterano 4
00120 Città del Vaticano

Rev. Prof. Nicholas Lombardo

The Catholic University of America
 School of Theology and Religious Studies
 620 Michigan Ave.
 NE 106 Caldwell Hall
 Washington DC 20064 (USA)

Rev. Prof. Mauro Mantovani, S.D.B.

Piazza Ateneo Salesiano, 1
 00139 Roma (Italy)

Prof. Costante Marabelli

Facoltà di Teologia di Lugano,
 via G. Buffi 13, C.P. 4663
 6904 Lugano (Switzerland)

Prof. Enrique Martínez

Universidad Abat Oliba CEU
 Bellesguard 30
 08022 Barcelona (España)

Rev. Prof. Julio Raúl Méndez

Los Azahares 555
 4400 Salta (Argentina)

Prof. John Patrick O'Callaghan

Department of Philosophy
 University of Notre Dame
 Notre Dame, IN 46556 (USA)

Rev. Msgr. Fernando Ocariz

Vice Gran Cancelliere
 Pontificia Università della Santa Croce
 Piazza Sant'Apollinare, 49
 00186 Roma (Italy)

Prof. Michael Pakaluk

School of Philosophy
 The Catholic University of America
 Washington, DC 20064
 (USA)

Rev. Prof. Mario Pangallo

Pontificia Università Gregoriana
 Facoltà di Filosofia
 Piazza della Pilotta 4
 00187 Roma (Italy)

Prof. Vittorio Possenti

Dipartimento di Filosofia e Teoria delle
 Scienze
 Università ca' Foscari di Venezia
 Palazzo Nani Mocenigo – Dorsoduro 960
 30123 Venezia (Italy)

H.Em. Card. Paul Poupard

Piazza San Calisto 16
 00153 Roma (Italy)

H.Em. Card. Gianfranco Ravasi

Presidente del Pontificio Consiglio per
 la Cultura
 Città del Vaticano

H.Em. Card. Giovanni Battista Re

Prefetto
 Congregazione per i Vescovi
 (Vatican City)

Rev. Prof. Pedro Rodríguez

Universidad de Navarra
 Facultad de Teología
 Biblioteca de Humanidades
 31080 Pamplona (Spain)

H.Em. Card. Leonardo Sandri

Prefetto della Congregazione per la
 Chiese Orientali
 00120 Città del Vaticano

Prof. Dr. Horst Seidl

Via del Pergolato, 84
 00172 Roma (Italy)

H.Em. Card. Elio Sgreccia

Presidente Emerito
Pontificia Accademia per la Vita
Piazza del Sant'Uffizio 11
00193 Roma (Italy)

H.Em. Card. Angelo Sodano

Decano del Collegio dei Cardinali
Città del Vaticano

H.E. Amb. Bogdan Tătaru-Cazaban

Ambassador of Romania to the Holy See
Via Panama 92
00198 Roma (Italy)

Prof. Luca F. Tuninetti

Circonvallazione Appia 101A/3
00179 Roma (Italy)

Prof. Aldo Vendemiati

Via della Traspontina, 18
00193 Roma (Italy)

Prof. Michael Waldstein

Max Seckler Professor of Theology
Ave Maria University, Florida
5144 Taylor Drive
Ave Maria, FL 34142 (USA)

Rev. Prof. Thomas J. White, O.P.

Systematic Theology
Pontifical Faculty of the Immaculate
Conception
Dominican House of Studies
487 Michigan Avenue, NE
Washington, DC 20017
(USA)

Msgr. Prof. John F. Wippel

School of Philosophy
The Catholic University of America
Washington, DC 20064
(USA)

LA RIFONDAZIONE DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO
THE REFOUNDING OF THE PONTIFICAL ACADEMY OF ST THOMAS

IL RINNOVAMENTO DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO DOPO L'ENCICLICA *FIDES ET RATIO*

■ CARD. PAUL POUPARD

Eminenze ed Eccellenze Reverendissime,
Caro Presidente, Illustri Accademici,
Signore e Signori,

sono ben lieto di partecipare alla XII Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, dedicata alla "Eredità tommasiana del Beato Giovanni Paolo II e la rifondazione della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino".

Ringrazio, perciò, con viva cordialità il Presidente, Mons. Lluís Clavell, e il Prelato Segretario, S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, dell'invito ad intervenire in questa significativa occasione per illustrare, sia pur molto brevemente, la fase storica del rinnovamento istituzionale dell'Accademia, di cui sono stato testimone e, in qualche modo, anche protagonista, avendo avuto, quale Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura dalla sua fondazione fino al 2007, la responsabilità di coordinare il delicato passaggio ad una nuova fase istituzionale delle sette Pontificie Accademie riunite nel Consiglio di Coordinamento.

Saluto, quindi, cordialmente tutti gli Accademici e i partecipanti a questo primo *panel*, dedicato proprio alla "rifondazione" dell'Accademia.

Vorrei, allora, ricostruire, sia pur molto sinteticamente, il contesto in cui tale rifondazione è avvenuta, anche per ricordare e mettere in luce alcuni elementi importanti, e fondamentali per la vita dell'Accademia.

Con il Motu proprio *Inde a pontificatus*, che porta la data del 25 marzo 1993, Giovanni Paolo II realizza la fusione del Pontificio Consiglio della Cultura e del Pontificio Consiglio per il dialogo con i non credenti. Nella premessa del Documento Pontificio si afferma che

si è anche avvertita l'opportunità di rendere più adeguata la presenza qualificata della Santa Sede nel campo della cultura, mediante un rinnovamento e collegamento delle Pontificie Accademie.

Il successivo 30 marzo l'allora Segretario di Stato, Cardinale Angelo Sodano, mi faceva pervenire una sua lettera con allegate le *Norme per il rinnovamento delle Accademie Pontificie*. Con queste, si chiedeva al Pontificio Consiglio della

Cultura di “seguire e coordinare il rinnovamento delle Accademie, con l’aiuto di uno speciale gruppo di studio interdicasteriale” e di far pervenire al Santo Padre, tramite la Segreteria di Stato, “gli Statuti aggiornati per la debita approvazione”. Si stabiliva, inoltre, che le Accademie dovessero incontrarsi per un incontro di condivisione delle attività e di verifica, come anche per realizzare annualmente una Seduta Pubblica congiunta.

Formatosi il Gruppo di lavoro interdicasteriale, si procedette all’esame della situazione di ciascuna Accademia per arrivare a formulare delle proposte di riforma e soprattutto i nuovi Statuti, aggiornati secondo le disposizioni ricevute.

Nel rapporto conclusivo del gruppo di lavoro (21 novembre 1994), troviamo alcune interessanti riflessioni sulla Istituzione, che allora era denominata Accademia Romana di San Tommaso d’Aquino e di Religione Cattolica, presa in considerazione congiuntamente alla Accademia Romana di Teologia. Viene, innanzitutto, rilevata la mancanza di attività di ricerca e di dialogo con le culture attuali, per cui le due Accademie “nemmeno sembrano di diretta utilità per la missione apostolica del Santo Padre”. Si profila, poi, la proposta, unanimemente approvata, di un’unificazione delle due Istituzioni in un’unica “Pontificia Accademia delle Scienze Teologiche”, facendo evidentemente attenzione ad evitare la possibile sovrapposizione alla Commissione Teologica Internazionale e alla Commissione Biblica.

L’allora Presidente, Mons. Antonio Piolanti, coadiuvato dal Segretario, Don Luigi Bogliolo, pur consapevole dello stato di inattività dell’Accademia e della inadeguatezza dell’Istituzione al profilo accademico dettato dalla Norme, si oppose al progetto di unificazione delle due Accademie, ritenendolo del tutto inopportuno e chiedendo che le due Accademie mantenessero il precedente assetto istituzionale. Ne fa fede anche la lettera inviata dal Cardinal Sodano in data 15 febbraio 1995, in cui si legge: “In particolare, da un colloquio con gli attuali responsabili delle Pontificie Accademie di San Tommaso e di Teologia risulta difficile realizzare la fusione di esse in un’unica nuova Accademia di Scienze Teologiche”. Lo stesso Cardinale Segretario di Stato suggeriva, allora,

di soprassedere, almeno per il momento, dall’attuare quanto proposto dal gruppo interdicasteriale di studio. Le obiezioni e le difficoltà emerse – proseguiva – sembrano esigere una pausa di riflessione.

Ai primi di luglio del 1995 scrivevo, dunque, sia al Santo Padre, per chiedere la costituzione del Consiglio di Coordinamento fra Accademie, sia al Segretario di Stato per far presenti “le non poche difficoltà incontrate nel tentativo di applicare *ad litteram* le apposite Norme approvate” e trasmettergli gli Statuti revisionati di ciascuna Accademia.

Il 6 novembre successivo il Santo Padre, ricevendo in udienza il Cardinal Sodano, disponeva la costituzione del Consiglio di Coordinamento tra Accademie Pontificie, in cui entra a far parte l'Accademia di San Tommaso, ai cui responsabili viene contestualmente chiesto di modificare ulteriormente gli Statuti. Trasmettevo, quindi, tali modifiche alla Segreteria di Stato il 28 dicembre successivo.

Pochi giorni dopo, l'8 gennaio 1996, il Cardinale Segretario di Stato mi scriveva:

Ella ha fatto qui pervenire le ultime e definitive modifiche apportate agli Statuti delle Pontificie Accademie... Si conclude, così, la delicata fase della riforma delle predette Accademie, e sono lieto di trasmetterLe l'espressione della gratitudine del Santo Padre per l'impegno finora profuso.

Iniziava, così, ufficialmente il percorso delle nuove Pontificie Accademie e del Consiglio di Coordinamento che le riunisce. Per dare visibilità al nuovo corso fu organizzata la prima Seduta Pubblica, svoltasi il 28 novembre del 1996 nell'Aula Nuova del Sinodo, alla Presenza del Santo Padre, il Beato Giovanni Paolo II, il quale, in tale lieta circostanza, volle istituire il *Premio delle Pontificie Accademie*. A nome dell'Accademia di San Tommaso intervenne Don Luigi Bogliolo, con una relazione sulla trascendenza dell'uomo, in cui ricordò anche come avesse incontrato, nel 1974, durante un congresso romano per il VII Centenario della morte dell'Aquinate, un sacerdote attentissimo e interessato alle problematiche che si discutevano: era in realtà l'Arcivescovo di Cracovia, Karol Wojtyła, a cui fece dono dei quattro volumi della sua *Antropologia Filosofica*.

L'anno successivo la Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie, 3 novembre 1997, fu dedicata proprio ai "Lineamenti di un umanesimo cristiano nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino". Intervenne nuovamente il Beato Giovanni Paolo II, il quale consegnò per la prima volta il *Premio delle Pontificie Accademie* e rivolse ai partecipanti un significativo discorso in cui, ringraziando i relatori per le sapienti riflessioni proposte sui lineamenti dell'umanesimo cristiano, così affermava:

È all'eminente dottrina del Dottore Angelico che ci si può opportunamente riferire per connotare l'umanesimo autentico, capace di riconoscere e di dare conveniente espressione a tutte le dimensioni della persona umana.

La situazione della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica non era, però, cambiata di molto e, insieme alla Pontificia Accademia Romana di Teologia, risultava ancora fortemente legata al passato, incapace di un autentico rinnovamento sia nelle persone che la componevano sia nei metodi e nei contenuti delle sue iniziative.

Per dare un reale impulso al rinnovamento delle due istituzioni si pensò, così, ad un Atto Pontificio di rifondazione, con nuovi Statuti, per entrambe le Accademie.

Bisogna, però aspettare, il 28 gennaio del 1999, memoria di San Tommaso d'Aquino, per la pubblicazione della Lettera Apostolica *Inter munera Academicarum* che riforma le due Accademie e definisce i nuovi statuti. L'Istituzione assume, così, la nuova denominazione di "Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino".

Il "ritardo" nella pubblicazione di questi documenti, già approntati da tempo nelle loro linee essenziali, fu dovuto alla necessità di farli precedere della pubblicazione, dall'Enciclica *Fides et ratio*, a cui avrebbero dovuto ispirarsi come al punto essenziale di riferimento da cui trarre temi e indicazioni per le rinnovate attività accademiche.

L'Enciclica viene pubblicata, dunque, il 14 settembre del 1998. In essa, non a caso, sono numerosi i riferimenti alla figura e all'opera di San Tommaso d'Aquino. Al Dottore Angelico si dedicano esplicitamente, poi, due paragrafi del testo, i n.º 43 e 44. Riemerge, qui in modo particolare, l'antica passione di Giovanni Paolo II per il grande Aquinate, che – scrive il Pontefice –

ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro (*Fides et ratio*, n. 43).

Nella Lettera Apostolica *Inter munera academicarum* l'Enciclica viene ripresa più volte per evidenziare l'importanza di San Tommaso, definito "*Apostolus veritatis*", e il ruolo da lui svolto nel coniugare sapientemente la verità della fede cattolica con le riflessioni filosofiche che hanno segnato le culture occidentali, basandosi proprio sulla ragione umana.

Al n. 4 della Lettera Apostolica, presentando San Tommaso come "*Doctor humanitatis*", il Pontefice invita quindi gli Accademici a riscoprire e riprendere il pensiero dell'Aquinate per riproporlo adeguatamente alla cultura contemporanea, facendo tesoro anche di quanto il Concilio Ecumenico Vaticano II aveva affermato su di lui in diversi Documenti. I nuovi Statuti, approvati e annessi alla Lettera, mirano a suscitare un nuovo impegno culturale che sia davvero, afferma il Papa, un efficace strumento a servizio della Chiesa e di tutta l'umanità.

Per avviare, dunque, concretamente ed efficacemente il rinnovamento istituzionale, il Santo Padre nomina un nuovo Presidente, nella persona di P. Abelardo Lobato O.P., ed il Prelato Segretario, Mons. Sanchez Sorondo, i quali provvedono a formulare la prima proposta dei nuovi Accademici.

Scrivendo al Sostituto della Segreteria di Stato, S.E. Mons. Giambattista Re, nel luglio del 1999, riassumevo così la situazione:

Il Santo Padre, con la Lettera Apostolica *Inter munera Academicarum* ha voluto dare un nuovo impulso alla vita e all'attività delle due Accademie teologiche, quella di San Tommaso d'Aquino e quella Teologica, approvando i nuovi Statuti. Sulla scia dell'Enciclica *Fides et ratio* si è avvertita la necessità di una reale ripresa dell'impegno culturale-teologico delle due Accademie. Il Santo Padre ha, inoltre, rinnovato Presidenti e Prelati Segretari delle suddette Accademie perché il rinnovamento fosse effettivo e si innescasse un dinamismo di riorganizzazione e di vero impegno culturale, per avviare nuovi progetti agli inizi del terzo millennio cristiano. Questo processo di rinnovamento, che non tralascia le ricchezze della tradizione, ma le ripropone in maniera più consona ai tempi e ai progetti della Chiesa per il terzo millennio, è stato chiaramente illustrato dal Segretario di questo Dicastero sull'Osservatore Romano del 25 marzo u.s... I risultati non si sono fatti attendere. I nuovi Presidenti e Prelati Segretari hanno con generosità e celerità avviato il loro non facile impegno.

La rifondazione della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, ed il necessario processo di rinnovamento, come avete intuito, ha avuto un iter piuttosto lungo e senz'altro faticoso, durato diversi anni e maturato man mano attraverso diverse tappe, in cui non sempre il lavoro di rinnovamento è stato facilitato e vissuto con serenità. Ancora nel marzo del 1999 un teologo, membro delle due Accademie, mi scriveva:

Le due accademie, avendo perso l'efficientismo di Mons. A. Piolanti, che ne è stato sempre l'anima ed il promotore instancabile, possono attualmente considerarsi quasi morte.

Sfidando il pessimismo diffuso, con i nuovi responsabili dell'Accademia abbiamo certamente smentito tale annuncio, anzi abbiamo rilanciato, anche a livello internazionale, la prestigiosa istituzione, e l'incontro di oggi, la sessione Plenaria giunta alla sua XII edizione, ne è una ulteriore riprova.

Concludendo, allora, questa sintetica carrellata di eventi e documenti che hanno segnato la riforma e la rinascita dell'Accademia, vorrei cordialmente augurare a tutti voi di essere sempre più consapevoli dell'impegno a cui il Santo Padre vi ha chiamati, per servire, con passione ed efficacia, la Chiesa e l'umanità del nostro tempo, attingendo alla straordinaria ricchezza del pensiero di San Tommaso d'Aquino, *Doctor humanitatis*.

CONTINUITÀ E RINNOVAMENTO DELL'ACCADEMIA SOTTO BENEDETTO XVI

■ CARD. GIANFRANCO RAVASI

Ricostruire la trama storica della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino nell'arco di tempo successivo alle vicende rilevanti vissute negli anni precedenti e narrate con grande accuratezza e rigore storico dal mio predecessore, il Cardinale Paul Poupard, è abbastanza semplice. Infatti una continuità qualificata e appassionata è stata assicurata dalla figura del Prelato Segretario, S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, vescovo titolare di Vescovio – *Forum Novum*, il quale, essendo stato nominato a tale funzione il 29 marzo del 1999, in concomitanza col rinnovamento istituzionale dell'Accademia voluto dal beato Giovanni Paolo II col Motu proprio *Inter munera Academicarum*, ha da allora seguito fino ad oggi l'Istituzione, rendendola sempre coerente con la sua missione statutaria, soprattutto attraverso le diverse e intense sessioni plenarie.

Più complessa fu, invece, la sequenza dei Presidenti che si sono avvicendati, a partire appunto da quella stessa data del 29 marzo 1999, i cui pro-dromi sono stati appunto illustrati nella relazione del Cardinale Poupard. In quella data, infatti, fu nominato *ad quinquennium* il domenicano P. Abelardo Lobato, dal 1996 Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano, il quale, il 17 marzo 2004, concluse il quinquennio, fu rinnovato nella carica *ad annum*. Il 29 marzo del 2005 diventava Presidente il domenicano polacco P. Edward Kaczynski, già Decano di Teologia e Rettore dell'*Angelicum*. Frattanto la Chiesa viveva i due grandi eventi della morte di Giovanni Paolo II (2 aprile 2005) e dell'elezione di Benedetto XVI (18 aprile 2005).

È a questo punto che entra in modo diretto la mia testimonianza personale, essendo stato scelto da Sua Santità Benedetto XVI il 3 settembre del 2007 come Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura e, quindi, *ratione officii*, anche Presidente del Consiglio di Coordinamento fra Accademie Pontificie, sulla base del noto rescritto del Cardinale Segretario di Stato dopo l'Udienza Papale del 6 novembre 1995. Consacrato Arcivescovo titolare di Villamagna di Proconsolare il 29 settembre 2007, fui insediato nella duplice funzione il 15 ottobre 2007. Ben presto il Presidente Kaczynski si trovò in difficoltà nel poter gestire l'Accademia a causa di gravi motivi di salute i quali, il 1 marzo 2009, lo spinsero alle dimissioni e al ritorno nella sua provincia d'origine, la Polonia. Il Santo Padre, il 10 marzo successivo,

accettava quelle dimissioni e nominava poco dopo, il 2 giugno 2009, l'attuale Presidente, Mons. Lluís Clavell.

La continuità operativa, come già si è detto, fu comunque sempre sostenuta dall'opera del Prelato Segretario Mons. Sánchez Sorondo che, tra l'altro, aveva la possibilità di far affiorare alcune istanze tematiche specifiche sia attraverso la sua precedente attività accademica in campo filosofico sia con la sua duplice funzione di Cancelliere della Pontificia Accademia delle Scienze e della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali. Un evento particolarmente significativo e quasi emblematico fu l'Udienza concessa da Benedetto XVI, nella Sala Clementina, a tutte le sette Pontificie Accademie che fanno parte del Consiglio di Coordinamento, incontro collocato proprio nel giorno della memoria liturgica di San Tommaso d'Aquino, il 28 gennaio 2010.

L'occasione era la XIV Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie in cui, tra l'altro, si festeggiavano i due secoli dell'Accademia Romana di Archeologia, fondata nel 1810 e divenuta Pontificia nel 1829; i 130 anni di vita della Pontificia Accademia *Cultorum Martyrum* e soprattutto i medesimi 130 anni della fondazione, nel 1879, della stessa Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino. Proprio per questo motivo, e per la ricorrenza liturgica di quel giorno, una parte rilevante del discorso papale, come pure dell'indirizzo di saluto da me rivolto al Santo Padre, fu dedicata alla figura dell'Aquinata, presentato non solo come patrono ma anche come modello per l'opera dell'Accademia a lui consacrata.

Ecco la sezione del discorso esplicitamente riservata alla nostra Istituzione:

Una delle Pontificie Accademie è intitolata a San Tommaso d'Aquino, il *Doctor Angelicus et communis*, un modello sempre attuale a cui ispirare l'azione e il dialogo delle Accademie Pontificie con le diverse culture. Egli, infatti, riuscì ad instaurare un confronto fruttuoso sia con il pensiero arabo, sia con quello ebraico del suo tempo, e, facendo tesoro della tradizione filosofica greca, produsse una straordinaria sintesi teologica, armonizzando pienamente la ragione e la fede. Egli lasciò già nei suoi contemporanei un ricordo profondo e indelebile, proprio per la straordinaria finezza e acutezza della sua intelligenza e la grandezza e originalità del suo genio, oltre che per la luminosa santità della vita.

Il suo primo biografo, Guglielmo da Tocco, sottolinea la straordinaria e pervasiva originalità pedagogica di San Tommaso, con espressioni che possono ispirare anche le vostre azioni: Frà Tommaso – egli scrive – “nelle sue lezioni introduceva *nuovi* articoli, risolveva le questioni in un modo *nuovo* e più chiaro con *nuovi* argomenti. Di conseguenza, coloro che lo ascoltavano insegnare tesi *nuove* e trattarle con metodo *nuovo*, non potevano dubitare

che Dio l'avesse illuminato con una luce *nuova*: infatti, si possono mai insegnare o scrivere opinioni *nuove*, se non si è ricevuta da Dio una ispirazione *nuova*?" (*Vita Sancti Thomae Aquinatis*, in *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, ed. D. Prümmer M.-H. Laurent, Tolosa, s.d., fasc. 2, p. 81).

Il pensiero e la testimonianza di San Tommaso d'Aquino ci suggeriscono di studiare con grande attenzione i problemi emergenti per offrire risposte adeguate e creative. Fiduciosi nella possibilità della "ragione umana", nella piena fedeltà all'immutabile *depositum fidei*, occorre – come fece il "Doctor Communis" – attingere sempre alle ricchezze della Tradizione, nella costante ricerca della "verità delle cose". Per questo, è necessario che le Pontificie Accademie siano oggi più che mai Istituzioni vitali e vivaci, capaci di percepire acutamente sia le domande della società e delle culture, sia i bisogni e le attese della Chiesa, per offrire un adeguato e valido contributo e così promuovere, con tutte le energie ed i mezzi a disposizione, un autentico umanesimo cristiano.¹

Ci sia permesso di evocare solo tre componenti di questo testo così suggestivo e limpido. Si tratta di una trilogia che potrebbe essere assunta come programmatica per l'impegno di fondo e quasi come metodo di elaborazione nella ricerca.

Innanzitutto nelle parole del Pontefice si sottolinea la straordinaria capacità di dialogo interculturale che ha retto l'opera dell'Aquinate. Il suo è stato un confronto rigoroso e "fruttuoso" con modelli di pensiero e di analisi di grande rilievo, a partire dalla classicità greca per giungere alla riflessione araba, passando anche attraverso quella ebraica. Un arcobaleno vasto e ricco che il *Doctor Angelicus* ha saputo vagliare e assumere nelle componenti più adatte per lo sviluppo della sua filosofia e teologia cristiana.

Una seconda eredità tommasiana che si deve raccogliere è quella della «straordinaria sintesi teologica, capace di armonizzare pienamente la ragione e la fede», elaborata dall'Aquinate. Nella sua stessa persona, tra l'altro, continua il Santo Padre, s'intrecciava «la grandezza e l'originalità del suo genio» intellettuale con «la luminosa santità della sua vita». È, questo, uno dei lasciti metodologici decisivi, soprattutto nella trama culturale contemporanea così parcellizzata e incoerente, incapace di elaborare sintesi di grande respiro che sappiano superare la mera specializzazione, la settorialità e la parzialità.

Infine, sempre a livello di statuto generale, Tommaso brilla per la sua capacità unica di fondere in armonia tradizione e novità, quasi fossero radici,

¹ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI, 1 (2010) pp. 131-132.

tronco, rami e frutti dell'unico albero vivente. Con la citazione del suo primo biografo, Guglielmo da Tocco, che ricorse a un *tópos* letterario applicato al maestro, si marca la costante ricerca di “novità” profonda esperita dal santo («*nuovi* articoli... modo *nuovo*... *nuovi* argomenti... tesi *nuove*... metodo *nuovo*... luce *nuova*... opinioni *nuove* ... ispirazione *nuova*»). Ma, al tempo stesso, il Papa celebra «la piena fedeltà all'immutabile *depositum fidei*»: sempre nuovo ma anche fondato sulla base antica, San Tommaso si manifesta come una presenza rilevante anche per l'oggi, divenendo un simbolo per riuscire a «percepire acutamente sia le domande della società e delle culture, sia i bisogni e le attese della Chiesa».

S. TOMMASO D'AQUINO E LA FORMAZIONE UNIVERSITARIA SECONDO IL BEATO GIOVANNI PAOLO II

■ S.E. MONS. JAVIER ECHEVARRÍA

Il Beato Giovanni Paolo II e il suo Successore, l'attuale Romano Pontefice, Benedetto XVI, hanno dedicato un'attenzione molto particolare alle scuole di grado superiore, specialmente alle università o a singole facoltà, nelle quali si preparano per il proprio lavoro professionale tanti milioni di persone, tra questi quasi tutti i docenti dei diversi livelli d'insegnamento. Entrambi hanno avuto una notevole esperienza come professori universitari, ciascuno nel proprio campo, che si percepisce nei loro discorsi a ricercatori e docenti.

Avendo le Pontificie Accademie un livello universitario di riflessione e di proposta, nel contesto di questo panel dedicato alla rifondazione della Accademia di S. Tommaso d'Aquino ho pensato di scegliere e sottolineare alcuni insegnamenti del Beato Giovanni Paolo II riguardanti la formazione nelle università e il ruolo in esse riservato alla dottrina di S. Tommaso d'Aquino. L'istituzione universitaria attraversa già da tempo un periodo di profonda trasformazione, e queste fasi di cambiamento esigono sempre una riflessione nuova e responsabile su ciò che è essenziale, in modo tale che si ottenga una vera crescita al servizio dell'umanità. Non è il momento di rinunciare alla serietà e al rigore intellettuale e morale. Ogni visitatore dell'*Università di Uppsala, fondata nel 1477 per iniziativa dell'arcivescovo e del re svedese, resta favorevolmente colpito dalla scritta sull'ingresso dell'Aula Magna: "Pensare liberamente è bene, pensare correttamente è meglio"*.

In apertura sento il dovere di testimoniare l'interesse con cui il Beato Giovanni Paolo II ha seguito le iniziative universitarie in tutto il mondo, convinto delle potenzialità meravigliose di ogni cristiano adeguatamente formato. Così scriveva nell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (n. 44):

la Chiesa sollecita i fedeli laici ad essere presenti, all'insegna del coraggio e della creatività intellettuale, nei posti privilegiati della cultura, quali sono il mondo della scuola e dell'università, gli ambienti della ricerca scientifica e tecnica, i luoghi della creazione artistica e della riflessione umanistica.

Esprimo la mia personale gratitudine a Dio per gli insegnamenti ricevuti dalla Sede Apostolica durante gli anni del pontificato del Beato, che sono

stati un prezioso aiuto per quelle università il cui orientamento dottrinale ricade sotto la mia responsabilità.

Concretamente mi soffermerò in modo breve su due punti di questa sua lungimirante sollecitudine, che mi sembrano di notevole interesse anche in preparazione dell'Anno della Fede. Il primo riguarda l'incontro di fede e ragione necessario per la formazione universitaria delle persone e per metterle in condizioni di svolgere compiti impegnativi nella società. Il secondo si riferisce all'importanza della dimensione metafisica in questa collaborazione tra ragione e fede, tra saperi umani e sapienza teologica. Mi concentrerò principalmente su alcuni discorsi del Beato rivolti alle università.

1. L'incontro di fede e ragione nella formazione universitaria in vista di un servizio professionale migliore nella società

Seguendo una tradizione magisteriale plurisecolare, il Concilio Vaticano II raccomanda lo studio della dottrina di S. Tommaso d'Aquino in due documenti che riguardano la formazione cristiana, nominandolo esplicitamente.

Nel Decreto *Optatam totius*, n. 16, parlando dell'insegnamento teologico: “Per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo S. Tommaso per maestro”.¹ I Padri conciliari ritengono importante l'approfondimento e la sintesi teologica, la visione unitaria che richiede sforzo speculativo e indicano il Dottore comune come maestro.

Nella Dichiarazione *Gravissimum educationis* approvata il 28 ottobre 1965, al n. 10 viene raccomandato l'Aquinate in un contesto più ampio, quello del-

¹ La legislazione del Diritto della Chiesa ha recepito questo punto nel Codex Iuris Canonici, Can. 252, §3. “Vi siano lezioni di teologia dogmatica, radicata sempre nella parola di Dio scritta e nella sacra Tradizione, mediante le quali gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, seguendo soprattutto la dottrina di s. Tommaso; inoltre lezioni di teologia morale e pastorale, di diritto canonico, di liturgia, di storia ecclesiastica e di altre discipline, ausiliarie e speciali, secondo le disposizioni della Ratio di formazione sacerdotale”.

La raccomandazione di studiare S. Tommaso d'Aquino vale anche per la filosofia. Infatti, al n. 15 di *Optatam totius*: “Le discipline filosofiche vengano insegnate in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio. Ci si baserà sul patrimonio filosofico perennemente valido (29) tenuto conto anche delle correnti filosofiche moderne, specialmente di quelle che esercitano maggiore influsso nel loro paese, come pure del progresso delle scienze moderne”. Sull'espressione “ patrimonio filosofico perennemente valido” e lo studio dell'Aquinate, si veda l'interpretazione autentica della S. Congreg. de Semin et Univers., 20-XII-1965, del Decr. *Optatam totius*, n. 15.

l'istruzione di grado superiore, specialmente nelle università e nelle facoltà, dove si svolge la ricerca scientifica propria dei diversi saperi e si studiano le questioni sorte dal progresso nello studio della realtà:

si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrano nell'unica verità, seguendo le orme dei dottori della Chiesa, specialmente di S. Tommaso d'Aquino (31).

Vale la pena sottolineare una felice coincidenza. Il breve testo appena letto rimanda – nella nota 31 – a un discorso Paolo VI pronunciato solo un mese e mezzo prima – il 10 settembre 1965 – e indirizzato ai membri della nostra Accademia,² presso la quale nel 1922 il giovane sacerdote don Giovanni Battista Montini aveva ottenuto la Laurea in filosofia di S. Tommaso. In quel discorso Paolo VI incoraggia gli accademici a reagire di fronte allo scientismo e al pericolo del fideismo, all'“abdicazione dell'intelligenza, che tende a rovinare la dottrina tradizionale dei preamboli della fede” e chiede di ribadire il “valore indispensabile della ragione naturale, affermata solennemente dal Concilio Vaticano I, in conformità con l'insegnamento costante della Chiesa, di cui san Tommaso d'Aquino è uno dei testimoni più autorevoli ed eminenti”.³ Paolo VI chiama la filosofia dell'Aquinata metafisica naturale dell'intelligenza umana.⁴

Il Beato Giovanni Paolo II ha ribadito in molte occasioni il contenuto della raccomandazione di *Gravissimum educationis*, con l'intento di formare

² Cfr. AAS 57 (1965), pp. 788-792.

³ “En face de cette abdication de l'intelligence, qui tend à ruiner la doctrine traditionnelle des préambules de la foi, vos travaux se doivent de rappeler l'indispensable valeur de la raison naturelle, solennellement affirmée par le premier Concile du Vatican (Denzinger-Schönm. 3004, 3009, 3015 et 3026), en conformité avec l'enseignement constant de l'Eglise, dont saint Thomas d'Aquin est l'un des témoins les plus autorisés et les plus éminents”.

⁴ “Elle échappe par là à la situation historique particulière du penseur qui l'a dégagée et illustrée comme «la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine». Aussi avons-Nous pu dire que, «réflétant les essences des choses réellement existantes dans leur vérité certaine et immuable, elle n'est ni médiévale ni propre à quelque nation particulière; mais qu'elle transcende le temps et l'espace, et n'est pas moins valable pour tous les hommes d'aujourd'hui” (*Lettre au T.R.P.A. Fernandez, Maître général des Frères Prêcheurs*, le 7 mars 1964; A.A.S. LVI, 1964, p. 303). “La préférence accordée à l'Aquinata, – préférence, et non pas exclusivité (Pie XII, Allocution à l'université grégorienne, Discorsi, XV, p. 409-410) – va à sa réalisation exemplaire de la sagesse philosophique et théologique, non moins qu'à l'harmonieux accord qu'il a su dégager entre la raison et la foi. Vous montrerez ainsi par votre vivant exemple que le thomisme, loin d'être un système stérilement clos sur lui-même, est capable d'appliquer avec succès ses principes, ses méthodes et son esprit aux tâches nouvelles que la problématique de notre temps propose à la réflexion des penseurs chrétiens.

uomini pronti a servire gli altri nella società e a testimoniare la loro fede nei diversi campi dell'esistenza umana. Ad esempio, ai professori dell'Università Jagellonica di Cracovia, l'8.VI.1997 mostra come la ricerca non sia chiusa, ma sia internamente orientata di per sé verso la trascendenza:

Se oggi, come Papa, sono qui con voi, uomini di scienza, è per dirvi che l'uomo di oggi ha bisogno di voi. Ha bisogno della vostra curiosità scientifica, della vostra perspicacia nel porre le domande e della vostra onestà nel cercarne le risposte.

Giovanni Paolo II completa subito il suo pensiero, indicando la vera portata della ricerca universitaria svolta al servizio dell'uomo contemporaneo:

Ha bisogno anche di quella specifica trascendenza che è propria delle Università. La ricerca della verità, anche quando riguarda una realtà limitata del mondo o dell'uomo, non termina mai, rinvia sempre verso qualcosa che è al di sopra dell'immediato oggetto degli studi, verso gli interrogativi che aprono l'accesso al Mistero. Come è importante che il pensiero umano non si chiuda alla realtà del Mistero, che non manchi all'uomo la sensibilità al Mistero, che non gli manchi il coraggio di scendere nel profondo!

Quindi fanno parte dell'Università la ricerca concreta e la trascendenza, ma non come due elementi estrinseci l'uno all'altro. La ricerca umana della verità, sempre limitata e parziale, pone altri interrogativi, a cui spesso non si può rispondere con lo stesso metodo impiegato nella ricerca.

Ci sono delle domande ineludibili per il progresso umano, che chiamano in causa la filosofia e la teologia, come ricordò ai professori nel grande Giubileo del 2000:

Fate in modo, carissimi Uomini della ricerca scientifica, che le Università diventino 'laboratori culturali' nei quali tra teologia, filosofia, scienze dell'uomo e scienze della natura si dialoghi costruttivamente, guardando alla norma morale come a un'esigenza intrinseca della ricerca e condizione del suo pieno valore nell'approccio alla verità.⁵

Un elemento importante dell'incontro tra ragione e fede, del dialogo costruttivo tra la sapienza filosofica e teologica e le scienze umanistiche e della natura, sono le verità più alte che fanno parte del "patrimonio filosofico perennemente valido", molte volte indicato dal Magistero della Chiesa. Lo ha ribadito il recente *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di Filosofia*, che intende applicare in modo più perfetto gli insegnamenti delle Encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio*, e quelli di Benedetto XVI.

⁵ Paolo II, Discorso Professori Universitari nel Giubileo IX.2000.9.

Il Decreto spiega in modo sapienziale la formazione filosofica universitaria dal punto di vista della vita intellettuale di ogni studente, come crescita delle virtù intellettuali e di quelle morali. Non accetta il dilemma tra insegnare a pensare e trasmettere delle verità concrete. La dimensione degli “habitus” intellettuali per ragionare in modo rigoroso al di là della verifica empirica, viene collegata all’approfondimento delle verità più importanti conquistate dal lavoro filosofico, anche con l’influsso della Rivelazione divina. Il patrimonio filosofico perennemente valido si è formato lungo la storia, e resta sempre aperto ad accogliere i risultati validi delle ricerche filosofiche di ogni tempo.

Alcune verità fondamentali, con un carattere centrale e particolarmente attuale, sono, secondo il Decreto: la capacità di raggiungere una verità obiettiva e universale e una conoscenza metafisica valida, l’unità corpo-anima nell’uomo, la dignità della persona umana, l’importanza della legge naturale e delle fonti della moralità, in particolare, dell’oggetto dell’atto morale, la necessaria conformità della legge civile e della legge morale. È molto significativo che questi punti così fondamentali vengano indicati soprattutto con riferimenti alle Encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II.⁶

Queste verità, e in modo particolare l’esistenza di un Dio creatore, sono fondamentali per il compito universitario, come affermò nella visita all’Università di Perugia: “L’unità dei soggetti e quella degli oggetti di ricerca può essere garantita teoricamente qualora sia fondata su questo profondo riconoscimento di Dio come *causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*”.⁷ Si tratta di un orizzonte presente lungo la storia, che costituisce una feconda fonte di ispirazione e di comportamenti degni dell’uomo per la cultura e per la scienza.

2. La dimensione metafisica nella cooperazione tra ragione e fede, tra saperi umani e sapienza teologica.

Non senza difficoltà, Giovanni Paolo II ha sviluppato in sé, fin dalla sua giovinezza, una tensione metafisica molto profonda, che lo porta a vedere l’università come un’istituzione ordinata alla conoscenza di tutta la realtà.

È notevole una sua spiegazione profondamente tommasiana nell’omelia dell’Università cattolica di Lublino, del 9.VI.1987. Commentando le parole di *Gv* 13, 3, Cristo “sapeva che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani”, dice:

⁶ Cfr. Congregazione per l’Educazione cattolica, *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, 28-I-2011, n. 11.

⁷ Giovanni Paolo II, Discorso all’Università di Perugia, 26.X.1986.

“Tutto”. Ci fermiamo a questa espressione. “Tutto” è un concetto vicino a ciò che è contenuto nel vocabolo “*universitas*”. “*Universitas*” è un particolare ambiente orientato alla conoscenza di “tutto”. Al soggetto “*universitas*” corrisponde l’oggettivo “*universum*”. Questo orientamento, questa aspirazione, sono strettamente uniti all’uomo di tutti i tempi, alla natura stessa dell’intelletto umano. “*Intellectus est quodammodo omnia* – l’intelletto umano è in un certo senso tutto” (san Tommaso). Infatti tutto ciò che in qualunque modo esiste, è dato in compito alla conoscenza umana, e dunque all’intelletto umano. Tutto ciò che in qualunque modo esiste – cioè tutta la realtà, tutta la realtà diversificata. (...) L’intelletto umano è rivolto verso questa realtà, sia sotto l’aspetto della sua universalità (“tutto”), sia sotto quella della diversificazione. Le istituzioni, che portano il nome “università”, annunciano con il loro stesso nome questa fondamentale verità sull’uomo. Sulla conoscenza umana. Tutta la realtà viene data in compito all’uomo sotto l’aspetto della verità.

Giovanni Paolo II non considera la conoscenza razionale come una riduzione del reale a concetti soggettivistici e deformanti, ma come un compito. Si tratta di un dovere verso la realtà:

L’“università” parla allo stesso tempo di un particolare ‘indebitamento’ dell’uomo verso tutta la realtà diversificata. Questo è l’indebitamento mediante la verità. L’uomo deve al mondo la verità. L’uomo estingue questo debito mediante la conoscenza della verità sul mondo, sulla realtà, sul Creatore e sulla creazione e, allo stesso tempo, egli realizza se stesso. Giustifica la sua “intellettualità” in tutto il cosmo. Ciò che è stato detto finora riguarda tutte le università sul globo terrestre.

Ogni università è un centro pulsante in cui l’uomo – professori e studenti che lavorano insieme – compie questo dovere, questa responsabilità di conoscere la verità sul mondo, sul Creatore, su se stesso. Senza la dimensione metafisica connaturale all’intelligenza della persona umana, questo debito verso il creato e verso Dio sarebbe incancellabile.

Il Papa aveva ben presente la complessità delle università attuali, con la moltiplicazione degli approcci, dei metodi, dei linguaggi delle scienze, soprattutto empiriche. Ma proprio questo fenomeno rende ancora più necessario l’orientamento esplicito verso tutta la verità, quando si ha il codi governare questa istituzione in tempi di trasformazioni.

Il ruolo sapienziale della metafisica diventa particolarmente esplicito nel suo discorso all’Università di Padova, 12.IX.1982:

Le verità proprie dei differenti rami della realtà sono studiate in modo ordinato, sistematico e approfondito nelle distinte articolazioni in cui si divide l’Università: facoltà, istituti, dipartimenti; ma l’Università, in quanto tale, ha come compito lo studio di tutta la verità, e solo dalla

conoscenza di questa trae criteri validi per organizzare e conferire significato agli studi dei singoli settori.

Quindi l'organizzazione non deve seguire solo criteri di utilità, ma soprattutto quello di conoscere la verità nel modo più perfetto possibile, per servire meglio tutte le persone. Il governo dell'università non può ridursi a sola gestione manageriale, ma deve ispirarsi a criteri di sapienza e di amore verso l'umanità.

Nello stesso discorso di Padova, Giovanni Paolo II mostra il ruolo del realismo metafisico per assolvere questo compito:

(...) Ora lo studio della verità in quanto tale spetta, come voi sapete, a quella nobile disciplina, che si chiama metafisica, la quale colloca al loro posto i differenti aspetti della verità e li integra in modo gerarchico, ricostruendo sul piano del conoscere quell'unità profonda delle cose, che già si attua sul piano dell'essere. È importante che questa superiore visione nella quale si integrano e unificano le sfere specializzate del sapere, sia coltivata in un centro di studi come questo”.

Perciò continua:

Infatti ciò che costituisce essenzialmente e specificamente l'Università è precisamente questa unità superiore del sapere, che si ottiene soprattutto mediante la metafisica, e in particolare mediante la metafisica cristiana, la quale conferisce un senso umano e cristiano a tutti i rami del conoscere e in tal modo li assume all'interno di una visione globale della realtà.

Come vediamo si tratta di nuovo di una proposta dagli orizzonti sconfinati. È necessaria la metafisica, ma questa deve aprirsi alla teologia e lasciarsi arricchire dalla Rivelazione divina in Cristo e dalla sua penetrazione nelle culture lungo i secoli.

Il Beato Giovanni Paolo II propone la metafisica dell'Aquinate come “filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente” nel discorso molto bello del 17 novembre 1979 presso la Pontificia Università di S. Tommaso (“*Angelicum*”):

La filosofia di San Tommaso merita attento studio ed accettazione convinta da parte della gioventù dei nostri tempi, a motivo del suo spirito di apertura e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo. Si tratta dell'apertura all'insieme della realtà in tutte le sue parti e dimensioni, senza riduzioni o particolarismi (senza assolutizzazioni di aspetti singoli), così come è richiesto dall'intelligenza in nome della verità obiettiva e integrale, concernente la realtà.

Come si vede, Giovanni Paolo II guarda alla realtà intera e considera questo atteggiamento di realismo conoscitivo come inseparabile della fede in Dio

che si è rivelato in Cristo. È chiara l'armonia con il pensiero di Benedetto XVI, il quale insisterà ripetute volte sulla centralità del Logos, sulla necessità di allargare la razionalità.

Continua Giovanni Paolo II all'Angelicum:

Apertura, questa, che è anche una significativa nota distintiva della fede cristiana, della quale la cattolicità è contrassegno specifico. Questa apertura ha il suo fondamento e la sua sorgente nel fatto che la filosofia di San Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell'"actus essendi", il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro, che è Dio. Per tale motivo, questa filosofia potrebbe essere addirittura chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente.

Questa apertura giustifica che si possa parlare di *Doctor communis*:

Da questa proclamazione dell'essere la filosofia di San Tommaso deriva la sua capacità di accogliere e di "affermare" tutto ciò che appare davanti all'intelletto umano (il dato di esperienza, nel senso più largo) come esistente determinato in tutta la ricchezza inesauribile del suo contenuto; essa deriva, in particolare, la capacità di accogliere e di "affermare" quell'"essere", che è in grado di conoscere se stesso, di meravigliarsi in sé e soprattutto di decidere di sé, e di forgiare la propria irripetibile storia... A questo "essere", alla sua dignità pensa San Tommaso quando parla dell'uomo come di qualcuno che è "perfectissimum in tota natura" (S. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3), una "persona", per la quale egli postula un'attenzione specifica ed eccezionale.

Ma il pensatore Giovanni Paolo II non poteva fermarsi qui, poiché lo sforzo di conoscenza della realtà non si acquieta mai:

È detto così l'essenziale circa la dignità dell'essere umano, anche se rimane ancora molto da indagare in questo campo, con l'aiuto delle riflessioni stesse offerte dalle correnti filosofiche contemporanee.

Abbiamo un grande debito di gratitudine con il Beato Giovanni Paolo II in questo periodo di relativismo stanco e sfiduciato, dove cresce l'insoddisfazione perché la sete di verità non può mai essere distrutta. Si è occupato molto delle università, come continua a fare Benedetto XVI, e del ruolo di S. Tommaso, e in modo particolare alla sua metafisica, in collaborazione con la teologia.

Devo anche ringraziare la provvidenza divina per le luci concesse a S. Josemaría Escrivá, il quale affermava come caratteristica essenziale dello spirito dell'Opus Dei: *Corporativamente non abbiamo altra dottrina che quella che insegna il Magistero della Santa Sede. Accettiamo tutto ciò che questo Magistero accetta, e respingiamo tutto ciò che respinge. Crediamo fermamente tutto quanto propone come verità di fede, e facciamo anche nostro tutto ciò che è di dottrina cat-*

tolica.⁸ E all'interno di questa vasta dottrina, ognuno di noi forma il proprio criterio personale.⁹ Gli Statuti della Prelatura stabiliscono la proibizione che essa crei o adotti una particolare scuola filosofica o teologica.¹⁰ Oltre che amore per la libertà, ciò risponde a un fatto ecclesiologico fondamentale: i membri della Prelatura sono comuni fedeli cristiani oppure, in alcuni casi, comuni sacerdoti secolari, con identici ambiti di libertà di opinione degli altri cattolici.

Seguendo le indicazioni del Magistero della Chiesa, San Josemaría ricordò sempre ai professori e alle professoresse degli *Studi generali* della Prelatura il dovere di studiare ed insegnare il *Doctor communis*. Nello stesso tempo, con una mentalità aperta al progresso della scienza teologica, spiegava che in base a tale raccomandazione *non si può concludere che dobbiamo limitarci ad assimilare e ripetere tutti e soltanto gli insegnamenti di san Tommaso. È cosa ben diversa: dobbiamo certamente coltivare la dottrina del Dottore Angelico, ma nello stesso modo in cui egli la coltiverebbe se fosse ancora vivo. Per questo alcune volte si dovrà portare a termine ciò che egli stesso poté soltanto cominciare; e proprio per questo, facciamo nostre tutte le scoperte che rispondano a verità di altri autori.*¹¹

D'accordo con questa impostazione, la *Ratio Institutionis* della Prelatura dell'Opus Dei, al n. 109, prevede che Professori ed alunni della Prelatura siano consapevoli della particolare autorevolezza della dottrina di S. Tommaso d'Aquino, riconosciuta dal magistero della chiesa per quasi sette secoli e confermata – come abbiamo già ricordato prima – dal Concilio Vaticano II.¹² Ciò non toglie, evidentemente, che si guardi con attenzione e interesse al progresso scientifico e se ne sfruttino tutte le acquisizioni più solide.

Concludo ringraziando il carissimo Beato Giovanni Paolo II per la sua lungimiranza nell'aver voluto rifondare la Pontificia Accademia di San Tommaso. Non guardava indietro, ma pensava alle sfide future. Santa Maria, Sede della Sapienza ci assista in questo compito entusiasmante.

⁸ San Josemaría, *Lettera 14-II-1964*, n. 1.

⁹ San Josemaría, *Appunti di una riunione familiare*, 30-IV-1961.

¹⁰ Cfr. *Codex Iuris particularis seu Statuta Prælaturæ Sanctæ Crucis et Operis Dei*, n. 109.

¹¹ San Josemaría, *Lettera 9-I-1951*, n. 22.

¹² Cfr. *Prelatura Sanctæ Crucis et Operis Dei, Ratio Institutionis*, Roma 2007, n. 109: *“In explanatione atque studio Philosophiæ ac S. Theologiæ, tum Professores tum alumni, Ecclesiæ filiali animo oboedientes, demonstrant sinceram plenamque Magisterio adhæSIONem innixam alto sensu Traditionis ecclesiæ. Simul diligenter attendant ad scientiarum progressum et ex earum certis acquisitionibus fructum capere ne omittant. Doctrinæ vero S. Thomæ Aquinatis eam singularem tribuant auctoritatem, quæ ab Ecclesiæ Magisterio per septem fere sæcula eidem agnita est, quæque a Concilio Vaticano II exstat confirmata (69)”*. Si veda anche la *Cost. Ap. di Giovanni Paolo II, Sapientia christiana*, art. 26 § 2.

► *FIDES ET RATIO*

L'ENGAGEMENT DU MAGISTÈRE EN FAVEUR DE SAINT THOMAS DANS *FIDES ET RATIO*

■ CARD. GEORGES COTTIER, O.P.

Introduction

1. Dans quelle mesure le Magistère, à travers *Fides et ratio* (1998) du Bx Jean-Paul II, s'est-il engagé en faveur de saint Thomas d'Aquin? Cette question guidera notre lecture. Le document commence par une belle image «La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité». Par là sont indiquées la dynamique de l'existence et sa fin: *contempler la vérité*. L'image est suivie d'un commentaire qui en explicite le contenu: *Dieu a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de le connaître Lui-même, et ceci afin que, le connaissant et l'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même*.

Le désir de la vérité est un désir naturel qui ne trouve sa satisfaction définitive qu'en connaissant Dieu. Quand nous parlons du désir naturel de voir Dieu, nous traduisons cette vérité anthropologique première. Dieu connu et aimé est la fin de l'existence humaine. Il ne s'agit pas d'une connaissance fermée sur elle-même mais d'une connaissance qui porte à l'amour. L'union à Dieu, souverain bien, est la fin de l'homme. Ce n'est pas tout: cette connaissance de Dieu nous porte à la connaissance de nous-mêmes. L'homme est créé à l'image de Dieu. Par là nous sommes conduits à l'*Introduction* qui donne la lecture chrétienne du *Connais-toi toi-même*.

L'*Introduction* (1-6) situe la présente encyclique dans le prolongement de *Veritatis splendor* (n. 6). Nous aurons à y revenir.

La Constitution *Dei Filius* de Vatican I

2. Le premier chapitre (7-15) a pour titre: *La Révélation de la Sagesse de Dieu*. Il se réfère à la Constitution *Dei Verbum*, 2, de Vatican II, qui renvoie à Vatican I, Constitution dogmatique *Dei Filius*, *De fide catholica* (Dz 3015) (n. 8-9).

Il existe deux ordres de connaissance distincts non seulement *par leur principe*, parce que dans l'un c'est par la raison naturelle que nous connaissons, dans l'autre, par la foi divine; mais encore *par leur objet*: outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont révélés d'en haut.

On sait que les rédacteurs du texte de Vatican I ont repris à leur compte la doctrine du Docteur Angélique.

Le chapitre II *Credo ut intelligam* (16-23) présente les bases scripturaires, livres sapientiaux et épîtres de Paul pour le Nouveau Testament. Dieu se fait connaître également par la nature, enseignement repris par Rm, 1, 20. La capacité de la raison humaine est une capacité métaphysique. Cette capacité de la raison humaine de connaître la vérité a été obscurcie par le péché de nos premiers parents (Rm, 1, 21-22, cf. Genèse, 2).

Dans cette condition, Paul montre les limites et les impuissances de la raison livrée à elle-même. Ce n'est que par la *sagesse de la croix* que se trouve le critère de vérité et de salut.

Le titre du chapitre III est, lui aussi, emprunté à Augustin; *Intelligo ut credam*, (24-35). Il débute par l'évocation du Discours de Paul à Athènes (Ac, 17, 22 sv.).

Une profonde nostalgie habite le cœur humain; ce désir est universel. C'est lui qu'exprime Aristote au début de la *Métaphysique* (I, 1): «Tous les hommes aspirent à la connaissance», – connaissance qui est celle de la vérité. La quête du vrai s'exprime dans l'ordre théorique et dans l'ordre pratique.

Une interrogation se pose à tout homme, qu'il soit philosophe ou «homme ordinaire» (cf. n. 27): La vie a-t-elle un sens? Quel est son but? L'expérience et le spectacle de la souffrance et de la mort font de la question du sens une question souvent dramatique. Réfléchissant à la mort de Socrate, les philosophes se sont sans cesse posé en même temps que celui du sens de la vie, le problème de l'immortalité. La réponse à cette quête suppose que l'on ait répondu à une autre question: une vérité universelle et absolue est-elle possible? Car, en définitive, ce que l'homme cherche c'est quelque chose d'ultime, qui soit le fondement de toute chose. En tout cela, ce que le désir tend à rejoindre, c'est la certitude de la vérité et de sa valeur absolue.

On peut ainsi définir l'homme comme *celui qui cherche la vérité*.

Profondément enracinée dans la nature humaine cette recherche ne saurait être inutile ou vaine car «l'homme ne commencerait pas à chercher ce qu'il ignorerait complètement ou ce qu'il estimerait impossible à atteindre».

Il faut relever une précision qui a une grande portée culturelle, surtout si l'on pense à la tentation gnostique qui caractérise certaines philosophies: «Tout homme (...) est, d'une certaine manière, un philosophe et possède ses conceptions philosophiques avec lesquelles il oriente sa vie».

La foi vient au-devant de ce qui est éprouvé d'abord comme désir et comme nostalgie. Elle reconnaît en Jésus-Christ, qui est la Vérité, l'ultime appel adressé à l'humanité pour qu'elle puisse s'accomplir.

Entre la vérité que Dieu nous révèle en Jésus-Christ et les vérités atteintes par voie philosophique il ne saurait y avoir contradiction.

On examinera donc leurs rapports prenant en considération le fait que la vérité qui nous parvient par la Révélation est en même temps une vérité comprise à la lumière de la raison.

Saint Thomas et l'*intellectus fidei*

3. Le chapitre IV (36-48) examine en conséquence les rapports entre la foi et la raison. La question s'est posée dès le début à la pensée chrétienne, comme en témoigne le discours de Paul à Athènes (Ac, 17). Un regard sur l'histoire, se référant aux Pères de l'Eglise d'Orient et d'Occident, permet de saisir les étapes de la maturation de la question, sans oublier les difficultés rencontrées (38). L'exposé souligne l'importance des Pères Cappadociens et surtout d'Augustin dans l'œuvre de christianisation de la pensée platonicienne et néo-platonicienne. Avec la pensée scolastique, le rôle de la raison éduquée par la philosophie dans l'*intellectus fidei* est pleinement reconnu. A juste titre est souligné l'apport de saint Anselme.

Nous sommes ainsi conduits au premier développement consacré à saint Thomas (43-44). Il porte en sous-titre: *La constante nouveauté de la pensée de saint Thomas d'Aquin*. Sa position singulière tient au contenu de sa doctrine et au fait qu'il a su instaurer le dialogue avec la pensée arabe et la pensée juive de son temps. Il a su mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi. La lumière de toutes deux provient de Dieu. Elles ne peuvent donc se contredire.

La connaissance de la nature peut contribuer à notre compréhension de la révélation divine. «La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie. De même que la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, ainsi la foi suppose et perfectionne la raison». Celle-ci est illuminée par la foi et libérée des fragilités et des limites qui proviennent de la désobéissance du péché; elle trouve la force de s'élever jusqu'à la connaissance du mystère de Dieu, Un et Trine.

Soulignant avec force le caractère surnaturel de la foi, le Docteur Angélique n'a pas oublié sa rationalité. La foi est en quelque sorte, selon la formule de Jean-Paul II «un exercice de la pensée»; en donnant son assentiment au contenu de la foi, atteint par un acte libre et conscient, la raison n'est ni anéantie ni humiliée.

Aussi bien l'Eglise a-t-elle toujours à juste titre, proposé saint Thomas comme un *maître de pensée* et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie.

Suit une longue citation de Paul VI tirée de l'Exhortation apostolique *Lumen Ecclesiae* publiée à l'occasion du septième centenaire de la mort du Docteur Angélique. Le Pape saluait chez lui le haut degré du courage de la

vérité, la liberté d'esprit et l'honnêteté intellectuelle qui n'admettait pas «la contamination du christianisme par la philosophie profane, sans pour autant refuser celle-ci *a priori*». Pour cette raison il fut un pionnier sur la voie nouvelle de la philosophie et de la culture universelle. Il affronta avec une «intuition prophétique et géniale» le problème de la confrontation nouvelle entre la raison et la foi: concilier le caractère séculier du monde et le caractère radical de l'Évangile, «échappant ainsi à cette tendance contre nature qui nie le monde et ses valeurs, sans pour autant manquer aux suprêmes et inflexibles exigences de l'ordre surnaturel».

Parmi les intuitions majeures de Thomas, l'encyclique relève celle qui porte sur le rôle joué par l'Esprit Saint faisant mûrir le savoir humain en sagesse. Le primat revient ainsi à la sagesse don de l'Esprit Saint qui introduit à la connaissance des réalités divines. Cette sagesse est en lien étroit avec la foi et avec la connaissance divine. Connaissance par connaturalité, elle est distincte de la foi qu'elle présuppose, car la foi donne son assentiment à la vérité divine considérée en elle-même, tandis que le propre du don de sagesse est de juger selon la vérité divine (cf. II-II q. 45, a. 1, ad. 2; a. 2, à quoi renvoie l'encyclique).

De cette sagesse qui vient d'en haut, Thomas distingue deux autres formes de sagesse, qui, elles, s'acquièrent par l'étude: la sagesse *philosophique* et la sagesse *théologique*. Ces trois sagesse sont appelées à former une totalité harmonieuse. «*Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est, toute vérité, qui que soit celui qui l'énonce, vient de l'Esprit Saint*».

Telle est la conviction de Thomas. De là son amour désintéressé de la vérité, qu'il recherche partout où elle peut se manifester, mettant en évidence le plus possible son universalité. En lui, le Magistère «a reconnu et apprécié la passion pour la vérité; sa pensée, précisément parce qu'elle s'est toujours maintenue dans la perspective de la vérité universelle, objective et transcendante, a atteint “des sommets auxquels l'intelligence humaine n'aurait jamais pu penser”. Cette dernière citation est tirée de l'encyclique de Léon XIII *Aeterni Patris* (1879). Et Paul VI a défini s. Thomas: «apôtre de la vérité».

La conclusion du n. 44 rattache ce qui précède à un des thèmes principaux de *Fides et ratio*: «Précisément parce qu'il cherchait la vérité sans réserve, il sut, dans son réalisme, en reconnaître l'objectivité. Sa philosophie est vraiment celle de l'être et non du simple apparaître».

«Des sommets»: l'histoire n'a su s'y maintenir; aussitôt commence un long processus de «séparation» dont sont indiquées les principales étapes.

On comprend que Jean-Paul II puisse écrire en conclusion: «On ne doit donc pas considérer comme hors de propos que je lance un appel fort et pressant pour que la foi et la philosophie retrouvent l'unité profonde qui les rend

capables d'être en harmonie avec leur nature dans le respect de leur autonomie réciproque. A la "parrèsia" de la foi doit correspondre l'audace de la raison».

Les interventions du Magistère

4. Le chapitre V (49-63) explique, à la lumière de ce qui a été dit le pourquoi des *interventions du Magistère dans le domaine philosophique*. Ce chapitre touche directement au sujet qui nous occupe.

Il débute par une affirmation destinée à écarter tout malentendu: «L'Eglise ne propose pas sa propre philosophie ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres». La raison de cette réserve est dans le respect porté à la philosophie elle-même qui doit procéder en conformité à ses propres règles et méthodes. C'est par une démarche rationnelle que l'on peut vérifier qu'elle tend vers la vérité. Son autonomie réside dans le fait que la raison, de par sa nature, est orientée vers la vérité et possède en elle-même des moyens pour y parvenir. L'encyclique ajoute qu'une philosophie consciente de son "statut constitutif" ne peut pas ne pas respecter les exigences et les évidences propres à la vérité révélée.

A l'époque moderne

5. Cependant, l'histoire le montre, surtout avec la pensée moderne, la philosophie peut tomber dans des déviations et des erreurs. Le Magistère n'a pas compétence pour combler les lacunes d'un discours philosophique déficient, mais il est de son devoir d'intervenir avec clarté et force quand des thèses philosophiques discutables menacent la juste compréhension du donné révélé et quand on répand de graves erreurs qui troublent la simplicité et la pureté de la foi du peuple de Dieu. Tel est l'enseignement des Conciles Vatican I et Vatican II.¹

«Le Magistère ecclésiastique peut donc et doit exercer avec autorité, à la lumière de la foi, son propre discernement critique sur les philosophies et sur les affirmations qui sont en opposition avec la doctrine chrétienne».

Il revient au Magistère d'exprimer ce qui est compatible et incompatible avec les exigences propres de la parole de Dieu et de la réflexion théologique, plusieurs thèses philosophiques mettant directement en cause la foi dont les évêques, "témoins de la vérité" ont la garde. Il y a là un service humble et ferme au profit de la *recta ratio*, de la raison réfléchissant correctement sur le vrai, que «tout philosophe devrait apprécier».

¹Vatican I, const. dogmatique *Pastor Aeternus*, DS 3070, Vatican II, Const. dogmatique *Lumen Gentium*, n. 25.

Ce n'est pas négativement que s'exerce principalement le discernement critique, mais pour promouvoir et encourager la pensée philosophique. De leur côté les philosophes sont les premiers à comprendre la nécessité de l'autocritique et de la correction des erreurs et des limites qui conditionnent leur réflexion. Certes la vérité est une, mais ses expressions portent l'empreinte de l'histoire et, plus encore, elles sont «l'œuvre d'une raison humaine blessée et affaiblie par le péché».

Devant la multiplication des systèmes, le discernement à la lumière de la foi est devenu plus urgent. Il n'est pas toujours aisé.

C'est tout au long de l'histoire que s'est exercé un tel discernement. En témoignent les nombreuses références à des interventions du Magistère, indiquées en note.

A partir de la seconde partie du 19^{ème} siècle, les interventions se sont multipliées, s'adressant à des penseurs catholiques soucieux de s'opposer à divers courants de la pensée moderne, mais qui n'ont pas toujours su éviter de dévier à leur tour. Furent ainsi censurés d'une part le *fidéisme* et le *traditionalisme radical* « pour leur défiance à l'égard des capacités naturelles de la raison » et d'autre part le *rationalisme* et l'*ontologisme*, qui « attribuaient à la raison naturelle ce qui est connaissable uniquement à la lumière de la foi ».

Pour la première fois, à Vatican I, un Concile œcuménique est intervenu solennellement sur les relations entre la raison et la foi. La Constitution dogmatique *Dei Filius* présente, dans un exposé organique, le contenu positif du débat. Cet enseignement a valeur normative pour une « réflexion chrétienne correcte et cohérente ». La recherche philosophique en a reçu une forte impulsion (n. 52).

Nous avons déjà rencontré une première référence à *Dei Filius* plus haut (n. 8-9). La connaissance naturelle de Dieu et la Révélation, comme la raison et la foi, sont tout ensemble inséparables et irréductibles. Contre toute forme de rationalisme est affirmée la transcendance des mystères de la foi et leur antériorité par rapport aux découvertes de la raison. Contre les tentations fidéistes est rapportée l'unité de la vérité ainsi que « la contribution positive que la connaissance rationnelle peut et doit apporter à la connaissance de foi »:

« Mais bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de vrai désaccord entre la foi et la raison, étant donné que c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi et qui fait descendre dans l'esprit humain la lumière de la raison: Dieu ne pourrait se nier lui-même ni le vrai contredire jamais le vrai »².

² Cf. Const. *Dei Filius*, IV, DS 3017. L'encyclique renvoie également à d'autres affirmations de la *constitution*, ainsi qu'à sa référence dans *Gaudium et spes*, n. 59.

Tout au cours des 19^{ème} et 20^{ème} siècle, le Magistère a dû ainsi intervenir, comme l'ont fait Pie X avec l'encyclique *Pascendi* et Pie XI avec *Divini Redemptoris*, qui contiennent autant de mises en garde contre diverses formes de rationalisme.

Tel est encore le cas de l'encyclique de Pie XII, *Humani generis* (1950) invitant les penseurs chrétiens, philosophes et théologiens, à ne pas se contenter du simple rejet de thèses erronées, mais à les soumettre à un examen critique, car il peut arriver qu'un élément de vérité soit caché dans des affirmations elles-mêmes fausses. Il devient ainsi nécessaire que certaines vérités philosophiques et théologiques soient scrutées plus à fond.

A cette liste, Jean-Paul II ajoute son Instruction de 1984, *Libertatis nuntius* sur quelques aspects de la «théologie de la libération». L'avertissement porte sur «l'acceptation non critique ... de thèses et de méthodologies issues du marxisme».

On ne saurait pour autant oublier le discernement de la vérité dans le domaine philosophique, exercé par le Magistère du passé. En effet, les problèmes qui se sont posés à lui reviennent aujourd'hui, mais sous des formes nouvelles.

C'est évidemment ce qui justifie *Fides et ratio*. Ce n'est plus tant à des penseurs ou des écoles déterminées qu'il faut faire face mais à des idées qui imprègnent la mentalité commune.

Tel est le cas pour la défiance radicale envers la raison que révèlent les développements récents de nombreuses études philosophiques (cf. 55-58). Le diagnostic portant sur la défiance envers la raison et envers la vérité et sur l'occultation de la recherche de la vérité ultime avait déjà été exprimé dès l'*Introduction* (cf. n. 5-6). Il s'agit d'une préoccupation majeure qui a sans doute motivé l'encyclique.

La crise revêt des modalités différentes en philosophie et en théologie. D'aucuns proclament «la mort de la métaphysique» et veulent que la philosophie se limite à des tâches modestes. En théologie, on constate les tentations parallèles du rationalisme et du fidéisme. Le retour du rationalisme marque des écrits qui reconnaissent une valeur normative à des affirmations philosophiques véhiculées par la pensée ambiante, mais dépourvues de base rationnelle suffisante. Le manque de compétence explique cette acceptation hâtive. Sur ce point une longue note renvoie, une fois encore, à *Dei Filius*. Le repli sur le *fidéisme* implique la méconnaissance de l'importance de la connaissance rationnelle et du discours philosophique pour l'intelligence de la foi. Le «biblicisme» est une forme de fidéisme. A ce propos l'encyclique rappelle le clair enseignement de *Dei Verbum* (9-10) sur l'unité entre Tradition, Ecriture et Magistère.

Le discernement critique doit également s'exercer dans l'usage des méthodologies herméneutiques dans l'étude de l'Écriture, car elles reposent elles aussi sur des conceptions philosophiques.

Le fidéisme peut encore être latent dans le peu de considération accordée à la théologie spéculative et dans le mépris pour la philosophie classique, «aux notions desquelles l'intelligence de la foi et les formulations dogmatiques elles-mêmes ont puisé leur terminologie». L'enseignement de Pie XII dans *Humani generis* est ici rappelé.

D'une manière générale, on observe «une défiance fréquente envers les assertions globales et absolues». L'idée que la vérité serait le résultat d'un consensus, ou encore la coexistence de nombreuses spécialités constitue des obstacles certains à la reconnaissance d'un sens plénier et ultime de la vie, tel que la philosophie l'a traditionnellement recherché.

«Néanmoins, conclut Jean-Paul II, à la lumière de la foi qui reconnaît en Jésus-Christ ce sens ultime, je ne peux pas ne pas encourager les philosophes, chrétiens ou non, à avoir confiance dans les capacités de la raison et à ne pas se fixer des buts trop modestes dans leur réflexion philosophique. C'est la foi qui incite la raison à sortir de son isolement et à prendre volontiers des risques pour tout ce qui est beau, bon et vrai. La foi se fait ainsi l'avocat convaincu et convaincant de la raison» (56).

Les éléments de diagnostic proposés révèlent un climat pour ainsi dire diamétralement opposé à celui contemporain de Vatican I: la défiance à l'égard de la raison s'est substituée au rationalisme agressif. Paradoxalement, la pertinence de *Dei Filius* reste intacte, et ceci grâce à sa hauteur de vue.

Les paragraphes suivants soulignent l'intérêt de l'Église pour la philosophie (57-63).

En effet, le Magistère ne s'en est pas tenu à relever erreurs et déviations. «Avec une égale attention» il a rappelé les principes fondamentaux et indiqué les voies d'un authentique renouveau philosophique.

Aeterni Patris

6. L'encyclique de Léon XIII, *Aeterni Patris* (1879) représente un «pas d'une portée historique» dans la vie de l'Église. Ce texte, qui développe l'enseignement de Vatican I sur les rapports entre la foi et la raison, est à ce jour l'unique document de ce niveau consacré entièrement à la philosophie. La pensée philosophique est une contribution fondamentale pour la foi et pour la science théologique. A un siècle de distance, de nombreux éléments de ce texte n'ont rien perdu de leur pertinence du point de vue pratique et pédagogique: «Le premier entre tous est relatif à l'incomparable valeur de la philosophie de saint Thomas. Proposer à nouveau la pensée du Doc-

teur Angélique apparaissait ... come la meilleure voie pour retrouver un usage de la philosophie conforme aux exigences de la foi». Léon XIII écrit, en effet, de saint Thomas: «au moment même où, comme il convient, il distingue parfaitement la foi de la raison, [saint Thomas] les unit toutes deux par des liens d'amitié réciproques: il conserve à chacune ses droits et en sauvegarde la dignité» (57).

L'encyclique a donné une forte impulsion aux études sur la pensée de saint Thomas et, avec corollaire, la redécouverte des richesses de la pensée médiévale. Au-delà du «renouveau thomiste et néothomiste», on a assisté à une reprise de la pensée philosophique d'inspiration chrétienne, dans le souci d'en maintenir la grande tradition dans l'unité de la foi et de la raison.

Jean-Paul II tient à signaler l'enseignement de Vatican II sur la philosophie. Ainsi on doit à *Gaudium et spes* (14-15) un condensé d'anthropologie biblique, mettant en valeur la personne humaine, créée à l'image de Dieu, ainsi qu'une analyse du phénomène de l'athéisme (20-21).

Cette analyse de nature philosophique a été reprise dans la première encyclique du Pape, *Redemptor hominis* (1979). Et l'affirmation de *Gaudium et spes*, 22: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné ... sv.» constitue un des principaux thèmes du Pontificat.

Le Concile lui-même s'est encore préoccupé de l'enseignement de la philosophie dans la formation des futurs prêtres (cf. *Optatam totius* 15); le Magistère reviendra à plusieurs reprises sur ce sujet (cf. n. 84).

Les derniers numéros (61-63) insistent sur ce point. Saint Thomas y est explicitement mentionné: «Si, en diverses circonstances, il a été nécessaire d'intervenir sur ce thème, en réaffirmant aussi les intuitions du Docteur Angélique et en insistant sur l'assimilation de sa pensée, cela a souvent été lié au fait que les directives du Magistère n'ont pas été observées avec la disponibilité souhaitée». Dans beaucoup d'écoles catholiques, dans les années qui ont suivi le Concile, on a pu remarquer à ce sujet «un certain étiolement dû à une estime moindre, non seulement de la philosophie scolastique, mais plus généralement de l'étude de la philosophie». Jean-Paul II ajoute: «Avec étonnement et à regret, je dois constater qu'un certain nombre de théologiens partagent ce désintérêt pour l'étude de la philosophie».

Diverses raisons expliquent cette désaffection. La première est la défiance à l'égard de la raison dont font preuve nombre de philosophes contemporains. Vient ensuite un «malentendu» portant sur la recommandation faite aux théologiens par Vatican II de connaître l'apport des «sciences humaines» à notre connaissance de l'homme. Mais d'aucune façon le Concile n'a entendu cette invitation comme comprenant une mise à l'égard simultanée de la philosophie.

On a parfois pu penser, dans le cadre de l'intérêt pour l'inculturation, que les richesses de la sagesse populaire rendaient inutile l'apport de la philosophie, alors qu'elle est nécessaire pour juger de leur possible contribution à l'annonce de l'Évangile.

«Je désire rappeler avec force, écrit Jean-Paul II, que l'étude de la philosophie revêt un caractère fondamental et qu'on ne peut l'éliminer de la structure des études théologiques et de la formation des candidats au sacerdoce». Déjà le 5^{ème} Concile du Latran avait insisté sur cette structure des études théologiques. Celle-ci a exercé son influence jusque dans le développement de la philosophie moderne. Une preuve en est l'adoption des *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suarez par les universités luthériennes allemandes.

A l'inverse, pour la formation sacerdotale comme pour la recherche théologique, l'absence de cette méthodologie fut cause de graves carences. A titre d'exemple l'encyclique mentionne le «manque d'attention envers la réflexion et la culture modernes, qui a conduit à se fermer à toute forme de dialogue ou à l'acceptation indifférenciée de toute philosophie».

Un lien profond unit le travail théologique à la recherche philosophique de la vérité. C'est pourquoi il revient au Magistère d'indiquer et stimuler un mode de pensée philosophique qui ne soit pas en dissonance avec la foi. Certains principes et certains points de référence sont nécessaires pour assurer une relation harmonieuse entre théologie et philosophie.

Interaction entre la théologie et la philosophie

7. Le sujet est traité dans le chapitre VI, *Interaction entre la théologie et la philosophie* (64-79).

Une double conviction commande l'ensemble des considérations qui nous sont proposées: «La parole de Dieu s'adresse à tout homme, en tout temps et sur toute la terre; et l'homme est naturellement philosophe». Ici sont spécialement évoquées «certaines tâches propres à la théologie, dans lesquelles le recours à la pensée philosophique s'impose en vertu de la nature même de la Parole révélée».

L'auditus fidei et *l'intellectus fidei* sont les deux démarches qui sont à la base de la théologie; l'une et l'autre requièrent la contribution de la philosophie. C'est ainsi que «la théologie dogmatique spéculative présuppose et implique une philosophie de l'homme, du monde et plus radicalement de l'être, fondée sur la vérité objective» (cf. 65-66).

Le n. 67 revient explicitement sur la relation entre la foi et la réflexion philosophique. La tâche de la *théologie fondamentale* en effet est de rendre compte de la foi (renvoi à I P 3, 15). Le texte reprend une fois nouvelle l'enseignement du Concile Vatican I dans la constitution dogmatique *Dei Filius*.

La connaissance de certaines vérités naturelles constitue un présupposé à l'accueil de la révélation divine. Objet de la théologie fondamentale est encore l'étude de la crédibilité de la Révélation et de l'acte de foi qui lui correspond. Elle montre comment la Révélation confère à des vérités atteintes par la raison naturelle une plénitude de sens «en les orientant vers la richesse du mystère révélé dans lequel elles trouvent leur fin ultime». D'autres champs d'investigation sont celui de la distinction de la révélation divine d'autres phénomènes, celui de la reconnaissance de sa crédibilité, ainsi que celui de l'aptitude du langage humain à exprimer en vérité ce qui dépasse toute expérience humaine. Les notes 90 et 91 renvoient à un enseignement antérieur de Jean-Paul II (lettre du 30.XI.1995) sur l'existence de la voie propédeutique à la foi que met en évidence la théologie fondamentale quand elle démontre la compatibilité entre la foi et son exigence rationnelle, condition d'un assentiment pleinement libre: ... «la foi, don de Dieu, tout en ne se fondant pas sur la raison, ne peut certainement pas se passer de cette dernière».

L'analyse se poursuit en ce qui concerne la *théologie morale*. Celle-ci «doit recourir à une conception philosophique correcte tant de la nature humaine et de la société que des principes généraux d'une décision éthique» (68).

L'inculturation

8. Nous avons déjà rencontré plus haut une objection sur ce sujet et sa réponse. Aujourd'hui plus que vers la philosophie c'est vers l'histoire et vers les sciences que le théologien doit se tourner. De même c'est la culture, plus que la philosophie, qui doit servir de point d'appui. Ce dernier point sert de départ à un nouveau développement d'une grande actualité sur l'inculturation qui doit retenir toute notre attention (cf. n. 69-72).

Les points de référence de Vatican II sont ici *Gaudium et spes* 15 et *Ad gentes* 22.

La philosophie «d'origine grecque et eurocentrique» serait sans pertinence relativement aux sagesse traditionnelles, le pluralisme des cultures conduirait à nier «la valeur universelle du patrimoine philosophique accueilli par l'Eglise».

En réalité, soit l'apport des sciences soit un échange fécond entre les cultures requièrent la médiation d'une réflexion typiquement philosophique, critique et à visée universelle. On ne doit pas s'arrêter aux aspects singuliers et concrets et négliger la tâche première qui consiste à «manifester le caractère universel du contenu de la foi».

Citant saint Thomas (*De Coelo*, 1, 22) Jean-Paul II ajoute que l'apport particulier de la pensée philosophique permet de discerner dans les concep-

tions de la vie et dans les cultures «non pas ce que les hommes pensent, mais quelle est la vérité objective» car c'est seulement la vérité, et non pas les opinions humaines dans leur diversité, qui est utile à la théologie.

Le processus de rencontre et de confrontation avec les cultures est une expérience vécue par l'Église dès les origines de la prédication de l'Évangile. Très rapidement la communauté chrétienne a pris conscience des obstacles auxquels se heurte l'universalité de l'annonce (cf. Eph. 2, 13-14).

De là nous sommes invités à réfléchir à la transformation qui s'est produite chez les Gentils lorsqu'ils ont accédé à la foi.

«Devant la richesse du salut opéré par le Christ les barrières qui séparaient les différentes cultures tombent». La promesse de Dieu dans le Christ est un don universel, pas limitée à un peuple dans sa singularité, sa langue et ses usages. Elle est un patrimoine commun où chacun peut librement puiser. Quelle que soit leur tradition d'origine, tous participent à une unique famille. Par la participation à son mystère le Christ a réalisé «de manière originale et suprême» l'unification.

Ainsi la rencontre de la foi avec les différentes cultures a donné naissance à une nouvelle réalité. Il est précisé: «Lorsqu'elles sont profondément enracinées dans l'humain, les cultures portent en elles le témoignage de l'ouverture spécifique de l'homme à la transcendance». Il y a des approches diverses de la vérité qui viennent enrichir l'existence humaine (renvoi à *Gaudium et spes* 53-59). Ces cultures, par le fait de se référer aux valeurs de traditions antiques sont implicitement «liées à la manifestation de Dieu dans la nature» (cf. *supra* ch. II).

Notre attention est encore attirée vers la capacité des cultures à l'échange, à la capacité de communiquer des valeurs et rester accueillantes à la nouveauté «L'homme est à la fois fils et père de la culture où il est immergé» il est caractérisé par son ouverture constante au mystère et son désir inextinguible de connaissance; c'est pourquoi chaque culture porte imprimée en elle la tension vers un accomplissement. On peut donc dire que la culture porte en elle «la possibilité d'accueillir la révélation divine».

D'où l'imprégnation chrétienne des cultures. «En effet, la manière dont les chrétiens vivent leur foi est, elle aussi, imprégnée par la culture du milieu ambiant et elle contribue, à son tour, à en modeler progressivement les caractéristiques».

Tout au long des siècles l'événement de Pentecôte ne cesse de se reproduire (cf. Ac 2, 7-11).

De cette donnée fondamentale découle une double conclusion:

a) «Tandis qu'elle exige des personnes destinataires l'adhésion de foi, l'annonce de l'Évangile dans les différentes cultures ne les empêche pas de

conserver une identité culturelle propre. Cela ne crée aucune division, parce que le peuple des baptisés se distingue par une universalité qui sait accueillir toute culture, favorisant le progrès de ce qui, en chacune d'elles, conduit implicitement vers la pleine explication dans la vérité».

b) De cette première conclusion se dégage une seconde, non moins importante: ... «une culture ne peut jamais devenir le critère de jugement et encore moins le critère ultime de la vérité en ce qui concerne la révélation de Dieu». L'Évangile n'est pas opposé à telle ou telle culture; quand il la rencontre, il ne veut pas la priver de ce qui lui appartient pour l'obliger à assumer des formes extrinsèques qui ne lui sont pas conformes.

Mais – et ceci est un aspect tout aussi essentiel de cette conclusion – l'annonce portée par le croyant dans le monde et dans les cultures est «la forme réelle de la libération par rapport à tout désordre introduit par le péché et, en même temps, elle est un appel à la vérité tout entière».

En rencontrant l'Évangile les cultures ne sont privées de rien, elles y trouvent au contraire ouverture à la nouveauté et incitation à développements ultérieurs (n. 71).

On aura saisi tout le prix de cette doctrine pour la missiologie mais aussi pour la philosophie de la culture.

L'encyclique revient alors sur un problème que nous avons rencontré plus haut sous forme d'objection (72, cf. 69).

La réponse est apportée dès le départ: «Le fait que la mission évangélicatrice ait rencontré d'abord sur sa route la philosophie grecque ne constitue en aucune manière une indication qui exclurait d'autres approches».

Aujourd'hui l'Évangile entre dans des ères culturelles jusqu'ici sans contact avec le christianisme. En conséquence de nouvelles tâches s'ouvrent à l'inculturation, posant des problèmes analogues à ceux que l'Église a dû affronter dans les premiers siècles.

L'Orient notamment est riche de traditions religieuses et philosophiques très anciennes. Une place particulière revient à l'Inde. Il faut citer: «Un grand élan spirituel porte la pensée indienne vers la recherche d'une expérience qui, libérant l'esprit des conditionnements du temps et de l'espace, aurait valeur d'absolu. Dans le dynamisme de cette recherche de libération, s'inscrivent de grands systèmes métaphysiques». Ce qui est ainsi décrit, c'est ce qui a été appelé mystique naturelle ou mystique du Soi (Maritain) différente de la mystique surnaturelle qui procède des dons du Saint Esprit. (Il me semble que le champ de la mystique comparée est aujourd'hui peu étudié).

Une tâche des chrétiens, surtout de ceux de l'Inde, est de tirer de ce patrimoine les éléments compatibles avec la foi. La pensée chrétienne en sera enrichie. *Nostra aetate* les aidera à bien discerner.

Dans cette œuvre on tiendra compte d'un certain nombre de critères.

«Le premier est celui de l'universalité de l'esprit humain, dont les exigences fondamentales se retrouvent identiques dans les cultures les plus diverses».

Le second critère découle du premier. Quand l'Eglise entre pour la première fois en contact avec une grande culture, «elle ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine». La raison en est donnée: ce serait aller contre le dessein providentiel de Dieu qui conduit l'Eglise au long des routes de l'histoire. Ce critère vaut pour l'Eglise de tous les temps. Quand demain on aura intégré des éléments venus des cultures orientales, ces éléments contribueront à leur tout à un dialogue fécond avec d'éventuelles cultures nouvelles.

A cela s'ajoute un troisième critère: la légitime revendication de la spécificité d'une pensée n'autorise pas pour autant celle-ci à s'enfermer dans sa différence et à s'opposer aux autres traditions. Ce serait contraire à la nature de l'esprit humain.

Ce qui est dit de l'Inde vaut également des autres grandes cultures d'Asie et de celles de l'Afrique.

En conclusion des développements qui précèdent l'encyclique parle de circularité dans les rapports entre théologie et philosophie: se mouvant entre ces deux pôles que sont la parole de Dieu et sa meilleure connaissance, la raison est comme avertie afin qu'elle évite de s'égarer hors de la vérité; elle est invitée à explorer des voies qu'à elle seule elle n'aurait pas imaginé pouvoir parcourir.

L'histoire de la pensée chrétienne, dès les Pères de l'Eglise, donne une confirmation de la fécondité de cette relation. L'encyclique cite les grands docteurs médiévaux, Anselme, Bonaventure, Thomas d'Aquin. Parmi les personnalités plus récentes d'Orient et d'Occident, données en exemple, dans une énumération qui ne se veut ni exhaustive ni exclusive, relevons les noms de disciples de saint Thomas: E. Gilson, J. Maritain, Edith Stein (cf. 73-74).

Situations de la philosophie

9. Une dernière section clôt ce chapitre. Elle est sous-titrée: *différentes situations de la philosophie* (75-79). La première, qui caractérise l'état de la philosophie antérieurement à la venue du Christ ou celle qui se vérifie dans des régions non encore touchées par l'Evangile, est celle de la philosophie totalement indépendante de la Révélation évangélique. Son aspiration à être une démarche autonome, c'est-à-dire procédant selon ses lois propres et recourant aux seules forces de la raison est, dans le contexte historique, légitime. Le texte ajoute cette précision essentielle: l'engagement philoso-

phique, recherche naturelle de la vérité, «reste au moins implicitement ouvert au surnaturel».

L'utilisation de concepts et d'arguments philosophiques par le discours théologique doit respecter «l'exigence d'une correcte autonomie de la pensée», car ici se vérifie le principe: la grâce ne détruit pas mais perfectionne la nature.

Il est clair que la théorie moderne de la «philosophie séparée» s'éloigne de cette exigence. En effet, à l'affirmation de la juste autonomie de la démarche philosophique, elle substitue la revendication d'une autosuffisance de la pensée, qui refuse les apports de la vérité dus à la révélation divine.

Une deuxième situation est désignée par l'expression *philosophie chrétienne*. On ne peut l'entendre comme s'il existait une philosophie officielle de l'Eglise, puisque, comme telle, la foi n'est pas une philosophie.

Par philosophie chrétienne on indique une démarche philosophique conçue en étroite union avec la foi. On couvre ainsi un vaste champ qui comprend les développements philosophiques qui présupposent un apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne. (Je note en passant, qu'il faut ici distinguer entre le fait historique et la rectitude de pensée, la relation pouvant être incorrecte). On distingue deux aspects. Un aspect subjectif: la vertu théologale de foi purifie la raison de la présomption, "tentation typique" du philosophe. L'humilité donne au philosophe le courage d'affronter des questions qui ne trouvent réponse que si l'on prend en considération des données reçues de la Révélation. L'encyclique cite en exemple le mal et la souffrance, l'identité personnelle de Dieu, le sens de la vie, et la question métaphysique radicale: «pourquoi y a-t-il quelque chose?».

Un aspect objectif ensuite, qui concerne le contenu. C'est ainsi que la Révélation propose aussi des vérités, qui de soi ne sont pas inaccessibles à la raison, mais que celle-ci laissée à elle-même n'aurait peut-être jamais découvertes. Ainsi en est-il de thèmes comme celui d'un Dieu personnel, libre et créateur, qui a eu une grande importance pour le développement de la pensée philosophique «et, en particulier, pour la philosophie de l'être». Autres thèmes: la réalité du péché, telle qu'elle apparaît à la lumière de la foi, aide le philosophe à poser adéquatement le problème du mal. A la foi on doit aussi la conception de la personne comme être spirituel. La réflexion philosophique moderne a été marquée par l'influence de l'annonce chrétienne de la dignité, de l'égalité et de la liberté des hommes.

L'encyclique relève encore plus récemment ce chapitre nouveau de la recherche humaine de la vérité qu'est la philosophie de l'histoire laquelle trouve son axe «dans l'événement historique central de la Révélation chrétienne».

Parmi les éléments objectifs se présentent aussi la nécessité d'explorer la rationalité de vérités exprimées par les Ecritures comme sont la possibilité

d'une vocation surnaturelle de l'homme ou le péché originel. La raison se trouve par là incitée à reconnaître qu'il y a du vrai et du rationnel «bien au-delà des strictes limites dans lesquelles la raison serait tentée de s'enfermer. Ces thèmes élargissent de fait l'espace du rationnel».

Il convient ici d'éliminer toute possibilité de confusion. En réfléchissant à ces thèmes, le philosophe ne devient pas théologien, il ne cherche pas «à comprendre et expliciter les vérités de la foi à partir de la Révélation». Il continue à travailler sur son propre terrain, avec ses propres méthodes rationnelles, mais il élargit ses recherches à de "nouveaux espaces du vrai".

Il faut souligner les dernières lignes du n. 76 que nous commentons. Une bonne partie de la philosophie moderne et contemporaine n'existerait pas, si ne s'était exercée «l'influence stimulante de la parole de Dieu».

Et cette remarque: «Le fait conserve toute sa pertinence, même devant la constatation décevante de l'abandon de l'orthodoxie chrétienne de la part d'un certain nombre de penseurs de ces derniers siècles».

Une autre situation est celle où la théologie fait appel à la philosophie. C'est là pour elle une nécessité, car elle est œuvre critique, qui requiert donc une raison formée.

En outre, dès le temps des Pères de l'Eglise puis au Moyen-âge, les théologiens ont eu recours à des philosophes non chrétiens, ce qui est un signe de l'autonomie de la philosophie, nonobstant les profondes transformations que cette dernière a dû subir.

L'expression antique d'*ancilla theologiae* a signifié d'abord une noble fonction. La critique rationaliste en a fait la formule humiliante d'un état de servitude.

Relevons cet avertissement: «Si le théologien se refusait à recourir à la philosophie, il risquerait de faire de la philosophie à son insu et de se cantonner dans des structures de pensée peu appropriées à l'intelligence de la foi». A l'inverse le philosophe qui exclut tout contact avec la théologie sera tenté, comme cela s'est vérifié à l'époque moderne, de s'appropriier le contenu de la foi chrétienne. Ici et là, on ne respecte plus les principes de la légitime autonomie des diverses sciences.

On comprend que le Magistère soit spécialement attentif aux problèmes liés à cette dernière situation (cf. n. 77).

De l'ensemble des considérations que contient notre section découle une conclusion qui intéresse directement notre sujet. Jean-Paul II, écrit, en effet, que l'on comprendra facilement «pourquoi le Magistère a loué maintes fois les mérites de la pensée de saint Thomas et en a fait le guide et le modèle des études théologiques». Ce qui importait n'était pas de prendre position sur des questions proprement philosophiques ni d'imposer l'adhésion à des thèses

particulières. «L'intention du Magistère était, et est encore, de montrer que saint Thomas est un authentique modèle pour ceux qui recherchent la vérité. En effet, l'exigence de la raison et la force de la foi ont trouvé la synthèse la plus haute que la pensée ait jamais réalisée, dans la réflexion de saint Thomas, par le fait qu'il a su défendre la radicale nouveauté apportée par la Révélation sans jamais rabaisser la voie propre de la raison» (78).

L'intention de l'encyclique est d'explicitier le contenu du Magistère antérieur en montrant certaines exigences posées à la philosophie par la Parole de Dieu et par la théologie.

On s'appuiera sur deux points fixes: a) Le philosophe procède selon des règles propres et se fonde sur ses propres principes; b) cependant, la vérité ne peut être qu'unique. D'où une double exigence: la Révélation ne peut rabaisser la raison dans ses découvertes et sa légitime autonomie – La raison ne doit pas perdre sa capacité de s'interroger, consciente de ne pouvoir s'ériger en valeur absolue et exclusive.

«La vérité révélée, mettant l'être en pleine lumière à partir de la splendeur qui provient de l'Être subsistant lui-même, éclairera le chemin de la réflexion philosophique». La révélation chrétienne est ainsi le vrai point de rencontre et de confrontation entre pensée philosophique et pensée théologique. Il s'agit, se laissant guider par l'unique autorité de la vérité, d'«élaborer une philosophie en affinité avec la parole de Dieu».

Une telle philosophie sera «le terrain de rencontre entre les cultures et la foi chrétienne, le lieu d'accord entre croyants et non croyants».

Cette philosophie, enfin, soutiendra les chrétiens dans la conviction que la profondeur et l'authenticité de la foi sont favorisées quand celle-ci est reliée à une pensée, car selon saint Augustin «Quiconque croit pense, et en croyant il pense et en pensant il croit»... (79).

Exigences et tâches actuelles

10. Nous sommes ainsi conduits au dernier chapitre (VII) qui traite des *exigences et tâches actuelles* (80-99). Il est divisé en deux sections. La première (80-91) porte sur les *exigences impératives de la parole de Dieu*.

L'Écriture contient une série d'éléments, dont les chrétiens ont pris progressivement conscience, d'une conception de l'homme et du monde «d'une réelle densité philosophique». La réalité dont nous faisons l'expérience n'est ni l'absolu, ni créée ni ne s'engendre elle-même. Seul Dieu est l'Absolu. La Bible contient sur l'homme, *imago Dei*, sur son être, sa liberté, l'immortalité de son esprit, un enseignement précis.

L'illusion d'une autosuffisance du monde créé et l'ignorance de la dépendance essentielle de la créature par rapport à Dieu conduirait à une si-

tuation dramatique anéantissant la recherche rationnelle de l'harmonie et du sens de l'existence humaine.

La Bible nous parle encore de la forme la plus tragique du mal, qui le est le mal moral, et de son origine.

La parole de Dieu met ainsi en évidence le problème du sens de l'existence. C'est en Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné, qu'est accomplie en plénitude l'existence humaine. De cette parole ressort clairement le refus de toute forme de relativisme, de matérialisme et de panthéisme.

Le paragraphe introductif (80) renvoie à Chalcédoine. C'est dans le mystère du Verbe incarné que l'on parvient «au sommet du sens de l'existence». On sait que Vatican II, dans *Gaudium et spes*, a développé ce thème auquel Jean-Paul II s'est souvent référé.

De là découlent une série d'exigences. Elles sont présentées comme des requêtes de réponses spécialement urgentes.

Le premier aspect qui est diagnostiqué est la «*crise du sens*» (81). La multiplication des points de vue sur le monde, due en partie à l'approche scientifique, a abouti au phénomène de la fragmentation du savoir, ce qui rend difficile la recherche d'un sens. Certains en sont même arrivés à se demander «si cela avait encore un sens de s'interroger sur le sens». La pluralité des théories et des interprétations ne fait qu'aiguïser ce doute radical, d'où le scepticisme, l'indifférence, ou les diverses formes de nihilisme.

L'esprit humain devient ainsi prisonnier de l'ambiguïté; il s'enferme dans sa propre immanence, sans aucune référence au transcendant. La raison est réduite à des fonctions instrumentales, toute authentique passion pour la recherche de la vérité a disparu.

Il y a là un défi qui pousse la philosophie, qui entend être en harmonie avec la parole de Dieu, à retrouver sa *dimension sapientielle* de recherche du sens ultime et global de la vie. Elle deviendra ainsi, conformément à sa nature, l'instance dernière de l'unification du savoir et de l'agir. Cette dimension est d'autant plus nécessaire aujourd'hui du fait du considérable accroissement du pouvoir technique qui, laissé à lui-même et à la régulation de fins purement utilitaristes, pourrait se révéler inhumain et destructeur. La recherche du fondement naturel du sens global à laquelle est convoquée la philosophie correspond à l'aspiration religieuse de toute personne.

La seconde exigence, qui découle de la précédente, est énoncée avant le danger auquel elle doit répondre (82). En effet, la fonction sapientielle ne peut être honorée que par une philosophie qui soit un savoir authentique et vrai, traitant aussi de la vérité totale et définitive du réel, de l'être même de l'objet de la connaissance. Telle est donc la *seconde exigence*: s'assurer de la capacité de l'homme de parvenir à la connaissance de la vérité objective

à partir de l'*adaequatio rei et intellectus*, sur laquelle s'appuient les Docteurs médiévaux (la note 99 renvoie à saint Thomas d'Aquin et à saint Bonaventure). Cette exigence, «propre à la foi», est réaffirmée par Vatican II (*Gaudium et spes*, n. 15).

Une philosophie résolument phénoméniste ou relativiste, à l'inverse, est inadéquate pour un approfondissement des richesses de la parole de Dieu. L'Écriture, en effet, présuppose toujours que l'homme, même coupable de mensonge, est capable de connaître la vérité. Certains textes contiennent des affirmations de portée proprement ontologique, exprimant la réalité objective. La tradition catholique ne s'est pas trompée quand elle a compris certaines affirmations de saint Jean et de saint Paul comme portant sur l'être même du Christ. Pour les expliquer, le théologien a besoin d'une philosophie qui ne nie pas la possibilité d'une connaissance objectivement vraie, même si elle est perfectible. L'Écriture présuppose également que les jugements de la conscience morale peuvent être objectivement vrais (renvoi à *Veritatis splendor*, nn. 57-61).

Les deux exigences précédentes en comportent une troisième: la nécessité d'une philosophie *authentiquement métaphysique* (83). On entend par là une philosophie «apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur». Cette exigence se vérifie notamment de la connaissance du bien moral.

Suit un développement sur la métaphysique, qui retiendra particulièrement notre attention.

Jean-Paul II ne parle pas ici d'une école ou d'un courant déterminés. Il entend déclarer que «la réalité et la vérité transcendent le factuel et l'empirique».

L'homme est capable de connaître d'une manière véridique et certaine cette dimension transcendante et métaphysique, même si cette connaissance est imparfaite et analogique. Vient ici une précision particulièrement opportune: on ne peut pas considérer la métaphysique comme un terme alternatif de l'anthropologie.³

Il appartient en effet à la métaphysique de *fonder* la dignité de la personne et c'est, par excellence, la personne qui mène une réflexion métaphysique.

Il faudrait citer en son entier ce qui suit. Relevons succinctement quelques points.

Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel.

Le grand défi qui se présente à nous est celui de savoir accomplir le passage du *phénomène* au *fondement*. L'expérience seule, même quand elle porte

³ La traduction française parle de *substitut*, ce qui est inexact.

sur l'intériorité et le spirituel, ne suffit pas. Il faut la réflexion spéculative pour en atteindre le fondement.

La parole de Dieu se rapporte constamment à ce qui dépasse l'expérience et la pensée de l'homme. C'est pourquoi la métaphysique se présente comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique. Sans perspective métaphysique la théologie ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse ni exprimer la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée.

L'insistance de Jean-Paul II sur la nécessité de la métaphysique vient de sa conviction qu'elle est la voie pour surmonter la situation qui est celle de larges secteurs de la philosophie actuelle ainsi que pour corriger des comportements déviants répandus dans nos sociétés.

Un autre défi provient du développement de l'herméneutique et des sciences du langage: certains spécialistes se cantonnent dans l'étude de la manière dont on comprend et dit la réalité, en s'abstenant de vérifier les possibilités que possède la raison d'en découvrir l'essence. C'est là un autre symptôme de la crise de confiance dans les capacités de la raison (84). Ces thèses peuvent obscurcir le contenu de la foi et en dénier la validité universelle, rabaisant du même coup la raison. Or la foi présuppose clairement que le langage humain, certes analogiquement, est capable de dire la réalité divine et transcendante. Sinon, la parole de Dieu – parole divine dans le langage humain – ne pourrait rien exprimer sur Dieu et nous serions renvoyés d'interprétation à interprétation sans que l'on ne parvienne jamais à une affirmation vraie.

A ceux qui s'adonnent à la philosophie dans le contexte actuel les exigences rappelées pourront sembler rigoureuses. C'est précisément pour cela que le Pape, à la suite de ses prédécesseurs et de Vatican II, exprime «avec force» sa conviction que l'homme est «capable de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir». C'est une tâche qui attend les penseurs chrétiens. La fragmentation du savoir entraîne une approche parcellaire de la vérité et en conséquence fragmente le sens. Elle entrave ainsi l'unité intérieure. L'Eglise ne peut pas ne pas s'inquiéter de ce phénomène.

Ceux qui veulent répondre en philosophes aux exigences de la parole de Dieu sont invités à se situer d'une manière cohérente avec la grande tradition de la pensée chrétienne en y intégrant les acquis essentiels de la pensée moderne et contemporaine.

Significative à ce propos est la redécouverte par certains du «rôle déterminant de la tradition pour un juste mode de connaissance». Ce qui vaut pour la philosophie, vaut encore plus pour la théologie (cf. 85).

Impasses

11. C'est en ayant soin de mener la réflexion en continuité avec la tradition chrétienne, que l'on sera à même de prévenir les risques inhérents à certains types de pensée particulièrement répandus aujourd'hui. En grandes lignes, les paragraphes suivants (86-90), signalent certaines de ces tendances avec les erreurs et les dangers qu'elles présentent.

La première de ces tendances est l'*éclectisme*. Par là la pensée ne peut pas distinguer ce qu'une pensée contient de vérité de ce qu'elle comporte d'erroné ou d'inapproprié. Une forme extrême d'éclectisme se rencontre «dans l'usage rhétorique abusif de termes philosophiques auxquels certains théologiens se laissent parfois aller». Une argumentation sérieuse et scientifique suppose qu'au préalable on ait procédé à une étude rigoureuse des doctrines philosophiques.

L'éclectisme qui est une erreur de méthode, pourrait receler les thèses de l'*historicisme*. Certes, la compréhension correcte d'une doctrine du passé demande que celle-ci soit replacée dans son contexte historique et culturel. Fondamentalement, l'historicisme consiste à concevoir la vérité d'une philosophie à partir de son adéquation à une période ou à une tâche déterminées dans l'histoire, ce qui équivaut, au moins implicitement, à nier la validité pérenne du vrai, ce qui était vrai à une époque pouvant ne plus l'être à une autre. La formulation peut dans une certaine mesure être liée à l'histoire et à la culture, mais la vérité ou l'erreur qu'elle exprime peut être reconnue malgré la distance.

En théologie, l'historicisme peut prendre la forme d'un «modernisme». Dans le souci de rendre actuel et assimilable le discours, on recourt au langage philosophique le plus récent sans discernement critique. C'est là confondre l'actualité avec la vérité.

Le *scientisme*, qui a succédé au positivisme et au néo-positivisme, est un autre danger. Les seules formes de connaissance valables seraient celles des sciences positives, connaissance religieuse, éthique ou esthétique étant du domaine de l'imagination. Les valeurs deviennent des produits de l'affectivité, le concept d'être fait place à la pure factualité.

A travers le progrès technique, la science tend à dominer tous les aspects de l'existence. C'est pourquoi toutes les cultures sont menacées par la mentalité scientiste.

Le scientisme considère comme relevant de l'irrationnel et de l'imaginaire ce qui touche à la question du sens de la vie. Les grands problèmes de la philosophie sont ignorés ou abordés avec des analogies superficielles sans fondement rationnel.

La réflexion humaine, se voyant retirer la possibilité d'aborder les problèmes de fond que l'humanité s'est toujours posé, en est singulièrement

appauvrie. La mentalité scientiste favorise l'acceptation de l'idée largement répandue que ce qui est techniquement réalisable est par là-même moralement acceptable.

Non moins dangereux est le *pragmatisme*. Cette attitude d'esprit exclut, avant de poser un choix, le recours à la réflexion théorique et l'évaluation fondée sur des principes éthiques. Les conséquences de cette manière de pensée sont considérables. Un exemple en est dans la conception de la démocratie. Éliminant la référence à des fondements d'ordre axiologique immuables, on attribue au vote de la majorité parlementaire de décider du caractère admissible ou non d'un comportement (une note renvoie à l'encyclique *Evangelium vitae*, n. 69). La notation est d'une singulière actualité. Les grandes décisions morales sont soumises aux décisions des organismes institutionnels.

L'anthropologie se voit réduite à une «conception unidimensionnelle de l'être humain, dont sont exclus les grands dilemmes éthiques et les analyses existentielles sur le sens de la souffrance et du sacrifice, de la vie et de la mort».

Les diverses conceptions qui viennent d'être rappelées convergent vers ce qui semble constituer la perspective commune des philosophies qui «ont renoncé au sens de l'être». Il s'agit de la «lecture nihiliste», refus de tout fondement et négation de toute vérité objective. Avant de s'opposer aux exigences et au contenu de la parole de Dieu, le nihilisme est «la négation de l'humanité de l'homme et de son identité même».

Négliger la question de l'être «amène inévitablement à perdre le contact avec la vérité objective et, par suite, avec le fondement sur lequel repose la dignité de l'homme».

En effaçant du visage de l'homme les traits qui manifestent sa ressemblance avec Dieu, on l'amène progressivement «à une volonté de puissance destructrice et au désespoir de la solitude». Mais dès que l'on retire à l'homme la vérité, la liberté devient illusoire. Vérité et liberté vont de pair. Sinon elles périclitent ensemble, comme Jean-Paul II l'avait déjà écrit dans sa première encyclique *Redemptor hominis* (1979) (cf. note 106).

Les courants de pensée qui ont été reportés sont loin de donner un panorama complet de la philosophie. C'est pourquoi l'encyclique tient à souligner tout ce que l'on doit d'enrichissant à la pensée moderne et contemporaine dans divers domaines de la philosophie (91).

En conclusion de cette section, l'encyclique invite à prêter attention à ce que certains penseurs ont qualifié de «postmodernité». Le terme est ambigu, le jugement de valeur porté sur lui est contrasté, la délimitation des époques de l'histoire ne fait pas le consensus. Il reste que la «postmodernité» désigne l'émergence de facteurs nouveaux.

Certaines interprétations sont des variantes du nihilisme, comme celle qui proclame la fin des certitudes: l'homme doit apprendre à vivre dans la perspective de l'absence de sens, du provisoire et de l'éphémère.

La terrible expérience du mal semble apporter une confirmation à ce nihilisme. La conception optimiste de l'histoire, qui fut celle du rationalisme se trouve ébranlée dans ses fondements. C'est plutôt la tentation du désespoir qui menace. Il est vrai que la mentalité positiviste véhicule encore l'illusion que par la science et la technique, l'homme sera capable de maîtriser son destin.

Tâches actuelles de la théologie

12. La *seconde section* du chapitre (92-99) a pour objet les *tâches actuelles de la théologie*. Sur chaque point, on relève la contribution que pour sa part doit apporter la philosophie.

Le Bx Jean XXIII, à l'ouverture du Concile, avait demandé que la doctrine de la foi, qui est immuable, soit expliquée et exposée d'une manière qui corresponde aux exigences de notre époque. De plus, la théologie doit porter sur la vérité dernière, sans se cantonner à des stades intermédiaires. Son objet est «la Vérité, le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus-Christ».

Loin d'être source d'intolérance, tenir la possibilité d'une vérité universellement valable, est la condition d'un authentique dialogue entre les personnes.

C'est grâce au mystère de l'Incarnation, que la réflexion accèdera à la contemplation du mystère de Dieu, Un et Trine. D'où la nécessité de l'intelligence de la *kénose* de Dieu, étudiée d'abord dans ses sources scripturaires: comment la souffrance et la mort sont-ils l'expression d'un amour qui se donne sans retour?

Autre problématique: celle du rapport entre le *signifié* et la *vérité*. Elle doit être affrontée à la lumière de la «condescendance» divine. En effet le langage de Dieu prend corps dans le langage humain (cf. *Dei Verbum*, 13). Quelle est donc, compte tenu des limites du langage, la vérité que les textes de l'Écriture entendent communiquer?

Ces textes, les Évangiles en particulier, ne contiennent pas le récit d'événements purement historiques. Ils exposent certes des événements, mais dont la vérité se situe au-delà du simple fait historique. La vérité de ces événements se trouve dans leur signification *dans* et *pour* l'histoire du salut. Elle est pleinement explicitée gardant immuable son sens originel, dans la lecture qu'en fait l'Église. Le rapport entre le fait et la signification est à la base du sens de l'histoire, dont l'élucidation fait appel à l'aide de la philosophie.

La parole de Dieu ainsi que les énoncés dogmatiques formulent une vérité stable et définitive. Comment se concilient l'absolu et l'universalité de

la vérité avec l'inéluctable conditionnement historique et culturel des formules qui l'expriment? (cf. déjà *supra*, 86 sur l'historicisme).

Pour répondre à cette question est requise une herméneutique qui soit ouverte à la métaphysique. Connue dans l'histoire, la vérité dépasse l'histoire.

C'est dans le prolongement de ce qui précède, que se comprend la validité durable du langage conceptuel utilisé dans les définitions conciliaires. Le thème avait déjà été abordé par Pie XII dans *Humani generis* (cf. n. 112. La note 113 renvoie à la *Déclaration* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi *Mysterium Ecclesiae*, 1973). La question est difficile, car il faut tenir compte de la variation du sens des mots dans les différentes cultures et les différentes époques. Cependant, l'histoire de la pensée montre qu'à travers l'évolution et la variété des cultures «certains concepts gardent leur valeur cognitive et, par conséquent, la vérité des propositions qui les expriment». Si tel n'était pas le cas la communication entre la philosophie et les sciences et l'échange interculturel seraient impossibles. Il est vrai, par ailleurs, que la valeur réaliste de nombreux concepts n'exclut pas que leur signification puisse être imparfaite. La réflexion philosophique, ici encore, peut contribuer à une compréhension correcte du rapport entre langage conceptuel et vérité.

Une des tâches les plus exigeantes de la théologie est l'élaboration de l'*intellectus fidei*. Pour cela est requise la philosophie de l'être, laquelle permet, avant tout, à la théologie dogmatique de jouer pleinement son rôle.

Le décret *Lamentabili* (1907) a réfuté le pragmatisme dogmatique selon lequel les vérités de la foi ne seraient que des règles de conduite. Mais la tentation de comprendre ces vérités de manière uniquement fonctionnelle demeure, ce qui conduit à une démarche réductrice, dépourvue de la vigueur spéculative nécessaire. L'encyclique en propose deux exemples: une christologie procédant unilatéralement «d'en-bas», une ecclésiologie élaborée uniquement sur le modèle des sociétés civiles.

Cette considération critique introduit un développement qui intéresse directement notre sujet:

«Si l'*intellectus fidei* veut intégrer toute la richesse de la tradition théologique, il doit recourir à la philosophie de l'être». Celle-ci, évitant la répétition stérile de schémas dépassés, doit se montrer capable d'aborder la question de l'être, en tenant compte des exigences et de l'apport de la tradition philosophique. Le texte poursuit:

«La philosophie de l'être, dans le cadre de la tradition métaphysique chrétienne, est une philosophie dynamique, qui voit la réalité dans ses structures ontologiques, causales et relationnelles. Elle trouve sa force et sa pérennité dans le fait qu'elle se fonde sur l'acte même de l'être, qui permet une ouverture pleine et globale à toute la réalité, en dépassant toutes les limites

jusqu'à parvenir à Celui qui mène toute chose à son accomplissement» (la note 115 renvoie au discours de Jean-Paul II du 19 novembre 1979).

Cette perspective se trouve confirmée dans la théologie, laquelle tient ses principes de la Révélation, «en vertu du rapport étroit qui relie la foi et la rationalité métaphysique» (cf. n. 97).

Des considérations analogues valent pour la *théologie morale*, comme l'avait déjà dit *Veritatis splendor* (n. 32 cité) qui souligne le rôle fondamental de la vérité dans le domaine de la morale. C'est pourquoi la théologie morale a besoin de recourir à une éthique philosophique portant sur la vérité du bien, ce qui écarte le subjectivisme et l'utilitarisme. Cette éthique implique et présuppose une anthropologie philosophique et une métaphysique du bien. En s'appuyant sur elle la théologie morale pourra aborder d'une manière adéquate les difficiles problèmes de sa compétence (cf. n. 98).

L'œuvre théologique de l'Eglise et au service du kérygme et de la catéchèse. Pour la rencontre du Dieu vivant à laquelle elle conduit, cette dernière, elle aussi, bénéficiera de l'apport de la réflexion philosophique.

La *conclusion* (100-107), qui se termine par une invocation à Marie, *sedes sapientiae*, s'adresse aux diverses catégories de personnes plus directement concernées par le propos de l'encyclique. Elle évoque certains des points traités tout au cours de l'exposé.

«Plus de cent ans après le publication de l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, à laquelle je me suis référé à plusieurs reprises dans ces pages, il m'a semblé qu'il convenait de reprendre à nouveau, et de manière plus systématique, l'exposé des rapports entre la foi et la philosophie». Il a paru nécessaire au Bx Jean-Paul II de «souligner la valeur qu'a la philosophie pour l'intelligence de la foi et les limites qu'elle rencontre lorsqu'elle oublie ou rejette les vérités de la Révélation».

Une dernière fois mention est faite de *Dei Filius* (cf. n. 122):

«L'Eglise demeure en effet profondément convaincue que la foi et la raison "s'aident mutuellement", exerçant l'une à l'égard de l'autre une fonction de crible purificateur ou bien de stimulant pour avancer dans la recherche et l'approfondissement».

La continuité et l'insistance du Magistère ne peuvent pas ne pas impressionner, réjouir et stimuler les disciples de saint Thomas.

IL DISCORSO DI S. PAOLO ALL'AREOPAGO COME MODELLO DELLA *FIDES ET RATIO*

■ ENRICO BERTI

I due capitoli centrali della *Fides et ratio*, il III e il IV, si aprono entrambi con un richiamo al discorso di S. Paolo all'Areopago di Atene (*Atti* 17, 16-34), che viene così a costituire il brano del *Nuovo Testamento* più citato dall'enciclica. Tale utilizzazione è dovuta indubbiamente al tema dell'enciclica stessa, il rapporto tra fede e ragione, ma non può non avere anche un significato esemplare, perché indica nel suddetto testo, e nel tipo di evangelizzazione che esso presenta, il modello a cui l'intera enciclica si ispira.

Nel capitolo III il Papa ricorda subito come Atene fosse “la città dei filosofi” ed osserva che l'Apostolo, trovandosi in mezzo alle statue rappresentanti diversi idoli, prese lo spunto dall'altare al dio sconosciuto “per individuare una base comune su cui avviare l'annuncio del kerigma”. Con queste parole l'intento evangelizzatore di Paolo è già nettamente caratterizzato: il fine è l'annuncio del kerigma, ma il punto di partenza deve essere una “base comune”. L'enciclica quindi prosegue ricordando come Paolo presenti il dio sconosciuto come un Dio trascendente, creatore e principio di vita. Queste tre connotazioni della divinità corrispondono esattamente a tre caratteri del Dio supremo che erano state messe in luce dagli antichi filosofi greci. La trascendenza di Dio era stata affermata già da Anassagora, che aveva parlato di Dio come di un'Intelligenza “non mescolata” con nessun'altra cosa; la creazione del mondo ad opera di Dio era stata proposta da Platone nel *Timeo* in termini che a noi risultano del tutto insufficienti (per la preesistenza della materia), ma che dopo la scoperta della *Bibbia* parvero agli antichi, compresi Giudei e Cristiani, come attinti da quest'ultima; l'azione vivificante di Dio era stata sostenuta da Aristotele in un passo del *De caelo* (I 9, 279 a 28-30), che dovette essere stato ripreso nel popolare dialogo *Sulla filosofia*, dove si riproponeva anche la dottrina platonica di un Dio creatore. Ecco dunque stabilita la “base comune”.

Secondo l'enciclica, poi, il discorso di Paolo richiama l'attenzione sul fatto che l'ordine cosmico (tempi e spazi) è stato stabilito affinché gli uomini “cercassero Dio”. Con queste parole, secondo il Papa, Paolo allude al “cammino che l'uomo, se vuole, può percorrere; esso prende il via dalla capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito”. Dunque la ragione, prendendo l'avvio dall'ordine cosmico, può innalzarsi fino

a conoscere l'esistenza di Dio. Si tratta – prosegue l'enciclica – del cammino scelto “in modo peculiare” dalla filosofia, ed a conferma di tale indicazione essa riporta integralmente il celebre inizio della *Metafisica* di Aristotele, “tutti gli uomini desiderano sapere”. L'interpretazione di questo passo è ardita, perché il testo aristotelico non parla subito della conoscenza di Dio, ma non è infondata, perché, come risulta dal seguito del testo, il desiderio umano di sapere, secondo Aristotele, non si appaga di conoscenze particolari, come le arti e le scienze, ma è diretto alla sapienza, cioè alla conoscenza delle “cause prime”, tra le quali è compreso anche Dio (*Metaph.* I 2, 983 a 8-10).

L'intero capitolo III si sviluppa poi attraverso una descrizione della ricerca della verità, sia in ambito teoretico che in ambito pratico, ricerca che culmina nel desiderio di “un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la ricerca, qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa”: è la nozione aristotelica di causa prima. Tale ricerca ha per oggetto infatti “diverse forme di verità”, da quelle della vita quotidiana e della ricerca scientifica, a quelle di carattere filosofico ed a quelle di carattere religioso, “che in qualche misura affondano le loro radici anche nella filosofia”, anche se il fondamento della fede in queste ultime è indicato nella “testimonianza dei martiri”. Il capitolo infine si chiude con la menzione dell'aristotelico “principio di non contraddizione” come espressione dell'unità della verità.

Anche il capitolo successivo della *Fides et ratio*, cioè il IV, si apre con il richiamo al discorso di Paolo, sottolineando il fatto che l'Apostolo ebbe a fare, come risulta dal testo, “con certi filosofi epicurei e stoici” e osservando che, secondo l'analisi esegetica, il discorso contiene “ripetute allusioni a convincimenti popolari di provenienza per lo più stoica”. Il riferimento è alla nota citazione del verso dei *Fenomeni* di Arato, poeta stoico allievo di Zenone di Cizio, il fondatore dell'antica Stoa, ripreso anche nell'*Inno a Zeus* dello stoico Cleante di Asso, secondo cui noi uomini siamo stirpe (*genos*) di Dio (*Atti* 17, 28). Ebbene, secondo l'enciclica, “ciò non era casuale. Per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto ‘a Mosè e ai profeti’; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio e sulla voce della coscienza morale di ogni uomo”. Ed a questo punto cade naturale la citazione di *Romani* 1, 19-21, dove Paolo afferma che le proprietà invisibili di Dio si rendono visibili all'intelligenza degli uomini nelle opere da lui create. Ma la peculiarità del discorso agli Ateniesi rispetto alla lettera ai Romani sia nel fatto che, come l'enciclica osserva subito, “poiché tale conoscenza naturale, nella religione pagana, era scaduta in idolatria, l'Apostolo ritenne più saggio collegare il suo discorso al pensiero dei filosofi, i quali fin dagli inizi avevano opposto ai miti e ai culti misterici concetti più rispettosi della trascendenza divina”. E l'enciclica

prosegue affermando: “uno degli sforzi maggiori che i filosofi del pensiero classico operarono, infatti, fu quello di purificare la concezione che gli uomini avevano di Dio da forme mitologiche”, cioè dal politeismo e dalla divinizzazione dei fenomeni naturali.

Ciò significa, per usare un linguaggio affermatosi nella filosofia moderna, che Paolo, dovendo servirsi di un concetto razionale di Dio come base per introdurre l'annuncio del mistero cristiano, non scelse il dio delle religioni popolari, ma preferì “il Dio dei filosofi”. Ciò del resto era già stato osservato da Joseph Ratzinger nella sua *Introduzione al cristianesimo*, dove si legge: “il cristianesimo primitivo ha operato con coraggio la sua scelta e compiuto la sua purificazione, optando *per* (corsivo nel testo) il Dio dei filosofi, *contro* gli dèi delle religioni” (trad. it. Queriniana 2003, p. 128). Naturalmente, come osserva ancora Ratzinger, “la fede cristiana, optando decisamente solo per il Dio dei filosofi e dichiarandolo di conseguenza come il Dio che è possibile pregare e che parla all'uomo, ha attribuito a questo Dio dei filosofi un significato del tutto nuovo”, cioè lo ha trasformato, come dirà Pascal, nel “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”, cioè nel Dio di Gesù Cristo, per cui “il Dio dei filosofi è totalmente altro da come i filosofi l'hanno pensato, *senza peraltro cessare di essere ciò che essi hanno trovato* (corsivo mio)” (pp. 134-135).

A questo punto l'enciclica introduce un paragrafo, il n. 37, a mio avviso del tutto nuovo e di grande valore esegetico. A proposito infatti dell'avvicinamento dei primi cristiani alla filosofia, essa afferma: “è doveroso ricordare anche l'atteggiamento di cautela che in essi suscitavano altri elementi del mondo culturale pagano, quali ad esempio la gnosi”. Questa viene caratterizzata come “una conoscenza di tipo superiore, esoterico, riservato a pochi perfetti”, ed a proposito di essa l'enciclica afferma: “È senza dubbio a questo genere di speculazioni esoteriche che san Paolo pensa, quando mette in guardia i Colossesi: ‘badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo’ (2, 8)”. Dunque le parole di condanna pronunciate da Paolo, che spesso un'esegesi maldestra riferisce alla filosofia greca in generale, secondo l'enciclica vanno riferite alla “gnosi”, il noto movimento ereticale che serpeggiò tra i Giudei e i Cristiani tra il primo secolo a. C. e i primi due secoli d. C., il quale pretendeva di ridurre la fede a conoscenza superiore, riservata a pochi iniziati.

Questa interpretazione, in perfetta coerenza con quella del discorso all'Areopago, sgombra definitivamente il campo da tentativi di porre un contrasto insanabile tra il cristianesimo e la filosofia greca, il cui modello più di successo nella cultura contemporanea è quello di Heidegger, il quale nell'*Introduzione a “Che cos'è metafisica?”* (1949) ha richiamato le parole di Paolo in *1 Cor. 1, 20*,

“Dio non ha fatto diventare follia la sapienza del mondo?”. Commentando queste parole Heidegger scrive: “La sapienza del mondo (*sophia tou kosmou*) è ciò che, come lì si dice (1, 22), i Greci cercano (*Hellenes zetousin*). Aristotele chiama addirittura esplicitamente *zetoumenê* (quella cercata) la *prôte philosophia* (la filosofia vera e propria). Vorrà la teologia cristiana ridecidersi a prendere sul serio la parola dell’Apostolo e quindi la filosofia come una follia?” (trad. it. Adelphi 2001, p. 111). La consonanza verbale tra lo *zetousin* di Paolo e lo *zetoumenê* di Aristotele sembra suggerire che Paolo abbia di mira proprio la *Metafisica* di Aristotele, che probabilmente egli non aveva mai letto, perché era stata pubblicata per la prima volta proprio negli anni del suo apostolato e di essa non ci sono menzioni prima del II secolo. Ma il vero bersaglio dell’Apostolo, come ora la *Fides et ratio* ha chiarito, non è la filosofia dei Greci, bensì la gnosi.

Nei confronti della filosofia vera e propria l’enciclica ricorda l’incontro positivo verificatosi tra i cristiani ad opera di san Giustino, di Clemente Alessandrino, di Origene, dei Padri Cappadoci, di Dionigi detto l’Areopagita e soprattutto di sant’Agostino, non senza rilevare che la prima corrente filosofica greca oggetto di “cristianizzazione” è stata il platonismo e il neoplatonismo. Secondo l’enciclica i Padri d’Oriente e d’Occidente “riuscirono a far emergere in pienezza quanto risultava ancora implicito nel pensiero dei grandi filosofi antichi”. Costoro “avevano avuto il compito di mostrare in quale modo la ragione, liberata dai vincoli esterni, potesse uscire dal vicolo cieco dei miti, per aprirsi in modo più adeguato alla trascendenza”. I Padri “accolsero in pieno la ragione aperta all’assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione”. Questo concetto, di una ragione, cioè di una filosofia, “aperta” alla fede, costituisce a mio giudizio la caratteristica distintiva della *Fides et ratio* e di tutto il pensiero filosofico di Giovanni Paolo II, e non si può negare che esso risale precisamente al discorso di Paolo agli Ateniesi.

Naturalmente il pensatore che ha incarnato meglio di ogni altro questo incontro tra la ragione e la fede è san Tommaso, “non solo – dice l’enciclica – per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo”, grazie alla riscoperta dei “tesori della filosofia antica, e più direttamente aristotelica”. “Egli ebbe il grande merito, scrive il Papa, di porre in primo piano l’armonia che intercorre tra la ragione e la fede. [...] Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione”. Sgomberando il campo, per mezzo di una rigorosa confutazione filosofica, dalle filosofie che impediscono di credere (l’immanentismo, lo scetticismo, il nichilismo), la ragione apre lo spazio alla fede, ne mostra la non assurdità, ed in tal modo rende possibile quella che l’enciclica stessa chiama “la scelta libera e consapevole” di dare il proprio assenso ai contenuti della fede.

FROM REASON TO FAITH – THE PARADIGMATIC CASE OF ST. THOMAS

■ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

As Benedict XVI observed: ‘It is the historical merit of Saint Thomas Aquinas – in the face of the rather different answer offered by the Fathers, owing to their historical context – to have highlighted the autonomy of philosophy, and with it the laws and the responsibility proper to reason, which enquires on the basis of its own dynamic’.¹ Indeed the philosophy of St. Thomas takes place in the intersection of reason and faith and thus in the encounter between nature and grace which is the new being derived for the human being in virtue of the *gratia capitis* of Christ the Saviour. In St. Thomas reason and faith coexist with mutual influences but they are not confused: the specifically philosophical rational argument belongs to the natural wish for truth of the human being as a dynamism that proceeds from the bottom to the top, from acquired evidence to belief in the existence of the invisible both of the soul and, lastly, of God. Differently from natural sciences such as physics and biology, and, in part, from the social sciences, the philosophy of St. Thomas opens up the horizon of transcendence beginning with the two ‘preambles of faith’, that is to say the immortality of the soul and the existence of God. The order can be changed: one can move from God to the soul, to the world and again from the human being to Christ and to God following the descendant process of a Christian theological kind. Or one can move from the human actions of the soul and from the soul to God according to the ascendant process of an Aristotelian kind, which St. Thomas uses in particular in his last great works of an anthropological background. In order to demonstrate this philosophical ascendant approach I will refer principally to that jewel of historical information and metaphysical speculation, *The Treatise on Separate Substances (De Substantiis separatis seu De Angelorum natura – 1272-1273)*, which remained unfinished because of the premature death of this saint. However, I will take into account also the great trilogy of *The Soul*, *The Spiritual Creatures* and *The Uniqueness of Intellect against Averroists*. Differently from *The Summa Theologica* and other works, these writings have that philosophical

¹ Lecture at the University of Rome La Sapienza, 17 January 2008; <http://bit.ly/LV3jnjq>

ascendant approach that inaugurated that autonomy of philosophy to which Benedict XVI referred.

As is known, the new thought of the Muslim philosopher of Cordoba, Averroes (Ahmad Muhammad ibn Rushd, 1126–1198), was received with great enthusiasm at the Faculty of Arts of the University of Paris, which has been recently founded. The vision that emerged from it was an understanding of the human being that was incompatible with the affirmation of a personal intellect, human freedom and even the immortality of the soul – core theses of Christian thought. At the Faculty of Theology, the diffidence and hostility towards this philosophy had given rise to that orientation that is called ‘neo-Augustinianism’. However, the set of philosophical doctrines that made up this current did not derive from the great Augustine but, rather, it was based on the work *Fons vitae* of the Arab-Jewish philosopher Avicbron (Salomon Ibn Gabirol, 1020–1058), who like Averroes came from Cordoba and was active in Malaga and Valencia. St. Thomas thus saw himself obliged to contest two fronts at a philosophical level: that of the Faculty of Philosophy led by the Averroist Siger of Brabant and that of the Faculty of Theology which, camouflaged by neo-Augustinianism in reality followed Avicbron. Even though today this may appear improbable to Christians faithful to the catechism of the Catholic Church,² it is an ascertained and worrying fact the most common and most accredited opinion during the medieval period was that the human soul and the angels themselves were made up of matter and form. In this vision, only God is absolutely immaterial because He is absolutely infinite and as such He does not need to receive, *non est subjectum*, whereas all the other creatures receive forms in the only receptive principle which is matter.³ In these controversies there is all the doctrinal drama not only of the second half of the thirteenth century but of the whole West which began with the defence of spirituality by Socrates and the great thinkers of his school, and came down to our times with the by now famous ‘anthropological question’ proposed anew by Cardinal Ruini. In the defence of St. Thomas the theoretical value of his philosophy in its original position is clarified because both his anti-Averroist and his anti-Avicbronian polemics go back to two cornerstones

² ‘The existence of the spiritual, non-corporeal beings that Sacred Scripture usually calls “angels” is a truth of faith. The witness of Scripture is as clear as the unanimity of Tradition’ (*Catechism of the Catholic Church*, n. 328). However there is no reference to St. Thomas who is the real defender of their spiritual nature.

³ Cf. St. Thomas, *De Spir. cr.*, a. 1, ob 10; also ob. 1, 2, 3, 15 and 16 which focuses on the same principle.

of his thought: the nature of the finite spirit and ontological consistency, that is to say the singularity of the human spirit as an intelligent and free person. St. Thomas resolutely places Averroes and Avicbron outside the speculative *intentio* of Plato and Aristotle, and connects Avicbron to the materialism of the ancient philosophers: ‘so far as appears from his own words, Avicbron in a way returned to the opinion of the ancient Naturalists who held that all things were one being, by positing that the substance of all things was nothing other than matter. This matter they did not consider as something only in potency, as Plato and Aristotle did, but as some actual being’.⁴ The Angelic Doctor concludes peremptorily by stating that ‘Accordingly, Plato, while investigating the highest beings, proceeded by resolving them into formal principles, as has been said above. Most unfittingly therefore, did Avicbron proceed in the opposite direction by resolving beings into material principles (*Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo*)’.

The Anthropological Point of this New Departure

The point of departure and turning point in the Thomistic argument against both these approaches is human praxis. There is a fragment of IX (6, 1048 b 18–35) of Aristotle’s *Metaphysics* – which was not unnoticed or irrelevant for St. Thomas – in which the notion of act is frankly dissociated from that of movement (κίνησις) and is, instead, associated in a privileged way with that of action, in the sense of praxis (πράξις). What makes this text relevant is that the disjunction between act and movement is supported by a grammatical criterion concerning the function of the tenses of verbs. One is dealing here with the possibility of saying ‘together’ (ἅμα), he has seen and he sees, he has lived well and he lives well, he has been happy and he is still happy. The interaction of the tenses of verbs, and in a certain sense its overcoming which is arranged around the difference between movement and human praxis, reveals a fundamental phenomenon that bears upon the temporality of human acting. The fact that the perfect and the present are ‘together’ implies that everything that the perfect contains of the past is recapitulated in the present and *vice versa*. The human being, therefore, not only is capable of measuring temporal succession according to a first and

⁴ ‘quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu’ (*De substantiis separatis*, c. 6).

then but is also, after a certain fashion, above time and the foundation of its succession which is matter. In spiritual operations the human being transcends the movement of nature and lastly matter itself, and is directed, according to the suggestive statement of St. Thomas, *towards the Infinite*: ‘*Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia*’.⁵

Now, it is essential for an ontological exploration of human acting, understood as being different from the movement of nature, that the same examples taken from human praxis appear at the same time as *centred* and *decentred*. I would like to explain myself: if the meanings of being such as *dynamis-energeia* were only another way of saying *praxis*, the metaphysical lesson would be meaningless. And rightly to the extent that *dynamis-energeia* can irrigate other fields of application different from human action that manifests its analogical fecundity. The essential is the decentring itself towards the bottom and towards the top, in Aristotle, and with him in St. Thomas, in virtue of which the *dynamis-energeia* indicates a basis of being, at one and the same time powerful and effective, on which human acting stands out. In other terms, it appears equally important that human acting is the privileged place of the readability of this meaning of being because it is distinct from all the acts of physical nature, and that being as act and potency has other fields of actuation that are different from human acting. Centrality of acting and decentring or better *re-centring* in the direction of a basis of act and potency which Aristotle himself defines as ‘first act’ because

⁵ S. Th, I^a, q. 54 a. 2 co. See also: ‘The principle of human knowledge comes from sense. However, it is not necessary for everything that man knows to be submitted to sense or that it is immediately known only by means of a sensitive effect. The very intellect knows itself by means of its own act, which is not submitted to sense’, i.e. ‘*principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus*’ (De malo, q. 6, a. un. ad 18). This is a decisive point because St. Thomas observes: ‘Indeed, when we know this about separate substances, either through demonstration or through faith, that there are certain intellectual substances, we would not be able to get this knowledge on either basis unless our soul knew on its own part this point: what it is to be intellectual’, i.e., ‘*Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret*’ (ScG., III, 46). St. Thomas also accepts that it is in virtue of the spiritual soul that the human intellect can rise to God: ‘the soul itself, through which the human intellect mounts to the knowledge of God’, i.e., ‘*etiam ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit*’ (Ib., I, 3).

it is distinct from all the others, when it is a matter of explaining the soul as form. This analogy attests that for Aristotle the being of man is that basis of being as first act starting with which he can be an agent and receiver that transcends matter and is capable of measuring time.

And it is here, in that higher sphere of human praxis which is knowing, that Aristotle distinguished in a new way for the first time two acts and two potencies: the quiescent act, which is acquired science, and the working act, which is the exercise of science by he who possesses it: 'he who has science thinks' (θεοροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην – 417 b 6). The second is a special process, different from the first which is from ignorance to science (said in its own way to be an alteration), but it presents itself as an increase in itself and in the act: 'For it is by exercise of knowledge that the possessor of knowledge becomes such in act: and this is not an alteration – for the thing develops into its own perfection and act' (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν – b 7). And this must be another kind of act and thus another kind of process; certainly not a process from potency to active potency, but from act to act. Here, then, the dynamic of acting expresses the intertwining of the act as first act and the second act, which is the point of departure of the metaphysical approach of St. Thomas.

If we decentre, therefore, the activity of man towards the bottom and towards the top of each one of us, we find with a base of being, which is potent and effective, a first act for Aristotle that is not immersed in matter and is of a different kind from the rest of nature. Each man has the capacity to act according to what he is, and thus if our actions attest to the just, good and the true, it is necessary that the being of this capacity that works spiritually, which makes man in part a being heterogeneous with nature, is a being (*esse, actus essendi*) that has an emergent form above corporeal matter and not dependent on the body or the composite. Thus this being belongs inseparably to the intellectual soul, like the rotundity of a circle. The human soul is a 'subsistent form' because it has the being in itself that transmits to the body and conserves it in itself when the body with death is no longer able to receive the life of the soul. The reasoning of St. Thomas is rather convincing: 'the most perfect of forms, the human soul, which is the end of all natural forms, has an activity that goes entirely beyond matter, and does not take place through a corporeal organ; namely, understanding. And because the actual being of a thing is proportioned to its activity, as has been said, since each thing acts according as it is a being (*ens*), it must be the case that the actual being of the human soul surpasses corporeal matter, and is not totally included in it, but yet in some way is touched upon by it. Inasmuch, then, as it surpasses the actual being of corporeal matter, having of

itself the power to subsist and to act, the human soul is a spiritual substance; but inasmuch as it is touched upon by matter and shares its own actual being with matter, it is the form of the body'.⁶

This appears clearly even if one considers the specific activity capable of developing the human being. The perfection of understanding and willing as such lies in the possession of what is understood as intelligible in the intellect and what is loved as love in he who loves. It corresponds therefore to the human capacity to have a potentiality such as to be proportionate to the taking on of intelligible and lovable reality. Now, 'the potency of prime matter is not of this sort, for prime matter receives form by contracting it to the individual being. But an intelligible form is in the intellect without any such contraction; for thus the intellect understands each intelligible as its form is in it. Now the intellect understands the intelligible chiefly according to a common and universal nature, and so the intelligible form is in the intellect according to its universality (*secundum rationem suae communitatis*). Therefore, an intellectual substance is not made receptive of form by reason of prime matter, but rather through a character which is, in a way, the opposite (*sed magis per oppositam viam*)'.⁷ In a parallel passage of *The Treatise on Separate Substances*, the Angelic Doctor expressed himself in an analogous way: 'The matter of corporeal things, however, receives the form in a particular way, that is, not according to the common nature of form. Nor does corporeal matter act in this way insofar as it is subject to dimensions or to a corporeal form, since corporeal matter receives the corporeal form itself in an individual way. Accordingly, it becomes clear that this befits such a matter from the very nature of the matter which, since it is the lowest reality, receives form in the weakest manner; for reception takes place according to the mode of the receiver. Thereby matter, by receiving that form in a particular way, falls short in the greatest degree of that complete reception of form which is according to the totality of the form. Now it is clear that every intellectual substance receives the intellected form according to its

⁶ *Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma' (St Thomas Aquinas, *De spiritualibus creaturis*, 2).*

⁷ *Ibidem*, 1 co.

totality, or otherwise it would not be able to know it in its totality. For it is thus that the intellect understands a thing insofar as the form of that thing exists in it. It remains therefore that if there be a matter in spiritual substances, it is not the same as the matter of corporeal things, but much nobler and finer, since it receives form according to its totality'.⁸

Dual Act and Dual Potency from the Operative to the Ontological

And more precisely, in analogy with the statement of Aristotle about the dual potency and dual act in the analysis of the human praxis of knowledge, both as habit and as *theoresis*, St. Thomas in going towards the depths of our self itself can speak about a dual act and a dual potency that are ontological: 'in composite things there are two kinds of act and two kinds of potency to consider. For first of all, matter is as potency with reference to form, and the form is its act. And secondly, if the nature is constituted of matter and form, the matter is as potency with reference to existence itself, insofar as it is able to receive this. Accordingly, when the foundation of matter is removed, if any form of a determinate nature remains which subsists of itself but not in matter, it will still be related to its own existence as potency is to act. But I do not say, as that potency which is separable from its act, but as a potency which is always accompanied by its act'.⁹

An explorer of these metaphysical sublimes, St. Thomas manages to affirm something that is surprising as regards the very high dignity of the human being: 'we see a certain gradation of infinity in things. For a material substance

⁸ *'Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis in quantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis. Et per hoc maxime deficit a completa receptione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem'* (*De substantiis separatis*, c. 7)

⁹ *'In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur'* (*De spiritualibus creaturis*, a. 1 co.).

is finite in a two-fold manner, namely, on the part of the form which is received in matter and on the part of the “to be” itself, in which it shares according to its own mode, as being finite from below and from above. A spiritual substance – the Angel and the human soul –, however, is finite from above, inasmuch as it receives “to be” from the First Principle according to its proper mode; it is infinite from below, insofar as it is not received in a [material] subject. But the First Principle, God, is infinite in both.¹⁰

The Metaphysical Unification of Being and Human Activity

Now Averroes and the Latin followers of Averroes, differently from Avicenna and the neo-Augustinians, agree on the idea that thinking is the action of a spiritual substance, but they deny that this is united to the body as its form. St. Thomas, instead, begins from the incontestable fact that this human praxis of thinking and willing is achieved by every man and every woman as individuals: *hic homo singularis intelligit, vult, amat*.¹¹ The ‘*cogito*’ – in inverted commas – of St. Thomas does not finish in the separate intellect of Averroes and not even in the impersonal transcendental of the Kantian self like the modern *cogito* of Descartes because ‘no one can assent to the thought that he does not exist. For, in thinking something, he perceives that he exists’.¹² There is an inseparable belonging between the thinking and the being of each human being. If, then, understanding is to the advantage of every human being and ‘as an individual man’, ‘because it is obvious that understanding belongs to “this particular man” (as, for instance, Socrates or

¹⁰ *‘Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum (De substantiis separatis, c. 8). Cf. also the general principle: ‘According to the Philosopher (Phys. ii) there is an order of precedence even in formal causes: so that nothing prevents a form resulting from the participation of another form: and thus God who is pure being, is in a fashion the species of all subsistent forms that participate of being but are not their own being’ i.e. ‘secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse (De Pot., q. 6, a. 6 ad 5).*

¹¹ The principle *hic homo singularis intelligit* is repeated 14 times, cf. *De unitate intellectus contra Averroistas*, capp. 3 e 4. For *vult* cf. *De Malo*, q. 6 art. un.

¹² *‘Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse’ (De veritate, q. 10, a. 12 ad 7).*

Plato)', one should say that it proceeds from a present principle that determines the human being as rational nature. This principle is the spiritual soul which is thus the substantial form of the human being: 'Accordingly, it must be the case that the principle of that activity which is understanding should be in "this man" in the way of a form. Now the principle of this activity is not a form whose actual being is dependent on matter and tied down to or immersed in matter, because this activity is not effected by means of the body, as its proven in III *De Anima* [4, 429 a 24]; and hence the principle of this activity possesses an activity that has nothing in common with corporeal matter. Now, the way in which each thing acts is a consequence of its being. Hence the actual being of that principle must be an actual being which is raised above corporeal matter and not dependent on it. Now this is characteristic of a spiritual substance. It is necessary to say, therefore, if the preceding considerations are put together, that some kind of substance is the form of the human'.¹³

Having rejected this *Averroist* opinion as impossible, St. Thomas takes into consideration that opinion that most seduced Patristic thinkers and the neo-Augustinians who, following Plato, argued that the concrete individual thinks but nonetheless the spiritual substance is not united to the body as its form but has the same function as that of a sailor for a ship. Now, if the soul were not the form of the body, it and its parts would not obtain from the soul its specificity and identity, which appears evidently false, because, on separating from the soul the eye, the brain, the heart, the flesh and bone can longer be said to be such 'except equivocally, like an eye in stone or in a picture'.¹⁴

This metaphysical union of human activity, and thus of individuality and personality themselves constitutes a 'new event in thought', that is to say an absolute innovation in Christian thought that was unknown to Patristic thought, which St. Thomas managed, however, to develop thanks to the principle of the ontological continuity of the species of the Pseudo-Dionysius '*Supremum infini attingit infimum supremi*'. Thus: 'the human soul, which is the lowest in the order of spiritual substances, can communicate its own

¹³ '*Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de anima; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis*' (*De spiritualibus creaturis*, a. 2 co.).

¹⁴ Aristotle, *De Anima*, II, 1, 412 b 20 f.

actual being to the human body, which is the highest in dignity, so that from the soul and the body, as from form and matter, a single being results'.¹⁵ And, concluding in a masterful way, St. Thomas demonstrates to his neo-Augustinian colleagues of the Faculty of Theology, with an extraordinary beat of his intellectual wings, the defeat to which their theory exposed them in relation to the followers of Averroes of the Faculty of Philosophy: 'But if a spiritual substance were composed of matter and form, it would be impossible for it to be the body's form: because it is essential to matter that it be not in anything else, but that it should itself be the primary subject'.¹⁶

Freedom of Will and the Divine *Conatus*

It appears that during this same period St. Thomas was the first to grasp the corollary that was most destructive of the Averroist position on the basis of which the human being does not specifically have free choice in his acts but, rather, his will is moved to choosing out of necessity, although it is not subjected to coercion. Indeed, not every necessary thing is violent but only that which has an external principle, and it follows from this that the will is necessarily moved without violence by an internal principle such as the intellect. For St. Thomas 'this opinion is heretical. For it takes away the reason for merit and demerit in human acts, as it does not seem meritorious or demeritorious for persons to do necessarily what they could not avoid doing. It is also to be counted among the oddest philosophical opinions, since it is not only contrary to faith but also subverts all the principles of moral philosophy. For if nothing is within our power, and we are necessarily moved to will things, deliberation, exhortation, precept, punishment, and

¹⁵ *'Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de Divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia (De spiritualibus creaturis, a. 2 co).*

¹⁶ *'Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum' (loc. cit.).* Averroism, together with Alexandrinism, were expressly condemned by the Fifth Lateran Council under Leo X with the Bull *Apostolici regiminis* (1513): 'Now, the sower of tares has dared to sow and multiply extremely dangerous errors...above all on the nature of the rational soul, according to which it is mortal or unique for all men...we condemn and rebuke all those who state that the intellective soul is mortal or unique for all men...in fact the soul is not only truly, of itself and essentially, the form of the human body...but it is also immortal, and, given the multitude of bodies in which it is individually infused, it can be, must be and is multiplied' (*Doctrine on the Soul, against the Neo-Aristotelians*, Denzinger-Huenermann, 1440, p. 621).

praise and blame, of which moral philosophy consists, are destroyed'.¹⁷ For St. Thomas, instead, if it is true that the intellect as a faculty of the true precedes the will and guides it, and he indeed states that '*primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem*', however in the order of the exercise of the act, which is that of the real actuating itself of the freedom of the person, the relationship is overturned and it is the will which has as an object the end, or the good, that decides the action and confers a moral quality on the exercise of the intelligence and all the other faculties and habits. St. Thomas managed to demonstrate the freedom of the will which is another new 'event of thought' or an absolute innovation in the history of philosophy and he found for it the formula: '*Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*', clearly bringing out – against any rationalist determinism – the real dominion of freedom and this of the end, which is the good, in the behaviour of a person. And here St. Thomas with sophistication that is specific to him brings out the contradiction of his Averroist colleagues by referring to the authority of their mentor, Averroes: 'And so also the Commentator in his *Commentary on the De anima* defines habit as what a person uses at will'.¹⁸

Now, because it is not possible to dwell on this subject *ad infinitum*, one should necessarily state that, as regards the first movement of the will, that is to say the move from potency to act or the placing in act of freedom, the will of every human being is moved by an agent by impulse of which it begins to will freely. This agent can only be a celestial body and not something material or of the organism such as the genes, as some affirm today, because the will is not corporeal potency. 'Therefore, we conclude', St. Thomas observes, 'as Aristotle concludes in the chapter on good fortune in the *Eudemian Ethics*, that what first moves the intellect and the will is something superior to them, namely, God'.¹⁹ We owe to Aristotle the introduction of the divine conatus as the founding basis of human freedom,

¹⁷ '*Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit*' (*De malo*, q. 6 co).

¹⁸ '*Unde et Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit*' (*loc. cit.*).

¹⁹ '*Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus*' (*loc. cit.*).

which St. Thomas read in *Eudemian Ethics* where an instinct is affirmed, that is to say a ‘starting-point of motion in the soul’²⁰ which passes by way of Spinoza and reaches P. Ricoeur.²¹

The Existential and Metaphysical Aristotelian-Thomistic Approach in Transparency with its Principle

We can recapitulate by observing that the approach of Aristotle, in this determining of the human being in the two moments of potency and act, of the first act and the acts of the faculties and habits, and of act as the habit of science and as exercise of it, followed by St. Thomas with the act of form and the act of being, is very acute, existential and metaphysical at one and the same time: existential because it comes drawn from the analysis of human praxis as increase of the life of the spirit (intelligence and freedom in St. Thomas), and at the same time metaphysical because it draws on the being as being as potency and act, and then as act in act in its foundation which is *Logos* and *Principio* at one and the same time. The essential in this anthropological legibility of being is the analogical decentring towards the bottom, that is to say the self of each human being, and the re-centring towards the top, that is to say God; this is what the late St. Thomas does: ‘*Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essenziale*’ (In *Psal.* 34, 7).

Aristotle proceeds in his metaphysical elevation until the position of first immobile *movens* immobile and only this is everlasting and is not moved and this in no way in potency but is acting energy. In this rigorous elevation or ‘*reductio*’ until the extreme act of thought it draws upon the first and last principle of being ‘which is eternal both substance and actuality by essence’ (αἰδίων καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα – 1072 a 25) because ‘it is the act of thinking that is the principle’ (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις – a 30) and is therefore the immobile *movens*, the act by essence, ‘which is being by necessity’ (ἔξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν – 1072 b 3-10) and on which everything depends²² and which attracts everything to itself as an object of love (1072 b 3s).²³ And ‘the act of thought is life, and God is that act’ (1072 b 30). Thus Aris-

²⁰ τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ’ ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὡσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός, καὶ κἀν ἐκείνῳ. κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον: λόγου δ’ ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον: τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; (*Eth. Eudem.*, VIII, 1248 a 25 ff.). Cf. C. Fabro, ‘Le liber de bona fortuna chez Saint Thomas’, *Revue Thomiste*, 1988, p. 356 ss.

²¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (Milan, 1993), pp. 429–431.

²² ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (*Metaph.*, XII, 7, 1072 b 13 s).

²³ κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ (*ibidem*, 1072 b 3 s).

total is able to state: ‘a thing has a quality in a higher degree than other things if in virtue of it the similar quality belongs to the other things as well (e.g. fire is the hottest of things; for it is the cause of the heat of all other things); so that that causes derivative truths to be true is most true. Hence the principles of eternal things must be always most true (for they are not merely sometimes true, nor is there any cause of their being, but they themselves are the cause of the being of other things), so that as each thing is in respect of being, so is it in respect of truth’.²⁴ And this is also believed by Plato because he states that ‘just as the sun furnishes visible things not only with visibility but also with their genesis, growth, and nourishment, although the sun itself is not genesis, so too intelligible things receive not only their intelligibility from the Good, but also their existence and being from it, although the good itself is not being but even beyond being, superior to it in dignity and power’.²⁵ Thus St. Thomas manages to see a substantial convergence between Aristotle and Plato in the three central points of metaphysics: the nature of the God, the total dependence on God of all beings, the composition of act/potency and participant/participated in the creatures and providence of God. I have taken the liberty of quoting the whole of the first two points of the short brief chapter because they offer the exact importance of that definitive metaphysics which could be seen as the preamble of the faith of ancient philosophy and the faith of all times. It is that metaphysics which with profound wisdom has been called a ‘propaedeutic path to faith’ and a ‘preparation for Christian faith’.²⁶

‘In the first place, Plato and Aristotle agree on the manner of their existence [of God and of beings dependent on Him]. For Plato held that all lower immaterial substances are one and good by participation in the first, which is essentially one and good. Now whatever participates in something, receives that which it participates from the one from whom it participates;

²⁴ ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ’ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον οἶον τὸ πῦρ θερμότατον: καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος: ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὰ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ’ ἐκείνας αἰτίων τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ’ ἐκείναι τοῖς ἄλλοις, ὥσθ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (*ibidem*, II, 1, 993 b 24 s.).

²⁵ τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα / πῶς γὰρ; / καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶξεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*Rep.* VI, 505 d).

²⁶ Clement of Alexandria, *Stromati*, I, 16, 80, 5: SC 30, 108.

and to this extent that from which it participates is its cause, just as air has light which it participates from the sun which is the cause of its illumination. Therefore, according to Plato, the highest God is the reason why all immaterial substances are each one of them one and good. Aristotle, too, held this opinion because, as he himself says, “that which is most being and most truth is the cause of being and truth for all other things” (*Metaph.*, II, 1, 993 b 24–31).

‘Secondly, Plato and Aristotle agree as to the condition of their nature, for both held that all such substances are completely free of matter, although not free from the composition of potency and act, for every participating being must be composed of potency and act. For that which is received as participated, must be the act of the participating substance itself. And thus, since Plato held that all substances below the highest, which is by itself one and good, are participants, they are, of necessity composed of potency and act. This must likewise be said according to Aristotle’s position, for he maintained that the nature of the true and the good is attributed to act. Hence, that which is the first truth and the first good must be pure act (*ibidem*, XI, 7, 1072 a 24–28). And whatever beings fall short of it, must have a certain admixture of potency’ (*ibidem*, IX, 9, 10, 1051 a 4–1052 a 14).²⁷

St. Thomas the Interpreter of St. Paul: the Model of *Fides et ratio*

Specifically on this point St. Thomas encounters St. Paul, when addressing the philosophers of Athens he affirms that he is preaching ‘The God who made the world and all that is in it’. This is the only God of Plato and Aristotle on whom everything depends who wraps the whole universe in his acting energy and who gave man a privileged position: ‘In him [God] we live and move and have our being’.²⁸ This, according to the Apostle, is

²⁷ ‘*Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu;*

not a new doctrine for those wise men of Athens because also ‘as even some of your poets have said, “For we too are his offspring”’. This is the highest statement of the dignity of man which is declared together with God above all idolatrous representation: ‘Since therefore we are the offspring of God, we ought not to think that the divinity is like an image fashioned from gold, silver, or stone’.

I have a number of reasons for affirming that the Blessed John Paul II had a particular love for the speech of St. Paul to the philosophers of the Areopagus of Athens (*Acts* 17:22 ss.) and he interpreted it according to this metaphysics of St. Thomas which begins from anthropology. A proof of this is that this speech by St. Paul constitutes the central and most original part of *Fides et ratio* (n. 24, 36, *et passim*), and especially the chapter entitled ‘*intellego ut credam*’. In the view of the Blessed John Paul II: ‘the Apostle judged it wiser in his speech to make the link with the thinking of the philosophers, who had always set in opposition to the myths and mystery cults notions more respectful of divine’ and ‘It was on this [Paul’s] basis that the Fathers of the Church entered into fruitful dialogue with ancient philosophy, which offered new ways of proclaiming and understanding the God of Jesus Christ’. As regards the metaphysical interpretation one need only cite a passage which is a summary and the programme of this encyclical: ‘metaphysics should not be seen as an alternative to anthropology, since it is metaphysics which makes it possible to ground the concept of personal dignity in virtue of their spiritual nature. In a special way, the person constitutes a privileged locus for the encounter with being, and hence with metaphysical enquiry’ (*Fides et ratio*, 83).

Posed in these terms, John Paul II rightly pointed out that this philosophical question touches directly on faith. And, in saying faith, one means personal adherence to the revelation of God, *argumentum non apparentium*, that is to say ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (*Heb* 11:1), present in the Jewish tradition which culminated in the words, work and person of Jesus Christ. Indeed, this adherence takes place through an act of intelligence and postulates its exercise, ‘because if faith is not thought, it is nothing’, that is to say ‘*quoniam fides si non cogitetur nulla est*’ as St. Augustine said energetically.²⁹ How-

quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere’ (*De substantiis separatis*, c. 3).

²⁸ *Acts*, 17, 28 ff.

²⁹ *De praedestinatione sanctorum*, II, 5.

ever, by this I do not mean to say that the act of faith is the outcome of a syllogism or the necessary consequence of a rational process. The whole of the Biblical and Christian tradition, although emphasising its rational aspect, attributes faith to the interior touch of the Holy Spirit (*instinctus Dei invitantis*)³⁰ which solicits the dynamism of the will; thus man, according to a statement of the Second Vatican Council in the Constitution *Dei Verbum* on divine revelation ‘commits his whole self freely to God (*se totum libere Deo committit*), offering the full submission of intellect and will to God who reveals, and freely assenting to the truth revealed by Him’.³¹

The philosophical question of the encyclical is that, if faith is such, in its dimension of personal, intelligent and free acceptance of the word of God, one asks which intellectual premises, as conditions of possibility, are opportune to make it more possible, more reliable, heavier, more motivated, more critical, more active, more vigil, and more able to provide reasons for one’s own hope? Which structure and which framework of anthropological and philosophical theological thought are required so that it can be born and become strengthened in man, not in contrast with his spiritual potentialities, nor even less with the new truths of philosophy, of the natural sciences and the social sciences, but consistent with them? The answer of *Fides et ratio* to this question was constructed with the passing of decades and has constituted one of the major concerns of the Church for over a century and a half, in her need to determine in a new way her relationship with modernity, as Benedict XVI observed in his first address to the Roman Curia.³² All Popes from Leo XIII to today have addressed it. Here one should remember, *inter alia*, the adoption, recommended by this Pope in *Aeterni Patris* of 1879, of the principles and methods of the thought of St. Thomas; the strengthening of the Specola Vaticana for astronomy carried out by Pius IX and the re-foundation of the Pontifical Academy of Sciences by Pius XI in 1923; and the creation of the Pontifical Academy of Social Sciences in 1994

³⁰ ‘*secundum quam (pietas) cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti*’ (St. Thomas, *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1).

³¹ Constitution *Dei Verum*, 4.

³² ‘In the great dispute about man which marks the modern epoch, the Council had to focus in particular on the theme of anthropology. It had to question the relationship between the Church and her faith on the one hand, and man and the contemporary world on the other (cf. *ibid.*). The question becomes even clearer if, instead of the generic term “contemporary world”, we opt for another that is more precise: the Council had to determine in a new way the relationship between the Church and the modern era’ (*Address to the Roman Curia*, 22 December 2005; <http://bit.ly/alhmvh>).

by the Blessed John Paul II. This concern of the Popes matured in *Fides et ratio* is witnessing today, in the light of the new post-Second Vatican Council dynamism, a growth of interest and a constant expansion of perspectives because the Church is aware that it must dialogue with all cultures, with all ways of reasoning and with all religions in a globalised world. Thus, accepting the suggestion of *Evangelii nuntiandi* of Paul VI and the Magisterium and the practice of the Blessed John Paul II, on 21 September 2010 Benedict XVI created the new 'Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelisation'. Although on the one hand humanity has experienced the giant advances of science and technology, the expansion in life expectancy and the spaces of individual freedom, the profound changes in the economic field, the process involving the mixing of ethnic groupings and cultures caused by massive phenomena of migration, the increasing interdependence of peoples, and from all of this the Church has received further stimuli to justify the hope of which she is the bearer (cf. 1 Pt 3:15), on the other, says the institutive *Motu proprio*, 'there has been a troubling loss of the sense of the sacred, which has even called into question foundations once deemed unshakeable such as faith in a provident creator God, the revelation of Jesus Christ as the one Saviour, and a common understanding of basic human experiences: i.e., birth, death, life in a family, and reference to a natural moral law'. In addition, when describing the goals of the year of faith in commemorating the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council, Benedict XVI observed that 'Let us ask the Lord to fill us with joy in his message, so that we may serve his truth and his love with joyful zeal'. And he added that as regards this task of evangelisation we need certain instruments: 'This help we find', he observed, 'first of all in the words of the teaching Church: the texts of the Second Vatican Council and the Catechism of the Catholic Church are essential tools which serve as an authentic guide to what the Church believes on the basis of God's word. And of course this also includes the whole wealth of documents given to us by Pope John Paul II, still far from being fully explored'.³³ It seems to me that I can conclude in the light of the Magisterium of Benedict XVI that *Fides et ratio*, with its essential Thomistic metaphysical anthropology, comes us to our aid in this task of new evangelisation, that is to say that placing of the seed of the Gospel in the context of the global world, so that faith is freeing, answers the questions of today's man and permeates his thought and practice. And there should thus be overcome that 'break' between Gospel and

³³ *Homily on Easter Thursday*, 5 April 2012, <http://bit.ly/HgLE2E>

culture about which Paul VI spoke, which is held to be dangerous and injurious for humanity itself.

I would like to end with the luminous text of a contemporary German Jewish philosopher, who was admired and proclaimed Blessed and then Saint by John Paul II – Edith Stein (whose religious name was Theresa Bernadette of the Cross) a text that perhaps expresses better than any other text this philosophical need for new evangelisation, which is what moved St. Thomas to engage in philosophy during his epoch which was in so many ways similar to our own. A pupil of Edmund Husserl and aware of the challenge posed by modern philosophy, St. Theresa Bernadette of the Cross had occasion to write, confessing her suffered journey, ‘Faith is nearer than every philosophical even theological science to divine Wisdom...but also the weak light of reason can provide valid help...Specifically for this reason, St. Thomas was greatly concerned to construct a pure philosophy on the foundation of natural reason: only in this way can one go down a part of a road with non-believers; if they agree to go down this part of a road with us, perhaps also subsequently they will allow themselves to be further guided beyond what they sought in their original intention. From the point of view of Christian philosophy there do not therefore exist hesitations or perplexity that are opposed to a work in common. It can go to the school of the Greeks and the moderns in the light of the principle “Examine everything and keep what is good” (1 *Thes* 5:21)’.³⁴

Benedict XVI affirms nothing else in his famous lecture at *Regensburg* when he observes that ‘in the late Middle Ages we find trends in theology which would sunder this synthesis between the Greek spirit and the Christian spirit in contrast with the so-called intellectualism of Augustine and Thomas’. And citing the text of Socrates to Phaedon on the need to return always to the philosophy of being, the Pope concludes: ‘The West has long been endangered by this aversion to the questions which underlie its rationality, and can only suffer great harm thereby. The courage to engage the whole breadth of reason, and not the denial of its grandeur – this is the programme with which a theology grounded in Biblical faith enters into the debates of our time’.³⁵

³⁴ E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, Freiburg 1962, p. 29.

³⁵ Benedict XVI, *Address at the University of Regensburg*, 12 September 2006; <http://bit.ly/3KCpnf>

▫ *LABOREM EXERCENS*

PREGHIERA E AZIONE NEL BEATO GIOVANNI PAOLO II

■ CARD. GIOVANNI BATTISTA RE

Nella figura gigantesca del Beato Giovanni Paolo II, la dimensione dominante è fuori dubbio la preghiera. La sua lunga vita è stata una mirabile sintesi di preghiera e di azione, ma la priorità l'ha avuta la preghiera.

Fin dalla sua giovinezza Karol Wojtyła ha amato la preghiera, la quale faceva parte della sua esistenza; anzi possiamo dire che la preghiera è stata la vera sorgente del suo dinamismo e della sua instancabile attività apostolica come pure è stata la radice dell'efficacia della sua testimonianza.

Lavorando vicino al Papa Giovanni Paolo II, molte erano le cose che colpivano. Impressionava la sua sicurezza: era un uomo di certezze. Impressionava la profondità del suo pensiero, la capacità di parlare alle folle, la facilità per le lingue, la prontezza di battuta, adatta a quel momento e a quella situazione... ma la cosa che mi ha sempre colpito di più è stata l'intensità della sua preghiera, manifestazione di una profonda e vissuta unione con Dio.

Questo Papa profondamente umano, questo intellettuale di straordinario vigore, questo leader che trascinava la gioventù, è stato innanzitutto *un uomo di preghiera*.

Colpiva come egli si abbandonava alla preghiera: si notava in lui un trasporto che gli era connaturale e che lo assorbiva come se non avesse avuto problemi e impegni urgenti che lo chiamavano alla vita attiva. Il suo atteggiamento nella preghiera era raccolto e, in pari tempo, naturale e sciolto: testimonianza, questa, di una comunione con Dio intensamente radicata nel suo animo; espressione di una preghiera convinta, gustata, vissuta. Vedendolo pregare quando era solo, si intuiva come l'unione con Dio era per lui il respiro dell'anima e il segreto della sua dedizione.

Commuoveva la facilità e la prontezza con le quali egli passava dal contatto umano con la gente al raccoglimento del colloquio intimo con Dio. Aveva una grande capacità di concentrazione. Quando era raccolto in preghiera, quello che succedeva attorno a lui sembra non toccarlo e non riguardarlo, tanto si immergeva nell'incontro con Dio.

Durante la giornata, il passaggio da un'occupazione all'altra era sempre segnato da una breve preghiera. Quando scriveva, con la sua minuta calligrafia, il testo in polacco dei suoi discorsi, della sue omelie o dei documenti magisteriali, soleva mettere in cima al foglio una piccola invocazione, una giaculatoria, elevando così continuamente il suo pensiero a Dio.

Egli si preparava ai vari incontri della giornata o della settimana pregando. Qualche volta lo disse espressamente; per es. ricevendo Gorbaciov nel 1989, il Papa iniziò il colloquio confidando al suo interlocutore che si era preparato all'incontro pregando Dio per la persona di Gorbaciov e per l'incontro.

Tutte le scelte importanti erano da lui maturate nella preghiera. Prima di ogni decisione importante Giovanni Paolo II vi pregava sopra a lungo, per più giorni e, a volte, per più settimane. Più importante era la decisione, più prolungata era la preghiera.

Nelle scelte di un certo peso non decideva mai sui due piedi. Ai suoi interlocutori che gli chiedevano o proponevano qualcosa, rispondeva che desiderava riflettervi sopra prima di decidere. In realtà guadagnava tempo per ascoltare qualche parere (aveva sempre molti contatti), ma soprattutto intendeva pregarci sopra e ottenere luce dall'alto prima di decidere. Ricordo più di un caso, negli anni in cui ero Sostituto, in cui mi sembrava che il Papa fosse già chiaramente a favore di una determinata scelta, per cui gli chiesi se si poteva procedere a dare comunicazione e poi a pubblicare. La risposta fu: "aspettiamo, voglio ancora pregare un po' per questa scelta prima di decidere definitivamente".

Quando si stava studiando una questione e non si riusciva a trovare la soluzione, il Papa concludeva dicendo: "dobbiamo pregare ancora perché il Signore ci venga in aiuto". Giovanni Paolo II si affidava alla preghiera per trovare chiarezza sulla strada da seguire. Due settimane dopo la sua elezione alla sede di Pietro, andò al Santuario della Mentorella (un santuario nascosto fra i monti a una sessantina di Km da Roma) e parlò della preghiera e affermò fra l'altro che il primo compito del Papa verso la Chiesa e verso il mondo è quello di pregare. Disse "la preghiera ... è il primo compito e quasi il primo annuncio del Papa, così come è la prima condizione del suo servizio nella Chiesa e nel mondo", aggiungendo che "la preghiera è la prima condizione della libertà dello spirito e pone l'uomo in rapporto col Dio vivente e perciò dà un senso a tutta la vita, in ogni momento, in ogni circostanza" (*Omelia al Santuario della Mentorella, L'Osservatore Romano*, 30-31 ottobre 1978, p. 2).

La preghiera era in lui qualche cosa di spontaneo e, in pari tempo, era legata alle pratiche di pietà tradizionali, fra le quali l'ora di adorazione ogni giovedì, la Via Crucis che faceva ogni venerdì e il Rosario quotidiano. L'Eucaristia, il crocifisso e la Madonna erano i tre centri della sua pietà.

La Messa era per lui la realtà più alta e più sacra: il cuore di ogni suo giorno. In un incontro con sacerdoti nel 1995 disse: "La messa è in modo assoluto il centro della mia vita e di ogni mia giornata".

Quando era in casa e l'orario gli permetteva di essere solo in chiesa, mi è stato riferito che amava pregare anche prostrandosi disteso sul pavimento

come il giorno dell'ordinazione sacerdotale ed episcopale, come espressione di profonda adorazione e implorazione davanti all'infinita grandezza di Dio.

A proposito della Via Crucis di ogni venerdì, il Card. Innocenti mi ha raccontato quanto segue. Era Nunzio a Madrid in occasione del primo viaggio in Spagna del Papa Giovanni Paolo II. Il Papa il giovedì aveva avuto una giornata intensissima, per cui arrivò a cena alle ore 21,00. Il programma del giorno dopo prevedeva la piccola colazione alle ore 6,30 e poi partenza per Siviglia alle ore 7,00. Il Nunzio si svegliò presto il mattino, un po' per la preoccupazione della visita pastorale del Papa, un po' perché aveva ceduto il suo letto e la sua camera al Papa per cui aveva dormito in un letto piccolo sistemato in mansarda. E così alle 5 del mattino era già in piedi. Scese al primo piano alle ore 5,30 convinto che il Papa sarebbe sceso soltanto un'ora dopo, alle 6,30. Notò però che nella chiesetta della Nunziatura era accesa la luce. Pensò che la sera precedente ci si era dimenticati di spegnerla. Andò però ad aprire la porta della chiesetta e con sorpresa vide il Papa inginocchiato per terra, davanti ad una delle stazioni della via crucis. La giornata era piena di impegni pastorali a Siviglia e a Granada, per cui il Papa era in chiesa alle 5,30 del mattino per fare la Via Crucis.

Ho accompagnato il Papa in Terra Santa nell'anno 2000. Il venerdì di quella settimana, nel volo in elicottero da Gerusalemme al lago di Tiberiade, il Papa, seduto in elicottero, con in mano un libro della Via Crucis, fece la pratica della Via Crucis così come gli risultò possibile, in elicottero. Nel 2000 non aveva la salute di prima, altrimenti l'avrebbe fatta di notte.

A proposito della preghiera di domanda, rispetto alla preghiera di adorazione, di ringraziamento e di richiesta di perdono, ho trovato interessante al risposta che Papa Giovanni Paolo II ha dato a André Frossard durante alcuni colloqui che ha avuto con lui a Castel Gandolfo nel 1982. Traduco letteralmente il paragrafo da volume pubblicato da Frossard nel novembre del medesimo anno sotto il titolo *N'ayez pas peur!*, pag. 46:

Vi fu un tempo nella mia vita in cui mi sembrava che fosse conveniente limitare la preghiera di domanda (cioè la preghiera di intercessione a favore di una persona e di una situazione, per lasciare più spazio alla preghiera di adorazione, di lode e di ringraziamento). Questo tempo è passato. Più vado avanti nel cammino che la Provvidenza mi ha indicato, più sento fortemente in me il bisogno di ricorrere alla forma di preghiera di domanda, e più il cerchio delle domande a Dio si allarga.

Giovanni Paolo II con la sua preghiera abbracciava tutto il mondo e più volte ha parlato di "geografia della preghiera", confidando che faceva idealmente il giro del mondo pregando e soffermandosi sulle nazioni più op-

prese o bisognose. La sua preghiera di intercessione a favore di persone e di situazioni aveva sempre un respiro universale.

È fuori dubbio che Papa Giovanni Paolo II era un mistico. Un mistico però attento alle persone e alle situazioni. Un mistico che ha influito sul corso della storia; un Papa che il mondo ha stimato per l'incontenibile dinamismo, per i tanti gesti, le innumerevoli iniziative, i grandiosi viaggi e che ha ammirato per l'opera realizzata affinché il nostro mondo moderno aprisse le porte e i cuori a Cristo, Redentore dell'uomo.

Motivo ispiratore di tutta l'attività del Papa Giovanni Paolo II fu di avvicinare gli uomini e le donne del nostro tempo a Dio e di fare entrare Dio in questo nostro mondo.

WORK AND THE HUMAN SUBJECT

■ CARD. FRANCIS GEORGE

Thank you for the invitation to take part in this important conference. It was suggested that I speak on *Laborem exercens*. I am pleased to do so because this encyclical clearly makes use of the late Pope's anthropological theory of human subjectivity, placing it in the context of the Church's teaching addressing the social question in each generation since the time of Pope Leo XIII. The relationship between the natural law theories that formed the basis of much of the earlier Papal magisterium and the openness to the subject in Pope John Paul's teaching raises questions about the late Pope's use of Thomistic theology. Basically, of course, what the Pope taught was grounded not in any theory but in God's self-revelation, as is attested to by the almost exclusive use of footnotes from Holy Scripture in this encyclical.

Work, in Karol Wojtyła's understanding, is action accomplished by an actor who is a human person, a subject of action who discovers himself as subject in his interaction with the object of his work and with other workers. Pope John Paul begins his encyclical letter with God at work in the creation of the world. When man was created by God, he quickly betrayed the friendship that was his as he walked with God in a garden. Man thus began a torturous journey, shaping through work a world in which he can find his way to a celestial city in which he will eternally praise the Lamb slain for his salvation. The journey is marked by the struggle to re-establish the original harmony between nature and person in a society that will protect human dignity. When there is no bridge to unite human achievements in the sciences with human accomplishments in the arts and when public institutions no longer mediate the divergent goals and individual efforts of all members of society, man is caught in the structures of sin that mark cultural crisis. Karol Wojtyła believed that work restores to human persons their integrity in such a way that they remain certain of their own identity and yet always open to goals that transcend their own particular experience.

Wojtyła believed that personal unity could be restored practically, always with the help of God's grace, only by grasping theoretically the pre-analytic wholeness of concrete human action. He drew upon his philosophical and also poetic grasp of his own experience of manual labor to induct the unity of meaning amid the multiplicity of the phenomena given in working. From this induction of the common, of the irreducible elements in experience, he moved to exploring the relations that form the context of experience.

rience. Living through the experience of work as human action, the constants that appear must do justice to the concrete totality, the subjective wholeness of human persons. Parts such as 'nature' and 'consciousness' cannot be mistaken for the whole; and the concrete cannot be defined in terms of universal elements such as 'existence' or even 'individuality'. Where then find an irreducible datum that is free from all a priori prejudices about what it means to be human and is also sufficiently self-evident to protect against both new dogmatisms in scientific theories and old skepticisms about the meaning of human life?

Wojtyła finds his starting point in the phenomenon of 'I act'. In acting, the person comes to self-possession through self-determination. The self-consciousness generated in action reveals the irreducible, the personal 'I' which is the human subject. Action in the world, human work, reveals the 'I' as essentially related; Wojtyła's worker cannot be a solipsist. He is engaged in an objective, real world. 'I-act' contains both the experience of the acting subject and the totality of that subject. First, the datum contains the experience of this acting subject, because in every act there is co-given with the action the experience of the self as the source of action and thus as a dynamic, concrete agent. The dynamisms that appear in consciousness retain their concreteness because their appearance is always filtered through the will. Self-knowledge is not a shadowy awareness on the fringes of a knower's consciousness of an object's essence; it is at the center of an action deliberately willed by an experiencing subject influencing an object. Of course, if the will acts independently of the truth discovered by the intellect, it becomes a demonic force; but whereas intellect opens universal horizons, will is always intensely personal. It shapes an individual's life and determines a person's world. Individuation, which in classical Aristotelian philosophy, and also in Aquinas, is rooted in matter, is established in Wojtyła's anthropology through acting. Although he accepts 'rational animal' as a cosmological definition of man, he judges it inadequate to the total and also concrete reality of the human person.

The actor, when at work, is totally and concretely engaged in his acting, of which he is the subject. Each of us is a person in his acts, but the person is not the mere sum of acts. The person provides the dynamic unity which explains continuity and responsibility throughout the diversity of acts. The act contains or structures the mutual interaction between the interiority of the subject, his individual consciousness, knowledge and will, and the exteriority of the body, things, persons and context which, taken all together, provide the object and the conditions of the act. To act is essentially to interact, because action is both transitive, involving an object, and intransitive,

giving rise to immediate self-consciousness. Analysis of work as action therefore discloses the human subject as actor or agent while necessarily disclosing the objective consequences of subjective activity. It also bestows reflective insight into the object that each person is for himself or herself while acting. Lastly, analysis of action also shows the person endowed with reflexive self-consciousness, able therefore to be immediately aware of himself as the subject of his actions and experience. Self-consciousness at this level is self-possession. It guarantees an act's full freedom and is the locus for the formation of the moral good, subjectively ratifying the objective order of God's creation. In these three levels of awareness – of an object of action, of the subject reflecting on himself as object in action, and of the subject reflexively conscious of self as subject of action – the total person is disclosed. This total person, so understood in action, is able to be both co-creator with God, who is always immediately present to himself, and contributor to the fulfillment of Christ's work of saving others. The total person is both image of God and like to Christ, the savior of the human race. Work, as human act, makes us citizens of God's Kingdom. This analysis is the foundation, I would argue, for the many claims, sometimes too easily dismissed as exaggerated, about human work as explicated in *Laborem exercens*.

The place of will as essential to self-possession establishes in contemporary language the scholastic claim that every properly human act is a moral act. The self-possession revealed in action is irreducible and establishes every person's right to freedom as an ontological claim, a claim that is neither the result of social contracts nor dependent upon exterior forces like the State. Without self-possession, an individual is less than human. His dignity is destroyed at the root, even if a superficial array of choices remains open. Personal action, however, is open to judgment according to whether or not the goals of a particular act are truly in accord with the full subjectivity which the action brings to self-awareness. An act is wrong not only because it betrays the moral law but also because it is unworthy of the moral actor, making him less than he is and is called to be.

This ethical judgment on every individual human action cannot be determined by an isolated self-consciousness. Freedom is rooted in a personal, subjective relationship to objective truth, which is a common value in a genuinely human community and which remains transcendent to individuals who come to awareness of it. The process of bringing personal subjectivity to objective self-knowledge and then to full subjective self-consciousness involves knowing the objective truth, acting freely and rightly in surrender to it and thus coming to self-awareness as a particular person in a community which both knows what it means to be human and

values each person as end or goal. Anthropology cannot abstract from ethics, because the unity of the human person is both exposed and created in action. The worker is a responsible actor in the world. There can be no just society without restoring human persons to their full personal unity.

The claim made here, in this too hasty and abstract presentation, is that how the synthesis of 1) the act of working, 2) the worker acting, and 3) the world of persons disclosed and created in working together creates the context of thought that underlies Pope John Paul's treatment of the basic themes of Catholic social doctrine. These themes form, of course, the text of this encyclical: social justice in its full and integral sense as creating a community based on right relationships; work as the key to the social question; the solidarity of workers in associations that transcend the role of political actors; the dignity of the human person; the relationship between family and society or nation; the complementary role of government in creating a just society; the historical conflicts between labor and capital and the proper understanding of capital as human capital and the consequent priority of labor over capital; the Church's use of 'rights' language first expounded in the Enlightenment; the family as the basic unity of society; the right to a family wage, along with health care and vacation time, a physically and morally safe work place, pensions and insurance for people in their old age; the participation of all, including the disabled, in the world of work; the right to emigrate in order to find a living for the worker and his dependents. Wojtyła's analysis of the worker as acting subject casts a new and more contemporary light on all these classical themes without weakening the analysis of these same topics in earlier documents of the social magisterium.

Finally, the spirituality of work presented in the last chapter of *Laborem exercens* grows out of and crowns the Pope's reflections in earlier chapters. The meanest and most seemingly trivial act participates in God's work of creation. In God's eyes, the distinction between menial or servile work and intellectual or higher labor disappears into a continuum of acting in cooperation with God himself. This overcoming of distinctions basic to modern theories of work anticipates Pope Benedict's overcoming, in *Deus caritas est*, the radical disjunction in modern theories of sexual relationships between erotic and other forms of love in his analysis of all expressions of loving as forms of self-giving, even to the point of self-sacrifice. As well, Pope Benedict's use of 'gift' as the Church's contribution to economic theory today is anticipated in Pope John Paul's biblically based teaching that all of creation is a gift, a theater given by God for human actors who find fulfillment in cooperation with him. The world created by human work is, in turn, also a gift to be shared by all in humanity's common journey to the Kingdom of God.

Questions remain. In the context of this conference, is Pope John Paul's analysis Thomistic? Most certainly yes, inasmuch as he depends upon the metaphysics of participation in being and act that is the basis for all Thomistic thought. He also brings, as we all know, categories of interpretation from non-Thomistic sources and an attention to the subject that is often only implicit in Thomas' own writings. He makes use of these to serve his own purpose, sometimes taking a term proper to Marxist or similar philosophies and standing it on its head with new meaning that brings it into a Thomistic orbit.

In the encyclical itself, the Pope's analyses demand the clarification provided, in part, from examining his philosophy of human action. Even in this light, however, the encyclical leaves for fuller discussion, first of all, the relationship between the objective dimension of work and the dignity of the worker. Work that is toil, the work to which man was condemned when he was expelled from the garden of Eden, is only uneasily assimilated into the encyclical's creative dynamics of work. There is work that kills. Not everyone finds poetic insight through working in a quarry. Secondly, what is the meaning of work in a knowledge economy? In a primarily industrial society, knowledge is a product; but in our evolving economy, knowledge is a tool residing in the human person. Modern capital is itself more subjective and less objective, more human and less material, but in senses different from the Pope's usage in the encyclical. Other questions can, of course, be raised, particularly in the light of the current Pontiff's contribution to the social doctrine of the Church.

Let me conclude with a few lines from Pope John Paul's poetry, for I believe that his original analysis of the human subject in act is not merely a synthesis of classical Thomism and phenomenological theory but is primarily a synthesis of his experience of God in prayer and of his early days at work in Poland:

Listen: the even knocking of hammers,
 So much their own,
 I project on to the people
 To test the strength of each blow.
 Listen now: electric current
 Cuts through a river of rock.
 And a thought grows in me day after day:
 The greatness of work is inside man.
 (*John Paul II: The Millennial Pope*)

"The greatness of work is inside man". *Laborem exercens* is an extended biblical and theological reflection on that poetic insight.

► *FIGLI DI DIO E FIGLI DEL PADRE*
SONS OF GOD AND SONS OF THE FATHER

FIGLI DI DIO, FIGLI DEL PADRE: SAN TOMMASO E IL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA

■ FERNANDO OCÁRIZ

Introduzione

La filiazione divina del cristiano è una realtà molto presente nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Già nel suo primo numero, leggiamo che in lui [in Cristo] e mediante lui, Dio chiama gli uomini a diventare, nello Spirito Santo, suoi figli adottivi e perciò eredi della sua vita beata (CCE, n. 1).¹ Poi molte volte, nelle sue quattro parti, il Catechismo, per riferirsi ai cristiani, adopera proprio l'espressione *figli di Dio*.

Tra le molte citazioni di San Tommaso riportate nel Catechismo, nessuna si riferisce esplicitamente alla filiazione divina adottiva. Tuttavia, la concordanza con il pensiero dell'Aquinate è evidente, soprattutto per la comune ispirazione neotestamentaria, specialmente a San Giovanni e San Paolo. Inoltre, è assai presente nel Catechismo la nozione di partecipazione – così centrale nel pensiero di San Tommaso – applicata alla grazia come partecipazione della natura divina – seguendo il noto testo di San Pietro al riguardo (cfr. 2 Pt 1, 4) – e l'affermazione della vita cristiana come partecipazione della vita di Cristo e il conseguente essere *in Christo*.

Nelle presenti brevi riflessioni, mi soffermerò sulla ben nota domanda: *l'adozione divina costituisce l'uomo figlio di Dio (della Trinità) o figlio di Dio Padre?* Dai testi sembrerebbe che una risposta univoca non si trovi nel Catechismo né in San Tommaso. Infatti, in entrambe ci sono alcuni testi che riferiscono o sembrano riferire la filiazione adottiva a Dio, e altri invece alla Persona del Padre.

Figli di Dio (Trinità) e figli del Padre, nel Catechismo

Un primo dato interessante è che nel Catechismo non esiste alcun testo nel quale venga esplicitamente affermato che gli uomini sono costituiti per grazia figli di Dio Trino.

Non mancano però affermazioni che, alla luce del loro contesto, possono essere intese in questo senso. In particolare va considerato questo testo: Egli

¹ In seguito il *Catechismo della Chiesa Cattolica* verrà citato così (CCE), dentro del testo.

[Cristo] ha differenziato la sua filiazione da quella dei suoi discepoli non dicendo mai «Padre nostro» [Cf Mt 5,48; Mt 6,8; Mt 7,21; 443 Lc 11,13] tranne che per comandar loro: «Voi dunque pregate così: Padre nostro» (Mt 6,9); e ha sottolineato tale distinzione: «Padre mio e Padre vostro» (Gv 20,17) (CCE, n. 443). A volte, i passi dei Vangeli citati in questo paragrafo del Catechismo sono stati interpretati nel senso che la Filiazione di Cristo è riferita al Padre e la filiazione divina adottiva è riferita a Dio Trino. Tuttavia, è almeno altrettanto possibile interpretare la distinzione come quella propria della partecipazione: tra l'essere per essenza e l'essere per partecipazione, tra la Filiazione sussistente e la filiazione partecipata; ambedue relative al Padre.

Si trovano anche testi che affermano la filiazione divina adottiva come riferita semplicemente a Dio, senza specificare se sia relazione con la Trinità o con la Persona del Padre. Si tratta di testi, in contesti diversi, ma sostanzialmente identici per quanto riguarda il nostro tema. Ad esempio: La nostra giustificazione viene dalla grazia di Dio. La grazia è il favore, il soccorso gratuito che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio, [Cf Gv 1,12-18] figli adottivi, [Cf Rm 8,14-17] partecipi della natura divina, [Cf 2 Pt 1,3-4] della vita eterna [Cf Gv 17,3] (CCE, n. 1996; cfr. nn. 305, 1692, 1813).

Troviamo invece nel Catechismo molti testi che affermano la filiazione divina adottiva come relativa a Dio Padre. Alcuni di essi lo fanno esplicitamente; ad esempio, nel contesto degli effetti del Battesimo, leggiamo che il cristiano rinasce dall'acqua e dallo Spirito per diventare, nel Figlio, figlio amato dal Padre (CCD, n. 537; cfr. anche n. 683). E poi: Il battezzato consacra la giornata alla gloria di Dio e invoca la grazia del Salvatore, la quale gli permette di agire nello Spirito come figlio del Padre (CCE, n. 2157).

Altri testi presentano l'adozione filiale come relativa al Padre, in quanto viene affermata come partecipazione della Filiazione del Verbo, di Cristo (che è *ad Patrem*). Così, la giustificazione compie l'adozione filiale poiché gli uomini diventano fratelli di Cristo [...]. Fratelli non per natura, ma per dono della grazia, perché questa filiazione adottiva procura una reale partecipazione alla vita del Figlio unico (CCE, n. 654).

Un altro aspetto della stessa realtà, vale a dire della filiazione adottiva come partecipazione della Filiazione di Cristo, si trova ancora più frequentemente nel Catechismo, nei molti testi che indicano l'essere figli di Dio nel Figlio, *in Cristo*. Leggiamo, ad esempio: Dio che «abita una luce inaccessibile» (1 Tm 6,16) vuole comunicare la propria vita divina agli uomini da lui liberamente creati, per farne figli adottivi nel suo unico Figlio [Cf Ef 1,4-5] (CCE, n. 52). Così anche nel contesto della preghiera cristiana: Possiamo invocare Dio come «Padre» perché ce lo ha rivelato il Figlio di Dio

fatto uomo, nel quale, mediante il Battesimo, siamo incorporati e adottati come figli di Dio (CCE, n. 2798; cfr. anche, nn. 1243, 1303, 2565, 2825).

Ci sono anche testi che attribuiscono al Padre la causa efficiente dell'adozione; si tratta, appunto, di attribuzione al Padre di una causalità comune alla Trinità, ma che ha come fondamento qualcosa di proprio: l'essere adottati *nel Figlio*. In questo senso, nel contesto delle missioni invisibili del Figlio e dello Spirito Santo, leggiamo che quando Cristo è glorificato, [Cf Gv 7,39] può, a sua volta, dal Padre, inviare lo Spirito a coloro che credono in lui: comunica loro la sua Gloria, [Cf Gv 17,22] cioè lo Spirito Santo che lo glorifica [Cf Gv 16,14]. La missione congiunta si dispiegherà da allora in poi nei figli adottati dal Padre nel Corpo del suo Figlio: la missione dello Spirito di adozione sarà di unirli a Cristo e di farli vivere in lui (CCE, n. 690; cfr. anche n. 1316).

Sotto questa luce possono essere letti anche i molti passi del Catechismo che parlano dell'elevazione soprannaturale come partecipazione della vita della Trinità, della vita intima di Dio, ecc. Così, ad esempio: La grazia è una partecipazione alla vita di Dio; ci introduce nell'intimità della vita trinitaria. Mediante il Battesimo il cristiano partecipa alla grazia di Cristo, Capo del suo Corpo. Come «figlio adottivo», egli può ora chiamare Dio «Padre», in unione con il Figlio unigenito (CCE, n. 1997; cfr. anche nn. 257, 2021). In altre parole, la loro vita [dei cristiani] è trasportata da Cristo nel seno della vita divina (CCE, n. 655).

Si possono anche menzionare i testi che trattano della Chiesa come Corpo di Cristo; in uno di questi vengono citate le note parole di San Tommaso: Caput et membra, quasi una persona mystica – Capo e membra sono, per così dire, una sola persona mistica [San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, 48, 2, ad 1] (CCE, n. 795; cfr. n. 1265). Questa realtà infatti concorda con il fatto che noi abbiamo in Cristo una relazione filiale con la persona del Padre.

Figli di Dio (Trinità) e figli del Padre, in San Tommaso

A differenza del Catechismo, in San Tommaso troviamo alcuni testi che riferiscono esplicitamente la filiazione adottiva alla Trinità e altri che lo fanno implicitamente. Ma l'Angelico riferisce anche qualche volta la filiazione alla Persona del Padre.

Secondo San Tommaso, infatti, *Christus non est Filius totius Trinitatis sicut nos.*² Quindi, noi siamo figli *totius Trinitatis*. Dal punto di vista della causalità

² *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 2.

efficiente dell'adozione, è chiaro che *Adoptare convenit toti Trinitati quia una est operatio totius Trinitatis, sicut et una essentia*.³ E in un altro testo, per quanto si riferisce all'effetto di questa causalità, egli afferma: *Assumptio quae fit per gratiam adoptionis (...) communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini*.⁴

Naturalmente, ci sono molti altri testi in cui si parla della filiazione divina adottiva riferita a Dio, senza ulteriore precisazione.⁵

San Tommaso considera diversi ordini di filiazione divina nelle creature: la filiazione in senso ampio, propria di ogni creatura (*propter similitudinem vestigii tantum*); quella propria delle creature spirituali (*secundum similitudinem imaginis*); quella soprannaturale (*secundum similitudinem gratiae*) e, infine, quella *secundum similitudinem gloriae*.⁶ Siccome la distinzione tra natura e grazia non è di semplice grado, considerare di ordine diverso la filiazione a Dio derivata dalla creazione e la filiazione divina soprannaturale, può indurre a ritenere la distinzione tra questi due ordini di filiazione come relazione alla Trinità e come relazione a Dio Padre rispettivamente.

Ci sono testi che permettono di affermare che San Tommaso consideri più chiaramente la filiazione divina adottiva in relazione alla Persona del Padre. In un testo particolarmente interessante, egli lo afferma esplicitamente, pur sembrando affermare anche una filiazione rispetto a Cristo e allo Spirito Santo: *Ex adoptione quae est per gratiam, efficitur fratres Christi, in quantum per hoc efficitur filii Dei Patris; non autem in quantum efficitur filii Christi vel Spiritus Sancti*.⁷ Sembrerebbe quindi che San Tommaso consideri la filiazione adottiva come una triplice relazione rispetto a Dio (al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo). Tuttavia penso che questa non sia l'unica interpretazione del testo possibile, né la migliore.

È necessario considerare altre affermazioni nelle quali, tenuto conto dei loro contesti, possiamo intendere che San Tommaso affermi implicitamente che la filiazione adottiva sia propriamente relativa a Dio Padre, sebbene come relazione di origine causale sia ovviamente relativa alla Trinità. Si tratta soprattutto dei molti testi in cui l'Aquinate afferma che questa filiazione è partecipazione della Filiazione eterna del Verbo. Sono testi specialmente numerosi nei commenti a San Giovanni e a San Paolo.

³ *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 2 c. Cfr. *S. Th.*, III, q. 3, a. 4 ad 3; q. 23, a. 2 s.c.

⁴ *S. Th.*, III, q. 3, a. 4 ad 3.

⁵ Cfr., ad esempio, *Comp. Theol.*, II, c. 4; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.; *In Ioan. Evang.*, c. I, lec. 6, III.

⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.; *S. Th.*, I, q. 93, a. 4 c.; III, q. 23, a. 3 c.; q. 45, a. 4 c.; *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lec. 5; *In Ep. ad Eph.*, c. I, lec. 1.

⁷ *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1. q. 2 ad 2.

Ad esempio, nel commento alla Lettera ai Romani, leggiamo: *Filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum.*⁸ Oppure nel commento agli Ebrei: *Deus autem ab aeterno praedestinavit quod debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius.*⁹ E nel commento al Vangelo di San Giovanni: *Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero in quantum ab eius naturali filiatione per quandam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur.*¹⁰

Ma anche nella Somma Teologica san Tommaso afferma chiaramente che *Filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec Patri nec Spiritui Sancto.*¹¹

Conclusione: figli del Padre nel Figlio per lo Spirito Santo

I molti testi neotestamentari sulla filiazione divina adottiva sono sovente interpretati come *appropriazioni* al Padre di una paternità rispetto ai figli adottivi che sarebbe in realtà propria della Trinità.

Dai testi del Catechismo della Chiesa Cattolica invece non sembra che questa sia la mente né dei redattori né di Giovanni Paolo II che promosse, approvò e promulgò il Catechismo. Infatti, lo stesso Giovanni Paolo II aveva da tempo affermato molto esplicitamente che la nostra filiazione divina è riferita al Padre, proprio perché – come spiegò tante volte San Tommaso – è partecipazione della Filiazione di Cristo, del Verbo eterno, che è Relazione personale con il Padre. Ad esempio, il grande Pontefice affermò: Mediante la grazia ricevuta nel Battesimo l'uomo partecipa all'eterna nascita del Figlio dal Padre, perché è costituito figlio adottivo di Dio: figlio nel Figlio.¹²

Come è noto, l'espressione *figlio nel Figlio* è già da molto tempo tradizionale in teologia; ed è presente in altri documenti di Giovanni Paolo II, come pure del Concilio Vaticano II.¹³ Si tratta chiaramente di un'espressione ispirata soprattutto a San Paolo, nei cui scritti si trovano con grande frequenza le espressioni *in Christo, in Domino, in Christo Iesu*, per indicare l'essere e l'operare del cristiani.

⁸ *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lec. 6.

⁹ *In Ep. ad Hebr.*, c. II, lec. 3. Cfr. *In Ep. ad Eph.*, c. I, lec. 1.

¹⁰ *In Ioan. Evang.*, c. I, lec. 8, II.

¹¹ *S. Th.*, III, q. 3, a. 5, obj. 2. La stessa idea in molti altri testi: cfr., ad esempio, *ibidem*, III, q. 23, a. 4 c.; q. 24, a. 3 c.; II-II, q. 45, a. 6 c.; ecc.

¹² B. Giovanni Paolo II, *Omelia*, Norcia, 23-III-1980.

¹³ Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22; Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 32 e 52.

L'approfondimento di questa realtà soprannaturale, fatta da San Tommaso mediante la nozione metafisica di partecipazione, ha reso possibile ulteriori sviluppi, coerenti con il suo pensiero, della teologia sulla partecipazione soprannaturale, sui quali non è il caso di soffermarci ora.¹⁴

Torniamo alla domanda posta all'inizio di queste riflessioni. Alla luce del Catechismo della Chiesa Cattolica letto a sua volta in concordanza con il magistero di Giovanni Paolo II e, inoltre, in coerenza con gli aspetti più profondi della dottrina di San Tommaso, la risposta può essere formulata così: *La Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo) ci adotta come figli del Padre nel Figlio mediante lo Spirito Santo*. Non si tratta di una doppia filiazione adottiva: in riferimento alla Trinità e al Padre, bensì di una relazione nostra verso Dio che riflette in sé il mistero della Trinità, alla cui vita intima l'adozione soprannaturale ci fa partecipare.

Dalla prospettiva della causalità efficiente, non c'è dubbio che l'adozione sia opera *ad extra* e, quindi, comune alla Trinità. Tuttavia è un'operazione *ad extra* con un termine *ad intra*: il nostro partecipare – come disse Giovanni Paolo II – all'eterna nascita del Figlio dal Padre.

Si manifesta così un'analogia con il mistero dell'Incarnazione. Infatti, la Trinità causa la natura umana di Gesù assumendola però *ad intra*, nella sola Persona del Figlio. Questa analogia tra Incarnazione e adozione soprannaturale fu espressa mirabilmente da San Tommaso con queste parole del suo commento alla Lettera ai Romani: *Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis*.¹⁵

Da questa prospettiva si intravede anche la realtà della *deificazione* o *divinizzazione* che l'adozione filiale comporta, alla quale si riferisce San Tommaso con queste parole citate nel Catechismo: *Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus*

¹⁴ Sulla metafisica della partecipazione in contesto teologico, cfr., ad esempio, M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás*, Universidad Pontificia de Buenos Aires 1979; Idem, *Partecipazione e refusione della grazia di Cristo*, in AA.VV. *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Università di Perugia 1984, pp. 225-247; F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972; Idem, *Natura, grazia e gloria*, Ed. Università della Santa Croce, Roma 2002, pp. 65-103; Idem, *L'adozione filiale e il mistero di Cristo, nel commento di San Tommaso alla Lettera ai Romani*, in *Doctor Communis* (2009) pp. 114-130.

¹⁵ *In Ep. ad Rom.*, c. I, lec. 3. Un testo simile in *S. Th.*, III, q. 24, a. 3 c, dove San Tommaso cita anche *Rom* 8, 29.

homo – L’Unigenito Figlio di Dio, volendo che noi fossimo partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura, affinché, fatto uomo, facesse gli uomini dei.¹⁶

La partecipazione alla vita divina, in qualità di *figli nel Figlio*, è *mediante lo Spirito Santo*, nel senso che la nostra introduzione nella vita della Trinità inizia – per così dire – con la partecipazione dello Spirito che ci conforma al Figlio e, nel Figlio, siamo *ad Patrem*. Il Catechismo fa anche frequente riferimento a questa unione deificante con lo Spirito Santo. Così, ad esempio, citando parole di Sant’Atanasio: Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio. [...] Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito [...]. Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente.¹⁷ In riferimento più diretto alla filiazione adottiva, leggiamo: ciò che l’uomo non può concepire, né le potenze angeliche intravedere, cioè la relazione personale del Figlio nei confronti del Padre, ecco che lo Spirito del Figlio lo comunica a noi (CCE, n. 2780).

Divinizzazione o deificazione, che San Tommaso riassume anche mediante la nozione di partecipazione, quando, ad esempio, afferma che l’anima *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*.¹⁸

Dicevo all’inizio che la filiazione adottiva soprannaturale è molto presente nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Non era invece così nel Catechismo per i parroci, pubblicato dopo il Concilio di Trento. Tra questi due testi c’è stato un progresso o sviluppo teologico anche per quanto riguarda la comprensione di questa fondamentale realtà.

A tale sviluppo hanno contribuito diversi teologi, come Mathias Joseph Scheeben nel XIX secolo, Émile Mersch e Stanislas Dockx nel XX secolo. Inoltre, e non con minore importanza, hanno contribuito a questo sviluppo alcuni santi. Ad esempio, e per finire, vorrei citare un breve testo di San Josemaría Escrivá, nel quale si vede l’ispirazione a San Tommaso e la sua concordanza con il Beato Giovanni Paolo II e con il Catechismo della Chiesa: Siamo stati costituiti figli di Dio. Con questa libera decisione divina, la dignità naturale dell’uomo è stata elevata in modo incomparabile: se il peccato distrusse questo prodigio, la Redenzione lo ripristinò in modo ancora più meraviglioso, facendoci partecipare più intimamente alla filiazione divina del Verbo.¹⁹

¹⁶ San Tommaso d’Aquino, *Opusculum 57 in festo Corporis Christi*, 1. Citato in CCE, n. 460.

¹⁷ Sant’Atanasio di Alessandria, *Epistulae ad Serapionem*, 1, 24: PG 26, 585B (citato in CCE, n. 1988).

¹⁸ *S. Th.*, I, q. 38, a.1 c.

¹⁹ S. Josemaría Escrivá, *Lettera 19-III-1967* (traduzione italiana in F. Ocáriz, *Natura, grazia e gloria*, cit., p. 180).

WAS JOHN PAUL II A THOMIST? A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE THEOLOGY OF “*IMAGO DEI*”

■ JAROSŁAW KUPCZAK, O.P.

The project of comparing the theology of John Paul II with that of Thomas Aquinas presents a difficult but fascinating task.¹ Certainly, this project is not only about the personal theological preferences of John Paul II. Rather, the important question emerges of how much modern Catholic theology, inspired by the Second Vatican Council, remains in fruitful exchange with the theological principles of the *Doctor Angelicus*.

The intellectual debt of John Paul II to St. Thomas is unquestionable. Its origins extend to the beginnings of Karol Wojtyła’s philosophical and theological education in Kraków under the direction of prof. Ignacy Ró ycki, one of the most important Polish Thomistic dogmatic theologians in the first half of the 20th century. Wojtyła’s first encounter with metaphysical theology, which took place in the course of his basic theological studies in seminary, was, decades later during John Paul II’s conversations with André Frossard, referred to as his “first intellectual revolution” (the second being his encounter with the phenomenological philosophy of Max Scheler).² During his studies at the Angelicum (1946–1948), in the course of the “golden era” of the university, the Thomistic education of young Karol Wojtyła was firmly grounded under the steady direction of Father Reginald Garrigou-Lagrangé OP who became the doctoral thesis director for the young priest from Poland.³

The author of this presentation devoted a large part of his book, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*,⁴

¹ So far, the best work on this subject remains a collection of articles edited at Ave Maria University (USA): *John Paul II and St. Thomas Aquinas*, ed. by Michael Dauphinais, Matthew Levering, Naples, FL, 2006. The topic of this article is not discussed in the contributions to that book.

² André Frossard, “*Be not Afraid!*”: *Pope John Paul II Speaks Out on his Life, his Beliefs, and his Inspiring Vision for Humanity*, New York, 1984, 17.

³ See: George Hunston Williams, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, New York, 1981, 93–110.

⁴ Jarosław Kupczak, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington, D.C. 2000, 49–58.

to an analysis of John Paul II's intellectual debt to Thomism. Let me summarize the analyses in that book with a blurb written by a well-known American Thomist, Romanus Cessario OP:

Thanks to Kupczak's careful study of John Paul II's *Lublin Lectures* (...) we comprehend better than heretofore the Pope's moral philosophy.

What do we discover? Quite simply, *he is a Thomist!* (emphasis – JK). Quite simply, John Paul II is a Thomist – this is a legitimate conclusion to my analyses of the early stage of Karol Wojtyła's philosophical and theological development. Fifteen years after I finished writing *Destined for Liberty*, I would still defend this conclusion, as Aquinas would put it, not "*simpliciter*" but "*secundum quid*", in certain aspects. In this presentation, however, I would like to concentrate on John Paul II's mature theology and especially on his theological anthropology.

From the many ways in which one can present John Paul II's theological anthropology, I would like to choose one that develops around the foundational biblical notion of man as "*imago Dei*". It seems that John Paul II differs from Aquinas' theology of *imago Dei* in three important aspects and that these differences point to some more profound discrepancies.

Primo, unlike Aquinas, John Paul II develops, in the wake of the Second Vatican Council, a social or – as he prefers to call it – communal dimension of *imago Dei*. *Secundo*, according to John Paul II, the masculine or feminine body plays an important role in the structure of *imago Dei*. *Tertio*, the notion of *imago Dei* has an intrinsically Christocentric character for John Paul II. Let me briefly illustrate how these three important elements of John Paul II's theology, first, differ from Aquinas' theology; secondly, directly depend on the vision of a renewed theology presented by *Vaticanum Secundum*, and thirdly, create new and fresh possibilities of theological development.

1. The communal dimension of *imago Dei*

Following closely in the steps of St. Augustine, St. Thomas explicitly rejects the possibility of a social interpretation of *imago Dei*, especially as applied to marriage.⁵ Aquinas gives three arguments for rejecting this interpretation; the

⁵ *Sth* I 93, 6, ad 3; St. Augustine, *De Trinit.* XII, 5. Because of the obvious limits of this article, we do not intend to give a comprehensive presentation of the whole theology of *imago Dei* according to Thomas Aquinas or according to John Paul II. A rich theological literature exists on the first topic; for example, see Michael A. Dauphinais, *Loving the Lord Your God: The 'Imago Dei' in Saint Thomas Aquinas*, *The Thomist* 63 (1999), 241–267; Louis B. Geiger, *L'homme image de Dieu, a propos de 'Summa Theologiae'* in: *Penser avec Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris 2000, 111–138; Klaus Krämer, *Imago Trinitatis: die Gottebenbildlichkeit*

first one rejects any social interpretation of *imago Dei* and two others are meant to undermine the possibility of understanding marriage in particular as *imago Trinitatis*.

Let us start with the most general argument. If we accept the social interpretation of *imago Dei*, says Aquinas, then one man would be the image of one divine person and not of the whole Trinity.⁶ As a result we would have to renounce the possibility of discerning the Trinitarian image in the individual human person. Aquinas' second argument specifically rejects the marital image of the Trinity by pointing to the fact that the Book of Genesis refers to the presence of *imago Dei* in Adam and Eve (Gen 1: 26) without mentioning their begetting of children.⁷ The third argument goes as follows: comparing the persons of the Holy Trinity, Father, Son and the Holy Spirit, to an earthly father, son, and mother would imply that the Holy Spirit should be understood as the motherly source of the Son – an absurd assertion.⁸

It is not the goal of this presentation to discuss the strength of Aquinas' arguments, but, rather, to show the similarities and differences between John Paul II and the angelic doctor. One may notice, however, in regard to the first argument of Aquinas, that there seems to be no contradiction in seeing different dimensions in the human person where various aspects of the *similitudo* and *imago*, both Trinitarian and Christological, can be discerned. Also, the second argument of Aquinas should be carefully examined in conjunction with the contemporary biblical exegesis of the Book of Genesis. The first creation account (Gen 1: 1 – 2: 3) defines *imago Dei* as human governance over the whole of creation:

Let us make humankind in our image, according to our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle, and over all the wild animals of the earth, and over every creeping thing that creeps upon the earth (Gen 1: 26).⁹

des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin, Freiburg in Breisgau, 2000; Juvenal D. Merriell, *To the Image of the Trinity: A Study in the Development of Aquinas's Teaching*, Toronto 1990. For John Paul II's theology of *imago Dei*, see my book: *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006; the English translation: *Gift and communion. John Paul II's theology of the Body* will appear from The Catholic University of America Press in 2014.

⁶ “*Unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae*” (Sth I 93, 6, ad 3).

⁷ “*Secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisse, nisi producta iam prole*” (ibid).

⁸ “*Sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro*” (ibid., ad 2).

⁹ See: Paul Lamarche, *Image et ressemblance: Ecriture sainte, Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, Paris 1971, vol. 7-2, 1401-5.

The essential element of Adam and Eve's governance over creation consists, however, in their begetting of children:

Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth (Gen 1: 28).

It seems that Aquinas followed Augustine so closely that he overlooked this important part of the biblical theology of *imago Dei*.

We do not find a communal interpretation of *imago Dei* in Aquinas' theology, but, rather, some arguments for rejecting this interpretation. In some places, however, Thomas gives indications that he may accept, under some conditions, the communal understanding of *imago*. One of those instances can be found in the article where Thomas asks the question "whether God's image is found more in angels than in man".¹⁰ Generally, Aquinas' answer to this question is positive: since *imago* consists in rational nature (*natura intellectualis*), *imago Dei* is realized more perfectly in angels than in humans for the reason that the angelic rational nature is more perfect than its human equivalent.¹¹

While giving this clear answer, Aquinas adds that, in some respects, *imago Dei* may be considered more perfect in humans than in angels. For example, "man is from man as God is from God".¹² The human capacity for procreation is seen here by Aquinas as an element of *imago Dei* which may also indicate that, somehow, the marital and erotic union participates in the dignity of *imago*. *Doctor Angelicus* does not develop this line of thought.

In recent Catholic theology, it was unquestionably the Second Vatican Council that gave the impulse for a theological development of a social interpretation of *imago Dei*. In the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* one reads:

Indeed, the Lord Jesus, when He prayed to the Father, "that all may be one ... as we are one" (John 17:21-22) opened up vistas closed to human reason, for He implied a certain likeness (*aliqua similitudo*) between the union of the Divine Persons, and the unity of God's sons in truth and charity. This likeness reveals that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself (GS 24; emphasis - JK).

Certainly, this excerpt from *Gaudium et spes* provided John Paul II with the

¹⁰ Sth I 93, 3.

¹¹ "*Intellectualis natura perfectior est in eis*" (ibid.).

¹² "*Homo est de homine sicut Deus est de Deo*" (ibid.).

inspiration to develop his own social or, rather, communal, as he prefers to call it, interpretation of *imago Dei*. In his Wednesday catechesis on the sacramentality of marriage one reads:

*Man became the image of God not only through his own humanity, but also through the communion of persons, which man and woman form from the very beginning. The function of the image is that of mirroring the one who is the model, of reproducing its own prototype. Man becomes an image of God not so much in the moment of solitude as in the moment of communion. He is, in fact, “from the beginning” not only an image in which the solitude of one Person, who rules the world, mirrors itself, but also, and essentially the image of an inscrutable divine communion of Persons.*¹³

One may notice an important difference between the conciliar text of *Gaudium et spes* 24 and John Paul II’s theology of *imago Dei*. The conciliar text uses a very careful formulation: “a certain likeness (*aliqua similitudo*) between the union of the Divine Persons, and the unity of God’s sons in truth and charity”. As compared with the theology of Thomas Aquinas, the term “*similitudo*” can be understood in *Gaudium et spes* in a rather broad and not technical sense as a similarity that does not fulfill the strict requirements to be theologically qualified as “*imago*”.¹⁴ John Paul II consistently uses the notion of image (*imago*) in his account of the communal dimension of *imago Dei*. By doing this he seems to stress the theological equality between the communal interpretation of *imago Dei* and the Trinitarian-psychological interpretation of Augustine and Aquinas.

2. The Human Body in the structure of *imago Dei*

According to John Paul II, the human body plays a significant role in the structure of *imago Dei*. This role of the body stems clearly from the papal communal understanding of *imago Dei*. As we read above: “Man becomes an image of God not so much in the moment of solitude as in the moment of communion”.¹⁵ The word “communion” should be understood here in its many human realizations, many human communions. Its primary realization in John Paul II’s thought, however, points always to human marriage. In marriage, a man and a woman create the most fundamental form of

¹³ John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Translation, introduction and index by Michael Waldstein, Boston 2006, 163.

¹⁴ Cf. *Sth* I 93, 1.

¹⁵ John Paul II, *Man and Woman He Created Them*, op. cit., 163.

human communion (*communio personarum*) that is the image of divine communion (*imago Trinitatis*).¹⁶

A close look at this most fundamental image of divine communion reveals the important role of the human body, masculine and feminine. After all, it is the bodily, erotic attraction between a man and a woman that is the beginning and the content of their communion. This attraction is founded on the sexual difference between a man and a woman that has, first of all, a bodily character. Therefore, one reads in John Paul II's catechesis on the sacramentality of marriage:

the human body was from the beginning a faithful witness and a perceptible verification of man's original "solitude" in the world, while becoming at the same time, through masculinity and femininity, a transparent component of reciprocal giving in the communion of persons. Thus, *in the mystery of creation, the human body carried within itself an unquestionable sign of the "image of God" and also constituted the specific source of certainty about this image, present in the whole human being*¹⁷ (emphasis – JK).

The role of the human body as "an unquestionable sign of the 'image of God'" may be seen as a theological conclusion from John Paul II's communal account of *imago Dei*. In John Paul II's theological anthropology the emphasis on the bodily nature of human existence comes also from his opposition to post-Cartesian, anthropological dualism, still present in our post-modern culture. If John Paul II differs from Thomistic anthropology by taking seriously the modern turn to human subjectivity and consciousness, he is also aware that – in accord with Thomistic epistemology – human subjectivity has to be grounded not solely in the Cartesian experience of *cogito*, but first in our bodily experience of the "I", other people and the world.¹⁸

The second important element in John Paul II's analysis of the bodily character of *imago Dei* refers to the masculinity and femininity of the human body. Since there is no general human body but only feminine and masculine bodies, different in their physiology, psychology and spirituality, they

¹⁶ For a balanced account of communal understanding of *imago Dei*, based in a large part on John Paul II's theology, see the document of the International Theological Commission *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God* (2002). The document can be found on the Commission's website: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index.htm

¹⁷ John Paul II, *Man and Woman He Created Them*, op. cit., 241.

¹⁸ See: Kenneth L. Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, Washington, D.C. 1993.

participate together but differently in the communal (marital) *imago Dei*. The experience of being a gift for the other (cf. GS 24) appears more active on the man's side and more receptive on the woman's side.¹⁹ We cannot present John Paul II's theology of sexual difference in this paper, however, one should appreciate that such a theological theory of sexual identity, firmly grounded in the theology of *imago Dei*, ultimately safeguards the difference between feminine and masculine, which is under great attack in post-modern culture.

In St. Thomas Aquinas' theology the human body participates only secondarily in the dignity of the image of God and this participation certainly does not touch directly on the sexual difference between man and woman: the masculinity or femininity of the human body. *Doctor Angelicus* takes up this question in the article where he asks "whether the image of God is only in the human mind?" (*Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem?*).²⁰ Aquinas' answer to this question proceeds in two steps.

First, Aquinas shows that *imago Dei* in the human person is of a spiritual nature. In order to illustrate this, he combines two quotations from the letters of St. Paul. The first one comes from the letter to the Ephesians: "you were taught to put away your former way of life, your old self, corrupt and deluded by its lusts, and to be renewed in the spirit of your minds" (Eph 4: 22-24); the second one comes from the Letter to the Colossians: "you have stripped off the old self with its practices and have clothed yourselves with the new self, which is being renewed in knowledge according to the image of its creator" (Col 3: 9-10). If the internal renewal consists primarily in the renewal of the mind (the Vulgate version of the Letter to the Ephesians, as quoted by Aquinas, says: "*renovamini spiritu mentis vestrae*"), and this renewal consists in clothing oneself with the new self, "according to the image of its creator", as the Letter to the Colossians states, then *imago Dei* refers to the renewal of the mind and is of a spiritual nature.

Secondly, Aquinas debates the role of the body in *imago Dei*. Essential for this discussion is a distinction between image (*imago*) and trace (*vestigium*). As the angelic doctor puts it:

in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. (...) Id autem in quo creatura rationalis excedit

¹⁹ The indispensable source for this part of John Paul II's theological anthropology is: *Woman in Christ: Toward a New Feminism*, ed. by Michele Schumacher, Grand Rapids 2004.

²⁰ *Sth* I 93, 6.

*alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii.*²¹

According to Aquinas, a twofold similarity (*similitudo*) to God can be found in the human person: *imago* in the human intellect and *vestigium* in the human body. The primary reason for this distinction lies in the fact that *imago* must pass the test of being a representation of the same kind (*repraesentatio speciei*) as the being that is being represented, i.e. spiritual God can be represented only by a spiritual being (*mens sive intellectus*). Other kinds of representations can be called only "traces" (*vestigium*).²² Therefore, Aquinas goes as far as to say that the human person is not really (*essentialiter*) *imago Dei* but rather in the human person there can be found an image of God.²³

There are two possibilities for including the human body in Aquinas' account of *imago Dei* while remaining faithful to his theological principles.²⁴ The first one consists in emphasizing that the human spiritual soul (the primary locus of the *imago Dei*) is always proportionate to the human body and that without the human body the soul stays imperfect. In his *Questiones disputatae de potentia Dei* Thomas discusses the following position: if God is of a spiritual nature, it seems that the human soul detached from the body would be more similar to God than the soul united with the body.²⁵ Aquinas rejects this hypothesis and states that "the soul united with the body is more similar to God than the soul detached from the body, since in the first situation the nature of the soul is realized in a more perfect way".²⁶

The second clue is offered explicitly by St. Thomas in the article where he asks about the difference between man and woman in being *imago Dei*.²⁷ Aquinas' answer develops in the following way: On the one hand, since *imago*

²¹ Ibid.

²² "*Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam*" (ibid).

²³ "*Homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem*" (ibid).

²⁴ Aquinas' point, discussed above, that *imago Dei* in humans may be seen as more perfect than in angels (cf. *Sth* I 93, 3) points also to the possibility of accepting the human body in the structure of *imago Dei*.

²⁵ "*Finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animae absque corporibus erunt*" (*De pot.* 5, 10, 5).

²⁶ "*Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam*" (ibid. ad 5).

²⁷ *Sth* I 93, 4, ad 1.

Dei in the human person consists in intellectual nature, there is no difference here between man and woman.²⁸ On the other hand, however, the biblical account of creation clearly distinguishes between man and woman; this distinction is theologically elaborated by St. Paul in his First Letter to the Corinthians.²⁹ Making a reference to St. Paul, St. Thomas writes:

*Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum apostolus dixisset quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri; ostendit quare hoc dixerit, subdens, non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*³⁰

One may conclude that there is in Aquinas a possibility of distinguishing *imago Dei* in man and woman. In order to do this consistently, Aquinas would have to provide an account of the sexual difference between masculinity and femininity. This account, however, is not possible on the level of purely metaphysical principles, since it would have to include a more psychological-phenomenological description of the kind that has been provided by theologians such as Hans Urs von Balthasar,³¹ John Paul II, Angelo Scola³² or David L. Schindler.³³ Moreover, the masculine and feminine form of *imago Dei* would have to be rooted more precisely and concretely in the bodily structure of the human person. This was not possible for Aquinas because of his theological presuppositions and the goals of his synthesis.

3. The Christological dimension of *imago Dei*

Already in the first article of the proper question does St. Thomas reflect on the Christological meaning of *imago Dei*; this certainly reveals his awareness of the importance of the problem. First, Aquinas quotes St. Paul from the Letter to the Colossians which states that Christ is “the image of the

²⁸ “*Tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam*” (ibid).

²⁹ Cf. 1 Cor 11: 1-6.

³⁰ *Sth* I 93, 4, ad 1.

³¹ See Hans Urs von Balthasar, *Theodramatic*, Einsiedeln 1976, vol. II/1, 306-395; vol. IV, 53-96.

³² Angelo Scola, *La persona humana. Antropologia teologica*, Milano 2000.

³³ David L. Schindler, *Catholic Theology, Gender, and the Future of Western Civilization*, in: idem, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism and Liberation*, Grand Rapids 1996, 237-274.

invisible God, the firstborn of all creation" (Col 1: 15).³⁴ The *Doctor Angelicus* explains this statement in the following way.

Christ is the perfect image of God (*imago Dei perfecta*). Therefore, Holy Scripture never says that Christ is "*ad imaginem Dei*" (as the Vulgate translates Gen 1:26, "*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum*") but that *He is imago* (emphasis – JK). According to Aquinas, the expression "*ad imaginem*" signifies an imperfection of the image and, therefore, can be applied to humans. Similarity (*similitudo*) between the Father and the Son is perfect since it is rooted in the identity of nature (*identitas naturae*), while the similarity between God and man can be compared to a picture of a king on a coin – it is a similarity "*in natura aliena*".³⁵

Aquinas returns to the problem of the Christological meaning of *imago Dei* when he discusses the Trinitarian character of *imago Dei*: *Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum?*³⁶ In this article Aquinas does not rule out completely the possibility of a Christological interpretation of *imago*: that man is made "*ad imaginem Christi*"; rather – following Augustine and defending the Trinitarian character of *imago* – he rejects the position that only the image of the Son can be found in man.³⁷ This theological position of the *Doctor Angelicus* is consistent with his theological principle that all external works in the economy of creation and salvation are always works of the whole Trinity.³⁸

When it comes to *imago Dei*, a certain theological difference exists between Aquinas' theology and the biblical theology of St. Paul; this difference is important, first for the theological anthropology of *Vaticanum Secundum*, and, then, for John Paul II. In the New Testament, the term "image of God" refers primarily to Christ.³⁹ In the Letter to the Colossians, the Christological expression, quoted by Aquinas, "He is the image (εἰκὼν) of the invisible God" (Col 1:15), begins the hymn (Col 1:15–20) whose main theme is Christ's divinity and his role as the only mediator in the work of creation and redemption.⁴⁰ The Second Letter to the

³⁴ *Sth* I 93, 1.

³⁵ *Ibid.*, ad 2.

³⁶ *Sth* I 93, 5.

³⁷ "*Deus Trinitas fecit hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis*" (*ibid.*, ad 4).

³⁸ *Sth* I 45, 6.

³⁹ Cf. Gerhard Kittel, εἰκὼν: *The Metaphorical Use of Image in the NT*, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. by Gerhard Kittel, Grand Rapids 1964, vol. 2, 395.

⁴⁰ Cf. Jacob Jerwell, *Bild Gottes: biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen*, *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard Krause, Gerhard Mähren, Berlin 1980, vol. 6, 494–98.

Corinthians explains why some listeners reject the Gospel: “the god of this world has blinded the minds of the unbelievers, to keep them from seeing the light of the gospel of the glory of Christ, who is the image of God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)” (2 Cor 4:4). The concept “εἰκὼν” has an ontological meaning here, since in Christ the essence of God and his glory (ἡ δόξα) has been revealed.⁴¹

The ethical meaning of εἰκὼν derives from its Christological meaning. The Letter to the Romans states that in God’s plan of salvation, believers are “to be conformed to the image of his Son (τῆς εἰκόνοσ τοῦ υἱοῦ), in order that he might be the first born within a large family” (Rom 8:29).⁴² In its ethical meaning, “εἰκὼν” has a relational character, since it speaks of the special bond between believers and the Savior. The Letter to the Colossians makes mention of this bond referring to the creation account in the Book of Genesis:

Do not lie to one another, seeing that you have stripped off the old self with its practices and have clothed yourselves with the new self, which is being renewed in knowledge according to the image of its creator (κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντοσ αὐτόν) (Col 3:9-10).

The spiritual transformation of the Christian which happens as a result of following Christ (*imitatio Christi*) is a renewal of the image of God which was “inscribed” in every man in the act of creation and later deformed by the reality of sin.

The spiritual transformation of a Christian, “according to the image of its creator” (Col 3: 10), is supplemented in St. Paul’s theology by the soteriological metaphor of “the first Adam” and “the last Adam”:

The first man was from the earth, a man of dust; the second man is from heaven. As was the man of dust, so are those who are of the dust; and as is the man of heaven, so are those who are of heaven. Just as we have borne the image of the man of dust (τὴν εἰκόνα τοῦ χοῖκοῦ), we will also bear the image of the man of heaven (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) (1 Cor 15:47-49).

The spiritual growth of every Christian consists in overcoming the sinful likeness to “the first Adam” in oneself in order to make oneself more similar to “the last Adam,” Christ. The context of this passage from the First Letter to

⁴¹ Cf. Udo Schnelle, *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul and John*, Minneapolis 1996, 98-102.

⁴² Cf. also 2 Cor 3:18: “And all of us, with unveiled faces, seeing the glory of the Lord as though reflected in a mirror, are being transformed into the same image (τὴν αὐτὴν εἰκόνα) from one degree of glory to another”.

the Corinthians suggests that a Christian's perfect likeness to the image of Christ will be realized fully in the eschatological reality of the future life.⁴³

The biblical theology of *imago Dei* is very much in evidence in the teaching of the Second Vatican Council, especially in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*. This theology appears in *Gaudium et spes* as part of an effort of its authors to root the Constitution in biblical theology and to found it on a solid exposition of theological anthropology.

The concept of *imago Dei* appears already in the first section of the first part of the Constitution which presents the foundation of Christian anthropology:

Sacred Scripture teaches that man was created "in the image of God", is capable of knowing and loving his Creator (*capax suum Creatorem cognoscendi et amandi*), and was appointed by Him as master of all earthly creatures that he might subdue them and use them to God's glory (GS 12).

One can see that the Constitution combines in its theology of *imago Dei* the Old Testament theme of human governance over creatures (cf. Gen 1: 26–28) with the Augustinian theme of the human person as *capax Dei*.⁴⁴

The biblical truth about man being the image of God is presented in the first chapter of the Pastoral Constitution as the ultimate foundation for the dignity of the human person, and, at the same time, human freedom is emphasized as a special sign of God's image in man (cf. GS 17). This chapter of the Constitution ends with a concise summary of the Christological understanding of *imago Dei* in the New Testament:

He who is "the image of the invisible God" (Col 1:15), is Himself the perfect man (*homo perfectus*). To the sons of Adam He restores the divine likeness (*similitudo divina*) which had been disfigured from the first sin onward... The Christian man, conformed to the likeness of that Son (*conformis imagini Filii factus*) Who is the first born of many brothers, received "the first-fruits of the Spirit" (Rom 8:23) by which he becomes capable of discharging the new law of love (GS 22).

The Pastoral Constitution looks at the theology of *imago Dei* from an anthropological and Christocentric perspective. Christ is "the image of the invisible God" (Col 1:15) but, at the same time, he is the perfect man (*homo perfectus*). Only in Christ can we get to know the true meaning of what

⁴³ Cf. Schnelle, *The Human Condition*, op. cit., 100.

⁴⁴ Cf. Augustine, *De Trinit.* XIV, 8; PL 42, 1044.

imago Dei was at the moment of creation since the *imago Dei* is corrupted in all the sinful children of Adam and Eve. Only living in Christ and by Christ's sanctifying grace can humans obtain a renewal and recreation of *imago Dei*. This is not a perspective that cannot be reconciled with Aquinas' theology, but, at the same time, the angelic doctor does not give particular emphasis to any of these points in his theology. One may add that the perspective of Vatican II owes much of its Christocentric perspective to patristic thought and especially to St. Irenaeus.⁴⁵

John Paul II's theology of *imago Dei* is indebted more to the Christocentric interpretation of the Second Vatican Council than to the Trinitarian interpretation of Thomas Aquinas. The Christocentric character of John Paul II's theology of *imago Dei* can be clearly seen in his interpretation of the following passage from the First Letter to the Corinthians, in which St. Paul reflects on the mystery of the resurrection:

What is sown is perishable, what is raised is imperishable. It is sown in dishonor, it is raised in glory. It is sown in weakness, it is raised in power. It is sown a physical body, it is raised a spiritual body. If there is a physical body, there is also a spiritual body. Thus it is written, "The first man, Adam, became a living being"; the last Adam became a life-giving spirit. But it is not the spiritual that is first, but the physical, and then the spiritual (1 Cor 15: 42-46).⁴⁶

St. Paul's reflection is based on the opposition of "the first Adam" and "the last Adam". John Paul II emphasizes that every human person in history should be able to find himself in this opposition:

By contrasting Adam and (the risen) Christ – or the first Adam and the last Adam – the Apostle in fact shows in some way the two poles in the mystery of creation and redemption between which *man is situated* in the cosmos. One could even say that man is "set in tension" between these two poles *in the perspective of eternal destiny* that concerns from the beginning to the end his same human nature.⁴⁷

The "tension" between Adam and Christ indicates that every human person experiences the mystery of creation and redemption in his or her life. More-

⁴⁵ See: Irenée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 22; SC 406, 114; also: Krzysztof Krzemiński, *Człowiek w Duchu wi tym. Recepcja i perspektywy rozwoju soborowej antropologii pneumatologicznej*, Toru 2012, 113-187.

⁴⁶ The text of *Gaudium et spes* 22, quoted earlier in this article, which discusses the relation of Adam and Christ, is undoubtedly based on the theology of this passage from the First Letter to the Corinthians.

⁴⁷ John Paul II, *Man and Woman He Created Them*, op. cit., 406.

over, only thanks to Christ's grace of redemption is man able to fully understand and realize the "eternal destiny" contained in the mystery of creation in his life.

The key phrase for the theology of *imago Dei* as found in the excerpt from the First Letter to the Corinthians under consideration here reads as follows: "Just as we have borne the image of the man of dust (τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ), we will also bear the image of the man of heaven (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ)" (1 Cor 15: 49). The Pope comments on this biblical sentence:

This "heavenly man" – the man of the resurrection, whose prototype is the risen Christ – is not so much the antithesis and negation of the "man of earth" (whose prototype is the "first Adam") but above all his fulfillment and confirmation. He is the fulfillment and confirmation of what corresponds to the psychosomatic constitution of humanity in the realm of eternal destiny, that is, in the thought and plan of the one who created man from the beginning in his image and likeness. The humanity of the "first Adam," the "man of earth," carries within itself, I would say, a *particular potentiality* (which is capacity and readiness) *for receiving all that the "second Adam" became*, the heavenly Man, namely, Christ: what he became in his resurrection.⁴⁸

It is worth noting that John Paul II chooses his words carefully so as not to suggest in any way that becoming similar to "the last Adam" (*imitatio Christi*) consists in a return to the mystery of creation. The redemption of man in Christ is not a repetition, but a completely new and definitive stage in the history of salvation. On the other hand, however, redemption does not mean breaking with the "eternal destiny" contained in the mystery of creation, but is its "confirmation" and "fulfillment".

The eschatological destiny of man therefore consists in becoming similar to the Resurrected Christ. In becoming similar to Christ, man becomes His icon (*eikon*), which simultaneously means the fulfillment of all possibilities and potentialities of human nature as inscribed in man by God in the act of creation. If similarity to "the first Adam" means that every man living in history carries within himself an image and likeness of God which has been deformed by sin, then only the eschatological becoming similar to "the last Adam," who is "the image of the invisible God" (Cor 1: 15), will allow the human *imago Dei* to shine perfectly.

⁴⁸ Ibid., 407.

4. Final remarks

The aim of this presentation was a very limited one. It consisted in comparing the theological accounts of *imago Dei* present in the thought of two theologians, separated in human history by seven centuries: Thomas Aquinas and John Paul II. We pointed out three differences in the two theologians' accounts of *imago Dei*. The first one consists in John Paul II's conviction that human community, and most especially human marriage, can be seen as *imago Trinitatis*. The second difference consists in the role that the human body plays in the structure of *imago Dei*. The third difference consists in the transition from a psychological and primarily Trinitarian understanding of *imago Dei* in Augustine and Aquinas to a Christological understanding in John Paul II's theology.

As it was pointed out earlier, these differences do not indicate a theological gap between the two theologies, but, rather, different emphases. Certainly, one can find indications that Aquinas would grant the human body a particular role in the structure of *imago Dei* or that he would somehow accept a Christological interpretation of *imago Dei* as developed by the Second Vatican Council, and then by John Paul II. The differences in where Aquinas and John Paul II chose to place their accents, however, do not allow us to equate the two accounts too easily.

► PRESENZA DELL'AQUINATE NEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA
PRESENCE OF THOMAS AQUINAS IN THE CATECHISM OF THE CATHOLIC
CHURCH

THOMAS AQUINAS'S PHILOSOPHY IN THE CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH

■ JOHN F. WIPPEL

In a chapter devoted to Thomas Aquinas by Pope Benedict XVI in his recent book, *Great Christian Thinkers*, he notes that his predecessor, Pope John Paul II, recalled that “the Church has been justified in consistently proposing St. Thomas as a master of thought and a model of the right way to do theology”. Then Pope Benedict remarks that, after St. Augustine, “among the ecclesiastical writers mentioned in the *Catechism of the Catholic Church*, St. Thomas is cited more than any other, at least sixty-one times!”¹

Since Fr. Cessario and I have been asked to discuss the presence of Aquinas in the *Catechism*, we have agreed to a division of labor in doing this. While he will concentrate on various instances of the influence of Aquinas’s theology in the *Catechism*, I will focus on the presence of Aquinas’s philosophy therein. After having checked each of the explicit references to Aquinas in the Index to the *Catechism*, I, too, have found at least 61 references there to Thomas himself, whether in the form of explicit quotations, or in the form of supporting footnotes to the text. The Pope’s qualifying remark “at least sixty one times” is well taken, as there may be other implicit references. A large majority of these references are to Thomas’s theology, with a considerably smaller number addressing his philosophy. Given the nature of the *Catechism* itself, this is what one would expect. Even so, I will now pick out some of the references to his philosophy.

When one speaks of the philosophy of Thomas Aquinas, one must take into account his views concerning the faith-reason problem. Indeed, his solution to this problem is surely one of his greatest contributions to Christian thought. Central to his solution is his conviction that both divinely revealed truth and naturally known truth come ultimately from one and the same source, God as the author of revelation, and God as the creator of the human intellect which, when used properly, can discover naturally knowable truth. Since two contradictory propositions cannot both be true at one and the same time, and since God cannot be the author of falsity, there can be no real contradiction between faith and reason.

¹ See his *Great Christian Thinkers: From the Early Church through the Middle Ages* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 285, where he refers to *Fides et Ratio* #43.

In *Fides et Ratio* (#43), John Paul II recognizes Aquinas's important role in developing this doctrine and writes that "Thomas had the great merit of giving pride of place to the harmony which exists between faith and reason" and cites SCG I, 7 for this, and then comments that "Just as grace builds upon nature and brings it to fulfillment" (and cites ST I, 1, 8, ad 2 for this), so faith builds upon and perfects reason".² And in the book just mentioned, Pope Benedict also singles this out as one of Thomas's great contributions to Christian thinking and comments that "The trust with which St. Thomas endows these two instruments of knowledge, faith and reason, may be traced back to the conviction that both stem from the one source of all truth, the divine *Logos*, which is active in both contexts, that of creation and that of redemption". Pope Benedict also recalls the three ways in which, according to Thomas in his Commentary on the *De Trinitate* of Boethius, q. 2, a. 3, reason can be of assistance to faith, that is, by (1) "Demonstrating those truths that are preambles of the faith; (2) giving a clearer notion, by certain similitudes, of the truths of the faith; (3) resisting those who speak against the faith, either by showing that their statements are false or by showing that they are not necessarily true".³ The *Catechism* (#159), without attributing it to Aquinas himself, cites this same position of harmony between faith and reason by quoting Vatican Council I, *Dei Filius* 4 (DS 3017) and then by quoting *Gaudium et Spes* (36,1) from Vatican II. Hence, I would suggest that this is one of those indirect and implicit instances of Aquinas's influence on the *Catechism*.

An explicit application of Aquinas's solution to the faith-reason problem can be found in the *Catechism* in Part One, Section III, dealing with knowledge of God. There the *Catechism* (#36) cites Vatican Council I, *Dei Filius* 2 (DS 3004) and Vatican Council II, *Dei verbum* 6 to recall that the Church "holds and teaches that God, the first principle and last end of all things, can be known with certainty from the created world by the natural light of human reason".⁴ The *Catechism* (#37) also indicates that in the "historical conditions in which he finds himself, however, man experiences many dif-

² For the English translation see *Encyclical Letter 'Fides et Ratio' On the Relationship between Faith and Reason* (Boston: Pauline Books & Media, 1998), p. 58.

³ See *Great Christian Thinkers*, pp. 289, 290 (with numbers inserted by myself).

⁴ English translation from *Catechism of the Catholic Church*, 2nd ed. revised tr. (Libreria Editrice Vaticana; United States Catholic Conference, 21st printing, 2010). For the Latin see www.vatican.va/archive/catechism/#36: "Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse". Here both versions will be cited by their paragraph numbers.

faculties in coming to know God by the light of reason alone”.⁵ After offering a long quotation from *Humani generis* (561=DS 3875) the *Catechism* explains that this is why man needs to be “enlightened by God’s revelation not only about those things that exceed his understanding, but also ‘about those religious and moral truths which of themselves are not beyond the grasp of human reason, so that even in the present condition of the human race, they can be known (1) by all men with ease, (2) with firm certainty and (3) with no admixture of error’”.⁶ After citing in a footnote *Humani generis* (561=DS 3876) as the source for the quotation within this quotation, the *Catechism* there also refers to Vatican I, *Dei Filius* 2 (DS 3005), Vatican II, *Dei Verbum* 6, and then to Thomas, ST I, q. 1, a. 1.

There, of course, Thomas writes that in addition to the need for divine revelation concerning mysteries that exceed the capacity of human reason, revelation was also necessary concerning other truths about God that human reason can investigate; for otherwise the truth concerning God which reason can investigate would in fact be known (1) only to a few human beings, and then (2) only after a long period of time had passed, and (3) along with an admixture of many errors.⁷

As regards our natural knowledge of God, which is Thomas’s favorite example of a preamble of faith, the *Catechism* had already cited him just a few paragraphs earlier. There at #31 the *Catechism* refers to certain “ways” (*viae*) of coming to know that God exists that are called “proofs for the existence of God” (*argumenta existentiae Dei*) and notes that these “ways” of approaching God from creation may depart from the physical world or from the human person. As for ways that start from the world, the *Catechism* mentions those that begin with (1) movement (*motus*), (2) efficient causality (*ef-*

⁵ “Attamen homo in condicionibus historicis, in quibus versatur, plures experitur difficultates ad Deum solo rationis lumine cognoscendum” (www.vatican.va/archive/catechism #37).

⁶ “Hac de causa, homo eget per Dei Revelationem illuminari non solum circa ea quae suum superant intellectum, sed etiam ‘ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint’” (ibid., #38). Numbers inserted into English text by myself to facilitate comparison with Aquinas’s text.

⁷ Leon. edition, Vol. 4, p. 6. Note especially: “Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est”. For a much fuller presentation of these same three reasons see CG I, c. 4.

ficientia), (3) contingency, and the world's (4) order and (5) beauty. These are closely correlated with Aquinas's "five ways", although in the *Catechism*, order appears in position 4 whereas it is Thomas's fifth way that is based on finality, and beauty is singled out in the *Catechism* as the point of departure for argument 5 rather than *bonum*, *verum*, and *nobile* as in Thomas's fourth way. While the *Catechism* does not immediately cite Thomas's five ways in this same paragraph (#32), shortly thereafter at paragraph (#34), it reads: "The world, and man, attest that they contain within themselves neither their first principle nor their final end, but rather that they participate in Being (*Esse*) itself, which alone is without origin or end. Thus, in different ways (*viae*), man can come to know that there exists a reality which is the first cause and final end of all things, a reality 'that everyone calls God'".⁸ The words "*Esse*", "ways" (*viae*) and the final clause ("that everyone calls God") are all put in quotation marks in the Latin text and an explicit reference is given to ST I, 2, 3, that is, to Thomas's "five ways". Indeed, this is the only reference given for the entire paragraph. I would also note the reference in the same paragraph to the world and man as participating in Being (*Esse*) itself. It is not difficult to see in this a reference to Aquinas's metaphysics of participation and to one of the ways in which he holds that a creature may participate in *esse*, that is, in *Esse Subsistens* itself.⁹

A few paragraphs later, under the section entitled: "How Can We Speak About God?", the *Catechism* notes that because our knowledge of God is limited, so is our language about him, and we can name him only by taking creatures as our point of departure. Because the many perfections of creatures – their truth, goodness, and beauty – reflect the infinite perfection of God, we can assign names to him by using the perfections of creatures as our starting point. (#40, 41). But, the *Catechism* reminds us, because God transcends all creatures, we must purify our language of all that is limited, bound to images, or imperfect. In other words, without using that terminology, we are told that we must use the *via negationis* if we do not wish to compromise the transcendence of God, or as the *Catechism* puts it in citing

⁸ English translation, p. 15. See the Latin: "mundus et homo testantur se in semetipsis neque primum principium neque finem habere ultimum sed participare illius 'Esse' quod in se est sine origine et sine fine. Sic, per varias huiusmodi 'vias', homo accedere potest ad cognitionem existentiae illius realitatis quae est causa prima finisque ultimus omnium et 'quam omnes Deum nominant'" (www.vatican.va/archive/catechism #34).

⁹ For texts to illustrate three ways in which Thomas speaks of participating in *esse*, that is, in *esse commune*, in *esse suum*, and in *Esse subsistens*, see my *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, D.C., 2000), pp. 110–24.

the *Liturgy of St. John Chrysostom*, Anaphora, “if we are not to confuse our image of God – ‘the inexpressible, the incomprehensible, the invisible, the ungraspable’ – with our human representations”.¹⁰ Even so, the *Catechism* notes that such (purified) language does “attain to God himself” though it cannot express “him in his infinite simplicity”. But then it warns us (#43), first by citing Lateran Council IV to the effect that “between Creator and creature no similitude can be expressed without implying an even greater dissimilitude”, and then by quoting Thomas Aquinas, SCG I, 30, where he writes that “concerning God, we cannot grasp what he is, but only what he is not, and how other beings stand in relation to him”.¹¹ The influence of Aquinas on this section is obvious throughout, and here is explicitly acknowledged.

After recalling God’s providential care for all of creation, the *Catechism* addresses the problem of evil (#309). It warns that there is no quick and easy response to this question, and comments that only Christian faith taken as a whole constitutes the answer. Even so, it then (#310) raises a question that has both philosophical and theological dimensions: “Why did God not create a world so perfect that no evil could exist in it?” The *Catechism* begins its response by noting that with his infinite power, God could always create something better, and in a supporting note cites Thomas, ST I, 25, 6.

There Thomas asks: “*Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit?*” (“Whether God can make better those things which he makes?”)¹² Thomas

¹⁰ “Necessarium igitur est nostras indesinenter locutiones purificare ab eo quod limitatum, imaginarium et imperfectum est, ne Deum, qui est ‘ineffabilis, incomprehensibilis, invisibilis, inexcogitabilis’, cum nostris humanis confundamus representationibus” (n. 42). The quotation within the quote is taken from *Liturgia Byzantina. Anaphora sancti Ioannis Chrysostomi: Liturgies Eastern and Western*, ed. F.E. Brightman (Oxford, 1896) (PG 63, 915).

¹¹ “Cum sic de Deo loquimur, nostrae locutiones humano utique modo exprimuntur, sed revera Deum Ipsum attingunt, quin tamen Ipsum in Eius infinita exprimere possint simplicitate. Illud etenim in memoriam revocare oportet: ‘Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo’ (Concilium Lateranense IV, *Cap. 2. De errore abbatis Ioachim: DS 806*); atque etiam: ‘Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter aliter alia se habeant ad Ipsum’” (CG I, 30: Leon. ed. 13, 92).

¹² Translation mine. Note some other English translations: “Could God make better things than he does?” (Thomas Gilby translation in *Thomas Aquinas: Summa Theologiae, Vol. 2: The Mind and Power of God* (Garden City, New York, Image Books, 1969), 202; “Whether God can do better than what he does?”, derived from the older translation by the Fathers of the English Dominican Province, as revised by Daniel L. Sullivan in *Great Books of the Western World, Vol. 19: Thomas Aquinas I* (Chicago, 1952); “Can God make things better than he does?”, translation by Brian Davies in *Thomas Aquinas: Summa*

responds by distinguishing two kinds of goodness for a thing. The first type of goodness is of the essence of a thing, such as to be rational is of the essence of a human being. As regards this kind of goodness, God cannot make a given thing better than it is without changing its essence; but he can make another thing that is better than that thing. The second kind of goodness is outside the essence of a thing as, for instance, it is good for a human being to be virtuous. God can improve this kind of goodness in something he has made. But to speak without qualification (*simpliciter loquendo*), God can make another thing that is better than anything he has made.¹³

In responding to the problem of physical evil the *Catechism* then comments that in his infinite wisdom and goodness, God freely willed to create a world *in statu viae* as regards its ultimate perfection. This process involves along with the appearance of certain beings the disappearance of others, along with the more perfect the less perfect, and along with the constructive forces of nature, destructive forces. And so physical evil coexists with what is physically good so long as creation has not yet reached its perfection. And the *Catechism* ends this paragraph (#310) with its second reference which is also to Aquinas, this time to CG III, c. 71.

In this long chapter, Thomas wants to show that divine providence whereby God governs created things does not preclude the presence of corruption and deficiency and hence of evil among them. He begins by pointing to an overriding principle. The divine governance of created things does not exclude the operation of second, i.e., created causes. But a deficiency may occur in an effect owing to a deficiency in a second cause without in any way implying a deficiency in a first cause. So too, some deficiency, and hence some physical evil, may occur among things subject to divine governance because of some deficiency in second causes without implying any deficiency in God himself, the First Cause.¹⁴

Moreover, perfect goodness would not be found among created things unless there was an order of goodness among them such that some are better than others. Without this, not all possible degrees of goodness would be realized, nor would one creature be likened to God insofar as it is more ex-

Theologiae 'Questions on God' edited by Brian Davies and Brian Leftow (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 280. Cajetan remarks that Thomas's question really includes two questions: (1) one formally, whether God can make better the things he makes? (2) the other virtually, whether God can make other things better than those he makes? (Leon. ed., 4, p. 299).

¹³ Leonine ed., 4, 298.

¹⁴ *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina manualis (Rome, 1934), 306.

cellent than another. But, Thomas argues farther on, a higher degree of perfection is found in something that is so good that it cannot fall short of the good than in something else that can fall short. Therefore the perfection of the universe requires both degrees of goodness. Hence it does not befit divine providence to exclude completely from all things the potentiality of their falling short of the good. And from this potentiality, evil follows, since what can fall short of the good sometimes does. Finally, he argues that it would not be fitting for divine governance not to permit created things to act according to their natures. But it is from the fact that created things do so act that corruption and physical evil occurs among them. Because of the contrariety and opposition between them, it follows that one thing, in acting in accord with its nature, may corrupt another.¹⁵

In the next paragraph (#311), the *Catechism* introduces the issue of moral evil. Angels and human beings, because they are intelligent and endowed with freedom, should journey toward their ultimate end by free choice and “preferential” love. But, for this very reason, they can deviate from that end, and indeed, they have sinned. And so moral evil has entered the world. But God himself is in no way, neither directly nor indirectly, the cause of moral evil. At this point in a note the *Catechism* cites St. Augustine (*De libero arbitrio*, 1, 1, 1) and Thomas, ST I-II, 79, 1.

There Thomas asks whether God is the cause of sin and, in replying, distinguishes two ways in which a human being can be the cause of sin either in himself or in someone else: (1) directly, by inclining his will or the will of someone else to sin; (2) indirectly, by not keeping someone else from sinning. God cannot be the direct cause of anyone’s sin because this would be in contradiction to the fact that he inclines and turns all things toward himself as their end. And he cannot be the indirect cause of their sin, Thomas continues, although he does note that it can happen that God does not present to some the assistance they need in order to avoid sin.¹⁶

Then the *Catechism*, still in the same paragraph #311, notes that God permits moral evil because he “respects the freedom of his creatures and, mysteriously, knows how to derive good from it”. At this point the *Catechism* quotes a text from Augustine’s *Enchiridion*, a text, I would add, that is also quoted by Aquinas himself in ST I, q. 2, a. 3 as his answer to an objection to God’s existence based on the fact of evil. As cited in the *Catechism*, Augustine says: “For almighty God ... because he is supremely good, would

¹⁵ Ibid., pp. 306-307.

¹⁶ Leonine ed., 7, 76.

never allow any evil whatsoever to exist in his works if he were not so all-powerful and good as to cause good to emerge from evil itself”.

In concluding, I will simply mention one more explicit reference to Thomas in the *Catechism*, this time to his well-known definition of law in ST I-II, q. 90, a. 4. Thus in #1976, as part of the Compendium, Thomas’s definition is quoted explicitly: “Lex est ‘quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata’”.¹⁷

¹⁷ Also see par. #1951 for a citation in note 2 of Thomas, ST I-II, 90, 1, on law as involving reason.

MORALS AND SACRAMENTS: THEMES IN THE *CATECHISM* THAT AQUINAS HELPS CLARIFY SEQ

■ ROMANUS CESSARIO, O.P.

The illuminating paper read by Monsignor John Wippel suffices to support a project for which several prelates and curial officers have expressed their enthusiasm. I refer to a handbook that would supply students, especially seminarians, with a succinct introduction to the philosophical terms the *Catechism* uses to exhibit Catholic faith. To illustrate the urgency of such a project, allow me to indicate two themes in Catholic doctrine that require philosophical competence. They are: “end” and “cause”. I am citing the English translation of the *Catechism*, although the 1997 Latin *typica editio* corresponds largely to the usage of the English text.

The majority of the 149 times that the English word “end” appears in the *Catechism* refer to concluding or finishing or the closing stages of something. No. 1752, however, does introduce the teleological meaning of end: “The intention is a movement of the will toward the end (*finis*): it is concerned with the goal of the activity”. [The grammatical constructions differ in the English and Latin.] The *Catechism* also reflects the distinction known to moral theologians between the *finis operis* and the *finis operantis*. For example, “*Finis non iustificat media*”. “The end does not justify the means”. This number, 1759, cites Thomas when it stipulates a fundamental teaching of Catholic morality, that is, “‘An evil action cannot be justified by reference to a good intention’ (cf. St. Thomas Aquinas, *Dec. praec.* 6)”. The reference in *Collationes de decem praeceptis* points to the *finis operantis* (see no. 1753) or what the *Catechism* calls “the end in view or the intention” (see no. 1750).

Veritatis splendor illustrates the *Catechism*’s moral teleology, for instance, at no. 78, where end *primarily and fundamentally* constitute the nature of a human action:

The object of the act of willing is in fact a freely chosen kind of behaviour. To the extent that it is in conformity with the order of reason, it is the cause of the goodness of the will; it perfects us morally, and disposes us to recognize our ultimate *end* in the perfect good, primordial love. By the object of a given moral act, then, one cannot mean a process or an event of the merely physical order, to be assessed on the basis of its ability to bring about a given state of affairs in the

outside world. Rather, that object is the *proximate end* [*finis proximus*] of a deliberate decision which determines the act of willing on the part of the acting person. Consequently, as the *Catechism of the Catholic Church* teaches, ‘there are certain specific kinds of behaviour that are always wrong to choose, because choosing them involves a disorder of the will, that is, a moral evil’ (*Catechism of the Catholic Church*, No.1761). And Saint Thomas observes that “it often happens that man acts with a good intention, but without spiritual gain, because he lacks a good will. Let us say that someone robs in order to feed the poor: in this case, even though the intention is good, the uprightness of the will is lacking. Consequently, no evil done with a good intention can be excused. ‘There are those who say: And why not do evil that good may come? Their condemnation is just’ (*Rom 3:8*)” (*In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Legis Praecepta. De Dilectione Dei: Opuscula Theologica*, II, No. 1168, Ed. Taurinen. (1954), 250).¹

There are ongoing discussions among ethicists and moral theologians that purport to offer the right exegesis of this and similar passages in *Veritatis Splendor*. It remains my firm conviction that Professor Steven A. Long in his 2007 book, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, best explains what the *Catechism* understands when it takes up in its moral teaching the philosophical notion of “end”. In other words, Long best explains what it means to say that the “object is the *proximate end* of a deliberate decision which determines the act of willing on the part of the acting person”. Whatever view one may hold about the relationship of intention to end, the moral theology of the New Evangelization is committed, I would argue, to using the philosophical notion of “end”.

The *Catechism* actually presents *telos* within a twofold teleology. One I describe as vocational, as in no. 1719:

The Beatitudes reveal the goal of human existence, the ultimate end of human acts [*ultimum actuum humanorum finem*]: God calls us to his own beatitude. This vocation is addressed to each individual personally, but also to the Church as a whole, the new people made up of those who have accepted the promise and live from it in faith.

The other is ontological, for example, no. 1878:

All men are called to the same end (*finem*): God himself. There is a certain resemblance between the unity of the divine persons and the

¹ Obiectum est finis proximus deliberatae delectionis, quae voluntatis personae agentis est causa. Hoc sensu, sicut Catholicae Ecclesiae Catechismus docet, “sunt rationes agendi, quas eligere est plenum erroris, quia earum electio admittit inordinatum voluntatis, id est malum morale” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1761).

fraternity that men are to establish among themselves in truth and love. Love of neighbor is inseparable from love for God.

This text returns us to the first word of the *Catechism*, “Deus”. “God Himself”. Recall that no. 1 reads: “God, infinitely perfect and blessed in himself, in a plan of sheer goodness freely created man to make him share in his own blessed life”. As Monsignor Wippel has pointed out in his reference to no. 34 of the *Catechism*, the text acknowledges Thomas’s movement from finite being to Uncreated Being. If I have understood my lessons from philosophy, including the courses taken under Monsignor Wippel, nothing more ontological exists.

The “*Fontes moralitatis*” (CCC 1750-54) have long supplied fodder for the Thomist commentators’ musings. Here is what Cajetan, commenting on *Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 1, art. 1 (IX), has to say about the importance of “end” for moral action and truth:

Therefore, in order that this [question of whether something is an “end” insofar as it exists in intention, or insofar as it exists in reality] would not remain ambiguous, I will first propose three propositions by explaining [*declarando*] them; then I will support them; and thus, thirdly, the truth will be visible. The first proposition is: to be [*esse*] in intention is not the *ratio* of “end”, but is its condition. The second proposition is: to be [*esse*] in execution is neither the *ratio* nor the condition of “end”, but is *coincidental* to it [*coincidens illi*]. The third proposition is: to be [*esse*] in reality [*in rerum natura*] is the *ratio* of “end”.²

I submit that today moral theology requires this wisdom that the Thomist commentatorial tradition, among other sources, preserves.

The *Catechism of the Catholic Church* sets forth Catholic doctrine on sacramental causality: For example, see no. 1225:

In his Passover Christ opened to all men the fountain of Baptism. ...

The blood and water that flowed from the pierced side of the crucified Jesus are types of Baptism and the Eucharist, the sacraments of new life (see Jn 19:34). *From then on*, it is possible “to be born of water

² Cajetan on *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 1 (IX): “Ut igitur res non remaneat ambigua, primo ponam tres propositiones, declarando illas; deinde probabo illas; et sic, tertio, patebit veritas. Prima propositio est: Esse in intentione non est ratio finis, sed eius conditio. Secunda est: Esse in executione nec ratio nec conditio finis est, sed coincidens illi. Tertia est: Esse in rerum natura est ratio finis”.

and the Spirit” (see Jn 3:5) in order to enter the Kingdom of God (emphasis added).

Since the mid-twentieth century, Catholic theologians by and large have forgotten about the topic of sacramental causality. The classical mainline opinions are as diverse as the Nominalists’ theory of occasional causality and the Thomist teaching on physical causality. Moral causality and dispositive or intentional causality fall somewhere in between the weak occasionalist account and the strong physicalist account of how “it is possible ‘to be born of water and the Spirit’”. The Council of Trent, in order to avoid endorsing a particular school of thought, adopted the word “confer” (*conferre*) instead of “cause” to describe the bestowal of divine grace that the sacraments effect.³ Of the twenty-four times then that the word “cause” appears in the *Catechism of the Catholic Church*, only one refers broadly to the sacraments:

The Eucharist is the efficacious sign and sublime cause of that communion in the divine life and that unity of the People of God by which the Church is kept in being.⁴

At the same time, there are about twenty-five instances of the Tridentine verb “to confer” used with respect to sacramental actions.⁵ Most Catholics of our period, however, find the notion of the conferral of grace as incomprehensible as the classical views that attempt to explain how the sacraments supply causally divine grace to the rightly disposed person who receives them. Even the use of the word “confer” suggests a schema of “causal” thought that owes its origin to a particular school of natural philosophy. Philosophical interest in efficient causality succumbed to fascination with modern methods of scientific explanation. William A. Wallace, O.P., made this observation in 1972:

Causality was never completely relinquished as a source of scientific explanation from the seventeenth to the mid-nineteenth century, although many were dissatisfied with the causes that had been proposed by their predecessors and in their place sought to expound “true causes” of physical phenomena. Each successive formulation seems to have introduced a slight change in the meaning of causality, how-

³ See CCC, no. 1127; “Celebrated worthily in faith, the sacraments confer the grace that they signify [Cf. Council of Trent (1547): DS 1605; DS 1606]. They are *efficacious* because in them Christ himself is at work: it is he who baptizes, he who acts in his sacraments in order to communicate the grace that each sacrament signifies”.

⁴ *Catechism of the Catholic Church*, no. 1325.

⁵ Seventh Session, Canon 6, DS 1606: “aut gratiam ipsam non poentibus obicem non conferre...”.

ever, until finally the notion of causal explanation was rather completely linked with determinism and predictability along quite mechanistic lines.⁶

Causal schemas today receive poor receptions. On the other hand, their symbol-based replacements should give one moment for pause, as a leading sacramental theologian has pointed out: The medievals, he wrote, had they wanted to say of the sacraments “they cause because, and to the degree that, they are symbols”, had sufficient command of Latin to say it clearly, and clarity was a tool of their trade. In fact, they used the word “cause” in their sacramentology because that was the term they used to speak of God’s creating the world; a St. Thomas used it because he considered that it could be extended to signify as well the active intervention of Christ in the symbolic act of the sacrament; and he then went to the trouble of explaining that he was choosing this word so as to make it clear that an exclusively symbolic account of the sacraments does not measure up to the tradition of the Fathers (*Summa theol.*, III, q. 62, a. 1; *ib.*, ad 1).⁷

Cardinal Cajetan again offers a hint on how to reignite interest in sacramental causality. We find it in his commentary on the *tertia pars* of the *Summa theologiae*.⁸ In question sixty-two, article six, Aquinas asks, “did the

⁶ William A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, Medieval and Early Classical Science, vol. 1 (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1972), p. 23. Also see Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2012), p. 384: “Most of those who unknowingly conflate their metaphysical assumptions with the findings of the natural sciences regard the relationship between science and religion as a competitive, zero-sum game”.

⁷ See Colman E. O’Neill, O.P., *Sacramental Realism* (Chicago: MidWest Theological Forum, 1998), p. 127.

⁸ Titulus clarus. In corpore sunt duae conclusiones negativae. Prima est: Sacramenta veteris legis non conferebant gratiam virtute propria. Probatur auctoritate Apostoli. Altera est: Sacramenta veteris legis non conferebant gratiam virtute in eis habita a passione Christi. Probatur ex communi differentia coniunctionis alicuius causae ad causandum vel per usum exteriorum rerum, vel per actum animae: quia prima est causae effectivae, ac per hoc prioris secundum esse; secunda autem est causae finalis, ac per hoc potest esse posterioris secundum esse. Sub hac enim differentia communi subsumitur in speciali differentia inter passionem Christi coniungi per sacramenta, vel per fidem: ita quod per sacramenta coniunctio continetur sub coniunctione per usum exteriorum rerum; et coniunctio per fidem continetur sub coniunctione per actum animae. Et sub hoc procedendo descenditur, et quod passio Christi est prior secundum esse sacramentis nostris et posterior sacramentis veteris legis, ac per hoc nostris quidem sacramentis passio Christi coniungi potest ut causa activa operans per illa, priscis autem non potest coniungi ut causa activa operans per illa, quod est intentum conclusionis: et quod passio Christi ut finalis causa coniungitur per fidem tam nobis quam antiquis. Et propterea utrique sal-

sacraments of the Old Law cause grace?” To the which, Cardinal Cajetan appends his summary, and some advice!

The title [of IIIa q. 62, art. 6] is clear. There are two negative conclusions in the body of the article. The first is: *The sacraments of the old law did not confer grace by their own power.* This is proved by the authority of the Apostle.

The other conclusion is: *The sacraments of the old law did not confer grace by a power residing in them from the passion of Christ.* This is proved by the common difference of the conjunction of any cause to the thing to be caused [*causandum*] either through the use of exterior things, or through an act of the soul. The first is of an efficient cause, and because of this is prior in existence. The second, however, is of a final cause, and because of this it is able to be posterior in existence. Underneath this common difference is taken up the specific difference between conjunction to the passion of Christ through the sacraments, and [conjunction to the passion of Christ] through faith. Conjunction [to the passion of Christ] through the sacraments [i.e. sacramental conjunction] is contained within conjunction through the use of exterior things. Conjunction [to the passion of Christ] through faith is contained within the conjunction through the act of the soul. And by proceeding from this [difference] one discovers, that the passion of Christ is both prior in existence to our sacraments, and posterior to the sacraments of the old law; and because of this the passion of Christ is able to be conjoined to our sacraments as an active cause operating through them. However, [the passion of Christ] is not able to be conjoined to the [sacraments] of old as an active cause operating through them. This is the intent of [Saint Thomas’s] conclusion: the passion of Christ as final cause is conjoined both to us and to those of old through faith. And furthermore, we are saved in both cases through faith in the passion of Christ, but not in both cases through the sacramental power of the passion of Christ. Nevertheless, the use of those former sacraments was not superstitious, because they were useful even

vamur per fidem passionis Christi : sed non utrique per sacramenta virtuosa ex passione Christi. Non tamen superstitiosus erat usus illorum sacramentorum: quia adhibebantur, etsi non ut virtuosa, tamen ut signa fidei virtuosae. Sta igitur, Lector, in formal differentia inter coniunctionem per fidem seu actum animae ut sic, et per sacramenta seu usum exteriorum rerum ut sic: et videbis differentiam in littera subtiliter positam inferre sacramenta nostra esse virtuosa, et antiqua non. Et memento, Novitie, quod de coniunctione causali, seu causae ut sic, est sermo: ut non fallaris ab importunitate digredientium ad ea quae sunt per accidens.

if not as [intrinsically] powerful at least as signs of a virtuous faith. Therefore, [dear] reader, maintain the formal difference between conjunction [to the passion of Christ] through faith or an act of the soul as such, and [conjunction to the passion of Christ] through the sacraments or the use of exterior things as such. [If you maintain this formal difference in your mind] you will perceive this difference in the article – subtly posited – and infer that our sacraments are [intrinsically] powerful and that the old [sacraments] are not. And remember, [dear] novice, that [Saint Thomas] is speaking about causal conjunction or of a cause as such, so that you are not tricked by the importunity of digressing into those things that are *per accidens*.⁹

May I respectfully suggest that Cardinal Cajetan’s advice to the novices may well serve Catholic theologians of the new evangelization. And that his analysis of how Aquinas understands “end” in morals, more so.

⁹ I acknowledge my indebtedness to Brother Cajetan Cuddy, O.P., who graciously provided me not only with the texts but also the translations from Cardinal Cajetan’s “Commentary”.

▫ *VERITATIS SPLENDOR*

THE PRESENCE OF AQUINAS IN *VERITATIS SPLENDOR*

■ WOJCIECH GIERTYCH, O.P.

Introduction

Veritatis splendor is a crisis document addressed to bishops. John Paul II reprimanded them for not having exerted their teaching authority in respect to theologians. In an alarmist tone he reacted to distortions that had appeared in moral teaching. John Paul II was aware that this was the first time that the Magisterium was speaking in such manner on the fundamental principles of morality. Before its appearance, if one lived in a country where there were no major aberrations in moral teaching, one could ignore the dissenting theologians of the United States and in Western Europe. Now that the Magisterium has reacted to them this encyclical needs to hold a prime place within the teaching of moral theology.

Numerous questions, provoked by the encyclical could be the subject of study. Why was it that dissenting theories appeared in the Church? Were the dissenters more concerned with current philosophical and ideological trends than with the Gospel? Or maybe they were rebelling against the manualist tradition which had its infidelities towards the great Tradition of the Church? If that is the case, one needs to note these infidelities and discover which aspects of the Tradition had been forgotten. And one needs to recognise the renewed reading of that Tradition by *Veritatis splendor* as it offers corrective guidance.

Vatican II had hardly addressed fundamental moral theology and yet it is in this field that the Church is meeting with the greatest opposition. The encyclical together with the *Catechism of the Catholic Church* show the way for renewal. It is interesting that in this response of the Magisterium some sources of the Catholic tradition have been shelved and others have been brought back. The moral theology of St. Alphonsus Liguori, the patron saint of moralists, on whose feast the encyclical was announced, is not quoted at all, whereas St. Thomas Aquinas, St. Augustine, St. John Chrysostom and St. Bonaventure are quoted abundantly. Recognizing the prime role of Aquinas we can ask therefore in which points the encyclical goes beyond a mere reminder of his doctrine and proposes a renewed reading of his moral theology that is capable of replying to questions and challenges that the contemporary debates have brought to the fore? We could also ask, what

elements of Aquinas' teaching are absent, and could well have had a place? I shall respond to only some of these queries.

A theological reading of moral theology

The major issues with which the encyclical deals are in the central chapter, which discusses the relationship between freedom and the moral law, the tying of conscience with truth, the use of the concept of the fundamental option that had begun replacing the category of mortal sin, and the moral qualification of acts with the rejection of teleological theories of morality such as proportionalism and consequentialism that were questioning the importance of the object of the moral act. All these issues are clarified with the aid of the teaching of Aquinas. It would be an error however to view the first and the third chapters as mere pious padding in which the essential message of the encyclical has been encompassed. For a complete reading the encyclical needs to be viewed in its totality.

The titles of the three chapters form together a sort of dialogue: "Teacher, what good must I do?" (Mt 19:16); "Do not be conformed to this world!" (Rom 12:2); "Lest the cross of Christ be emptied of its power (1 Cor 1:17). Addressing morality the encyclical points to the cross of Christ. The grace that flows from the Paschal Mystery is not to be ignored or wasted. John Paul II in this document is as if expressing the sadness and pain of the Church, that the fecundity of the Redemption may be wasted. The moral teaching of the Church is geared not only to the execution of a programme of moral renewal. It is centred on Christ's supreme gift. And the Church is suffering when the grace of Christ is ignored. So the prime message of the encyclical is a warning: "Beware of attitudes and types of thinking on moral questions that frustrate the power of the cross". It is this that gives to the encyclical a certain nervous alarming tone.

John Paul II reiterated what he had said in his first encyclical *Redemptor hominis*. "The Redemption that took place through the Cross has definitively restored his dignity to man and given back meaning to his life in the world".¹ Jesus is the ultimate Word of the Father that responds to our most profound questions and His Cross is the source of salvation. The Church does encourage the undertaking of philosophical reflection on morals. It is possible to study moral questions within a purely natural ethics. The dignity of the human reason allows for this. But this is not the main way in which the Church answers moral questions. The true response of the Church is rooted in the revealed mystery of Jesus, the Son of God. The Incarnation, the teach-

¹ *RH*, 11.

ing of Jesus, His death and resurrection, His sending of the Holy Spirit, all this is the primary answer to the moral question. Redemption through the Cross of Jesus is the central theme of the Christian moral orientation.

Veritatis splendor stresses therefore that what makes moral theology, a theology is the fact

that it acknowledges that the origin and end of moral action are found in the One who “alone is good” and who, by giving himself to man in Christ, offers him the happiness of divine life.²

It is precisely for this reason that the encyclical, even as it corrects the understanding of the natural law it stresses the decisive role of the new law of the Gospel:

Going to the heart of the moral message of Jesus and the preaching of the Apostles, and summing up in a remarkable way the great tradition of the Fathers of the East and West, and of Saint Augustine in particular, Saint Thomas was able to write that *the New Law is the grace of the Holy Spirit given through faith in Christ*. The external precepts also mentioned in the Gospel dispose one for this grace or produce its effects in one’s life. Indeed, the New Law is not content to say what must be done, but also gives the power to “do what is true” (cf. *Jn* 3:21).³

The moral teaching of the Church can be so sublime, because it is addressed not just to the sinner, but to the sinner who already has been gifted with grace:

It would be a very serious error to conclude... that the Church’s teaching is essentially only an ‘ideal’ which must then be adapted, proportioned, graduated to the so-called concrete possibilities of man... But what are the ‘concrete possibilities of man’? And of *which* man are we speaking? Of man *dominated* by lust or of man *redeemed by Christ*? This is what is at stake: the *reality* of Christ’s redemption. *Christ has redeemed us!* This means that he has given us the possibility of realizing *the entire* truth of our being; he has set our freedom free from the *domination* of concupiscence. And if redeemed man still sins, this is not due to an imperfection of Christ’s redemptive act, but to man’s will not to avail himself of the grace which flows from that act. God’s command is of course proportioned to man’s capabilities; but to the capabilities of the man to whom the Holy Spirit has been given; of the man who, though he has fallen into sin, can always obtain pardon and enjoy the presence of the Holy Spirit.⁴

² *VS*, 29.

³ *VS*, 24.

⁴ *VS*, 103.

In this insistence on the role of grace within moral action, it becomes clear that moral theology is to truly be a theology, based on the revealed mystery of God, the implications of which are to be brought to the fore. It is possible to view the *Ila pars* of the *Summa of Theology* of Aquinas as only an exposition of ethics with occasional theological islands floating in a philosophical sea. Many Thomists have read the *Ila pars* with such philosophical eyes. In this perspective they sought for a rational, supposedly convincing presentation of the moral order related primarily to the natural law. In an earlier presentation Karol Wojtyła had described the function of ethics as the offering of a rational and ultimate justification of the moral norms, and the function of moral theology as the interpretation of ethically meaningful facts and words of Revelation, that will reveal their normative contents, so as to then, justify them, as such, to the very end. He interpreted the *Ila pars* of the *Summa* as such an attempt made with the aid of a philosophical system, which unfortunately was void of the aspect of consciousness that, as he wrote, had been flattened out in metaphysical naturalism.⁵ In *Veritatis splendor* John Paul II, writing as a pastor and not as a professor of ethics clearly shifted the focus from philosophical ethics to true moral theology, and viewed the synthesis of Aquinas as a work of theology.

If one consistently thinks through the explanation of the nature and task of sacred doctrine given in the opening lines of the *Summa*⁶ and applies this to the *Ila pars* it becomes clear that Aquinas gave us here a work of theology. In the commentary to Colossians, Aquinas differentiated between three modes of being of God: through the common presence of immensity; through grace in the saints; and through the hypostatic union in Christ.⁷ This distinction can be well applied to the structure of the *Summa*. In the entire work Aquinas was dealing with God. The omnipresence of God, His being in Himself and in creatures is the subject matter of the *Ia pars*. The presence of God through grace in sanctified people is the theme of the extensive *Ila pars*, and the presence of God in Christ and in the sacraments

⁵ K. Wojtyła, “Etyka a teologia moralna”, *Znak* 159(1967), p. 1077-1082; cf. Wojciech Giertych, “Theological Ethics or Moral Theology?”, *Camminare nella Luce. Prospettive della Teologia Morale a partire da Veritatis Splendor* a cura di Livio Melina e José Noriega (Roma: Lateran University Press, 2004), p. 537-563.

⁶ *S. Th.*, *Ia-IIae*, q. 1, a. 7: “Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad ipsum”.

⁷ *In Col.*, 97: “Tribus enim modus est Deus in rebus. Unus est communis per potentiam, praesentiam, et essentiam; alius per gratiam in sanctis; tertius modus est singularis in Christo per unionem”.

that flow from His redemptive work is the subject matter of the *IIIa pars*. The entire moral theology of Aquinas therefore and not only the treatise on the new law and on grace, but the entire *IIa pars* is a study of God, a depiction of the multi-coloured panorama of the workings of grace within the Christian. It is therefore more an annunciation than a moralisation. It is above all a description of the fecundity of the new law of grace within the acting Christian rather than just a philosophical analysis of the normative content of the natural law or of the psychology of moral action.

When this basic intuition is kept in mind, while reading the *IIa pars*, it becomes clear that the short treatise on the new law of grace is the apex of the discourse as it throws an evangelical light on the entire work. Contemporary difficulties in the reception of the teaching on the natural law flow from an ignoring of this dimension. The natural law is not presented in Aquinas as a self-evident, autonomous, meaning uniquely rational and absolutely sufficient source of moral orientation.⁸ It is presented within a theological context that has the new law of grace, animated by the grace of the Holy Spirit as the prime source of orientation. *Veritatis splendor* clearly locates its defence of the natural law within such a theological perspective. In this both the encyclical and Aquinas are faithful to St. Paul, who presented his comments about the natural morality of the pagans from within faith centred upon Christ. Faith opens the eyes and allows the reason to see more clearly.

Incidentally, the stress placed on the new law of the Gospel by the encyclical is a clear reminder that evangelization is not to be new due to new technological and pastoral methods, but it is to be new due to a deeper openness to the interior working of the grace of the Holy Spirit. Aquinas reminds in this context law that even the words of the Gospel can be frustrating, if the healing grace of faith will be missing.⁹

A few points worth noting

An issue that has raised some eyebrows is a comment made while explaining the moral act and rejecting the theories of proportionalism and consequentialism. John Paul II stressed that “The morality of the human act depends primarily and fundamentally on the “object” rationally chosen

⁸ Cf. International Theological Commission, “In Search of Universal Ethic: A New Look at the Natural Law” (2009), n. 33, 101-112.

⁹ *S. Th.*, *Ia-IIae*, q. 106, a. 2: “Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interiorius gratia fidei sanans”.

by the deliberate will”. And he added that “ In order to be able to grasp the object of the act which specifies that act morally, it is therefore necessary to place oneself *in the perspective of the acting person*”.¹⁰

This means that as the three sources of morality, the moral object, the end, and the circumstances are recognized in view of the chosen act, the object is not to be interpreted in a mechanical way, as an “object” that already has an unchangeable, clearly defined moral value. A mentality born of the casuist tradition has seeped into the minds of many precisely such a view of the moral object. In fact in the perception of the moral object of the planned action, the direct *finis operis* of the act is viewed by the personal reason of the agent, a reason that needs to be objective and can be aided by light of the moral law, the natural law, the revealed moral law and the new law that expresses the inspirations of the Holy Spirit, but then ultimately it is that reason of the agent that co-forms the moral object, qualifying its moral value. As such the moral object is then chosen as an intention by the free choice which engages the reason and the will. Since the perception of the *verum bonum* or of the evil in the issue is rational, it therefore can be rationally defended in after-thought. It follows therefore that in the specification of the moral object there is a certain fluidity that is not necessarily generated by loose thinking, but by the fact that *finis operis* is perceived by the reason of the acting agent that has its own and justified personal perspective.

The insistence of the encyclical upon the rationality of the moral object and upon its importance within the moral choice together with the rejection of the shifting of the moral qualification uniquely to the level of the intention is entirely in accord not only with Aquinas but also with the manualist tradition. The stressing however of the fact that the object has to be viewed in the perspective of the acting agent, while fully in accord with Aquinas corrects a perspective that had dominated in the modern manuals and for this reason this insistence sounds like a novelty to many ears. The angle of approach of the encyclical in this explanation is not formulated within a norms ethics that would insist primarily upon the moral obligation presented by the moral law and would reduce the role of reason to a mere rubberstamp application of the obligation to the act, but it views the personal input of the agent, within the perception of the moral object, an input that is necessary for the development of virtues. Virtues are infused by grace, but they need to be consciously cultivated and so they require the input of

¹⁰ VS, 78.

the personal reason that within the formulation of moral acts has to be creative. Moral acts are not to be viewed within the stance of a cold and unengaged observer. They can be viewed from without in such a way by a reflecting ethicist, but such an approach does not render fully the truth of the moral action. The individual directly engaged in moral action has his own point of view that is conditioned by personal experience, the knowledge of the issue, the circumstances that always are somewhat unique, and the individual's openness to the inspirations of the Holy Spirit. An act viewed in its physical and even technological reality can be studied in its cold objectivity. Viewed however as a moral act it is always an act of a person that brings into the act a personal view.

This insistence of the encyclical is not a loophole that would allow for the ignoring of the moral law and for a replacement of the objectivity of morality with subjective situation ethics. The agent needs to be focused on the *verum bonum* as it is perceived by the agent in the moment of making the moral decision. It may be that at another time, in other external conditions, and as a result of further studying the issue the same agent will come up with a different perception of the *verum bonum*. A surgeon in a well equipped European hospital facing a patient with a sick leg will apply a cure. That same surgeon, facing the same patient with the same sickness, but working in a refugee camp in the heart of Africa may decide to amputate the limb. Even though the patient and the sickness are the same, but the circumstances and the means available are different, the *verum bonum* perceived by the acting surgeon will be different. Similarly with the advancement of medical science a surgeon may choose a solution, which he would not have chosen several years earlier when he was not so experienced and unaware of developments in medical art.

The interpretation of the moral object that is given by the encyclical is personalist, because it respects the subjectivity of the moral agent, while at the same time it is not relativist. The acting agent as he co-formulates the moral act has to act responsibly through his own reason that tries to understand the grounds for the assessment of the moral object. It may also be useful to remember that while insisting that the personal reason of the agent, whose act is defined as the conscience, is the last resort in the issue, Aquinas does also envisage a situation when the reason knows that a given act is qualified as sinful by the moral law, even though the reason does not exactly understand why. In such a situation, Aquinas explains, the reason is not completely blind. It is capable of referring to the moral law and this reference is sufficient to qualify rationally the *finis operis* as an evil act, even though the perception of this would have been clearer had the individual

understood better the reason for the norm.¹¹ An inability to explain these grounds does not therefore justify an escape from the rational assessment and from the guidance of the Church to moral relativism.

The personalist interpretation of the moral act upon which the encyclical insists is fully in accord with the teaching of Aquinas, even though it contradicts simplified presentations that have conditioned general perceptions and have in part generated reactions against the moral teaching of the Church. Once again a clear return to the wider vision of Aquinas is helpful in dealing with a contemporary resistance against the moral teaching of the Church.

Another issue tied with this elucidation that is worth noting is a direct reference to Aquinas that is made precisely at this point by the encyclical. As it rejects the transfer of the moral qualification of the act from the object to the intention of the agent, which is the main tenet of the teleological proportionalists, it declares that “the morality of the human act depends primarily and fundamentally on the ‘object’ rationally chosen by the deliberate will”. The encyclical then goes on to note that this “is borne out by the insightful analysis, still valid today, made by Saint Thomas”. The encyclical refers here to q. 18, a. 6 of the *Ia-IIae* of the *Summa*. An initial reading of this article gives the impression that the author of the encyclical has committed a major blunder that only beginners in Thomistic studies make. It seems that the objections listed by Aquinas in the article are quoted here as an expression of his teaching!

Aquinas asks whether the species of goodness or evil of the act derive from the end? The three objections of the article claim that it seems – *videtur quod* that it is not the end that qualifies morally the act. First of all, this is because acts acquire their moral species from the object, whereas the end is external towards the object. Second, the tying of an act to an end is accidental, whereas the object is decisive for the morality of the act. And third, various acts of various species can be ordered towards the same end, as for example it is possible to tie both virtuous and vicious acts to vain glory. The conclusion therefore of the objections is that it is the moral object and not the end that primarily qualifies the moral act. This seems to be exactly what Catholic moral tradition and *Veritatis splendor* with it have always been saying. The *sed contra* however says the opposite. Human acts acquire their

¹¹ *S. Th.*, *I-IIae*, q. 19, a. 5, ad 2: “Si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans. Ad 3: Ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi”.

species from the end. Therefore it is the goodness or evil that they acquire from the end that diversifies their species.

The matter is clarified within the *corpus* of the article. Acts are moral when they are voluntary, whereas in the act of the will there is an internal and an external act. Both of them have their appropriate ends, that is, their objects. The terms “end” and “object” are therefore used here interchangeably, although, following common usage Aquinas explains that the object of the internal act of the will is described as the “end” and the object of the external act of the will is described as the “object”. That which is happening within the interiority of the will is formal in respect to that which is executed materially on the level of the exterior act. Changing slightly the example given by Aquinas, we will say that the drug addict who steals is formally a drug addict and materially a thief. If we view therefore his act from the point of view of the external act, and also from the point of view of the victim whose wallet was stolen, we will say that there was an act of theft. But if we view the act from the point of view of the acting person, we will focus more on the addiction to drugs that is the cause of the theft. What is happening on the level of the interior act of the will is more important information about this individual than the concrete act of theft that he has committed. On the level of the exterior act, the reason is to supply the rational conditioning of the *finis operis*, focusing upon the truth of the matter, in this case, that the wallet belongs to somebody else, and theft is contrary to the moral law. On the level of the interior act, the reason is to supply the rational conditioning of the *finis operantis*, drawing out the will towards the ultimate end that is in God, and in this case, pointing out that drug addiction is not the source of ultimate happiness.

In his presentation of the moral act in this article and also in the following questions 19 and 20 on the interior and exterior acts Aquinas points out that both perspectives are of vital importance. In the modern manuals which were imbued with a norm ethics, the major focus was concentrated on the morality of the external act, whereas the interior act was practically excluded from moral reflection. This reduced perspective became so profound and treated as obvious, that it led to the genesis of a complementary theological discipline called sometimes the theology of the interior life, in which the opening of the interior act of the will to the dynamism of grace was discussed. The choice of this term suggests that moral theology was reduced to the theology of the exterior life!¹² In drawing attention to this ar-

¹² Cf. Servais (Th) Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, (Fribourg, Paris: Éditions Universitaires, Cerf, 1986).

ticle of Aquinas, and also in its many references to the new law of grace, *Veritatis splendor* clearly insists that moral theology is not to be separated from spiritual theology, but the moral life has to be presented truly theologically, that is, as a field in which the fecundity of divine grace becomes manifest. It can be therefore concluded that while the proportionalists erred in their proposed solution, they did point out to a lacuna in traditional Catholic teaching, and in referring to a theological reading of the *Ila pars* the encyclical has now given guidance that corrects not only the proportionalists but also the manualist tradition.

And as a final comment, I note a Thomistic view that could have been included in the encyclical.

Veritatis splendor correctly rejects a “creative” understanding of conscience, in which its acts are not called “judgments” but “decisions”, since this leads to the formulation of a double status of moral truth, one being general and abstract and the other being subjective and at times contrary to the moral truth.¹³ The conscience is focused on the truth, even though not infallibly and as such it needs to be formed, and it is from truth that it derives its dignity. In this way it becomes a proximate norm of morality, being always in true correspondence with the universal and objective norm of morality found in the moral law. The encyclical reminds:

The judgment of conscience does not establish the law; rather it bears witness to the authority of the natural law and of the practical reason with reference to the supreme good, whose attractiveness the human person perceives and whose commandments accepts... Precisely for this reason conscience expresses itself in acts of “judgment” which reflect the truth about the good, and not in arbitrary “decisions”.¹⁴

This explanation of the nature of the conscience is basically Thomistic although the encyclical does go beyond the definition of the conscience as an act of practical reason. In a reference to Bonaventure, it declares that

Conscience is like God’s herald and messenger; it does not command things on its own authority, but commands them as coming from God’s authority, like a herald when he proclaims the edict of the king.

This is why conscience has binding force.¹⁵

This metaphor that depends greatly upon the image of the mode of government of monarchs that one has suggests a passive functioning of the conscience. It seems here that it is not the inherent drive of the reason to-

¹³ VS, 54-56.

¹⁴ VS, 60.

¹⁵ VS, 58.

wards truth that is central within the conscience but rather its mere functioning as a tool of transmission that applies the divine commands into the process of decision-making. A fully Thomistic presentation of the conscience would be more coherent if this line from Bonaventure were deleted.

The encyclical is correct in its insistence that conscience cannot be creative in respect to the moral norms. They precede the conscience and are binding for it. This does not mean however that there is no place for creativity in morals. While one rejects the idea of creativity in respect to the norms, one may and even should leave space for creativity in respect to acts. The cultivation of virtues consists in fact in the development of the capacity to respond creatively and in truth to challenges. A careful reading of Aquinas' presentation of moral acts, points out that there are two moments of the reason within their genesis. The conscience, being an act of practical reason points to the moral truth of the matter. After the judgment of the conscience, there comes the moment for free choice. That free choice is not, as Nominalist thinking would suggest, uniquely an act of the will that would be obedient or disobedient to the judgment of conscience. The free choice, the *liberum arbitrium* is a result of the joint action of the reason and the will, which mutually influence one another.¹⁶ Within the free choice that follows the judgment of conscience there is the place for the intention, the decision, eventual deliberation, if there is doubt, and the execution. In each one of these three or four phases, there is the mutual cooperation of the reason and the will, which means there is place for creativity. It is the function of the cardinal virtue of creative resourcefulness, called prudence to ensure that the individual in fact arrives at the stage of the execution of the act.¹⁷ And that execution may be morally correct and also intelligent, creative, innovative, witty and generous or it may be morally evil and also intelligent, creative, innovative and witty. The perception of these two distinct stages, that of the conscience that views the moral truth and that of the *liberum arbitrium* that ensures that action finally takes place explains why, as Aquinas notes, it is possible that one may not err in conscience and yet may err in the free choice of the act.¹⁸ The sinner may

¹⁶ Wojciech Giertych, "Conscience and the *Liberum Arbitrium*", *Crisis of Conscience* ed. By J.M. Haas, (New York: Crossroads, 1996), p. 51-78.

¹⁷ Cf. Daniel Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, (Oxford: Clarendon Press, 1994).

¹⁸ *De Veritate*, q. 17, a. 1, ad 4: "Iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis in affectione: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet

know perfectly well that an act is morally evil and yet rationally and creatively choose to do it. Similarly a person may clearly recognize the judgment of conscience, and then execute the good action either creatively with full personal involvement and out of charity or execute the good act halfheartedly and unwillingly, or even not execute it all, because the capacity for free choice has been blocked by a lack of confidence or fears coming from outside pressure. It is important therefore that the capacity for the *liberum arbitrium* that follows the judgment of conscience be formed. This is the reason why Aquinas devoted more space to the creative resourcefulness of prudence than to the conscience.

The modern reduction of prudence to mere caution explains why it has basically disappeared from moral formation. One may wonder whether the profound reason for contemporary moral relativism lies more in erroneous philosophical assumptions that incapacitate the reason in its search for truth, or whether it lies more in the disappearance of the formation of the *liberum arbitrium* and its initiation into the dynamism of grace, which is the cause for the escape from the demands of moral truth and the search for philosophical presuppositions that question the possibility of knowing it. The encyclical *Veritatis splendor* was correct in reacting against the idea of creativity in respect to the moral norms. But it could have presented a more balanced picture had it stressed also the role of the creativity in respect to moral acts, and the openness of that creativity to the dynamism of grace!

faciendum, et iudicat quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum... sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae ad ipsum malum, utpote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentiae ligatur ratio, ne eius dictamen in eius reiectionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia”.

LA DOTTRINA TOMMASIANA DEL BENE IN *VERITATIS SPLENDOR*

■ JULIO RAÚL MÉNDEZ

1. Uno solo è Buono

Quando il beato Giovanni Paolo II nella *Veritatis Splendor* (1993) propone il dialogo tra Gesù e il giovane ricco come filo conduttore per presentare la questione morale, assume che ricondurre all'Uno-Buono-Dio non significa chiudere la possibilità della ricerca e della prassi morale umana, ma significa centrarle nel loro vero luogo epistemico ed ontologico.

Aldilà della distinzione tra il permesso e il proibito, la questione è la connessione tra l'Uno-Buono-Dio, l'unico che possiede per sé la Bontà, perché la possiede in pienezza, e il giovane che vuole essere buono, e perciò vuole fare opere buone, e per questo si rivolge al Maestro buono.

Come possono essere buone le opere umane? Come può essere buono un uomo? È possibile essere realmente buoni?

Il Papa ha indicato la portata metafisico-teologica dell'*Unus est Bonus*: è necessario comprendere che in Dio è la pienezza della bontà e scoprire il nesso che vincola l'uomo e il suo agire con il Bene per eccellenza. Dio appare come il primo principio e il fine ultimo dell'agire morale (VS 29).

Nessun compimento della legge, nessuna rettitudine morale può uguagliarsi a Dio, né sostenersi per sé sola nella finitudine metafisica dell'uomo. La reale consistenza degli atti buoni e delle persone buone si trova nella *partecipazione* del Dio-Uno-Buono per eccellenza.

L'affermazione che solo Dio è il Buono in maniera sostantiva e perfetta, non leva realtà alla bontà degli uomini e dei loro atti. Al contrario, è il loro fondamento per il dono della partecipazione.¹

Il riferimento all'Uno-Buono è identificato dal Papa come l'ineludibile collocazione religiosa della morale (VS 9), grazie alla partecipazione: tanto per la fonte ontico-epistemica a cui dirigere la domanda morale, come per la fonte ontico-operativa che conferisce bontà agli atti e alla persona (VS 35).

L'enciclica segue l'asse dell'esegesi del dialogo tra il giovane ricco e Gesù, mettendone in rilievo la sua portata speculativa, che ha la sua chiave nella nozione di *teonomia partecipata*.

¹ Tommaso condivide l'esegesi di Gerolamo, Giovanni Crisostomo, Beda e Ambrogio. Invece si allontana da Origene.

2. La struttura della partecipazione

L'enciclica sottolinea che Gesù spinge il desiderio del giovane a passare da una moralità di media portata e di carattere estrinsecista (legalista) ad una aspirazione di perfezione, ad un movimento ascendente verso il Pieno-Perfetto (*VS* 16). Il Papa poggia in Tommaso d'Aquino per sintetizzare che la vita morale si radica nel tendere liberamente verso Colui di cui si proclama "*Unus est Bonus*", l'unico Buono per sé (*VS* 42).

La citazione della *Summa Theologiae*² si riferisce alla domanda su come sapere cosa è il bene e cosa è il male. La risposta di Tommaso si radica nella ragione umana, per la sua partecipazione alla legge eterna.

Nello stesso articolo sono impostati tre livelli di partecipazione dell'uomo rispetto a Dio: a) in quanto creatura con una propria natura ordinata al Fine Ultimo secondo la legge eterna (*eteronomia immanente*), b) in quanto creatura razionale che conosce ciò che le spetta attuare (*legge naturale*), e c) in quanto esercita – mediante la propria intelligenza e volontà – la conduzione e l'attuazione del suo proprio movimento verso il Fine Ultimo (*autonomia trascendente nella teonomia partecipata*). L'enciclica raccoglie il plesso delle partecipazioni ed anche la riconduzione ontologica a Dio fatta da Tommaso.

Il secondo livello, cioè la partecipazione per la conoscenza, è la sede in cui la domanda metafisica scopre Dio come Sommo Bene, tanto nell'ordine efficiente discendente (*exitus*) come nell'ordine finale ascendente per le creature (*reditus*), compreso l'uomo come cuspide dell'ordine naturale di partecipazione. La ragione umana, in quanto luogo in cui si illumina la distinzione tra il bene e il male e si scopre il significato dell'azione umana, conduce, nella ricerca del fondamento, a Dio-Uno-Bene come suo Primo Principio e suo Fine Ultimo per la via della partecipazione.³

La struttura della partecipazione nel bene è assunta da Tommaso dallo PseudoDionigi e conclude nella remissione all'Uno-Bene-Perfetto, di netta radice platonica e assimilata da Tommaso alla metafisica aristotelica dell'atto.

Platone ed Aristotele, sottolinea Tommaso, coincidono nel sostenere che il possesso limitato di una perfezione pura come l'essere e la bontà, nella sua molteplicità finita, rimanda al Principio e Causa della perfezione pura. Questo punto di arrivo si mostra a Tommaso perfettamente coincidente con la proclamazione evangelica dell'*Unus est Bonus*. In modo che *nemo bonus nisi solus Deus*: solo Dio è il Bene per essenza, tutti gli altri sono buoni

² *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2.

³ *Ibidem* I q. 6 a. 3.

per partecipazione. Dio è il Principio esemplare, efficiente e finale di ogni bontà partecipata.⁴

Lo stesso Gesù Cristo, in quanto uomo, partecipa nel triplice modo rispetto al Padre-Dio e gli sta soggetto come ogni uomo.⁵ Tommaso collega l'inizio e la fine della sua *Summa Theologiae* collocando il principio dell'*Unus est Bonus* e la struttura pseudonigiana della partecipazione del bene, nel principio cristologico del realismo della mediazione umana della Redenzione. L'enciclica, che ripete continuamente il principio *Unus est Bonus*, riconosce anche la dipendenza partecipativa per il Cristo-uomo e tutti i fedeli (*VS* 87), esemplarmente realizzata nei santi (*VS* 107).

3. La metafisica della morale

La domanda del giovane sul bene raccoglie l'uso abituale e conosciuto della nozione di *buono*, legata a ciò che prescrive la legge. È chiaro che si può sapere che cosa è buono sapendo ciò che si deve fare, e che ponendolo in opera una persona risulta buona. Il rimando che fa Gesù all'*Unus bonus Deus* porta l'attenzione oltre la legge. Quando l'enciclica ripete costantemente quel principio, coglie il carattere intrinseco del bene come risoluzione metafisica, in cui si costituisce per l'uomo la sua condizione di essere morale. Come indica Giovanni Paolo II, il nucleo del bene, che genera la dimensione morale dell'uomo, è la struttura entitativa e dinamica della *perfezione*. La vita morale è la partecipazione nella bontà, cioè la partecipazione nella perfezione di Dio (*VS* 6, 16-24).

Tommaso d'Aquino identifica la bontà di ogni ente con la perfezione del medesimo, cioè il *bonum* s'identifica con l'*esse* in quanto è *appetibile*. Per questo il bene è tanto intrinseco a ogni ente come il suo proprio *esse*. Il carattere limitato dell'essere degli enti della nostra esperienza manifesta la struttura della partecipazione, che si origina nell'*Esse Subsistens*, che è, come tale, *Ipsa Bonitas* o *Esse-Bonum per essentiam*. Ogni bene finito lo è per partecipazione della Bontà pura sussistente, come videro Boezio, Ambrogio e Agostino.⁶

⁴ *Ibidem* I q. 6. a. 4. In realtà la formula citata da Tommaso in entrambi gli articoli non corrisponde a Matteo XIX, 17 ma a Luca XVIII, 19. Lo stesso accade nella *Summa contra Gentiles* I, 38 (Pera, 315).

⁵ *Summa Theologiae* III q. 20 a.1. In questo testo la citazione di Matteo è presa correttamente. Qui il plesso è organizzato in tre livelli: natura come bontà finita, ordinazione provvidenziale al Bene, atti volontari realizzati in direzione al Bene. Nel secondo livello si sottintende la conoscenza umana di Gesù di questo ordine provvidenziale, come si avverte nella argomentazione del *corpus*.

⁶ Cfr. *Summa contra Gentiles* I, 37-41; *Summa Theologiae* I q. 6; *De veritate* q. 21.

L'appetibilità, derivata della perfezione o bontà, non solo si dà tra gli enti finiti, in quanto uno è perfettivo di altro, ma in ogni ente con se stesso. Orbene, Dio come *Esse-Bonum per essentiam* non solo è amato dagli enti-beni finiti, ma nel suo stesso seno Egli è Amore. L'*Esse-Bonum per essentiam* ama Se stesso, in modo che possiamo dire di Lui che è *Esse-Bonum ad Bonum*; in una relazione intrinseca e necessaria di atto ad atto.⁷

In questa intima attività di conoscere e amare Se Stesso consiste la Vita di Dio, in una perfetta eternità, dove l'operazione implica un movimento senza passaggio da potenza ad atto.⁸ La creazione degli enti finiti consiste nella donazione libera della partecipazione di Dio in gradi distinti di perfezione formale, con dipendenza causale efficiente e finale nell'ordinazione al Bene.

Ogni ente è creato solo in quanto è amato da Dio, e solo può essere amato nel seno dell'amore che Dio ha per Se Stesso, cioè in ordine all'unità partecipativa di Lui come Bene Assoluto.⁹ Lo stesso atto creatore che rende reale l'ente finito lo rende buono e dinamicamente orientato verso il Bene Assoluto.

Quest'ordinazione teleologica di ogni creatura è nell'uomo la costituzione della sua situazione morale, in quanto dinamismo della sua propria perfezione e della sua propria felicità nella partecipazione dell'essere, della vita e della felicità di Dio, nella triplice causalità formale, efficiente e finale. L'uomo si assimila in modo crescente a Dio, partecipando di Lui in un movimento unitivo di ritorno all'*Esse-Bonum* in cui consiste la felicità. Così la teleologia eudemonista possiede la struttura dinamica della partecipazione.

Insieme a Tommaso il Papa segnala l'eccellenza dell'uomo che ha, nella sua propria intelligenza e volontà, la conoscenza e la decisione libera rispetto alla sua ordinazione perfettiva beatificante verso l'*Unus Bonus* (*VS* 43).¹⁰

La domanda morale ha già fundamentalmente capacità di risposta nell'aver Dio dotato l'uomo di ragione per scoprire il bene, in modo che la volontà libera possa attuarlo, mossa dal principio dell'amore. Questo amore umano ascendente è la appropriazione volontaria e partecipativa del movimento dell'amore, per il quale Dio lo crea e lo ordina a Sé (*VS* 12).¹¹

⁷ Cfr. *Summa contra Gentiles* I, 72-80.

⁸ Cfr. *Summa contra Gentiles* I, 97-98; *Summa Theologiae* I q. 9 a. 1 ad 1; q. 18 a. 3

⁹ A nostro avviso possiamo dire che per Tommaso la formula della creazione è *ens-per-participationem ab Esse-Subistente ut bonum-per-participationem ad Bonum-Subsistens*.

¹⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2. Una sintesi dell'inserimento dell'uomo nella destinazione teleologica attraverso l'atto creatore come fondamento della morale in *Summa contra Gentiles* III, 1-3.

¹¹ Cfr. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*. Prologus; *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

Nel nucleo dell'enciclica il Papa colloca una felice espressione che condensa i tre livelli della partecipazione morale: *theonomia participata* (VS 41-42). L'atto umano buono, per il quale realmente si perfeziona la vita umana con la crescente partecipazione alla vita e alla felicità di Dio, giunge a realizzarsi mediante una partecipazione dell'essere, dell'intelligenza e della volontà divina nell'essere e nell'operare dell'uomo, attraverso la sua intelligenza e la sua volontà libera.¹² Il realismo del processo di perfezionamento nel bene liberamente attuato è la massima attività umana. Per questo Tommaso coincide con Bernardo quando esclama che, al di sotto di Dio, non c'è potere più grande che il libero arbitrio umano.¹³

Tanto sul piano naturale che soprannaturale, la legge e la provvidenza divina sono partecipate dall'intelligenza e dalla volontà umane. Nella *theonomia participata* la vita morale è una azione umano-divina, nella quale l'uomo animato dall'amore di *charitas* partecipa con Dio nella sua perfezione e felicità, realizzando il *reditus ad Unum Bonum per Essentiam* che ha motivato l'*exitus* della creatura come *bonum participatum*.

La fonte tomista della *Veritatis Splendor* alimenta una visione lontana dal legalismo, che pensa la morale come un'eteronomia estrinseca.

Le leggi spiegano la struttura perfettiva dell'uomo, cioè la sua eteronomia immanente. Quando è assunta nell'atto umano d'amore all'*Unus Bonus*, come direzione di autonomia trascendente, la libertà realizza la sua massima esaltazione (VS 31) nella teonomia partecipata, per la quale si completa l'uomo, che è stato fatto *ad Imaginem Dei*, a immagine dell'*Unus Bonus*, ovvero con l'invito e la sfida di percorrere il cammino della pienezza e della felicità in Lui.¹⁴

¹² Cfr. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2; q. 93 a. 1 ; q. 90 a. 4 ad 1.

¹³ *De veritate* q. 21 s.c.: "(...) Bernardus dicit 'liberum arbitrium est potentissimum sub Deo'". Il testo di Bernardo appartiene a *De gratia et libero arbitrio* cap. 10 (PL 182, 1019 A-B).

¹⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I q. 93 a. 1.

COSCIENZA E VERITÀ NELL'ENCICLICA VS

■ ALDO VENDEMIATI

Il tema della coscienza è indubbiamente centrale dell'Enciclica, giacché è lì che la *veritas* morale arriva alla persona e, grazie al suo *splendor*, ne trasforma la vita.¹

I. Coscienza: soggettività e oggettività

L'intento esplicito dell'enciclica è di operare un discernimento dottrinale su alcune “questioni riguardanti i fondamenti stessi della teologia morale, fondamenti che vengono intaccati da alcune tendenze odierne” (VS 5, cfr. 4). La trattazione della coscienza risponde pienamente a questo scopo. Essa prende lo spunto dalla giusta rivendicazione – confermata dal Concilio Vaticano II in GS 16 – *dell'interiorità dell'istanza morale*; in questa linea è necessario ribadire che la coscienza morale è “il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria”.²

Nella VS appaiono particolarmente significativi i rapporti della coscienza con Cristo, con lo Spirito Santo e con la Chiesa, che illustrano il legame tra la vita morale e la fede. Nel “cuore” del credente si imbastisce un dialogo con Cristo, Parola di Vita e di Verità, che si apre a dimensioni crescenti di profondità nella misura in cui cresce la conformazione della propria vita a lui.³

In questa prospettiva, la coscienza appare come l'organo dell'esperienza morale in senso pieno, il “luogo” in cui il soggetto si pone di fronte a sé, diventa consapevole della propria identità unica e irripetibile, si pone in rap-

¹ Cf. R. Frattalone, “La coscienza scintilla di verità: dottrina della «Veritatis splendor» e problematica odierna”, in G. Russo (ed.), *Veritatis splendor: genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1994, 97.

² GS 16 citato letteralmente da VS 55. “Questa spiegazione sulla coscienza era stata proposta da Pio XII, *Radiomessaggio* 23.03.1952: AAS 44 (1952) 271 e, senza dubbio, ha una grande risonanza patristica” (Cf. E. Colom – A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, 343).

³ “Nel cuore del cristiano, nel nucleo più segreto dell'uomo, risuona sempre la domanda che un giorno il giovane del Vangelo rivolse a Gesù: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (Mt 19, 16) [...] E quando i cristiani gli rivolgono la domanda che sale dalla loro coscienza, il Signore risponde con le parole dell'Alleanza Nuova affidate alla sua Chiesa” (VS 117).

porto con il proprio io. In questa esperienza il soggetto percepisce che il proprio esistere non è semplicemente un *dato*, ma anche un *compito*: scopre che il suo essere è la traccia di un cammino da percorrere. Scopre un progetto che è iscritto profondamente dentro di sé, ma che non è lui a darsi (cf. VS 54). L'esperienza dell'obbligazione morale trova qui la sua sede.

Evidentemente siamo in una prospettiva che potremmo definire “soggettiva” (nel senso nobile del termine), piuttosto distante da quella tommasiana secondo la quale – com'è noto – la coscienza, propriamente parlando, non è altro che un atto, in forza del quale si applicano i principi universali della sinderesi alle azioni particolari.⁴ Siamo forse più vicini alla prospettiva agostiniana, in cui la coscienza si identifica con l'uomo interiore o addirittura “il ventre dell'uomo interiore”, con il cuore o addirittura il *cubiculum cordis* in cui Dio fa irruzione e pone la sua sede.⁵

Tuttavia, nella prospettiva classica mantenuta dall'Enciclica, la coscienza si pone come un'eco, un riflesso, un'ancella dell'ordine morale oggettivo. L'enfasi moderna sulla soggettività (che non di rado ha inglobato istanze agostiniane secolarizzate e, pertanto, snaturate), l'affermazione illuminista della *liberté* e della *tolerance*, il diffondersi del pluralismo ideologico, della democrazia, la nuova sensibilità storicistica, la nascita delle scienze antropologico-culturali, della sociologia e della psicologia sperimentale, hanno portato progressivamente ad enfatizzarne il ruolo attivo, insindacabile e – in ultima analisi – incomunicabile.⁶

Ed è qui che si appuntano le critiche papali: questa “invenzione” sfocia, non di rado, in “un'interpretazione «creativa» della coscienza morale, che si allontana dalla posizione della tradizione della Chiesa e del suo Magistero” (VS 54), contrapponendo o separando tra loro la libertà umana e la legge di Dio.

Questa interpretazione “creativa” mette insieme istanze classiche e suggestioni moderne: si richiama anzitutto alla responsabilità che Dio affida ad ogni uomo, sottolinea poi la distanza tra la riflessione dottrinale e la situazione concreta in cui il soggetto si trova ad agire: questa è singolare ed irripetibile, quella è invece universale ed astratta; inoltre invoca la complessità

⁴ Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 1; *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13.

⁵ Agostino, *In Johan.* 7, 37-59, (PL 35, 1643); *Enarr. in Ps.* XXXV, (PL 36, 344), *Sermo* 93, (PL 38, 578); *Enarr. in Ps.* XLV, (PL 36, 520); *Enarr. in Ps.* CXXXIV, (PL 36, 1476).

⁶ “La coscienza non si risolve ad essere una semplice applicazione meccanica di principi alle contingenze della vita, ma è un inventare di volta in volta il modo in cui l'uomo risponde alla sua qualità di immagine di Dio, realizzando se stesso nella verità”. D. Lafranconi, “Spunti per un ripensamento della coscienza morale”, *Teologia del presente* 1 (1971) 3-4.

che il fenomeno della coscienza acquista sul piano psicologico, affettivo, culturale e sociale (VS 55-56).⁷ Da qui essa ritiene che sarebbe possibile compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale. In tal modo si instaura in alcuni casi una separazione, o anche un'opposizione, tra la dottrina del precetto valido in generale e la norma della singola coscienza, che deciderebbe di fatto, in ultima istanza, del bene e del male (VS 56).

Ma è appunto qui che la prospettiva agostiniana, abbracciata dal Concilio e dall'Enciclica, si coniuga con quella tommasiana per una corretta comprensione del fenomeno: *Conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquod faciendum per modum conclusionis cuiusdam*.⁸

Proprio su questo punto si sono rivolte numerose critiche, da parte di coloro che ritengono riduttiva una siffatta concezione, che vedrebbe nella coscienza uno “strumento meramente applicativo di una verità morale data”.⁹

L'insistenza “tomista” con cui si afferma che la coscienza è un *giudizio* pratico, intende contrapporsi a quelle concezioni che vorrebbero farne una “decisione”, ossia un atto della volontà. L'enciclica – sulla scorta dell'insegnamento paolino (cf. Rm 2, 15) – mette in luce che si tratta di un “ragionamento”, “essa non è una scelta o un'opzione, ma un'affermazione sulla moralità di un'azione singolare («porre adesso l'azione *x* è moralmente buono»; «porre adesso l'azione *x* è moralmente cattivo») che sta nell'ordine della conoscenza pratica e che, in quanto tale, sta nell'ordine del vero o del falso. Nel giudizio pratico della coscienza «si rivela il vincolo della libertà con la verità» (VS 61)”.¹⁰

Questo giudizio pratico, frutto della ragione, costituisce un appello vincolante per la volontà del soggetto morale.

La coscienza formula *l'obbligo morale alla luce della legge naturale*: è l'obbligo di fare ciò che l'uomo, mediante l'atto della sua coscienza, conosce come un bene che gli è assegnato *qui e ora* (VS 59).

L'Enciclica afferma dunque la corrispondenza tra la regola remota e universale dell'agire, che è la legge divina, e la “norma prossima” (VS 60) e particolare costituita dall'atto della coscienza.

Quello della coscienza appare pertanto come un atto di “ermeneutica applicativa”¹¹ nei confronti delle leggi morali; queste, dal loro piano oggettivo e universale, vengono applicate ai casi concreti e particolari dell'esistenza:

⁷ Cf. Colom – Rodríguez Luño, 343-344.

⁸ Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4, c.

⁹ P. Carlotti, *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica*, LAS, Roma 2001, p. 80.

¹⁰ Colom – Rodríguez Luño, 345.

¹¹ Frattallone, 107.

Queste leggi universali e permanenti corrispondono a conoscenze della ragione pratica e vengono applicate agli atti particolari mediante il giudizio della coscienza. Il soggetto che agisce assimila personalmente la verità contenuta nella legge: egli si appropria, fa sua questa verità del suo essere mediante gli atti e le relative virtù (VS 52).

Quindi la coscienza vincola, al punto che non è mai lecito agire contro di essa, ma non perché essa sia una norma assoluta, una *norma normans*; al contrario, essa è una *norma normata*, e tuttavia norma ultima, ineludibile: “Il giudizio della coscienza afferma «ultimamente» la conformità di un certo comportamento concreto rispetto alla legge” (VS 59).¹²

II. La verità: legge eterna e legge naturale

Come si è visto, l'Enciclica presuppone, da una parte, il valore oggettivo e universale della legge divina e, dall'altra, la sua penetrazione nell'intimità della coscienza.

Ovviamente, anche su questo punto non sono mancate le critiche da parte di chi ritiene che la verità morale non costituisca un “dato”, avente Dio per autore e “applicabile” dalla coscienza dell'uomo, pur con le necessarie “ermeneutiche”.¹³ Persuasi del fatto che le legge morale naturale non è un dato di ordine biologico o metafisico *totalmente* preconstituito, questi autori affermano recisamente che è l'uomo a crearla, seppure avendo Dio come “referente principale” dell'azione creativa; ma non solo: affermano che l'uomo crea “la verità” morale stessa (cf. VS 35).

Certamente, come sottolinea il Concilio (cf. GS 36), la ragione umana svolge un ruolo attivo nel rinvenimento e nell'applicazione della legge morale; certamente la creatività e l'ingegnosità della persona sono richieste affinché la vita morale sia espressione autentica di libertà e di responsabilità, nella prospettiva di una “giusta autonomia”; tuttavia non si può certo sostenere che la ragione umana sia la fonte della verità morale: essa invece “trae la sua verità e la sua autorità dalla legge eterna, che non è altro che la stessa sapienza divina” (VS 40, cf. VS 36).

¹² Colom – Rodríguez Luño, 345-346.

¹³ “La verità morale ha come autore l'uomo che comprende ed interpreta il proprio operare, denso di senso finale e di ricaduta generativa sul sé. Tutto ciò può essere definito una scoperta, ma non nel senso di un qualcosa già dato a prescindere dal contributo specifico che l'uomo vi apporta, la cui considerazione ha indotto invece a parlare di dimensione creativa della coscienza morale nell'invenzione della verità morale stessa [...] come verità che è umana nel significato più pertinente del termine, cioè come originata dall'uomo”. Carloti, 81.

È precisamente su questo punto che il richiamo alla concezione tommasiana della legge naturale diventa necessario (cf. VS 43).

La trattazione della legge naturale nella *Summa Theologiae* – com'è noto – pone a fondamento di tutto, la legge eterna, che consiste nel pensiero stesso di Dio, che crea ogni cosa e conduce tutto sotto la sua guida provvidente al fine che gli è proprio.¹⁴ La creatura razionale è fatta ad immagine di Dio e quindi capace di conoscere la *ratio* della provvidenza e di esercitare, a sua volta, la provvidenza su se stessa e sugli altri; questa capacità costituisce la legge naturale, che si definisce come *participatio legis aeternae in creatura rationali*.

Tale partecipazione si articola su due livelli: un primo livello è comune a tutte le creature, uomo compreso, e consiste nell'aver un'inclinazione naturale a ciò che è consono alla legge eterna, il secondo livello è proprio della creatura razionale e consiste nell'aver in qualche modo conoscenza della legge eterna.¹⁵ Però l'Enciclica non ritiene necessario soffermarsi più di tanto sul primo livello, forse per tema delle accuse di fisicismo e naturalismo spesso sollevate a carico della dottrina tradizionale della legge naturale (cf. VS 47).

Opportunamente si insiste sul fatto che “è alla luce della dignità della persona umana – da affermarsi per se stessa – che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata” (VS 48). Tuttavia, se ci si ferma qui, si potrebbe avere l'impressione che le inclinazioni naturali si collochino in una sorta di “*indeterminazione morale*”,¹⁶ da cui uscirebbero solo grazie alla considerazione della ragion pratica. In realtà Tommaso afferma che esse costituiscono già una vera e propria *participatio legis aeternae*; e che siano moralmente qualificate è dimostrato dal fatto che esse sono fondamentalmente inclinazioni *ad habendum virtutes*. A nostro modesto parere, il contributo che può venire all'etica contemporanea dalla dottrina tommasiana della legge naturale sta proprio nel recupero della

¹⁴ Mi permetto di riprendere qui quanto si trova esposto ed argomentato in A. Vendemati, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011.

¹⁵ “Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae [...], uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae [...]. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; *sumus* – enim – *innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in *II Ethic.*”. Tommaso d'Aquino, *STh.*, I-II, q. 93, a. 6, c.

¹⁶ Cf. M. Rhonheimer, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* (1987), Roma 2001, p. 92, n. 44.

dimensione teleologica e normativa della *natura* stessa, finalmente al di là del muro humeiano-kantiano tra giudizi di fatto e giudizi di valore.

III. Formazione

La coscienza dei propri diritti, particolarmente del diritto di seguire la propria coscienza, e la sua rivendicazione di fronte a qualsiasi autorità, si coniuga pertanto con il dovere della coscienza nei confronti della verità divina che la costituisce e la trascende:

Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca della verità, esiste ancor prima l'obbligo morale grave per ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta conosciuta. In tal senso il card. Newman, eminente assertore dei diritti della coscienza, affermava con decisione: «La coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri» (VS 34).

La coscienza può errare. Certamente è da contemplarsi la possibilità dell'errore invincibile (VS 62), in forza del quale essa non perde la sua dignità e rettitudine. Tale rettitudine viene meno quando essa è colpevolmente erronea, ossia “quando l'uomo non si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine al peccato” (VS 63 che cita GS 16).

La dignità e la forza obbligatoria della coscienza derivano pertanto sempre dalla verità: la verità oggettivamente conosciuta o quella creduta in buona fede come tale. Tuttavia all'errore invincibile non va riconosciuto uno status di “verità” soggettiva, parallela e in qualche modo indipendente dalla verità oggettiva: esso

non cessa di essere un male, un disordine in relazione alla verità sul bene. Inoltre, il bene non riconosciuto non contribuisce alla crescita morale della persona che lo compie (VS 63).

A questo proposito conviene

meditare sulla parola del Salmo: «Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo» (Sal 19, 13). Ci sono colpe che non riusciamo a vedere e che nondimeno rimangono colpe, perché ci siamo rifiutati di andare verso la luce (cf. Gv 9,39-41) (*ibid.*).¹⁷

Si comprende pertanto che il cammino di formazione della coscienza non è semplicemente di carattere informativo; per quanto necessaria, la mera conoscenza intellettuale della legge non è sufficiente a che la coscienza sappia e possa applicarla con sicurezza ed efficacia; è indispensabile far fiorire nel soggetto la connaturalità con il bene, che

¹⁷ Cf. Colom – Rodríguez Luño, 346-347.

si radica e si sviluppa negli atteggiamenti virtuosi dell'uomo stesso: la prudenza e le altre virtù cardinali, e prima ancora le virtù teologali (VS 64).

Così, la legge divina da un lato e la virtù del soggetto dall'altro si pongono come fattori che stabilizzano la coscienza nel bene, senza diminuirne – anzi, accrescendone – la libertà.

ESPONTANEIDAD DE LA CONCIENCIA MORAL EN *VERITATIS SPLENDOR*

■ MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Que el *esplendor de la verdad ilumine la inteligencia y modele la libertad humana*, es el sustento, la convicción y la fuerza que anima como columna vertebral esta Encíclica que va dirigida al Colegio Episcopal para que ofrezca una “enseñanza moral sobre los múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana”(n. 4), en particular a través de algunas cuestiones fundamentales, “al escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, de manera adecuada a cada generación pueda responder a los permanentes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la relación mutua entre ambas”. Esta tarea que el Magisterio lleva a cabo recogiendo los contenidos morales de la Revelación y los aportes desarrollados por la teología moral, se hace cargo de “una nueva situación dentro de la comunidad cristiana”, que no se trata de “contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral”(n. 4).

La Encíclica *Veritatis Splendor*¹ tiene por objeto, por una parte, reflexionar sobre el perenne mensaje moral de la Iglesia, que tiene a Cristo por respuesta y modelo, de manera adecuada al mundo contemporáneo y dirigiéndose a los creyentes y a todos los hombres de buena voluntad, porque se hace cargo que la cuestión moral incide profundamente en todos y cada uno de los hombres. En segundo lugar, busca precisar algunos elementos de la enseñanza moral de la Iglesia que están particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido y han sido ocasión de algunas interpretaciones teológicas incompatibles con la *doctrina sana* (2 Tim 4, 3).² Tales teorías teo-

¹ Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, Cart. Enc. a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia. Roma, 06.08.1993. En adelante citaré VS

²Los errores teológicos a los que alude VS, que suponen sendas posturas filosóficas, refieren a una “nueva moral” que, de modo general, puede llamarse *ética/moral de la situación*. Tiene dos manifestaciones diferentes, aunque muy ligadas entre sí: o bien, una especie de existencialismo ético que exagera el valor de la situación (circunstancias del acto moral); o bien la negación de toda norma moral objetiva que hace del “amor” la única regla moral en cada circunstancia concreta. La primera fue analizada y criticada

lógicas, además, suponen y asumen algunas afirmaciones filosóficas contrarias a la verdad revelada, como dice S. Pablo, “porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se buscarán una multitud de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas” (nn. 29, 30).

En *Veritatis Splendor* la cuestión moral se va desarrollando, desde las primeras páginas, con una noción muy clara e insistente de *moralidad vivida*, en tanto que los aspectos doctrinarios (teológicos y filosóficos) se abordan con el afán de asegurar la verdad en la misma vida moral de los hombres. Es por ello que el proyecto moral es propuesto desde una doble vía, desde el respeto a las *exigencias morales de los mandamientos*, que aseguran la rectitud de la conducta y desde el *deseo de perfección* que se plasma en la imitación de Cristo. La moralidad es vista como ley y como valor, porque la ley nos permite acceder al valor y el valor plenifica la ley al hacerla exigencia interiorizada. La moralidad es presentada no sólo como un límite a nuestras posibilidades personales, es decir como una pura ascesis formalista y legalista, sino como un cauce necesario para que se de el crecimiento de la libertad hacia su madurez (n. 17). En esa madurez moral ya somos imitadores de Cristo, ya somos Cristos. Cumplimiento y plenitud del valor moral, porque en el cumplimiento de la ley ya nos adherimos a la persona misma de Jesús (n. 19).

La moral así entendida repara en el sentido propio de *moral y moralidad*. Es la moral como *vida moral* o moralidad *vivida*, porque aspira a la transformación de la persona desde lo más profundo de su ser, siendo perfectos como Cristo en el mandamiento del amor, obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre y donación a los hermanos por amor a Dios. Es por ello que toda propuesta moral es un acontecer desde el interior de la persona hacia la praxis que conforma el crecimiento en el valor moral. Es un com-

por Pío XII (discurso 18.04.1952); la segunda, continuación de aquélla, es la que está presente en la llamada “moral (teológica o filosófica) de la secularización”. Bajo la influencia de autores como Bultmann, Bonhóffer, E. Brunner, Tillich, Robinson, Fletcher, etc., ha tomado formas más agresivas, convirtiéndose en un ataque abierto a la moral tradicional. Su ética está basada en una regla de oro: *sigue la norma moral o quebrántala, de acuerdo con las necesidades del “amor”*. El “amor” es la clave de la ética de situación. Hay un solo absoluto: el “amor”. De la sabiduría tradicional se han heredado, sostienen, muchas reglas generales más o menos verdaderas. Para el “situacionista” ninguna de estas reglas es absoluta. Incluso más, entienden que se ha incurrido en “legalismo”, lo cual resultaría inhumano, porque para el “situacionista” la moral es asunto de relaciones humanas en el sentido más restrictivo, mientras que la glorificación u ofensas a Dios ha sido sustituido por lo que es “ventajoso para la humanidad” (reedición del “utilitarismo ético”).

promiso desde la intimidad de la decisión libre con los legítimos bienes y fines que, al conferir dignidad a la conducta libre, son la medida de la dignidad de la persona misma. La moral como *verdadera vida* no es otra cosa que *la práctica de un amor ordenado a los legítimos fines de la existencia humana*.

Tratamiento de la conciencia moral en la VS

Si queremos ubicar el tratamiento de la conciencia moral en este contexto, hemos de tener en cuenta algunas consideraciones.

a. Los temas fundamentales de *VS* atienden al polo *subjetivo* y al polo *objetivo* de la conducta humana libre; por una parte, *libertad* y *conciencia moral*, por otra, *ley* y *actos morales*. Empero, algo más, la conciencia moral es el lugar de encuentro entre la libertad, la ley y los actos, porque es el “corazón” desde donde la persona, al asumir el compromiso libre ante la ley, se manifiesta realizando los actos morales que son los que posibilitan al hombre su crecimiento, su madurez y su plenitud moral. Por la conciencia moral la ley resulta interiorizada, porque es promulgada y notificada desde este “corazón” de la persona, al descubrir una ley que no se da a sí mismo, pero que debe obedecer y cuya voz resuena desde su intimidad (n. 54).

b. En segundo lugar, se trata de un modo específico de la conciencia señalado por el adjetivo “moral”. Por de pronto, toda conciencia indica un “yo me pienso”, que no debe interpretarse como un movimiento solipsista e individualista encerrado en sí mismo, sino como un juego entre el yo dado y el yo ideal, entre el yo vivido y el yo pensado, que indica la participación de los espíritus particulares en el Espíritu. Ahora, si bien la conciencia no es una realidad genérica que admita divisiones, sí podemos hablar de “orientaciones” y “modos” de la conciencia. Así, la conciencia “psicológica”, es la conciencia teórica de sí mismo, por la que el yo se desdobra como un dato, mientras que por la conciencia “moral” la persona descubre orientaciones normativas de carácter espontáneo e inmediato sobre el valor moral de ciertos actos individuales y determinados que relacionan a la persona con el ideal moral. No es un medio para la “develación” del bien moral, sino para favorecer o contrariar un dinamismo intelectual o afectivo cuyo cumplimiento, a través de la voluntad libre, permitirá la adhesión a ese bien moral. Por eso funciona como aprobación o desaprobación entre dos límites, el estado superior de la perfección a la que apunta la moralidad como ideal y el estado inferior del vicio, y esto lo realiza acelerando o frenando un determinado movimiento de la espontaneidad moral.

c. Siendo, entonces, la conciencia, parte del organismo moral, también la afectará el mismo progreso moral de la persona, de forma tal que podemos

hablar de un crecimiento y una maduración en la “espontaneidad”³ de la conciencia moral, desde la región inferior de la *espontaneidad (o sinceridad) moral natural* hasta la región superior de la *espontaneidad (o sinceridad) moral virtuosa*.

La conciencia en el organismo moral de la persona es la que opera el pasaje entre una y otra, en una línea de rectitud moral y teniendo como medida y norma la espontaneidad moral de la conciencia perfeccionada por la virtud. Y es éste el sentido usado en *VS* siguiendo a GS,⁴ “En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándola siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado” (n. 54).

d. Se trata de una consideración práctico-moral de la conciencia moral, porque la finalidad de la *VS* no es tanto desentrañar la naturaleza de la conciencia moral cuanto “fortalecer la *doctrina sana*”, es decir, proveer al organismo moral de la persona de las orientaciones necesarias para que, superando la crisis moral a la que han conducido ciertas teorías teológicas, pueda funcionar como *espontaneidad moral rectificada* al ordenarse al mismo ideal moral de la persona y así acompañarla en su crecimiento y maduración moral. Sin duda es un círculo funcional, porque la fidelidad de la persona a la perfección de la virtud sana la mirada de la conciencia moral y la salud de la conciencia moral fortalece la constancia de la persona frente al bien, pero en este círculo funcional estriba la *dignidad humana*.⁵ La finalidad de la *VS* en el caso de la conciencia, quiere evitar que se “instaure en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto

³ Para Tomás de Aquino, la conciencia moral no es ni una potencia ni un hábito, porque surge de varias potencias y hábitos, como de los primeros principios práctico-morales (*synderesis*), de la sabiduría (*razón superior*) y de la ciencia (*razón inferior*). *Q. Disp. De Veritate*, q. 17, a. 1. Propiamente “es el mismo acto por el que se aplica cualquier hábito o conocimiento a algún acto particular [*cum-scire*, conocimiento concomitante a otro]... es la aplicación de un conocimiento a un acto particular”. *Ibidem*. a. 2c. En consecuencia, el juicio de conciencia es “espontáneo”, pues “consiste en puro conocimiento [y en ello difiere de], mientras que el juicio de libre albedrío aplica el conocimiento a la afectividad, por lo que resulta un juicio de elección. *Ibidem*. a. 1, ad 4.

⁴ Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. Sobre la Iglesia en el mundo actual: *Gaudium et spes*.

⁵ “El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad, para llegar a Dios”. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración sobre la libertad religiosa: *Dignitatis humanae*, n. 3.

válido en general y la norma de la conciencia individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y el mal” (n. 56).

Interpretaciones de la conciencia moral

En lo que respecta a la conciencia moral, *VS* señala que las discusiones teológicas postconciliares han dado lugar a una “interpretación “creativa” de la conciencia moral, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio” (n. 54). Esta interpretación, a su vez, se articula críticamente contra lo que esta teoría entiende es la concepción tradicional de la “naturaleza humana y de su importancia para la vida moral”, que la conceptúa como *formal y abstracta*. Pasemos ahora a describirlas, añadiendo como tercera interpretación, la propuesta de *VS* que busca una equidistancia de lo que considera dos extremos deformantes de la conciencia moral.

a. *Interpretación formal y abstracta*. En ésta, la conciencia moral sería una simple aplicación de las normas morales generales en cada caso de la vida de la persona, como una perspectiva general que ayuda en un primer momento a dar una impostación ordenada de la vida personal y social. Sin duda posibilita, se sostendría, una justa valoración de la situación, pero por enfatizar la aplicación personal de la ley no acoge la especificidad de los actos concretos. Enfatizaría la aplicación objetiva de la ley y postergaría el compromiso personal de la conciencia moral, resultando una forma “demasiado categórica” que suscita inútiles “conflictos de conciencia”. Se ha de reparar que la interpretación “creativa” caracteriza de este modo a la posición tradicional.⁶

b. *Interpretación creativa*.⁷ De los tres momentos de “espontaneidad” o “sinceridad” por los que atraviesa la conciencia moral y a los que me refería

⁶ Para Tomás de Aquino, si la conciencia es juicio o conocimiento “actual”, “espontáneo”, lejos está de ser un juicio categórico. “Es de evidencia que usamos la palabra conciencia cuando aplicamos un conocimiento a algún acto para dirigirlo moralmente, sea testificando [al autor], sea instigando o induciendo [si ha de ser hecho o no], sea examinando [si ha sido o no recto, defendiendo o acusando]. *Ibidem.*, a. 1c.

⁷ Bernhard Häring sostiene la “cualidad creativa de la conciencia”, y menciona este tipo de conocimiento como superior al conocimiento que él llama abstracto y sistemático. Para dicho autor, una teología moral que intente afirmar la fidelidad y libertad creadoras como conceptos claves jamás podrá olvidar esta dimensión. Esto supone que no se la concibe como un “acto” de la inteligencia sino como una “facultad” moral autónoma que, con el conocimiento y la libertad, es la base y la fuente del bien y, consecuentemente, resultaría cierto “instinto espiritual” de conservación que impele al alma a buscar la unidad total. B. Häring y J. Fuchs, que pueden adscribirse a la llamada *moral de la situación*, sostienen que la conciencia moral es una luz interna y un juicio inmediato, que no es mensurado, ni se ha de medir, ni es mensurable por ninguna norma objetiva, externa al hombre e inde-

más arriba, esta concepción se ubica en el momento primitivo e inicial en el que no ha despertado propiamente la dimensión moral de la conciencia. Lo que sucede es que se ha pasado de la esfera psicológica a la constitución de una categoría moral, transfiriendo a ésta el perfil, las posibilidades y los derechos de aquella (n. 70). Se arrastra la situación señalada con referencia a la relación entre la libertad y la ley, situación de una autonomía tal en que se debilita o niega la dependencia de la libertad de la verdad, al ser exaltado el derecho de la persona a ser respetada en el propio⁸ camino de búsqueda de la verdad, como un poder hacer como si fuera lícito todo con tal que le complazca, incluso el mal. El conflicto entre libertad y verdad manifiesta la independencia de aquella respecto de la naturaleza y de la ley, por lo que el criterio es subjetivo e individual y así se minimiza o se niega toda obligación de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida (n. 34).

Por otro lado, como se maximiza el valor de la conciencia y se considera que sus actos son *decisiones* y no juicios, lo que subyace es una concepción de que la naturaleza humana es neutra con referencia al bien, al bien moral o a la obligación, y queda en manos de la intención la cualificación moral de la conducta y de la persona misma. No de otra forma se entiende que para justificar tales posturas filosóficas se haya propuesto un doble estatuto de la verdad. Un nivel *doctrinal* que es universal y abstracto, y un nivel *existencial* que es concreto y en el que, en última instancia, se decidiría sobre el bien y el mal. Este nivel quedaría en manos de la conciencia moral “creativa” que, al tomar en cuenta todas las circunstancias de la situación concreta, podría, en forma autónoma, establecer *legítimamente excepciones a la regla* (n. 56).⁹

pendiente de su persuasión subjetiva; es un juicio que se basta a sí mismo. [Cf. B. Häring, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1961; *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona, 1982. J. Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale*, EDB, Bologna 1978; *Teologia Morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1980].

⁸ Aquí se confunde la conciencia moral con los factores que se registran junto al juicio de conciencia. Me refiero a los *sentimientos morales*, que es el componente energético que debe ser asumido por la voluntad para ser moral; las *intenciones o ideas morales* que justifican el juicio de dignidad o indignidad en la intervención de la conciencia y las *voliciones morales* que se injertan en una volición primitiva para purificarla o enriquecerla.

⁹ “Se dice que la conciencia es un juicio natural en cuanto es cierta conclusión deducida de juicios naturales [*synderesis*], por lo que puede errar, no por error de los juicios naturales, sino por error en la concepción del caso particular o por un modo indebido en el proceder del razonamiento... Porque la conciencia añade a la ciencia, la aplicación de la ciencia al caso particular y, en dicha aplicación, puede darse el error aunque no lo hubiese en la ciencia que se ha aplicado”. Tomás de Aquino, *Q. Disp. De Veritate*, q. 17, a. 2, ad 1 y 2.

Este conflicto de la conciencia moral “creativa” es, por lo tanto, consecuencia de aquel otro entre libertad y ley, porque, de igual forma no se repara en que, si bien el hombre ha sido confiado a su propio cuidado y responsabilidad, lo es para que buscase a su creador y alcanzase libremente la perfección, es decir, *edificase personalmente en sí mismo esta perfección* (n. 39). En verdad, todo el orden moral es concreto y existencial, incluso en el nivel universal de las normas, porque éste es participación real en la misma sabiduría divina y porque hasta en el primer principio universalísimo de la razón práctico-natural, “el bien debe ser hecho y el mal debe ser evitado”, se incluye una tensión constitutiva hacia la conducta real del hombre: busca encarnarse en cada decisión y acción concretas. “La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador. Sin embargo, *la autonomía de la razón no puede significar la creación*, por parte de la razón, *de los valores y de las normas morales*” (n. 40).

c. *Conciencia “en” la verdad.* La propuesta de la *VS* es de la conciencia “en” la verdad, vale decir cuando funde en un mismo acto la resonancia personal que tiene el orden moral en su intimidad, con la verdad sobre el bien y el mal moral que proviene de la luz originaria de la ley natural, lo que ocurre cuando el acto de conciencia desemboca en la responsabilidad. “La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia, el cual lleva a asumir la responsabilidad del bien realizado y del mal cometido” (n. 61). La conciencia moral no es lo mismo que el fenómeno de la responsabilidad, pero si la conciencia funciona como “espontaneidad rectificadora” debe operar ese salto desde la intimidad del acto interior para fundirse comprometiéndose en el valor del objeto del acto exterior. En ese salto la conciencia se hace juicio voluntario, *asume la responsabilidad de una elección, de una decisión y de un acto.*

Es por esto que la conciencia no puede ser simplemente “una luz difusa y espectadora”, sino que es un *testigo* de “la rectitud o maldad del hombre al hombre mismo, pero a la vez y antes aún, es *testimonio de Dios mismo*, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad del hombre hasta las raíces de su alma, invitándolo “*fortiter et suaviter*” a la obediencia” (n. 58). La conciencia moral resulta, entonces, un *juicio moral sobre el hombre y sus actos*, juicio reflejo en que el acto de conocimiento es aplicado a algún acto especial y particular.¹⁰ El juicio de la conciencia moral tiene una primera aplicación al *testificar*

¹⁰ Tomás de Aquino, *De Verit*, q. 17, a. 1. Aquí, la consideración de la conciencia parte de su definición etimológica, que refiere a *cum scire*, es decir ciencia o conocimiento *cum collatione*, es decir, *simul scire*.

a *alguien*, es decir, reconocer si un acto es o no es, ha sido o no hecho por mí. En una segunda y tercera aplicación, refiere a la rectitud o no del acto, caso en el que *instiga, induce, liga* si se trata de algo futuro que se ha de hacer o evitar, y si se trata de algo recto o no recto ya realizado, *defiende y excusa*, o bien *acusa y remuerde*. En estas situaciones, la conciencia moral formula un juicio en que aplica los principios de la razón práctico-moral al caso particular en una situación concreta.

En este juicio, la conciencia moral formula una *obligación moral* a la luz de la ley natural, es decir, se impone a la voluntad como una necesidad de elegir en una situación concreta, lo que debe alcanzarse, si es un bien, o lo que debe evitarse, si es un mal. Empero, la conciencia moral es un juicio reflejo sobre el valor moral del hombre o de sus actos, por eso que la razón de *obligar* le viene, no de la conformidad con la ley *que conoce*, sino de la misma *ley* que aplica al caso particular.¹¹ Y en este sentido señala la *V*S el carácter imperativo y práctico de la conciencia como *norma próxima de la moralidad personal* porque, el no conformarse con la conciencia moral, importaría transgredir la ley natural, la que es participación en el hombre de la Sabiduría divina y, por ello, es *norma universal y objetiva de la moralidad*. “La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo, al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano” (n. 60).

Reparemos en las expresiones finales de este texto, en que se señala, precisamente, que la conciencia moral intermedia entre la ley y la libertad y por ello que el concepto propio de “conciencia moral” intercede entre la interpretación *formal* y la interpretación *creativa*, al orientarse hacia el *compromiso responsable* del juicio libre. La interpretación *formal* asegura la universalidad y la objetividad de la ley, pero es insuficiente para normar la acción concreta que está afectada de circunstancias particulares, por lo que

¹¹ Cuando se niega que la voluntad libre pueda ser obligada sucede que se aplicaría, indebidamente, la necesidad de coacción propia de los fenómenos físicos. Sin embargo, cabe hablar de una “necesidad condicionada”, es decir de una “coacción racional” en que el mandato impera a condición de que el sujeto racional lo acepte. En las obligaciones de un ser racional “la coacción del precepto se ejerce mediante el conocimiento consentido [*consciente*] de tal precepto... porque el precepto no liga sino en virtud de la ciencia, ni la ciencia sino en virtud del precepto... Siendo que la conciencia no es otra cosa que la aplicación de un conocimiento a algún acto, resulta que la conciencia obliga en virtud del precepto divino”. *Ibidem*. a. 3c.

la obligación es asumida sin un compromiso personal. Por su parte, la interpretación *creativa*, se confunde con una elección ciega y sin soporte, que no se apoya en un bien moral, ni se sujeta a una obligación, pero que tampoco se compromete como el autor real del acto, ya que al tratarse de una elección “sin razones”, su único sentido es el capricho.

Así la conciencia moral manifiesta el “*vínculo de la libertad con la verdad*”. Precisamente por esto, la conciencia se expresa con actos de ‘juicio’, que reflejan la verdad sobre el bien, y no como ‘decisiones’ arbitrarias. La madurez y la responsabilidad de estos juicios – y, en definitiva, del hombre, que es su sujeto – se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar” (n. 61).

“Buscar la verdad y el bien”: moralidad del acto y conciencia moral

a. Hemos visto que la conciencia moral acorta la distancia entre la *universalidad* de la ley y la *singularidad* de la acción, por aquello que en su juicio se interiorizan y personalizan los valores y exigencias universales contenidos en la ley natural. Empero, sin duda, en este punto se registra una “confrontación” entre la irremediable universalidad de la ley y la imponderable complejidad del caso concreto, y el salto no lo puede realizar sola. La conciencia moral es una *norma normada*¹² y por ello su juicio no es un juicio infalible; puede errar.

b. Si el error de conciencia es causado por una “*ignorancia invencible*, es decir, por una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir de sí mismo” (n. 62) y, a su vez, de la cual el sujeto *no sea culpable*, el juicio de conciencia *también obliga*, porque contradecirlo significaría transgredir lo que estima como verdad sobre el bien y en consecuencia, obraría el mal. Porque, “la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la *verdad objetiva* acogida por el hombre; en el de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre, equivocándose, considera *subjetivamente* verdadero” (n. 63).

c. Empero, la *conciencia ignorante no siempre excusa*. Por lo que venimos diciendo, al referirnos a la *moralidad de un acto* y por ende a su *responsabilidad* -acto del que la conciencia moral consiguiente atestigua su aprobación o desaprobación-, hemos cruzado el límite del espacio de la conciencia y quien “responde” es el compromiso de la voluntad. Entonces, puede darse una *ignorancia invencible* y otra *vencible*, es decir, en el primer caso se destruye

¹² Tomás de Aquino, *De Verit.*, q. 17, a. 2, ad 7.

la voluntariedad, no en el segundo. Por lo tanto, en la ignorancia “vencible” la causa de la falta moral no es la ignorancia, sino la voluntad que se conforma con esta conciencia errónea. Esto ocurre “cuando el hombre no trata de buscar la verdad y el bien, y cuando, de esta manera, la conciencia se hace casi ciega como consecuencia de su hábito al pecado”.¹³

d. Necesidad de la *formación de la conciencia*. La conciencia moral, hemos visto, es un dinamismo instalado en un punto crucial del organismo moral, el punto en que el *agente moral* (razón natural-libertad) realiza el paso hacia la *moralidad encarnada*, a la *moralidad real* (actos morales), por donde el hombre transita hacia su destino existencial. Sin duda, urge alcanzar ese último momento, aquél de la *conciencia moral plena*. No es suficiente el *conocimiento general de la ley de Dios* – precisa al final del capítulo la *VS* –, sino que es indispensable adquirir una *especie de connaturalidad*. La propuesta es de alcanzar un *conocimiento por vías de afectividad*, una conciencia en alianza con una voluntad en un dinamismo de cara a la perfección moral, porque el amor y la acción no sólo concretan un conocimiento intelectual, sino que abren una posibilidad más honda de adhesión espiritual. Esto sólo es posible por la rectificación y la plenitud de las virtudes. Por de pronto, en lo que hace a la conciencia moral, la prudencia aporta la rectitud del juicio de conciencia o, podría decirse, que la prudencia es una *conciencia moral recta completa*, al conferirle el sentido de la verdad en la formulación del juicio, seguridad en la apreciación de las situaciones y habilidad en la aplicación de la ley al caso particular. Pero, la prudencia en esto supone el amor ordenado al bien moral de las demás virtudes cardinales, ya que la adhesión amorosa al Bien Absoluto libera del egoísmo, de la subjetividad, de quien sólo se queda en la referencia intelectual al Absoluto, permitiendo una penetración espiritual de la realidad y así un compromiso personal más interior y, a la vez, más real. Y como dice S. Juan: “El que obra la verdad, va a la luz” (3, 21), pues, por encima de todo, la plenificación más profunda es otorgada por las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad.

e. Servicio del *Magisterio de la Iglesia*. Si quisiéramos resumir en una fórmula este proceso en la formación de la conciencia plena, podríamos decir que el ideal es forjar un *amoroso juicio personal en la verdad*. Porque la interioridad del “yo me pienso” se hace más íntima y más personal cuando desde la misma subjetividad, el yo es transportado al encuentro vivo y real, por la fe y el amor, con quien es la Suprema Persona, Espíritu Absoluto y Máxima Conciencia de sí. Y en esto, los cristianos tienen en la Iglesia y en su Ma-

¹³ GS, n. 16, citado en *VS* n. 63.

gisterio una gran ayuda en la formación de la conciencia, que es un auténtico *servicio* que no menoscaba la libertad de conciencia, porque sólo hay libertad de conciencia “en” la verdad. El Magisterio no presenta verdades ajenas, sino verdades que la conciencia cristiana ya debería poseer, y que las desarrolla a partir del acto originario de la fe. Auténtico *servicio* para que la conciencia moral no sea tironeada doctrinalmente y para que no se desvíe sino que alcance “con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella” (n. 64).

La Encíclica *Veritatis Splendor* ha planteado cuestiones muy fundamentales que afectan a la existencia humana desde lo más profundo, porque comprometen el destino del hombre y la respuesta moral, más allá de los finos análisis, a la misma Persona de Cristo. Por ello el hombre “debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe *apropiarse* y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se realiza en él este hondo proceso, entonces da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo” (*Redemptor hominis*, n. 10, en *VS*, n. 8).

► *EVANGELIUM VITAE E ORIENTALE LUMEN*

RIFLESSIONI A PARTIRE DALLA LETTERA APOSTOLICA “ORIENTALE LUMEN” SUL TEMA: *LUX ORIENTIS LUX GLORIAE*

■ CARD. LEONARDO SANDRI

Eminenze, Ecc.mo Monsignore Sanchez Sorondo,
Ecc.mi Presuli ed Ambasciatori, Onorati Accademici,

Ringrazio sentitamente dell’invito a presenziare alla Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso per portare la mia testimonianza personale, avendo avuto modo specie nella Segreteria di Stato di collaborare con Papa Giovanni Paolo II, ora Beato. Desidero offrire alcune riflessioni sull’ispirazione tommasiana del Suo Magistero con riferimento alla Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, pubblicata nella memoria di Sant’Atanasio Vescovo e Dottore della Chiesa, il 2 maggio 1995.

1. In apertura del Documento, il Beato Giovanni Paolo II invocava lo Spirito Santo per i cristiani d’Occidente e di Oriente affinché “renda limpido il nostro sguardo, perché insieme possiamo camminare verso l’uomo contemporaneo che attende il lieto annuncio”. Il primo punto di interesse è una delle vie scelte dal Beato a sostegno della “nuova evangelizzazione” – espressione chiave per il Magistero suo e dell’attuale Pontefice – che coglie un riferimento a San Tommaso e insieme al mondo orientale: è la via della santità dell’uomo creato in Cristo, di preferenza elaborata dalla teologia orientale con il termine di “divinizzazione”. Il Dottore Angelico, nella *Summa Theologiae* come nelle Sentenze, infatti, ricorre più volte alla spiegazione del “*Lumen gloriae*”. Significativi sono alcuni passaggi: “*In homine naturalis actio nunquam potest attingere ad aequalitatem Angelorum; sed lumen gloriae superabundans omnem umbram evacuabit, non quidem tollendo naturam, sed perficiendo lumen intellectuale, quod secundum naturam in nobis defective participatur*” (Super Sent., Lib 2 d. 9 q. 1 a. 8 ad 3), o ancora “*Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*” (Summa Theologiae I, q. 12 a. 5). Appare così chiaro il sano realismo dell’Aquinata, che considera l’umanità nella sua concretezza storica da un lato, ma pone decisamente lo sguardo sul suo fine ultimo, la filiazione divina per adozione, la partecipazione alla gloria della Beata Trinità. Questa è la

vocazione dell'uomo, questa è la sua verità più profonda. Scolpiamo nel cuore e nella memoria le parole: "secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes!" Lo sforzo di San Tommaso in questi passaggi è tutto teso al superamento del rischio della prima Scolastica che tendeva a negare la possibilità della creatura finita di avere accesso all'infinità divina. Sintetizzando, e salvaguardando doverosamente il primato della Grazia, Tommaso riporta alla luce la nativa bellezza per cui siamo stati creati.

È questa sintonia della luce della Rivelazione in Cristo, offerta all'Antico e al Nuovo Israele, con quella primigenia della creazione, evidentemente anch'essa rivelativa ("per Quem omnia facta sunt", come professa per fede definita il simbolo Niceno Costantinopolitano), ad evocare il titolo che è stato dato alla presente riflessione: *lux Orientis lux Gloriam*. È la luce gloriosa del Verbo, splendore del Padre, che dalla creazione si dipana "di parola in parola" – possiamo dire ripensando all'adagio scritturistico riservato alla fede e alla gloria – fino all'*et Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est!* E' quella medesima luce a suscitare un popolo destinatario della prima e poi della definitiva alleanza affinché camminasse "di fede in fede" e "di gloria in gloria". Le origini della gloria "cristiana", allorché il Verbo, splendore della verità, si è fatto carne compiendo "di parola in parola e di segno in segno" la salvezza, sono state recepite dall'Oriente cristiano direttamente dagli Apostoli e dai Padri. E di quelle origini, normative per tutta l'ecumene cristiana, le Chiese Orientali sono le "custodi viventi" (cfr *Orientalium Ecclesiarum* 1 e Discorso di Benedetto XVI in visita alla Congregazione per le Chiese Orientali del 9.6.2007).

Ma torniamo al tema della divinizzazione (*theosis, theopoiesis*), che la tradizione orientale ha sempre custodito come elemento qualificante del cammino dell'uomo secondo lo Spirito, per sottolineare che ha fatto ciò non in modo indebito, idealizzando l'uomo o sottraendolo all'impegno della conversione (alla cosiddetta *praxis negativa*, cioè alla via della rinuncia e dell'ascesi, al combattimento spirituale, alla purificazione degli spiriti), bensì indicando il compimento di quella strada. Per l'Oriente il tema della divinizzazione si impone come conseguenza (esigenza!) antropologica a motivo della ineffabile Incarnazione di Dio in Cristo. Riprendo solo alcune espressioni patristiche, che in modo più abbondante sono offerte in una riflessione su questo tema dal Cardinale Spidlik (il gesuita) di venerata memoria: Ignazio di Antiochia definisce i cristiani come *Theoforoi*, "portatori di Dio" e "riempiti di Dio" (Ign. Ant. Lettera agli Efesini, 9,2 e agli abitanti di Magnesia 14,1). Clemente di Alessandria: "Il Verbo di Dio si è fatto uomo affinché tu impari da un uomo come l'uomo può divenire Dio" (Clem. Aless. Protreptico, 1, 8: SC 2 bis p. 63). Il grande Atanasio, che precisa che la divi-

nizzazione “non rende come il Dio vero o il suo Verbo, ma come ha voluto Dio che ci ha conferito questa grazia” (Atan. Contra Arianos, 3, 19, PG 26, 361c-364). Massimo il Confessore: “è il compimento dei tempi e delle età e di tutto quello che racchiudono” (Mass. Conf. Quaestione ad Thalassium 59, PG 90, 608 d – 609b). Fino alla sistemazione definitiva, per quanto ormai in una Chiesa divisa, di Gregorio Palamas, con la “luce taborica” che è la manifestazione della divinizzazione. Ecco l’intreccio fecondo: il *Lumen gloriae* tommasiano, la luce della divinizzazione dell’uomo ridonata con l’Incarnazione, l’*Orientale Lumen* di Giovanni Paolo II.

Gli studi all’*Angelicum*, imbevuti del pensiero e della spiritualità tommasiana, compiuti dal futuro “primo papa slavo” non hanno certamente deluso le sue profonde radici orientali. È straordinaria e a tutti nota la familiarità di San Tommaso con i vertici della tradizione filosofica e teologico orientali. Ciò dava impeto al sentire intimamente “cattolico”, nella stagione formativa culturalmente tanto feconda, del giovane sacerdote Wojtyła a Roma. L’indole del nostro incontro ci consente solo un cenno, che vorrei riservare a san Giovanni Damasceno. Dice san Tommaso nella *Summa Theologiae I-II*, pr. *Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*. È attorno a quest’uomo, concepito in Cristo suo Redentore, che si è sviluppato il percorso cristologico e perciò tenacemente antropologico di Karol Wojtyła, sorretto dal patrimonio della Chiesa indivisa che egli approfondiva per esigenza irrinunciabile della mente e del cuore.

Ben prima, dunque, dei contenuti della Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, mi pare di poter dire che la profondità delle radici tomiste consentirono al Pontefice slavo quel “respiro pieno” grazie alla convinta apertura al polmone orientale (“*un papa, figlio di un popolo slavo, sente particolarmente nel cuore il richiamo di quei popoli verso i quali si volsero i due santi fratelli Cirillo e Metodio, esempio glorioso di unità che seppero annunziare Cristo nella ricerca della comunione tra Oriente e Occidente*” OL n. 3 cit. Lett. Ap. *Egregiae virtutis* e Enc. *Slavorum Apostoli*).

Le radici orientali trovarono esaltazione negli atti concreti con cui Egli, spalancando le porte a Cristo che “svela l’uomo all’uomo” (GS 22), ha elevato agli onori degli altari un numero quasi sproporzionato di uomini e donne, consacrati e laici, che esprimono nella realtà della vita e nell’affascinante bellezza e tenace testimonianza di essere resi dalla Grazia “deiformes” e specchio dell’umanità divinizzata in Cristo. Prova di tutto ciò è l’intero

punto 6 della Lettera *Orientalis Lumen*, dove, dopo avere passato in rassegna le fasi del pensiero patristico, con numerose e splendide citazioni (come quella di Cabasilas, uno dei massimi esponenti del palamismo: “*gli uomini diventano dei e figli di Dio...la polvere è innalzata ad una tale grado di gloria da essere ormai uguale in onore e deità alla natura divina*”), il Beato pontefice utilizza decisamente il “noi”, facendo emergere la convinzione che lo ha guidato in una delle scelte più determinanti del suo pontificato e Magistero: “*In questo cammino di divinizzazione ci precedono coloro che la grazia e l’impegno nella via del bene ha reso “sommigliantissimi” al Cristo: i martiri e i santi. E tra questi un posto tutto particolare occupa la Vergine Maria...icona della Chiesa, simbolo e anticipo dell’umanità trasfigurata dalla grazia*”. (OL 6).

2. Un secondo punto, che vorrei soltanto accennare, rimanda al mio intervento al Congresso Mondiale Universitario a Murcia, in Spagna, nel 2012, dedicato a “Juan Pablo II Magno”. È il riferimento al monachesimo. OL 9 lo definisce “*sintesi emblematica del cristianesimo*”, poiché, “*quando Dio chiama in modo totale alla vita monastica, allora la persona può raggiungere il punto più alto di quanto sensibilità, cultura e spiritualità sono in grado esprimere*” (OR 9). Il monaco diventa icona vivente, in quanto nella sua esistenza rivela che la vita di tutti è “*sospesa tra due vertici: Parola e l’Eucarestia*”. “*Il monaco privato del nutrimento della Parola è come morto e non ha nulla da comunicare ai fratelli, perché la Parola è Cristo, al quale il monaco è chiamato a confrontarsi*”. Tommaso per parte sua è un occidentale e frate di un ordine mendicante. Ma è significativo quanto tratteggia di lui un commentatore, Jean Pierre Torrell: “*La Parole de Dieu est pour Thomas la Parole de vie et il trouve en elle son inspiration première. Cela est si vrai qu’il en a fait la théorie: De divinis non de facili debet homo aliter loqui quam Sacra Scriptura loquatur (C. err. Graec. 1,1)*” (*Dictionnaire de Spiritualité*). L’esistenza del monaco è icona della vita trasfigurata qui sulla terra, ma essa stessa custodisce la propria identità più profonda nella celebrazione liturgica.

3. In modo fecondo il Beato Pontefice al numero 6 e poi al n. 10 collega la teologia apofatica dell’Oriente e la celebrazione dei Divini Misteri: “*questo senso dell’indicibile realtà divina si riflette nella celebrazione liturgica, dove il senso del mistero è colto così fortemente da parte di tutti i fedeli dell’Oriente cristiano*”. Il Mistero è tale, ma proprio perché cristiano riproduce in se le coordinate dell’Incarnazione del Verbo: non può essere afferrato in un concetto, ma si esprime e si dona, di più, agisce perché si compia la comunione della nostra vita con la Sua. Riprende, infatti, Nicola Cabasilas, a proposito dell’Eucarestia: “*Nell’Eucarestia si svela la natura profonda della Chiesa, comunità dei convocati alla sinassi per celebrare il dono di Colui che è offerente ed offerta: essi, partecipando*

ai santi Misteri divengono ‘consanguinei’ di Cristo, anticipando l’esperienza della divinizzazione nell’ormai inseparabile vincolo che lega in Cristo divinità e umanità” (OL 10 cit. Nicola Cabasilas, *La Vita in Cristo IV*, PG 150, 584-5). I misteri sono indicibili, eppure svelano e uniscono, nel sangue prezioso di Cristo sparso per la nostra salvezza. Se andiamo ad uno dei celebri inni eucaristici di San Tommaso, scritti in occasione dell’introduzione della Festa del Corpus Domini nella Chiesa latina, troviamo ripresa l’alternanza fra dono velato e svelato, fra visione e compimento, fra abisso del peccato e potenza salvifica di una sola “stilla” del Sangue preziosissimo di Cristo:

Adóro te devóte, látens Déitas, Quæ sub his figuris, vere látitas... In cruce látébat sola Déitas, At hic látet simul et humánitas: ...Me immúndum munda tuo sánguine, Cujus una stilla salvum fácere, Tótum mundum quit ab ómni scélere. Jesu, quem velátum nunc aspício, Oro fiat illud, quod tam sítio: Ut, te reveláta cernens fácie, Visu sim beátus tuæ glóriæ...

Quando approdò a Giovanni della Croce, inoltrandosi nella notte della “non conoscenza”, che il santo aveva postulato senz’altro condividendo l’eredità mistica dello stesso Tommaso d’Aquino, quanto avrà inciso sul futuro Pontefice del retaggio orientale proprio quella via *apofatica*, che ne è componente tanto cara e sofferta?

Il papa slavo fa suo davvero il respiro dell’Oriente e dell’Occidente, proponendo una sintesi non soltanto dottrinale, bensì vivente. E’ rivelativo che l’ultima Enciclica sia quella al termine dell’Anno dell’Eucarestia, in cui scriveva: “Davvero è questo il *mysterium fidei* che si realizza nell’Eucaristia: il mondo uscito dalle mani di Dio creatore torna a Lui redento da Cristo” e ancora “Se di fronte a questo Mistero la ragione sperimenta i suoi limiti, il cuore illuminato dalla grazia dello Spirito Santo intuisce bene come atteggiarsi, inabissandosi nell’adorazione e in un amore senza limiti”. E concludeva questa enciclica proprio con la preghiera di Tommaso: “*Bone Pastor, Panis vere...*”.

4. A conclusione desidero accostare queste parole agli ultimi mesi di vita del compianto Pontefice. In quella stagione “mistica” anch’essa, le parole che Cabasilas utilizza per Cristo, “offerente e offerta”, consentivano di cogliere l’autentico vissuto spirituale di Papa Wojtyła giunto ormai al compimento del dono di sé e al culmine della testimonianza. Fu in Cristo “offerente e offerta” a gloria del Dio tanto amato e dell’umanità intera tanto cercata per condurla all’Amore deificante! Fu un degno discepolo di Tommaso, portatore generoso della “luce dell’Oriente”, quale anticipo della “luce della gloria” per la Chiesa e la comunità umana. In quei giorni contemplava la *revelata cerniens facie*, ed ora, ne siamo certi, *visu est beatus tuæ glóriæ!* Grazie.

SAN TOMMASO E GLI ORIENTALI. ALCUNE RIFLESSIONI SUL PENSIERO DEL BEATO GIOVANNI PAOLO II

■ **BOGDAN TĂTARU-CAZABAN**

Eminenze, Eccellenze,
Reverendissimi Monsignori e Padri,
Distinsi partecipanti,

Vorrei innanzitutto ringraziare per questo invito, che mi onora in special modo, di intervenire alla Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, nei confronti della quale, come socio della sezione romana della Società Internazionale San Tommaso d'Aquino, provo un'ammirazione particolare, accanto a Sua Eminenza Reverendissima il Signor Cardinale Leonardo Sandri e agli insigni relatori di questa sezione dedicata alla Lettera Apostolica *Oriente Lumen*.

Sono ancor più onorato in quanto questa Sessione è stata consacrata al pensiero del Beato Giovanni Paolo II, il quale, nel 1999, ha intrapreso uno storico viaggio in Romania, il primo in un Paese a maggioranza ortodossa, dove è stato accolto con entusiasmo, calore e speranza dai membri di tutte le Chiese. In occasione di questo viaggio, di un'intensità impossibile da dimenticare, il Beato Giovanni Paolo II ha espresso il suo profondo apprezzamento per il cristianesimo orientale, nonché la speranza, che lo ha animato durante tutto il Suo Pontificato, che l'Oriente e l'Occidente, i due polmoni della Chiesa, respirino nuovamente insieme.

Queste due dimensioni: la conoscenza approfondita dell'esperienza di fede dell'Oriente cristiano e l'impegno deciso sulla via dell'unità dei cristiani, costituiscono pure le assi fondanti della Lettera Apostolica *Oriente Lumen*. Partendo da esse, vorrei proporvi alcune riflessioni attinenti al tema generale di questa Sessione Plenaria. In quanto il compito che mi sono accollato non è, come il titolo lascerebbe intendere a prima vista, di offrire una prospettiva storica sulla captazione della patristica greca nel pensiero tommasiano, da una parte, e del pensiero tommasiano nell'Oriente cristiano, dall'altra – sarebbe stato assai appassionante quanto irrealizzabile nei limiti di una relazione (se pensassimo alla traduzione, a Bisanzio, della *Summa Theologiae*, nonché alla straordinaria ricettività di un Gennadios Scholarios per

l'ontologia tommasiana)¹ – il mio intento è quello di intraprendere una lettura della *Oriente Lumen* nella prospettiva di un possibile dialogo contemporaneo tra la tradizione orientale e il pensiero tommasiano, un dialogo fondato su una salda conoscenza storica di ambedue le parti, nutrito però dalle opportunità aperte dall'orizzonte del pensiero del Beato Giovanni Paolo II; un dialogo che può beneficiare dei risultati delle ragguardevoli ricerche teologiche e filosofiche del mondo cattolico occidentale, soprattutto quelle riguardanti la dimensione spirituale della teologia di San Tommaso o gli ampi paragoni con la dottrina di San Massimo il Confessore.

Penso di non sbagliare se dico che per un orientale – ipostasi in cui ho l'onore di trovarmi oggi qui, tra Vostre Signorie – la lettura della Lettera *Oriente Lumen* è fonte di intensa gioia: prima di tutto perché ci si può riconoscere e in seguito perché ci si sente riconosciuto tramite il riflesso a livello magisteriale della propria tradizione, che non resta solo una testimonianza esotica di un periodo storico del cristianesimo, essendo bensì invocata nel suo potenziale di respirare universalmente. Certo, nel celebrare *Orientalium Dignitas* del Papa Leone XIII, *Oriente Lumen* rispecchia pienamente la progressiva ricettività del magistero cattolico nei confronti della vita spirituale così come essa viene intesa e praticata dagli orientali, in seguito allo sviluppo degli studi e delle ricerche sulla tradizione patristica, liturgica, spirituale dell'Oriente e, senz'altro, la visione del Concilio Vaticano II. Amo ricordare in questa circostanza la costatazione che faceva il rappresentante del Patriarcato Ecumenico al Concilio Vaticano II, padre André Scrima, raffinato intellettuale e monaco romeno che in quegli anni era scampato al lager comunista, con riferimento al contributo degli eruditi cattolici alla conoscenza della tradizione orientale: “Quali orientali, dobbiamo essere grati a loro, perché ci hanno rinfrescato la conoscenza di una tradizione che, è vero, era vissuta, praticata, ma la cui coscienza creatrice si era attenuata in condizioni storiche difficili”.

¹ J. Meyendorff, “Society and culture in the fourteenth century. Religious problems”, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, Variorum Reprints, London, 1974, pp. 54-61; S. Salaville, “Un thomiste à Byzance au XVe siècle: Gennade Scholarios”, *Échos d'Orient*, 23, 1924, pp. 129-163; F. Kianka, “The *Apology* of Demetrios Cydones. A fourteenth-century autobiographical source”, *Byzantine Studies*, 1, 1980, pp. 57-71; H.C. Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and his Translation of the Commentary of Armadur de Bellovisu on the “De ente et essentia” of Thomas Aquinas* (Studi Tomistici 53), Città del Vaticano, 1993; J.A. Demetracopoulos, “Georgios Gennadios II-Scholarios, *Florilegium Thomisticum*: His Early Abridgment of Various Chapters and *Quaestiones* of Thomas Aquinas’ *Summae* and his anti-Plethonism”, *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 2002, pp. 117-17.

E, come orientali, non si può non essere commossi nel ascoltare il verbo poetico, tanto gustato quale strumento privilegiato del ragionamento teologico in Oriente, del Papa Giovanni Paolo II, come scandisce i temi maggiori della spiritualità orientale: la liturgia, la dottrina della divinizzazione, la pneumatologia, l'inconoscibilità della divina essenza, l'elogio del monachismo ("il monastero è il luogo profetico in cui il creato diventa lode di Dio"), il senso della Tradizione, celebrato con una formula memorabile, degna dei grandi Padri della Chiesa: "memoria viva della Sposa conservata eternamente giovane dell'Amore che la inabita".

Non c'è posto, nella prima parte della Lettera Apostolica, che questo "figlio di un popolo slavo", come stesso si dichiarava, non proponga con precisione e ispirazione quale luogo d'incontro, di ospitalità spirituale, di riconoscimento reciproco. Ricordando ciò che ha di più peculiare questo patrimonio che si presenta come una „mirabile varietà”, l'*Oriente Lumen* compie una sintesi del metodo teologico orientale, sottolineando l'unità tra spiritualità e teologia, il necessario radicamento della teologia nella tradizione e nell'esperienza di Dio, della Santissima Trinità come "comunità di amore" e allo stesso tempo il privilegiare della via apofatica, del silenzio contemplativo "perché al culmine della conoscenza e dell'esperienza di Dio sta la Sua assoluta trascendenza". Tutti tratti fondamentali del modo in cui, in Oriente, la rivelazione cristiana è stata accolta, meditata ed è cresciuta "cum legente", come diceva San Gregorio Magno la cui Liturgia dei Pre-santificati fa parte del patrimonio liturgico orientale.

Il Beato Giovanni Paolo II aggiunge a questa ragguardevole sintesi anche il metodo di recepirla nello spazio occidentale attraverso l'affermazione della complementarità dei metodi teologici per "una più piena e integrale comprensione dell'esperienza cristiana". Il senso di tale complementarità è "intensificare la ricerca dell'armonia in quell'autenticità e pluriformità che rimane l'ideale della Chiesa": senso affermato all'inizio della Lettera Apostolica e che riflette l'ampiezza dell'orizzonte che essa apre.

Certo, il progresso della conoscenza in Occidente della teologia orientale, non può non sottintendere, da parte degli orientali (mi riferisco in particolar modo agli ortodossi), un'autentica revisione dell'immagine che loro hanno della teologia medioevale occidentale. A tal proposito, San Tommaso d'Aquino gode di una posizione privilegiata sia in rapporto alla tradizione medioevale, sia per l'influenza che il suo pensiero ha avuto sulla creatività occidentale ulteriore, essendo lui definito nell'Enciclica *Fides et ratio* "come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia".

Come ben si conosce, in Oriente non è mancato un approccio polemico nei confronti del metodo della teologia tommasiana, guardata come simbolo

di un tipo di intellettualismo staccato dalla spiritualità (ciò è successo pure in epoca moderna, quando la teologia ortodossa si è configurata la propria identità), anche se, da un punto di vista apologetico, la sua argomentazione era studiata e ripresa. Nella teologia neopatristica c'è stato, dobbiamo riconoscere, una certa tendenza volta a schematizzare il modello tommasiano, che è però coesistita ad una certa ricettività nei confronti dei progressi delle ricerche storiche inaugurate da un Étienne Gilson. A questo punto, nell'orizzonte della Lettera *Orientale Lumen* sarebbe particolarmente proficuo che il patrimonio orientale incontri oggi nella sua piena complessità l'impressionante edificio tommasiano, non solo per quanto riguarda l'architettura della scienza teologica, bensì della sottile articolazione tra teologia e spiritualità. Intanto, stimiamo come assai significativo il fatto che, nell'ordine della Provvidenza, San Tommaso è stato proclamato dottore della Chiesa nello stesso momento in cui il Papa Pio V ha introdotto nel *Breviario* i quattro grandi Padri della Chiesa: Atanasio di Alessandria, Basilio Magno, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno.²

Per realizzare questo incontro sono due le azioni sulle quali possiamo appoggiarci: l'esame del rapportarsi interno dell'opera tommasiana alla patristica greca, subordinato alla mediazione culturale e al contesto intellettuale dell'epoca, e l'approfondimento teologico comparato dei modelli d'interpretazione teologica (spesso ciò si è realizzato tra San Tommaso e San Massimo il Confessore,³ però non sono mancati tentativi assai stimolanti di approcci paralleli della teologia tommasiana alla teologia di San Gregorio Palamas).⁴

Nello spazio di questa breve relazione, mi sia concesso di ricordare solo alcuni degli splendidi testi di San Tommaso, veri luoghi di ricettività latina della tradizione orientale e ugualmente possibili spazi di ulteriore incontro delle prospettive teologiche orientali e occidentali. Per esempio, nel dire: "actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem", San Tommaso rende vano qualsiasi sospetto che la teologia potrebbe essere una scienza astratta, una semplice costruzione mentale o una filosofia del linguaggio. Oppure, nel *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, troviamo un accenno folgorante, che farebbe suo qualsiasi orientale: in colui che la pratica, la teologia

² J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin. L'homme et son oeuvre*, Paris, Cerf, 2012, p. 350.

³ A. Lévy, *Le crée et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006; J.-M. Garrigues, *Le dessein d'adoption et le Christ Rédempteur. À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2011.

⁴ A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, 1999.

prende la forma della preghiera (*modus orativus*).⁵ In altro luogo, affermando “cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest”, definisce l’atto teologico ed il ruolo della ragione teologica: una ragione che ama, nella quale l’amore è ispiratore e creatore.

Certo, ci sono delle differenze significative per quanto riguarda la teologia della visione di Dio, le cui ragioni storiche e teologiche ben conosciamo oggi, però non possiamo non accennare, dalla prospettiva della lettera *Orientale Lumen*, ad una stupenda pagina ispirata da Dionigi Pseudo-Areopagita di *Summa contra Gentiles* I, 14.⁶ Gilson affermava nella sua magistrale analisi:

Cette manière négative de penser Dieu va nous apparaître de plus en plus comme caractéristique de la connaissance que nous avons de Lui. Dieu est simple, or le simple nous échappe; la nature divine échappe donc à nos prises. La connaissance humaine d’un tel Dieu ne peut donc être qu’une théologie négative. Savoir ce qu’est l’être divin, c’est accepter de l’ignorer”.⁷

Un Tommaso letto con una sensibilità orientale, sulle tracce di ciò che Jean-Pierre Torrell ha eccezionalmente realizzato,⁸ un Tommaso commentatore del *Vangelo secondo Giovanni*, un Tommaso ai piedi della Croce può far entrare tutta la sua architettura teologica e filosofica⁹ in questa prospettiva della complementarità nei confronti dell’Oriente cristiano, che non significa l’accostamento di due pezzi completamente diversi, bensì, piuttosto, la messa insieme di due parti che nell’Antichità formavano il simbolo.

Tale coscienza della complementarità non è soltanto frutto di erudite ricerche storiche, ma sottintende, nella visione del Beato Giovanni Paolo II, una convergenza nel campo della riflessione teologica e della proclama-

⁵ Q. 1, a. 5: “Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis”.

⁶ “Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove”.

⁷ *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1986⁶, p. 99.

⁸ J.-P. Torrell, *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*. Initiation 2, Editions Universitaires de Fribourg-Cerf, 2002².

⁹ I. Biffi, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d’Aquino*. Saggi, Milano, 1995, pp. 223-312.

zione del Vangelo nel mondo odierno. Il campo prediletto d'incontro che Egli indica è la persona umana che “significa ciò che di più nobile esiste in tutta la natura, la sussistenza in una natura razionale”¹⁰ e la sua sete di senso.¹¹

L'esortazione del Beato Giovanni Paolo II è, indubbiamente, che la ricchezza delle due tradizioni, una volta conosciuta, sia capace anche di testimoniare insieme della stessa Verità e della stessa esperienza della Verità, che, tanto in Oriente che in Occidente, è una conoscenza sperimentale, un certo modo di sentire Dio, un “subire Dio”, diceva San Massimo, “quasi *sperimentalis*” secondo San Tommaso. Non per negare le differenze storiche o le peculiarità di ogni visione, bensì per non lasciare la loro diversità a solidificarsi quale incompatibilità e, soprattutto, per cercare la fonte autentica e viva delle nostre parole ed azioni in quel “silenzio che è segno della venerazione da parte dell'uomo”,¹² “un silenzio che permetta all'Altro di parlare, quando e come vorrà, e a noi di comprendere quella parola”.

¹⁰ 1a q. 29 a. 3.

¹¹ Prendendo spunto dalla visione orientale sul coinvolgimento totale della persona umana nell'atto liturgico orientato verso un'umanità trasfigurata, Giovanni Paolo II ci dice: “Questa valorizzazione integrale della persona nelle sue componenti razionali ed emotive, nell'«estasi» e nell'immanenza, è di grande attualità, costituendo una mirabile scuola per la comprensione del significato delle realtà create: esse non sono né un assoluto, né un nido di peccato e di iniquità”. Non è difficile immaginare una convergenza, nella sua riflessione e sensibilità profonde, tra la dimensione cosmica della liturgia orientale ed il senso tommasiano della realtà del creato, “sed amor Dei est perfundens et creans bonitatem in rebus” (1a q. 20 a. 2).

¹² W. Völker, *Massimo il Confessore, maestro di vita spirituale*, trad. a cura di C. Moreschini, Vita e Pensiero, 2008, p. 385.

► LA VOCAZIONE CRISTIANA ALLA SANTITÀ
CHRISTIAN VOCATION TO HOLINESS

DUE MODERNI ASPETTI DELLA DOTTRINA DI S. TOMMASO D'AQUINO CIRCA L'EPISCOPATO

■ CARD. ANGELO SODANO

Proporre in modo esauriente la dottrina dell'Angelico Dottore sull'Episcopato eccede i limiti di questa presentazione. Per questo mi è parso opportuno scegliere soltanto due aspetti particolarmente importanti per la loro attualità, e cioè la dottrina sulla sacramentalità dell'Episcopato (contrariamente alla dottrina comune all'epoca dell'Aquinate che vedeva nell'Episcopato solo un potere di giurisdizione e considerava il sacramento dell'ordine solo per il presbiterato); e la dottrina sulla collegialità dell'Episcopato, oggi molto sottolineata con il Concilio Ecumenico Vaticano II.

Entrambi aspetti sono stati oggetto di molte discussioni teologiche lungo i secoli. Soltanto modernamente però sono stati insegnati in modo definitivo nella Costituzione Dogmatica *Lumen gentium*. San Tommaso vanta il merito di averli proposti 7 secoli prima, anche se non in maniera sistematica. Da qui l'interesse e l'attualità che il suo pensiero in materia riveste per noi.

PARTE PRIMA

La dottrina tomistica sulla sacramentalità dell'Episcopato

Su questo argomento c'è stata molta bibliografia nel secolo scorso, con l'intento di spiegare le vacillazioni o difficoltà che si trovano talvolta nei testi dell'Angelico.¹

L'opinione comune dei teologi e canonisti ai tempi di Tommaso equiparava l'Episcopato al presbiterato, concedendo all'Episcopato soltanto una

¹ Molti di questi studi sono precedenti ai testi conciliari. Citiamo alcuni: J. Lecuyer, "Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat", *Gregorianum* 35 (1954) 56-89; ÍD., "Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat", *Revue Thomiste* 57 (1957) 29-52; H. Bouësse, "Épiscopat et sacerdoce. I: L'opinion moderne. II: L'Opinion de Saint Thomas", *Revue de Sciences Religieuses* 28 (1954) 240-257.368-391; Ch. Journet, "Vues récentes sur le sacrement de l'ordre", *Revue Thomiste* 53 (1953) 87-89; J. Ternus, "Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe", *Scholastik* 7-8 (1932-1933). Lo studio più completo è quello del teologo domenicano J.M. Ramírez, *De episcopatu ut sacramento deque episcoporum collegio* (Salmanticae 1966), pubblicato appena finito il Concilio Vaticano II, nel quale aveva preso parte come membro della Commissione teologica.

superiorità in quanto alla giurisdizione, ma non nella potestà intrinseca all'ordine stesso. Perfino il grande Maestro delle *Sentenze*, Pietro Lombardo, era di questa opinione.²

1. Il problema delle fonti

Nei suoi primi scritti, tra cui il celebre *Commento alle Sentenze*, Tommaso appena poté sottrarsi all'opinione comune per il fatto che questa sembrava fondata sull'autorità indiscussa di vari autorevoli Padri della Chiesa. In realtà le fonti patristiche in merito erano inquinate e si era venuta a creare una confusione nell'attribuzione dei testi a Padri che invece non avevano sostenuto questa opinione.³

La confusione comincia nel secolo IV con l'eresiarca Aerio, sacerdote di Sebaste (Armenia), il quale, forse per invidia verso un amico promosso all'episcopato, sostenne l'idea che nella Chiesa primitiva non c'era differenza tra vescovi e presbiteri.

Nel secolo V l'errore venne ancora aggravato per la pubblicazione dell'opuscolo *De septem ordinibus Ecclesiae* e di un commento di Pelagio alle lettere di S. Paolo. Entrambe opere furono erroneamente attribuite a San Girolamo e contenevano le stesse idee sulla parità tra sacerdozio ed episcopato. San Isidoro di Siviglia (570-636) adottò questa spiegazione, ed ebbe grandissimo influsso su tutto l'alto medioevo. Per questo le affermazioni di S. Girolamo e del Pseudo Girolamo finirono nel celebre *Decreto* di Graziano (s. XII) nonché nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, fissando in qualche modo i teologi successivi nella tesi considerata ormai tradizionale: l'episcopato sostanzialmente non era considerato un ordine diverso dal presbiterato o sacerdozio, cioè non era un sacramento e dunque non imprimeva un suo carattere, pur godendo di un potere di giurisdizione superiore.

Questa era l'opinione comune che Tommaso trovò a Parigi quando cominciò lì il suo insegnamento (nell'anno 1250 circa: aveva solo 25 o 26 anni). Per il suo rispetto alla tradizione patristica esitò inizialmente ad avere un'opinione diversa, ma di fatto nelle sue prime opere si trovano già affermazioni che indicano che lui cominciava a percorrere un'altra strada ed a considerare l'episcopato come un vero sacramento.

² Cf. IV *Sententiarum*, dist. 24, q. 9; PL 192, 904.

³ In questa breve presentazione seguo principalmente l'opera già citata di S. Ramírez e l'*Introduzione* di T. Centi al "Trattato sul Sacramento dell'Ordine", in *Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, vol. 30 (Bologna 1984) 207-211.

2. La dottrina di Tommaso nel *Commento alle Sentenze* (anno 1255 circa)

Nel suo *Commento al IV Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo pur sostenendo la sostanziale uguaglianza tra sacerdozio ed episcopato, Tommaso afferma che in certo senso l'episcopato è anche un ordine, giacché conferisce una potestà o potere spirituale che il semplice sacerdote non possiede (ma esclude che questa potestà sia il *carattere* sacramentale). Inoltre conferisce una grazia per mezzo dell'imposizione delle mani. Queste due realtà conferite nell'ordinazione episcopale (potere spirituale-grazia) sono di fatto effetti di alcuni sacramenti. Non è dunque arbitrario concludere che già nelle prime opere il pensiero dell'Aquinato cominciava a separarsi dall'opinione comune e considerava che se l'episcopato produceva questi effetti era anch'esso un sacramento de la Nuova Legge. E di fatto, questo apparirà chiaramente nelle opere della maturità.

Nel *Commento alle Sentenze* tutta l'esposizione sull'ordine gira su tre questioni principali: il sacramento dell'ordine in genere; il numero o distinzione tra gli ordini; e le cose che sono annesse agli ordini. Tra queste ultime annovera tre: la corona, l'*episcopato*, e le vesti sacre.⁴ Dunque l'episcopato non è considerato un ordine, bensì una realtà annessa e conseguente al sacramento dell'ordine. Così continua il Santo Dottore affermando: "*Episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum*".⁵ È un certo ufficio o dignità conseguente all'ordine presbiterale, e per questo "non habet rationem characteris".⁶ In una parola, "*Episcopus non habet aliquem ordinem vel character quem non habeat simplex Sacerdos*".⁷

La ragione teologica di questa affermazione è lo scopo a cui il sacramento dell'ordine è finalizzato, che è il sacrificio eucaristico:

*Ordinis sacramentum ad Sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est Sacramentum Sacramentorum... et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam; quia potestas ordinis, aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod quod ministerium ordinatum ad hoc.*⁸

Il sacerdote ha la potestà di consacrare il Corpo vero di Cristo in virtù del carattere sacramentale (*ex ipso character*).⁹ Siccome il vescovo non ha più potere che il semplice sacerdote sul corpo *reale* di Cristo (cioè per la transu-

⁴ *In IV Sent.*, dist. 24, divisio textus.

⁵ *Ibid.*, q. 3, a. 1, q. 2c, et ad 1.

⁶ *Ibid.*, q. 3, a. 2, q. 2 ad 2.

⁷ *Ibid.*, dist. 7, q. 3, a. 1, q. 2, obj. 3 eiusque resp.

⁸ *Ibid.*, dist. 24, q. 2, a. 1, q. 2c.

⁹ *Ibid.*, dist. 13, q. 1, a. 1, q. 3, arg. 1 sed contra.

stanziamento), non ha in sé un carattere sacramentale diverso del carattere sacerdotale.¹⁰ Invece ha una più grande potestà sul corpo *mistico* di Cristo.¹¹

Guidato dal suo ragionamento l'Angelico progredisce nel suo pensiero e perfino giunge a chiamare *ordine* l'episcopato:

Quamvis Episcopus non habeat aliquem ordinem supra Sacerdotem secundum quod ordines distinguuntur per actos relatos ad Corpus Domini; veruntamen habet aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus supra Corpus Mysticum. Unde Dionysius¹² ponit *Episcopatus ordinem*. Unde et cum quadam consecratione dignitas Episcopalis confertur. Et ideo in promotione membrorum Corporis Mystici aliquid potest competere Episcopo quod non competit simplicibus Sacerdoti.¹³

E ancora esplicitamente:

quantum ad Corpus Christi verum, nullus ordo est supra Sacerdotium; sed quantum ad Corpus Christi mysticum, *Episcopalis ordo* est supra Sacerdotem.¹⁴

L'ordine dunque può considerarsi doppiamente. Da una parte è ordinato all'Eucaristia. Siccome il vescovo non ha una potestà superiore al sacerdote in quanto alla consacrazione dell'Eucaristia, l'episcopato non è un ordine sotto questo aspetto. D'altra parte si può considerare l'ordine in quanto è un certo ufficio riguardo alcune azioni sacre. E così, siccome il vescovo ha una potestà superiore al sacerdote nelle azioni gerarchiche riguardo il Corpo Mistico, l'episcopato è un ordine.¹⁵

Giungiamo così ai testi più interessanti di quest'opera del giovane Tommaso:

Potestas Sacerdotis exceditur a potestate Episcopi *quasi a potestate alterius generis*; sed potestas Episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate eiusdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere Papa in ministracione sacramentorum, potest facere Episcopus; non autem omnem actum, quem potest facere Episcopus, potest facere Sacerdos in sacramentorum collationem. Et ideo, quantum ad ea quae sunt Episcopalis ordinis, omnes Episcopi sunt aequales; et propter hoc, quilibet potest alium consecrare.¹⁶

¹⁰ *Ibid.*, dist. 25, q. 1, a. 2 ad 2.

¹¹ *Ibid.*, dist. 24, a. 3 ad 2.

¹² *De ecclesiastica hierarchia*, cap. 5, n. 5.

¹³ *Ibid.*, dist. 7, q. 3, a. 1, q. 2 ad 3.

¹⁴ *Ibid.*, dist. 23, q. 1, a. 3 q. 3 ad 1.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, dist. 24, q. 3, a. 2, q. 2c.

¹⁶ *Ibid.*, ad 3.

È da sottolineare che questa potestà “quasi di altro genere” non può essere effetto del sacramento del presbiterato, bensì della consacrazione episcopale, che è dunque un vero sacramento. A conferma di questo è da notare che il Santo Dottore insegna espressamente che l'ufficio e la potestà che si conferiscono ai vescovi con la consacrazione episcopale sono indelebili e non si possono perdere. Sono cioè un effetto permanente della consacrazione episcopale:

In promotione Episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manent in eo, quamvis dicit non potest character, quia per ea non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad Corpus Christi mysticum: et tamen indelebiter manent sicut character qui per consecrationem datur.¹⁷

Analogamente succede con il potere per l'amministrazione del sacramento della cresima e per il conferimento delle ordini minori. Per Tommaso soltanto il vescovo ne è il ministro e ne ha la potestà. Ed un semplice sacerdote soltanto può cresimare o conferire le ordini minori se per questo viene delegato dal vescovo o dal Papa.¹⁸

Alla luce delle spiegazioni che l'Aquinate darà in opere successive, si può concludere legittimamente che questa potestà indelebile e perpetua che i vescovi hanno per la consacrazione dei sacerdoti e di altri vescovi e per l'amministrazione della cresima è il carattere sacramentale dell'ordine, anche se in quest'opera giovanile Tommaso non lo chiami esplicitamente così.

Di fatto troviamo altri testi in cui il Santo Dottore afferma che questa potestà non è semplicemente di giurisdizione, ma è inerente all'ordine episcopale. Citiamo soltanto uno: “Potestas episcopalis non est tantum iurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur”.¹⁹

Del tenore delle stesse affermazioni dunque pensiamo che anche se con qualche difficoltà dovuta al rispetto per le autorità delle sue fonti, si può dire che già in quest'opera giovanile l'Aquinate vedeva nell'episcopato un vero e proprio ordine sacramentale superiore al semplice sacerdozio.²⁰

Abbiamo trattato più a lungo il pensiero del Santo Dottore nel *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo perché in questo scritto giovanile si potrebbe dubitare se l'Aquinate concedeva o meno all'episcopato lo status di un vero e proprio sacramento. In opere posteriori, infatti, la sacramentalità

¹⁷ *Ibid.*, a. 2, ad 2.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, dist. 7, q. 3, a. 1, q.la. 3c; et arg. 3 sed contra; et alii.

¹⁹ *Ibid.*, dist. 24, q.3, a. 2, q.la. 2 ad 3.

²⁰ Una sintesi del pensiero di S. Tommaso, anche se con pochi riferimenti al suo sviluppo cronologico, si trova in O. De Bertolis, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in San Tommaso*, Ed. Pontificia Università Gregoriana (Roma 2005) 125-130, 155-163.

dell'episcopato appare chiara.²¹ Per questo motivo passeremo in rassegna brevemente alcuni luoghi significativi delle opere tomistiche dove questa realtà è insegnata.²²

3. Nel Commento al *Corpus Paulinum* (1259-1265 circa)

Nel commentare il saluto di Paolo nell'inizio della Lettera ai Filippesi, Tommaso spiega chiaramente che fin dai tempi apostolici l'episcopato è un ordine diverso dal sacerdozio, anche se agli inizi *i nomi* che designavano queste realtà si usavano indistintamente:

Dicendum est quod comprehenduntur cum episcopis, quia in una civitate non sunt plures episcopi. Unde dicens in plurali, dat intelligere etiam presbyteros. Et tamen est alius ordo, quia ex ipso evangelio hoc legitur quod post designationem duodecim Apostolorum, quorum personas gerunt episcopi, designavit septuaginta duos discipulos, quorum locus sacerdotes tenent. Dyonisius etiam distinguit episcopos et sacerdotes. Sed in principio, licet ordines fuerint distincti, non tamen nomina ordinum; unde hic comprehendit presbyteros cum episcopis.²³

Le stesse affermazioni sulla distinzione *in re* tra episcopato e presbiterato troviamo nel commento alle cosiddette lettere pastorali.²⁴ Nel commento a Tito 1,5 sostiene perfino che negare la differenza tra vescovi e sacerdoti è eretico.²⁵

In quest'opera ci sono altre affermazioni fondamentali sulla realtà sacramentale dell'episcopato. Tommaso infatti sostiene che la consacrazione episcopale conferisce la grazia, che di fatto è un effetto sacramentale. Così, commentando il passo di 1 Tim 4,14 afferma che l'imposizione delle mani significa la concessione della grazia da parte del Cristo:²⁶ "Haec impositio significat collationem gratiae; non quod ministri dent gratiam, sed quod si-

²¹ Cfr. M. Nicolau, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del Orden* (Madrid 1971) 219-222.

²² La dottrina dell'episcopato come grado supremo sacramentale dell'ordine era stata insegnata dai Padri ed era stata difesa nel Medioevo da Guglielmo di Auxerre ed altri. Anche la *Glossa ordinaria* insegnava che "come negli apostoli si trova il modello (*forma*) dei vescovi, così nei 72 discepoli si trova il modello (*forma*) dei presbiteri di secondo ordine"; *Glossa ord.*, V, 151; cf. Beda, *In Lucam*, Libro III, cap. 10 vers. 1.

²³ *Super Epistolas S. Pauli lectura*, In Philip. I,1, Ed. Marietti (Torino 1953) n. 6.

²⁴ "Non quod sit indistinctio inter ordines quantum ad rem, sed quantum ad nomina"; *Ibid.*, In 1 Tim 3,1, Lectio 1, Ed. cit. n. 87.

²⁵ *Ibid.*, In Epist. ad Titum 1,5, Lectio 2, Ed. cit. n. 11.

²⁶ Secondo S. Ramírez questa affermazione implica la concessione della grazia *ex opere operato*, il che è proprio dei sacramenti; cfr. *Op. cit.*, 218.

gnificat gratiam datam a Christo”.²⁷ E più avanti, su 2 Tim 1,6, ribadisce che l'imposizione delle mani da parte di Paolo significa che Timoteo fu da Paolo consacrato vescovo e che per mezzo di questa imposizione delle mani ricevette la grazia dello Spirito Santo: “In qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti”.²⁸

Si tratta dunque di un vero e proprio sacramento, cioè di una realtà sensibile (imposizione delle mani) che significa e conferisce la grazia invisibile.

4. Nell'opuscolo *De perfectione spiritualis vitae* (anno 1269)

Questo opuscolo, di natura polemica per la difesa della di vita religiosa, segna un passo definitivo nella teologia di Tommaso sull'episcopato. Secondo lo studioso domenicano P. Tito Centi, infatti, la polemica con Gerardo di Abbeville portò l'Aquinate a precisare, meglio che nelle opere precedenti, la specificità del potere episcopale quale vero potere di ordine che costituisce il vescovo come capo della diocesi.²⁹ Inoltre, la sua esposizione relativa alla perfezione cristiana e agli stati di perfezione prepara immediatamente quella della *Summa Theologiae* (II-II, qq. 183-189), opera di spicco del Santo Dottore, e per questo ha una particolare importanza.

In questa opera S. Tommaso non concede ai suoi avversari che il sacerdozio e l'episcopato siano uguali. Si appoggia nell'autorità di Dionigi e della *Glossa ordinaria*, e afferma che lo stesso San Girolamo non pretendeva dire che nella chiesa primitiva l'ordine dei vescovi e quello dei presbiteri fosse lo stesso, ma che i termini che designavano queste due realtà erano confusi (*episcopus-presbyterus*). Dice testualmente:

Ubi ostenditur differentiam esse in re, sed convenientiam in nomine, propter dignitatem quam importat nomen Presbyteratus. Fuit autem postmodum necessarium ad vitandum schismatis errorem, que ex indifferentia nominis oriebatur, ut etiam nomina distinguerentur, ut sci-

²⁷ *Ibid.*, In 1 Tim. 4,14, Lectio 3, Ed. cit. n. 172-174.

²⁸ *Ibid.*, In 2 Tim. 1,12, Lectio 3, Ed. cit. n. 13. Si può anche vedere *In Epist. Ad Hebraeos* 6,2, Lectio 1, Ed. cit. n. 284.

²⁹ Cfr. T. Centi, Introduzione al volume *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, Ed. Studio Domenicano (Bologna 1995) 14-15. Questo volume contiene tre opuscoli di Tommaso: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*; *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*; *De perfectione spiritualis vitae*. Queste opere si inseriscono nella controversia medioevale sugli stati di perfezione che vedeva coinvolti i maestri di Parigi contro i teologi delle ordini mendicanti. Gerardo di Abbeville difendeva l'uguaglianza tra vescovi e presbiteri per poter sostenere la maggiore perfezione dei prelati sui religiosi mendicanti.

licet soli maiores presbyteri Episcopi dicerentur, minores vero solum Presbyteri dicerentur.³⁰

Più avanti in modo chiaro ed inequivoco Tommaso afferma la esistenza dell'episcopato come un *ordine* superiore al sacerdozio:

La quarta obiezione, che cioè l'episcopato non è un ordine, è manifestamente falsa, se si prende in senso assoluto. Infatti Dionigi³¹ dice espressamente che tre sono gli ordini della gerarchia ecclesiastica, cioè dei vescovi, dei sacerdoti e dei diaconi.³²

5. Nella *Summa Theologiae* (anno 1271-1272)

Il trattato del sacramento dell'ordine che troviamo nel *Supplemento* della celebre Somma Teologica non fu scritto da Tommaso, giacché la morte lo colse improvvisamente a Fossanova mentre era in viaggio verso il Concilio di Lione, nell'anno 1274 (Tommaso aveva solo 49 anni).³³ L'opera rimase incompiuta e fu terminata dai suoi discepoli che attinsero da altre opere del Santo Dottore e completarono l'ultima parte, chiamata *Supplementum*. Ebbene, l'ignoto compilatore del *Supplementum* attinse per il trattato sull'ordine dal *Commento* di Tommaso alle *Sentenze* del Maestro Pietro Lombardo. Per questo motivo la dottrina che troviamo nel *Supplementum* è quella della giovinezza di Tommaso, non quella della sua maturità. Questo fatto ha portato molti studiosi a pensare che Tommaso aveva mantenuto la medesima dottrina fin dalla giovinezza. Ma in realtà il suo vero pensiero in merito lo troviamo nella seconda parte della Somma e sparsa in altre parti qua e là. Si tratta di scritti di Tommaso nel finire della sua breve vita, dunque del suo pensiero più maturo.

Nella Somma Tommaso riprende gli stessi argomenti del *De perfectione spiritualis vitae* per dimostrare la differenza tra sacerdozio ed episcopato, e la realtà sacramentale di quest'ultimo. Ma anche quando parla del carattere che è effetto del sacerdozio appare chiaramente la dottrina della sacramentalità dell'episcopato. Possiamo riassumere la sua dottrina in questi punti:

- Nella Chiesa primitiva i nomi *presbyterus-episcopus* si attribuivano indistintamente ai sacerdoti e ai vescovi, ma la realtà fin dai tempi apostolici era diversa. Con il passare del tempo, e per evitare gli scismi, fu necessario anche distinguere le realtà con nomi diversi. E citando S. Agostino con-

³⁰ *De perfectione spiritualis vitae*, cap. 27.

³¹ Cfr. *De ecclesiastica hierarchia*, cap.V.

³² *De perfectione spiritualis vitae*, cap. 28 (nell'edizione citata).

³³ *Summa Theologiae*, Suppl., qq. 34-40.

futa l'errore di Aerio e non esita a dire che affermare che i presbiteri non si differenziano dai vescovi è eretico.³⁴ In questo modo Tommaso riprende l'autentica tradizione ecclesiastica, conservata In Oriente per opera di S. Epifanio, che aveva confutato Aerio, e per Dionigi.³⁵

- Sia il presbiterato sia l'episcopato sono annoverati tra i sacramenti della Nuova Legge istituiti da Cristo. Seguendo il testo della *Glossa ordinaria* già citato, Tommaso distingue tra l'istituzione dei Dodici apostoli, a cui seguono nella Chiesa i vescovi, e l'istituzione dei 72 discepoli, a cui seguono i presbiteri. Entrambi sono dunque sacramenti d'istituzione divina.³⁶
- La potestà piena ricevuta nella consacrazione episcopale è perpetua: "Ille qui est semel in Episcopum consecratus, perpetuo retinet spirituales potestatem conferendi ordines et alia huiusmodi faciendi quae ad episcopale officium pertinent".³⁷

Stando ai principi della teologia sacramentaria dell'Aquinate è necessario concludere che questa piena potestà che i vescovi ricevono nella consacra-

³⁴ *Summa Th.*, II-II, 184, 6 ad 1: "De presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod superintendunt, sicut Augustinus dicit, XIX de *Civ. Dei*, presbyteri autem in Graeco dicuntur quasi seniores. Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit, *I ad Tim.* V, qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Et similiter etiam nomine episcoporum, unde dicit, *Act. XX*, presbyteris Ecclesiae Ephesinae loquens, attendite vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium, V cap. *Eccles. Hier.* Et *Luc. X*, super illud, *post haec autem designavit dominus etc.*, dicit Glossa, 'sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuagintaduobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis'. Postmodum tamen, ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet maiores dicerentur episcopi. Minores autem dicuntur presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata haeretica numerat Augustinus, in libro *De Haeres.* 53, ubi dicit quod Aeriani dicebant *presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni*".

³⁵ S. Epifanio, *Adversus haereses*, 75, 4; PG 42, 508. Una risonanza di questo testo era giunta a Tommaso mediante S. Agostino; cfr. *De haeresibus*, 53; PL 42,40.

³⁶ *Summa Th.*, I-II, 108, 2: "Lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, ordinem ministrorum novae legis, instituendo apostolos et septuaginta duos discipulos, et poenitentiam, et matrimonium indivisibile. Confirmationem etiam promisit per Spiritus Sancti missionem. Ex eius etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos unguendo sanasse, ut habetur *Marc. VI*. Quae sunt novae legis sacramenta".

³⁷ *Summa Th.*, II-II, 185, 4, obi. 3.

zione episcopale è il carattere sacramentale dell'episcopato. Secondo S. Tommaso, infatti, il carattere è una potenza attiva per l'amministrazione dei sacramenti e per l'esercizio *ex officio* delle funzioni sacre e gerarchiche, il quale rimane indelebile nell'anima di chi lo riceve.³⁸

Si deve dunque concludere che per Tommaso, ai tempi della redazione della sua opera più importante, l'episcopato è considerato come un vero e proprio sacramento.

Conclusioni

I Padri del Concilio di Trento, che avevano con sé il testo del *Supplementum* della Somma di Teologia di S. Tommaso, non definirono la questione della sacramentalità dell'episcopato, anche se l'argomento fu trattato nella celebre sessione XXIII dedicata all'ordine sacro (15 giugno 1563). Soltanto si limitarono a dire: "se qualcuno dicesse che i vescovi non sono superiori ai presbiteri, sia anatema".³⁹

Sono passati altri quattrocento anni, fino al secolo scorso, perché il Magistero potesse definire con chiarezza la dottrina della sacramentalità dell'episcopato. Già la Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* del Papa Pio XII (1947) favoriva chiaramente l'opinione che soltanto il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono ordini sacramentali.⁴⁰ La dottrina è stata definita come di fede nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Trattando nel capitolo terzo della Costituzione Gerarchica della Chiesa, il testo conciliare insegna come sacramenti dell'ordine d'istituzione divina solamente tre: l'episcopato, il presbiterato, ed il diaconato (che partecipa dell'ordine, ma "non per il sacerdozio bensì per il ministero". Inoltre, determina la materia e forma di ciascuna di queste tre ordini, indicando così che i tre sono veri e propri sacramenti, ed affermando che le ordini minori ed il subdiaconato non sono di istituzione divina, bensì di istituzione ecclesiastica secondo le necessità dei tempi.⁴¹

Tutte queste affermazioni si trovano nei testi di San Tommaso che abbiamo citato. Alla luce dunque dell'insegnamento della *Lumen gentium* appare chiaramente la attualità della dottrina tomistica sulla sacramentalità dell'episcopato. Il lungo percorso teologico di questi dibattiti, finito con il

³⁸ Cfr. *Summa Th.*, III, 63, aa. 4-6.

³⁹ Cfr. *Dz.* 967.

⁴⁰ Cfr. *Dz.* 3001.

⁴¹ Tertuliano è il primo che parla della esistenza del lettorato (*De praescr.* 41); San Ipolito di Roma già parla del subdiaconato (*Traditio apostol.*); ed il Papa Cornelio di tutte le altre ordini minori; cfr. *Dz.* 45).

Concilio Vaticano II, sembra simile al percorso personale che l'Aquinate fece fin dalle prime opere della giovinezza sino alla sua età matura.

Anche in questo tema dunque la sua dottrina ha segnato per sempre la teologia.

PARTE SECONDA

La dottrina tomistica sulla collegialità dell'episcopato

La realtà e la natura del Collegio apostolico e del Collegio episcopale appare molte volte nelle opere di S. Tommaso.⁴² In questa presentazione cercheremo di mostrare come la riflessione teologica dell'Aquinate in merito stia alla base dell'insegnamento della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Da qui, dunque, la sua attualità.

1. La struttura gerarchica del Collegio apostolico

La *Lumen gentium* insegna la natura gerarchica del collegio apostolico, con Pietro costituito come Capo:

Il Signore Gesù, dopo aver pregato il Padre, chiamò a sé quelli che egli volle, e ne costituì dodici perché stessero con lui e per mandarli a predicare il regno di Dio (cfr. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); ne fece i suoi apostoli (cfr. Lc 6,13) dando loro la forma di collegio, cioè di un gruppo stabile, del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cfr. Gv 21 15-17).⁴³

Si tratta dunque di “una società gerarchicamente ordinata”.⁴⁴

Già S. Tommaso insegnava che il Collegio apostolico è essenzialmente gerarchico, con Pietro come capo:

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi; tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios debeat ista potestas descendere, propter quod etiam ei dixit singulariter, Luc. 22, 32: *corifirma fratres tuos; et: pasce oves meas*, idest loco mei, ubi Chrysostomus dicit: *praepositus et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent, et confirment.*⁴⁵

⁴² *Ibid.*, n. 515; *In Evangelium secundum Matthaeum*, 26,14, n. 2142 Ed. Marietti; *In Evangelium secundum Ioannem*, 13,21, Ed. Marietti, Lectio 4, n. 1799; *Summa Th.*, III,81, 2, ad 1. Lo chiama anche *Coetus*; cfr. *Summa Th.*, II-II, 95, 8.

⁴³ *LG*, cap. 3, n. 19.

⁴⁴ *Ibid.*, cap. 3, n. 20.

⁴⁵ *In IV Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 2, q. 3 ad 1; cfr. *Summa contra gentiles*, IV, 76, 4.

Nam Petrus obtinuit principatum universalem Ecclesiae;⁴⁶ quia constitutus est princeps apostolorum totius Ecclesiae; quod in aliis apostolis non est factum.⁴⁷

2. I Vescovi, successori degli Apostoli

La *Lumen gentium* insegna che al Collegio degli apostoli succede il Collegio episcopale:

La missione divina affidata da Cristo agli apostoli durerà fino alla fine dei secoli (cfr. Mt 28,20) [...]. Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di istituire dei successori [...]. Perciò si scelsero [...] uomini e in seguito diedero disposizione che dopo la loro morte altri uomini fidati subentrassero al loro posto.⁴⁸

Per S. Tommaso il collegio dei vescovi ha origine negli apostoli. Mentre gli apostoli furono scelti direttamente da Cristo, i primi vescovi furono scelti e mandati dagli apostoli in virtù del mandato ricevuto da Cristo.⁴⁹ Il Collegio degli Apostoli, inoltre, appartiene essenzialmente alla Chiesa. Dovendo la Chiesa perdurare fino alla fine dei secoli, tale collegio deve in qualche modo perdurare:

Non est autem dicendum quod potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis ad Ecclesiae aedificationem, secundum apostoli dictum. Tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem.⁵⁰

3. La struttura gerarchica del Collegio episcopale

Per il Santo Dottore così come il Romano Pontefice è il successore di Pietro in quanto capo del Collegio degli Apostoli e Primato della Chiesa universale, così i vescovi sono successori degli altri apostoli.

Riguardo alla successione petrina insegna: “Ostenditur etiam quod Petrus sit Christi vicarius, et Romanus pontifex Petri successor in eadem potestate ei a Christo collata”;⁵¹ “Papa, qui est loco S. Petri, habet plenariam

⁴⁶ *In Psalm.* 44,17.

⁴⁷ *In Ioannem* 1,42, Lectio 15, n. 306.

⁴⁸ *LG*, cap. 3, n. 20.

⁴⁹ Cfr. *In Gal.* 1,1; Lectio 1, n. 48. Questa realtà è insegnata in *LG*, cap. 3, n. 20.

⁵⁰ *Summa contra Gentiles*, IV, 74.

⁵¹ *Contra errores graecorum*, cap. 35.

potestatem super universam Ecclesiam”;⁵² “Romanus pontifex successor Petri et Christi vicarius, sit primus et maximus omnium episcoporum”.⁵³ Ed è altrettanto esplicito riguardo alla successione episcopale: “soli episcopi in locum apostolorum succedunt”;⁵⁴ “omnes episcopi sunt apostolorum successores”;⁵⁵ “episcopi sunt successores apostolorum ipsorum formam tenentes”;⁵⁶ “episcopi in Ecclesia tenent locum apostolorum”.⁵⁷ Questa dottrina è esplicita nella *Lumen gentium*.⁵⁸

Riguardo alla potestà, c'è anche un primato di Pietro che permane nei suoi successori. S. Tommaso distingue tra *potestà di ordine* e *potestà di giurisdizione*. In quanto alla potestà di ordine, “omnes Episcopi sunt aequales”.⁵⁹ In quanto alla potestà di giurisdizione invece c'è uno che è il Capo di tutto il corpo episcopale: “Papa est episcoporum Summus”, dunque “habet plenitudinem potestatis per relationem ad Corpus Christi mysticum”, che è la Chiesa universale. I vescovi sono tutti “Summi sacerdotes”, ma questo compete soprattutto al Papa: “praecipue verum est de Romano Pontifice, cui, ut Cyrillus dicit, omnes iure divino caput inclinant et ipsi tamquam ipsi Domino Iesu Christo obediunt”.⁶⁰

4. Distinzione tra Collegio apostolico e Collegio episcopale

La *Lumen gentium* insegna che tra il Collegio apostolico ed il Collegio episcopale non c'è una totale uguaglianza. Gli apostoli, infatti, avevano diverse potestà. Alcune erano ordinarie, cioè li competevano in quanto erano vescovi. Altre erano straordinarie e li competevano in quanto erano apostoli e fondatori della Chiesa. Il Collegio episcopale succede al Collegio apostolico e lo continua in quanto alle *potestà ordinarie*. Le potestà straordinarie erano prerogative o privilegi intrasferibili che Cristo conferì agli apostoli.

⁵² *In Evang. sec. Matthaeum*, 16,19.

⁵³ *Contra errores graecorum*, cap. 32: cfr. cap. 34; *In IV Sent.*, dist. 7, q. 3, a. 1, q. 3; *Summa Th.*, II-II, 39, 1; II-II, 88, 12, ad 3; II-II, 89, 9, ad 3.

⁵⁴ *In IV Sent.*, dist. 7, q. 3, a. 1, q. 2, arg. 1.

⁵⁵ *Ibid.*, dist. 24, q. 3, a. 2, q. 3, obi. 1.

⁵⁶ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 83; 98.

⁵⁷ *Summa Th.*, II-II, 186, 6, obi. 2; *ibid.*, a. 5 arg. sed contra; *In Philipp.*, 1,1, Lectio 1, n. 6; *Summa Th.*, III, 67, 2 ad 1; cfr. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 85; *In II Cor.* 1,1, Lectio 1, n. 4; *In Philipp.*, 1,1, Lectio 1, n. 6; *Summa Th.*, II-II, 184, 6, ad 1 *In II Tim.* 1,6, Lectio 3, n. 13; *In Tito* 1, 5, Lectio 2, n. 11.

⁵⁸ *LG*, cap. 3, n. 22.

⁵⁹ *In IV Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 2, q. 3, ad 3.

⁶⁰ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 90; cfr. *In II Sent.*, dist. 44, expositio textus.

Per questo la *Nota spiegativa previa* dice:

Il parallelismo fra Pietro e gli altri apostoli da una parte, e il sommo Pontefice e i vescovi dall'altra, non implica la trasmissione della potestà straordinaria degli apostoli ai loro successori, né, com'è chiaro, 'uguaglianza' (*aequalitatem*) tra il capo e le membra del collegio, ma solo 'proporzionalità' (*proportionalitatem*) fra la prima relazione (Pietro-apostoli) e l'altra (Papa-vescovi). Perciò la commissione ha stabilito di scrivere nel n. 22 non "medesimo" (*eodem*) ma 'pari' modo.⁶¹

Questo insegnamento conciliare è presente nelle opere di San Tommaso, il quale insegna che gli apostoli avevano delle prerogative per la fondazione della Chiesa che non sono state trasmesse ai vescovi. Per esempio, essi furono eletti direttamente dallo stesso Cristo; mentre i vescovi sono scelti dal Papa.⁶² Inoltre, sia come Collegio sia ciascuno di essi, gli apostoli ricevettero una *missione universale* e la suprema potestà di giurisdizione, per fondare e dilatare la Chiesa. L'universalità e pienezza della potestà rimane soltanto nel Successore di Pietro, ma non negli altri vescovi, i quali hanno una potestà limitata ad una diocesi e possono esercitarla soltanto nella osservanza delle norme elargite dal Sommo Pontefice.⁶³

5. La suprema potestà del Collegio episcopale

La *Lumen gentium* insegna che il Collegio episcopale detiene la suprema, piena ed universale potestà sulla Chiesa⁶⁴ e che propriamente tale collegio non può esistere senza il Romano Pontefice come il suo Capo. La suprema potestà nella Chiesa può essere, dunque, considerata doppiamente: in quanto la possiede il Collegio episcopale con il Papa come suo Capo; ed in quanto la possiede il Papa, astraendo dal resto del Collegio dei vescovi.⁶⁵

Nei testi di San Tommaso appare chiaramente che il Papa possiede nella Chiesa la suprema potestà, la quale non diminuisce per il fatto che talvolta la eserciti in unione con tutto il Collegio dei vescovi.⁶⁶ Per tanto è neces-

⁶¹ LG, *Nota spiegativa previa*, n. 1.

⁶² Cfr. *In Psalm.* 44, 17.

⁶³ Cfr. *In IV Sent.*, dist. 20, a. 4; q. 3; *In IV Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 2, q. 3.

⁶⁴ Cfr. LG, cap. 3, n. 22.

⁶⁵ È nota la discussione circa se ci sia un unico soggetto di questa suprema autorità o se invece ci siano due, inadeguatamente distinti. Il Concilio Vaticano II non definì la questione, limitandosi a stabilire che la distinzione non è tra il Papa e i vescovi presi insieme, ma tra il Papa separatamente ed il Papa insieme con i vescovi; cfr. LG, *Nota esplicativa previa*, n. 3.

⁶⁶ Per esempio in *Quodlib. XII*, 19, 30; *Quodlib. IV*, 8, 13; *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 139; *Contra errores graecorum*, 32-33.35; *Summa Th.*, III, 72, 11, ad 1; *In IV Sent.*, dist. 7, q. 3, a. 1, q. 4.

sario concludere che anche in Collegio dei vescovi, che in quanto tale non esiste senza il suo Capo, possiede la suprema potestà nella Chiesa. Il Santo Dottore insegna questa realtà quando parla del Collegio dei vescovi radunati in un concilio ecumenico *convocato dal Papa*. Tale concilio può insegnare infallibilmente le verità che riguardano la fede e i costumi, nonché legiferare su tutta la Chiesa.⁶⁷ Ha, dunque, suprema ed universale potestà nella Chiesa.

Insegna anche che la potestà del Papa preso separatamente o del Papa con il Collegio dei vescovi non è assoluta, come il potere di Dio, perché non può mutare la natura della Chiesa, né i sacramenti, né la legge naturale, né la legge divina, né i dogmi della fede. Presuppone, infatti, la istituzione divina della Chiesa della quale sono ministri.⁶⁸

6. L'esercizio della potestà del Collegio episcopale

Anche la dottrina della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sull'esercizio della potestà da parte del Collegio episcopale coincide con l'insegnamento di San Tommaso. Si tratta del fatto che il Collegio episcopale non può esercitare la sua potestà suprema separatamente dal suo Capo.

Dice infatti il testo conciliare:

l'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, anzi, nel quale si perpetua il corpo apostolico, è anch'esso insieme col suo capo il Romano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa *sebbene tale potestà non possa essere esercitata se non col consenso del Romano Pontefice*.⁶⁹

Questo modo di esercizio della potestà vale in modo particolare per la convocazione di un concilio, per gli insegnamenti in materia di fede, e per le leggi che si stabiliscono per la Chiesa universale:

La suprema potestà che questo collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico. Mai può esserci Concilio ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno accettato dal Successore di Pietro; ed è prerogativa del Romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli.⁷⁰

Insegna S. Tommaso:

Illa quae sancti patres determinaverunt de iure positivo, sunt relicta sub dispositione Papae, ut ea possit mutare vel dispensare secundum

⁶⁷ Cfr. *Summa Th.*, II-II, 1, 10, obj. 2 et ad 2.

⁶⁸ *In IV Sent.*, dist. 17, q. 3, a. 1, q. 5; cfr. *Quodlib.* IV, 8, 13, ad 1; *Summa Th.*, II-II, 88, 12 ad 3.

⁶⁹ Cap. 3, n. 22. La dottrina è più esplicitata anche nella *Nota spiegativa previa*, n. 4.

⁷⁰ *LG*, cap. 3, n. 22; cfr. *Nota spiegativa previa*, 3.

opportunitates temporum vel negotiorum. Sancti enim patres in Conciliis congregati nihil statuere potuissent nisi auctoritate Romani pontificis interveniente, sine qua nec etiam Concilium congregari potest.⁷¹

Conclusione

Alla luce dei testi citati è chiaro che la dottrina di S. Tommaso sul Collegio episcopale è molto attuale, ed è stata fonte ispiratrice dell'insegnamento definitivo del Concilio Vaticano II.

Uno sguardo delle note che presentano le fonti della *Lumen gentium* dimostra che questa dottrina è già presente nella tradizione patristica. È proprio da queste fonti che S. Tommaso attingeva, le sistemava, e le approfondiva. Non a caso il Papa Leone XIII, citando il Cardinale Tommaso de Vio (il *Gaetano*) afferma che, per la profonda venerazione che aveva per essi, San Tommaso ebbe in certo senso l'intelligenza di tutti i dottori che lo precedettero.⁷² In questo modo, con il suo genio del tutto singolare, ci ha lasciato una teologia ricca e solida anche sull'episcopato, nel solco della plurisecolare tradizione della Chiesa.

Conclusioni generali

Cari membri della Pontificia Accademia San Tommaso d'Aquino, in questa nostra riunione abbiamo voluto rendere omaggio al Beato Papa Giovanni Paolo II e alla sua formazione tomista. Spero che anche questo mio contributo aiuti a comprendere come, anche nel campo della teologia dell'Episcopato, egli abbia proseguito nella scia teologica di S. Tommaso, ripresa poi in modo definitivo dalla Costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

Per la brevità dell'esposto non sto a citare i testi magisteriali di Giovanni Paolo II sulla materia. Basterebbe leggere i numerosi discorsi ai Vescovi, alle Conferenze episcopali, ai Sinodi, per comprendere la sua dottrina, molto vasta in questo campo. Vorrei soltanto dire che il compianto Pontefice, con il suo proficuo magistero basato sulla tradizione viva e principalmente sul Concilio Vaticano II, anche in questa materia ha aperto numerose linee per la riflessione teologica nel terzo millennio cristiano.

Forse in futuro qualche pubblicazione potrebbe presentare tutta la sua dottrina sull'Episcopato. Nascerebbe così un'opera di grande attualità ed utilità teologica, e si renderebbe un grande servizio alla riflessione sulla costituzione stessa della Chiesa.

⁷¹ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 159; cfr. *Summa Th.*, II-II, 1, 10.

⁷² Lettera enciclica *Aeterni Patris*; cfr. Gaetanus, *In II-II*, 148,4: "Doctores sacros, quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est".

LA FAMIGLIA PROGETTO E IMMAGINE DI DIO

■ CARD. ENNIO ANTONELLI

Saluto con sentimenti di rispetto, amicizia e gioia tutti voi che partecipate a questa XII sessione plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, in cui si intende onorare la memoria del Beato Giovanni Paolo II.

Quest'uomo straordinario con il suo lungo e intenso pontificato, ha lasciato una forte impronta in molti ambiti della vita delle persone, della Chiesa e della società. Meritatamente gli sono stati attribuiti numerosi titoli: Papa della famiglia, Papa dei giovani, Papa della nuova evangelizzazione, Papa dei diritti umani, Papa del crollo del comunismo, Papa della Divina Misericordia. A me oggi spetta ricordarlo come Papa della Famiglia. La sua Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio* costituisce ancora in tutto il mondo la fonte principale di ispirazione e orientamento sia per la riflessione teologica che per la prassi pastorale riguardo alla famiglia. Viene giustamente riconosciuta come la *Magna Charta* del molteplice impegno ecclesiale e civile dei cattolici a servizio della famiglia.

Giovanni Paolo II riconosce alla famiglia un ruolo essenziale sia nella società che nella Chiesa. “La famiglia costituisce il luogo nativo e lo strumento più efficace di umanizzazione e personalizzazione della società” (*Familiaris Consortio*, 43). “La futura evangelizzazione dipende in gran parte dalla (famiglia) chiesa domestica” (*Familiaris Consortio*, 65). La famiglia è chiamata a compiere una missione propria, originale e insostituibile, “ponendo a servizio della Chiesa e della società se stessa nel suo essere e agire, in quanto intima comunità di vita e di amore” (*Familiaris Consortio*, 50). “Come va la famiglia, così va la Chiesa, e così va la società umana nel suo insieme” (*Angelus*, 5.10.1997).

Parole forti che vanno riascoltate e meditate sempre di nuovo. Sia nella Chiesa (Vescovi, sacerdoti, cristiani laici) sia nella società (soggetti culturali, economici e politici) è necessario rafforzare e diffondere la consapevolezza riguardo al senso e al valore della famiglia fondata sul matrimonio. Oggi è necessario più che mai, a motivo della crisi in atto: matrimoni in diminuzione e celebrati in età più avanzata, aumento dei divorzi, delle convivenze, dei *single* per scelta, delle relazioni omosessuali; calo delle nascite; aumento dei figli nati fuori del matrimonio; famiglie monoparentali per scelta; emergenza educativa; esercizio ludico della sessualità genitale; ideologia del *gender*. Oggi la più forte contestazione contro la Chiesa riguarda l'etica sessuale. La Chiesa appare a molti come nemica della libertà e della gioia di vivere, incapace di capire la

rivoluzione sessuale e la questione antropologica, come nel passato è arrivata in ritardo a capire la rivoluzione industriale e la questione operaia.

La Chiesa, da parte sua, continua a proporre come naturale e normativa la famiglia basata sul matrimonio dell'uomo e della donna, aperta alla procreazione e all'educazione dei figli (cfr. *Familiaris Consortio* 3; 11; 19-20; 46); non si stanca di ricordare all'opinione pubblica che "la civiltà e la saldezza dei popoli dipendono soprattutto dalla qualità umana delle loro famiglie" (Giovanni Paolo II, *Christifideles Laici*, 40). La sua pedagogia, secondo un suggestivo detto di Giovanni Paolo II (cfr. *Discorso a Kinshasa*, 3 maggio 1980) non intende abbassare la montagna, ma aiutare le persone a salirla con il loro passo: insegna la verità oggettiva del bene senza compromessi e nello stesso tempo, per quanto riguarda la responsabilità soggettiva, tiene conto della debolezza umana, della cosiddetta legge della gradualità, secondo cui l'uomo "conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita" (*Familiaris Consortio*, 34). Indicando la giusta direzione, propone un cammino perseverante di conversione, di umiltà, preghiera, di ricerca, di impegno, di fiducia nella misericordia di Dio.

Dal vasto insegnamento di Giovanni Paolo II sulla famiglia seleziono e presento brevemente un solo tema, per altro assai importante dal punto di vista teologico, antropologico, spirituale e, conseguentemente, anche pastorale: "La famiglia umana immagine della Trinità divina". Ecco alcune citazioni.

Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore (La comunione trinitaria). Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (*Familiaris Consortio*, 11).

L'immagine divina si realizza non soltanto nell'individuo, ma anche in quella singolare comunione di persone che è formata da un uomo e da una donna, uniti a tal punto nell'amore da diventare una sola carne. È scritto infatti: a immagine di Dio li creò: maschio e femmina li creò (*Gen* 1, 27) (Giovanni Paolo II, *Messaggio per la giornata della pace* 1994; cfr. anche *Mulieris Dignitatem*, 7; *Gratissimam Sane*, 6).

(Con la creazione dell'uomo e della donna e la loro intima unione) si costituisce un primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità. È questo il mistero della verità e dell'amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente (Giovanni Paolo II, *Catechesi* 20.02.1980, n. 2).

Secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II, ogni matrimonio, anche prima o fuori del cristianesimo, ha una sua sacralità; è un primordiale sacramento, partecipazione e rivelazione nella storia della comunione del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Questo è vero nella misura in cui i coniugi vivono tra loro l'amore autentico.

L'amore coniugale autentico, come successivamente ha precisato Benedetto XVI, è una sintesi di *eros* e *agape*, di desiderio, rivolto alla propria felicità, e di dono di sé, rivolto alla felicità dell'altro (cfr. *Deus Caritas est*, 7, 8). È proprio questo amore, in cui si integrano e si armonizzano il desiderio di felicità, l'attrazione sessuale, il dono di sé all'altro e la comunione interpersonale, a costituire una speciale rivelazione e partecipazione di Dio uno e trino, anche se i coniugi non lo sanno e non se ne rendono conto.

Sebbene ogni comunità e ogni forma di comunione tra le persone sia in qualche modo un riflesso di Dio, nella misura in cui si vive l'amore, tuttavia il matrimonio è immagine di Dio in modo più completo, in quanto il dono reciproco dei coniugi è totale. Non si donano qualche cosa o qualche attività, ma la vita intera, includendo anima e corpo, pensiero, volontà, affettività, sessualità. I due si donano l'uno all'altro e insieme si donano ai figli con la procreazione, la cura e l'educazione. Così diventano una sola carne nella vita comune, nel rapporto sessuale, nella persona dei figli, che costituiscono la loro unità permanente, il loro legame che nessun divorzio può spezzare.

I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente dell'unità coniugale e sintesi viva e indissolubile del loro essere padre e madre (*Familiaris Consortio*, 14).

Il matrimonio si colloca nella logica delle relazioni forti tra le persone. Ogni persona è un soggetto individuale, autocosciente e libero, ma anche costitutivamente finalizzato a sviluppare la propria umanità e ad essere felice solo costruendo buone relazioni con gli altri e con Dio. I beni relazionali sono più necessari di quelli materiali. La povertà di relazioni è più dannosa e dolorosa della povertà delle cose, rende la vita priva di senso e conduce progressivamente l'individuo alla solitudine e alla disperazione. La famiglia normale fondata sul matrimonio è una comunità stabile di vita e di appartenenza reciproca; invece le altre forme di convivenza, che si vorrebbero assimilare ad essa, si collocano nella logica dell'individuo che appartiene solo a se stesso e ha con gli altri solo un rapporto contrattuale di scambio.

A riguardo una conferma significativa è venuta dalla ricerca sociologica "La famiglia risorsa della società", presentata a Milano nel recente VII Incontro Mondiale delle Famiglie. Le situazioni familiari più povere di relazioni interpersonali (adulto solo, famiglia monoparentale, coppia senza figli,

coppia con un solo figlio) risultano meno soddisfacenti per la felicità delle persone implicate e meno vantaggiose per la società (virtù sociali ecc.). Invece la situazione, rappresentata dalla coppia unita in matrimonio con due o più figli, è più ricca sul piano relazionale, anche se mediamente più povera sul piano economico, e perciò risulta essere più soddisfacente per le persone e la più vantaggiosa per la società.

Dà gioia non solo cercare e ottenere il proprio bene, ma anche impegnarsi per il bene dell'altro, perfino quando costa sacrificio, secondo la parola di Gesù: "Si è più beati nel dare che nel ricevere" (*At* 20, 35). Il giusto equilibrio di *eros* e *agape* dà una gioia più vera e più grande, "non il piacere di un istante ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto tende" (Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, 4), cioè dell'unione con Dio nell'eternità. La Chiesa non è nemica della gioia di vivere; non deprime la sessualità, ma integrandola nell'amore dono, la esalta, fino a farne un anticipo delle nozze eterne. Il suo atteggiamento fondamentale è quello di Giovanni Paolo II che, riferendosi all'inizio del suo ministero sacerdotale tra i giovani, dice di se stesso: "Imparai ad amare l'amore umano" (*Varcare la soglia della speranza*, Mondadori 1994, p. 138).

Se ogni autentico matrimonio è sacramento primordiale della creazione, il matrimonio cristiano è ancora più perfetto, in quanto è innalzato a "rappresentazione reale del rapporto stesso di Cristo con la Chiesa" (Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, 13). Il Signore Gesù, sposo della Chiesa, comunica ai coniugi cristiani il suo amore sponsale, maturato fino al supremo sacrificio della croce. Con uno speciale dono dello Spirito Santo sostiene la loro comunione di vita e d'amore, perché possa diventare, se essi liberamente coopereranno, immagine sempre più splendente della Trinità divina. "(I coniugi cristiani) non solo ricevono l'amore di Cristo, diventando comunità salvata, ma sono anche chiamati a trasmettere ai fratelli il medesimo amore di Cristo, diventando comunità salvante" (Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, 49). Comunità salvata e salvante, evangelizzata ed evangelizzante come la Chiesa. La famiglia cristiana è la Chiesa domestica, una attuazione reale e specifica della Chiesa, mistero, comunione e missione. Gli sposi sono chiamati a rivivere l'amore di Cristo nel loro amore reciproco e a manifestarlo ai loro figli e al mondo.

La famiglia cristiana è soggetto di evangelizzazione, in modo proprio e insostituibile, con il suo essere e agire, in quanto intima comunità di vita e di amore" (Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, 50). Evangelizzare significa trasmettere con la vita e con la parola il Vangelo, la buona notizia che Cristo è morto e risorto per salvarci, è vivo, ci ama, ci accompagna, ci conduce alla vita eterna presso il Padre. Ebbene,

La famiglia riceve la missione di custodire, rivelare e comunicare l'amore, quale riflesso vivo e reale partecipazione dell'amore di Dio per l'umanità e dell'amore di Cristo Signore per la Chiesa sua sposa. Ogni compito particolare della famiglia è l'espressione e l'attuazione concreta di tale missione fondamentale (Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, 17).

La missione fondamentale è dunque vivere, irradiare e manifestare l'amore e la presenza di Cristo e della Trinità divina all'interno e all'esterno della famiglia. I compiti derivati sono il servizio reciproco, la procreazione generosa e responsabile, la cura e l'educazione dei figli, l'impegno nel lavoro, l'attenzione ai poveri e ai bisognosi, la partecipazione alle attività ecclesiali, le relazioni sociali e l'impegno civile. La famiglia cristiana è da sempre la prima risorsa per l'evangelizzazione. Soprattutto oggi è il massimo segno di credibilità del Vangelo, più eloquente e persuasivo del volontariato e delle opere caritative.

Non si tratta di un ideale bello, ma irrealizzabile. Si tratta di una vocazione, cioè di un dono, una grazia, una possibilità reale offerta. Se la si accoglie con fede e con impegno, si realizza. Lo testimoniano, un po' ovunque nel mondo, le minoranze di famiglie cristiane esemplari, assidue nella preghiera, unite e generosamente aperte, coraggiose e gioiose.

Purtroppo la voce di Dio nell'intimo di molti cuori rimane soffocata dalle pulsioni istintive e dai pesanti condizionamenti della cultura dominante, che ha il potere mediatico, finanziario e politico. Essa propone un esercizio del sesso senza regole, senza autocontrollo, senza limiti, eccetto la proibizione della violenza e le precauzioni per evitare le malattie e le nascite; degrada il rapporto sessuale a scarico di pulsioni, usando l'altra persona solo come strumento del proprio piacere. Questa logica si oppone al vero amore che è sintesi di *eros* e *agape*, desiderio e dono, impegno per il vero bene proprio e dell'altro. Tende a ridurre non solo il rapporto sessuale, ma la stessa convivenza a coincidenza, più o meno precaria, di due egoismi; finisce per moltiplicare le solitudini e le povertà umane.

La Chiesa è molto prudente e comprensiva nel discernere la responsabilità soggettiva, che è propria di ogni singola persona; aiuta le persone a salire la montagna con il loro passo, invitando tutti all'umiltà, alla preghiera, alla ricerca della verità, alla fiducia nella misericordia di Dio, a compiere il bene che sono capaci di fare. Tuttavia non può non additare la montagna, che è bella ed è una proposta per tutti. Anzi si sente in dovere di ribadire che l'ideale può diventare realtà, in virtù della grazia divina, da chiedere assiduamente nella preghiera e da accogliere con l'impegno e la cooperazione personale.

In prossimità del Grande Giubileo del 2000, Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* metteva in risalto l'importanza del riconoscimento ufficiale dei cristiani santi e particolarmente dei coniugi santi.

Il più grande omaggio, che tutte le Chiese renderanno a Cristo alla soglia del terzo millennio, sarà la dimostrazione dell'onnipotente presenza del Redentore mediante i frutti di fede, di speranza e di carità in uomini e donne di tante lingue e razze, che hanno seguito Cristo nelle varie forme della vocazione cristiana. Sarà compito della Sede Apostolica, nella prospettiva del terzo millennio, aggiornare i martirologi per la Chiesa universale, prestando grande attenzione alla santità di quanti anche nel nostro tempo sono vissuti pienamente nella verità di Cristo. In special modo ci si dovrà adoperare per il riconoscimento dell'eroicità delle virtù di uomini e donne che hanno realizzato la loro vocazione cristiana nel matrimonio: convinti come siamo che anche in tale stato non mancano frutti di santità, sentiamo il bisogno di trovare le vie più opportune per verificarli e proporli a tutta la Chiesa a modello e sprone degli altri sposi cristiani (*TMA* 37).

Un'attenzione prioritaria deve essere rivolta ai coniugi santi, non solo come singoli, ma anche come coppie, per mettere in risalto che si diventa santi proprio mediante il matrimonio, vivendolo secondo il Vangelo. A riguardo occorre ricordare che è stata già riconosciuta, con la beatificazione, la santità di due coppie (Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi; Luigi e Zelia Martin) e sono bene avviate altre cause di beatificazione.

Per evangelizzare, non basta il vangelo annunciato, occorre anche e soprattutto il vangelo vissuto e testimoniato. La pastorale familiare organica proposta da Giovanni Paolo II nella *Familiaris Consortio* (cfr. nn. 65-69) può essere attuata, a livello diocesano e parrocchiale, solo come pastorale delle famiglie per le famiglie, ovviamente sotto la guida del Vescovo e dei Sacerdoti. Il primo obiettivo di ogni vescovo e sacerdote dovrebbe essere quello di formare in ogni parrocchia un nucleo di famiglie esemplari come perno della vita ecclesiale e tra esse scegliere alcune coppie idonee come perno delle concrete attività parrocchiali.

Coltivare spiritualmente le famiglie esemplari e valorizzare pastoralmente le famiglie animatrici è un servizio e un dono per tutte le famiglie e per tutta la popolazione. Non una élite autoreferenziale; ma i pochi per tutti, perché attraverso di loro Cristo Salvatore possa andare incontro a tutti, attirarli o almeno avvicinarli a sé e orientarli alla vita eterna.

Il popolo messianico, insegna il Concilio Vaticano II, pur non comprendendo effettivamente tutti gli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza (*Lumen Gentium*, 9).

La Chiesa, anche quando comprende solo un piccolo numero di credenti, continua a svolgere una missione universale e a cooperare con Cristo alla

crescita umana e alla salvezza eterna di tutti gli uomini, cristiani e non cristiani, cristiani in piena comunione, spirituale e visibile, e cristiani in comunione parziale. L'autenticità conta più del numero.

“Tutti siano una sola cosa; come tu, Padre sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17, 21). Possiamo evangelizzare il mondo nella misura in cui diventiamo una sola cosa nella verità e nella carità, a immagine dell'unico Dio in Tre Persone. È questa la vocazione fondamentale, indicata da Giovanni Paolo II, di ogni comunità ecclesiale e di ogni famiglia cristiana.

LA TEOLOGIA: IMPRONTA DEL MISTERO NELL'INTELLETTO E NELL'AFFETTO. TRA AUDACIA E UMILTÀ

■ INOS BIFFI

La ragione attratta dalla fede

È comune, ed è esatto, definire la teologia come «intelletto della fede», o impegno del credente a comprendere, per quanto possibile, il contenuto della Rivelazione. Ma occorre subito precisare il senso dell'espressione: non si tratta di ridurre e di risolvere nei confini della ragione la Parola di Dio, poiché in questo modo si infrangerebbe la Rivelazione.

Si ha teologia non perché la ragione attrae a sé il contenuto della fede, ma perché il contenuto della fede attrae la ragione e la rende “teologica”.

La teologia non è l'esito della fede che diventa “razionale”. Semmai, al contrario, si potrebbe dire che essa si istituisce quando la ragione riceve l'impronta della Parola o del mistero di Dio. San Tommaso usa esattamente il termine «impronta» (*impressio*), quando nella *Summa Theologiae* definisce la *sacra doctrina*: «una certa impronta della scienza divina (*quaedam impressio divinae scientiae*)». ¹

Felicemente André Hayen parlava della filosofia – della “ragione” – «assunta nella luce della fede».

In realtà, l'Angelico² parla della «ragione naturale» chiamata a «servire (*subservire*) la fede». Si tratta però di un servizio che comporta non un'altezzazione, ma un “perfezionamento” dell'identità, secondo il principio che «la grazia non distrugge la natura, bensì la perfeziona (*gratia non tollit naturam, sed perficit*)». ³ Collocandosi nella teologia, la ragione si mette a disposizione di Cristo, entra nel suo mistero. E, infatti, Tommaso cita l'espressione di Paolo relativa a «ogni intelligenza sottomessa all'obbedienza di Cristo» (2 Cor 10, 5). Si verifica, così, quello che avviene per l'inclinazione naturale della volontà», che si trova assunta nella carità. Scrive l'Angelico: «Sicut naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati». ⁴

¹ I, 1, 3, 2m.

² *Summa Theologiae*, I, 1, 8, 2m.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

La fede eleva, quasi trasfigura l'intelletto, la carità sublima l'amore. Si dovrebbe anzi aggiungere, per essere più esatti, che in teologia l'intelletto e l'amore raggiungono la destinazione ultima per la quale furono dall'origine progettati. Ma questo è un discorso che fatica a passare, ma che è la semplice conseguenza del cristocentrismo, senza del quale non è possibile un vero rinnovamento della teologia, anzi neppure la sua obiettiva impostazione.⁵ Ora, noi sappiamo dalla Rivelazione che la natura è stata di fatto, per pura gratuità divina, ideata o progettata in Cristo, cioè in grazia. Scrive Tommaso d'Aquino: il primo uomo è stato creato in grazia, così come lo furono anche gli angeli.⁶ E infatti, in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili»; «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1, 15-16). Ma tralasciamo questo per parlare della teologia come *scienza subalternata*.

Una scienza subalternata

Sempre san Tommaso nel Commento alle Sentenze⁷ parla suggestivamente della teologia come di una scienza «in certo modo (*quasi*) subalternata alla scienza divina, da cui riceve i propri principi», mentre nella *Summa Theologiae* scrive: «La sacra dottrina è una scienza», che «poggia su principi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati».⁸

La teologia proviene, quindi, attivamente da questa «scienza» e ne è tutta dipendente. Ecco perché originariamente teologo è Gesù Cristo, il Verbo incarnato, e sono teologi in misura compiuta i beati, che vedono Dio. Ma affermare questo vuol dire riconoscere il desiderio che attraversa la teologia di diventare contemplazione.

Al principio della teologia: l'iniziativa di Dio

La teologia è possibile solo per l'iniziativa di Dio che manifesta il suo mistero. Senza la grazia di questa epifania, sarebbe unicamente possibile la filosofia teologica, che dice Dio leggendone e interpretandone le impronte nella finitezza delle realtà create ed è quanto fa Tommaso nelle sue mirabili «cinque vie» o cinque percorsi, che tuttavia non introducono all'interno segreto che appartiene a Dio e che nessuno conosce, a meno che lui lo renda palese, ma si fermano sulla sua soglia.

⁵ Cfr. I. Biffi, *Per ritrovare il mistero smarrito*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 67-72.

⁶ *Summa Theologiae*, I, 62,3; 95,1.

⁷ 2, 2 B.

⁸ *Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum* (I, 1, 2, c).

Riflettendo sulla mobilità o inquietudine degli esseri, sulla loro precarietà, sulla loro insufficienza e frammentarietà, l'intelletto umano avverte che essi non possono stare all'origine, che non si sostengono e che hanno bisogno di essere "giustificati" da un "Oltre", da Dio, che tuttavia non rivela il suo volto in sé, ma soltanto in quanto riflesso nella varietà degli esseri.

Senza dire che questo percorso – più volte san Tommaso lo richiama – è tutt'altro che agevole. Proprio nel primo articolo della *Summa Theologiae*, parlando della sacra dottrina, egli afferma:

Anche su ciò che intorno a Dio l'uomo può indagare con la ragione fu necessario che egli fosse ammaestrato dalla rivelazione divina, poiché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata accessibile se non a pochi, dopo lungo tempo e non senza molti errori.⁹

La teologia nasce, invece, dalla Rivelazione, ossia da una iniziativa di grazia, per la quale, nel suo Figlio – incarnato, morto e risorto – egli manifesta il suo intimo mistero, che possiamo conoscere soltanto perché "narrato" dall'Unigenito, che è da sempre nel seno del Padre (cfr. Gv 1, 22).

La teologia e la fede

Si tratta, così, di una conoscenza che può sorgere unicamente nell'affidamento che accoglie il mistero. Senza questo affidamento, cioè senza la fede, il contenuto della teologia appare improponibile, privo di senso.

Dall'inabitazione del mistero "nei cuori per mezzo della fede" proviene la possibilità di «comprendere [...] l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» di Cristo e la conoscenza del suo amore, che «supera ogni conoscenza» (Ef 3, 17-19), o la «comprensione del mistero di Cristo» (Ef 3, 4).

Il credente riceve esattamente la grazia di avere «illuminati gli occhi del cuore» (Ef 1, 18), o il dono dello Spirito, al quale appartiene la proprietà di leggere «i segreti di Dio» (1 Cor 2, 11).

Un dibattito "inconcludente"

Ne consegue che discutere di materia propriamente teologica con chi non condivide la fede cristiana può essere un'utile occasione di confronto, ma non deve sorprendere che alla fine il dibattito possa risultare inconcludente. La fede conferisce al credente una "visione" originale – e infatti si parla di «occhio della fede (*oculus fidei*)» –. Quella teologica e quella non

⁹ *Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret (S. Th., I, 1, 1, c).*

teologica sono chiaramente due forme di sapere non comparabili e sproporzionate, che non potranno mai coincidere.

Del resto, il compito proprio della teologia non è quello di dialogare con le culture o con le filosofie – anche se lo si va dicendo e facendo –.

Visto che anche i teologi sono mortali e che anche il loro tempo è breve, meglio sarebbe se si dedicassero a esporre «i segreti di Dio», che sono l'oggetto della scienza teologica, a fare scoprire, come direbbe Paolo, «l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» del mistero di Cristo (cfr. Ef 4, 18), a illustrarne la bellezza e il fascino che solo possono brillare allo sguardo dei credenti.

Non si deve mai dimenticare che la fonte della teologia è celeste e che quello teologico è un sapere che viene dall'alto (cfr. Gc 3, 17).

Una ricerca incessante

Possiamo, a questo punto, proseguire e rilevare che il compito speciale del teologo è quello di trattenere la Parola di Dio, di rifletterne gli eventi e di meditarli abitualmente nella sua mente. Agostino e Tommaso mettono in luce nella fede sia la fermezza dell'assenso, sia la densità e l'intensità del pensare, definendo così il credere come un riflettere, un continuo ricercare e insieme un sicuro aderire.¹⁰

Lo stato abituale del teologo è, inoltre, quello della sorpresa di fronte alla condiscendenza di Dio, che, in certo modo, cede il suo segreto. Un teologo che non sa stupirsi e accrescere la sua meraviglia, quasi come prima e permanente condizione della sua professione, dimenticherà facilmente che egli si sta muovendo nel campo delle opere di Dio, dove nulla è scontato e nulla è ovvio. Senza questo sentimento fondamentale, che si accompagna a quello della lode e del rendimento di grazie, egli sarà tentato di decidere, di manipolare e quasi spadroneggiare nel campo della Parola di Dio, ossia di muoversi in essa indiscretamente, sentendosene il signore. Ma, così, sarebbe un teologo che si è stancato di guardare in alto (cfr. Os 11, 7).

«La nostra gloria: investigare il mistero»

Abbiamo più volte citato san Tommaso, il più eminente maestro di teologia nella Chiesa. Possiamo, tuttavia, anche citare sant'Ambrogio: alcune sue lucide affermazioni definiscono perfettamente e acutamente la figura del teologo e il compito della teologia.

¹⁰ *Cogitare cum assensione.*

Commentando Luca, egli scrive: «Questa, fratelli, è la nostra gloria: poter investigare il mistero dai secoli nascosto in Dio»,¹¹ mentre, esponendo il Salmo 45, esorta: «Bussa alla porta: la porta è Cristo; bussala alla porta della Parola perché ti sia aperto, e tu possa dire il mistero di Cristo e trovare i tesori nascosti in Cristo». ¹² Ecco, allora, che possiamo definire la teologia come un «investigare», un «dire il mistero di Cristo» – ricorre in Colossesi 4, 3 l'espressione: «porta della parola, per dire il mistero di Cristo»¹³ –; per altro, un «dire il mistero di Cristo» che è possibile come risposta di Cristo al nostro bussare alla porta della Parola che è Cristo stesso.

Usando sempre le parole di sant'Ambrogio, si potrebbe dire che il teologo mira ad «attingere i segreti dei misteri celesti»,¹⁴ e che egli è «proteso con l'insonne vedetta dello spirito alla conoscenza di Dio». ¹⁵ La teologia – direbbe il vescovo di Milano – è «la luce della conoscenza capace di penetrare il mistero di Cristo». ¹⁶ Ed è frutto dell'amore del Verbo:

Quando l'amore del Verbo celeste è infuso nell'anima nostra e una mente santa entra in comunione con la ragione – egli aggiunge ancora nel commento a Luca –, allora vengono rivelati stupendi misteri.¹⁷ Per «dire il mistero di Cristo» occorre, quindi, l'opera della grazia.

Il dramma della teologia

Ancora Ambrogio nel *De sacramentis* afferma che Gesù toccò la bocca del muto, perché questi, ricevendo la voce, potesse «parlare del mistero celeste». ¹⁸

Ma, proprio perché parla dei «misteri celesti», il teologo ha vivissimo il senso del limite, e in un certo modo il senso drammatico della teologia.

Tommaso d'Aquino lo ha colto con rara finezza, e troverebbe senz'altro il consenso di san Bernardo che metteva in guardia il teologo dal tentativo di «irrompere nel campo segnato dalla fede», diventando così uno che infrange la maestà divina e la scruta indebitamente. ¹⁹

¹¹ *Exp. ev. sec. Luc.*, 7, 188.

¹² *Pulsa ergo ianuam, quia Christus est ianua, pulsa ostium Verbi, ut aperiat tibi ad loquendum mysterium Christi et absconditos in Christo sapientiae possis invenire thesauros* (*Explanatio Psalmi 45, 5, 2*).

¹³ *Ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi*.

¹⁴ *Caelestium mysteriorum haurire secreta*.

¹⁵ *Cognitioni divinitatis pervigili specula mentis [intentus]* (*Expl. Psalm. 47, 1*).

¹⁶ *Lumen cognitionis ad investigandum mysterium Christi* (*ibid.*, 43, 49).

¹⁷ *Cum animae nostrae amor Verbi caelestis infunditur et rationi mens sancta quadam societate conecitur, admiranda mysteria revelantur* (*Exp. ev. sec. Luc.*, Prologus, 2).

¹⁸ *Loqui sacramenta caelestia* (1, 1, 3).

¹⁹ *Effractor, scrutator maiestatis* (*De consideratione*, v, 6).

Nel Commento al *Super Boetium De Trinitate* egli raccoglie l'obiezione: A Dio si deve ogni onore. Ma i segreti sono onorati col silenzio, per cui Dionigi alla fine della sua Celeste Gerarchia parla di noi che onoriamo col silenzio il segreto che sta sopra di noi: il che concorda con quanto è detto nel salmo, secondo la lettera di Gerolamo: "O Dio, il silenzio ti è lode" (*Tibi silet laus*), cioè la sua lode è il silenzio stesso. Per cui dobbiamo mettere da parte qualsiasi investigazione su Dio.²⁰

L'Angelico risponde:

Dio viene onorato con il silenzio non perché di lui non si dica nulla, o non si indaghi nulla, ma perché, qualunque cosa diciamo o indaghiamo su di lui, siamo consapevoli che abbiamo fallito nella nostra comprensione; per cui al capitolo 43 dell'Ecclesiastico si dichiara: «Per quanto possiate glorificare il Signore, egli prevarrà sempre».²¹

In Tommaso è vivissima la persuasione che di Dio «non possiamo sapere quello che è, ma piuttosto quello che non è»: Dio sta sempre oltre ogni traguardo, per cui il tentativo di conoscerlo va ripreso incessantemente, mentre non c'è nome che gli sia adeguato. Dio «sta sopra l'essere in quanto è lo stesso essere infinito».²³

Audacia e umiltà

Come notavamo all'inizio, la teologia non è lo sforzo di rileggere razionalmente la Parola di Dio e di "possederla"; è invece lo sforzo umile e audace di avvertire qualche raggio della sua "luce logica", che non è veduta, ma in qualche misura solo intravista. La teologia è l'adesione dell'intelligenza che non viene semplicemente depressa, o avvilita, o contraddetta, o prostrata dal mistero.

Questo oltrepassa sempre i confini dell'intelligenza umana, con i suoi concetti, i suoi discorsi, le sue articolazioni, ma non li sfascia e non li confonde; solo che le ragioni del mistero «prevalgono sempre», e da qui il carattere analogico e "precario" della teologia, e la necessità che venga continuamente ri-

²⁰ *Omnis honorificentia Deo debetur. Sed secreta per silentium honorificantur; unde dicit Dionysius in fine Caelestis Hierarchiae: super nos secretum silentio honorificantes. Et huic consonat quod dicitur in Psalmo secundum litteram Hieronymi: tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium est laus tua. Ergo debemus a perscrutatione divinatorum silere».*

²¹ «Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiretur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiremus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse, unde dicitur Eccli. 43: glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc (*Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 1, 6m).

²² *Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit (S. Th., 1, 3, introd.)*.

²³ *Supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum (Super librum de causis expositio, lect. 6).*

presa, in una tensione verso la sua piena comprensione. E infatti, secondo Tommaso, «la conoscenza della fede non acquieta il desiderio; anzi, lo accende ancora di più, perché tutti desiderano vedere ciò che credono».²⁴

Vale specialmente per l'occhio del teologo quanto è detto da Aristotele e ripetuto da Tommaso sull'«occhio della civetta di fronte al sole»²⁵; e, d'altra parte, «il fine della fede è quello di pervenire all'intelligenza di quello che crediamo».²⁶ Appartiene allo stato del teologo – anzi di ogni credente – la passione di vedere Dio.

Un frammento piccolo e una grande gioia

Possiamo, però, aggiungere quello che l'Angelico dichiara nella *Summa Theologiae*: «Quando la volontà è ben disposta in rapporto alla fede, essa ama la verità creduta, vi ritorna senza posa nel suo pensiero, e ne fa oggetto della sua riflessione per vedere se mai possa trovare delle ragioni a suo favore»,²⁷ mentre nella *Summa contra Gentiles* lo stesso Tommaso parla della «grande gioia che si prova nel poter gettare un semplice sguardo su realtà così elevate, per quanto in modo debole e povero».²⁸ E a questo stesso punto ecco l'incoraggiamento:

Nella tua fede inizia, progredisci, insisti; sebbene io sappia che non arriverai mai alla fine, mi rallegrerò del tuo progresso. Chi infatti si muove con fervore verso l'Infinito, anche se non arriva mai, tuttavia va sempre avanti. Però non presumere di penetrare il mistero, e non ti immergere nell'arcano di una natura divina, immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile, ma cerca di capire che si tratta di una realtà incomprensibile.²⁹

²⁴ *Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit* (Summa contra Gentiles, III, 40, 4).

²⁵ *Oculus noctuae ad lucem solis* (Super Boetium de Trinitate 2, 1, 7m).

²⁶ *Finis fidei est nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus* (ibid.).

²⁷ *Cum [...] homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam et super eam excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest* (II-II, 2, 10, c).

²⁸ *De rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est* (I, 8).

²⁹ *Haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia* (ibid.).

I sacri dottori, ossia «gli occhi nella Chiesa»

Nel corpo della Chiesa san Tommaso paragonava agli «occhi (*sicut oculi*)»³⁰ quelli che, come i teologi, si dedicano alla contemplazione, i quali, a differenza dei filosofi, che guardano le cose del mondo per salire a Dio, guardano Dio per vedere le cose del mondo con lo sguardo di Dio.

I teologi sono uomini di un “altro” mondo, occupati non a rendere Cristo contemporaneo al loro tempo, ma a rendere il loro tempo contemporaneo a Cristo.

Possiamo terminare usando le parole di sant’Ambrogio, per dire che il teologo riceve «una certa luce che gli fa conoscere e investigare il mistero di Cristo;³¹ che «quanto più nella ricerca ci si avvicina alla Sapienza, si scopre che essa è più profonda»;³² e che la missione del teologo è quella di «investigare la parola di Dio con ogni cura e sollecitudine».³³

Intelletto e affetto per la conoscenza teologica

Non renderemmo compiutamente la dottrina di Tommaso sulla figura della teologia, se non mettessimo in luce, con la sua componente intellettuale, il suo “ingrediente” affettivo, che viene a creare una conoscenza «per conaturalitem», “per propensione” o inclinazione – *per modum inclinationis* – quasi per sintonia del soggetto con l’oggetto.

Per la comprensione di questa seconda forma di teologia sapienziale vanno richiamati questi principi riferiti all’inizio:

- «La volontà e l’intelletto si includono reciprocamente»;³⁴
- C’è un «prorompere dell’intelletto nell’affetto»;³⁵
- «La conoscenza trova il suo compimento quanto ciò che è conosciuto si congiunge col conoscente»;³⁶
- «L’amore (*appetitus*) muove verso la realtà dal profilo di ciò che è in se stessa, e quindi in certo modo si trova congiunto con essa»;³⁷
- «L’amore è il termine (compimento) della conoscenza»;³⁸

³⁰ *Super Primam Epistolam ad Corinthios Lectura*, cap. 12, lect. 3.

³¹ *Quoddam lumen cognitionis ad investigandum mysterium Christi (Expl. Psalm. 43, 49, 1)*.

³² *Quo magis quaeritur sapientia, eo profundior [iudicatur]* (*ibid.*).

³³ *Dei Verbum investigare diligenter atque sollicitate (De paradiso, 12, 58)*.

³⁴ *Voluntas et intellectus mutuo se includunt (S. Th., I, 16, 4, 1m)*.

³⁵ *Proruptio intellectus in affectum (ibid., I, 43, 5, 2m)*.

³⁶ *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti (ibid., I-II, 28, 1, 3m)*.

³⁷ *Appetitus movet ad res secundum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res quodammodo afficitur (In De divinis nominibus, c. II, l. 4)*.

³⁸ *Dilectio est cognitionis terminus (S. Th., II-II, 27, 4, 1m)*.

- «Grazie all’ardore della carità è data la conoscenza della verità»;³⁹
- «Si ha vera sapienza quando l’operazione dell’intelletto trova la sua perfezione e il suo compimento nella pacificazione dell’amore. Per cui la sapienza viene chiamata una scienza saporosa».⁴⁰

È la teologia-sapienza ossia il giudizio «de rebus divinis» che è dono dello Spirito Santo ed è proprio – secondo la dottrina di Paolo – dell’«uomo spirituale»; ossia, si tratta della dottrina teologica che – e qui è citato espressamente lo Pseudodionigi – viene non da un semplice «imparare» (*discere*), ma da uno «sperimentare», o da un *pati divina*.⁴¹ Chi è casto – osserva Tommaso – per «affinità» intuitiva è capace di giudicare in materia di castità; chi per il dono dello Spirito Santo è «*patiens divina*», ugualmente come per «affinità» intuitiva è costituito teologo.

Più volte ricorre in Tommaso l’espressione *pati divina* – nel Commento alle Sentenze, nella *Summa Theologiae*, nel *De veritate* e nel Commento allo stesso Pseudodionigi – esattamente per rendere questa forma di conoscenza teologica. Ricordiamo un testo dal Commento alle Sentenze: la capacità del giudizio teologico sapienziale «in alcuni c’è con lo studio e l’insegnamento, aggiunto all’acutezza dell’intelligenza» – e allora si tratta di una virtù intellettuale –; «in alcuni, però, tale capacità si verifica grazie a una certa affinità alle realtà divine (*affinitas ad divina*), come dice Dionigi di Ieroteo (*De div. nom.* 2), che impara le realtà divine patendole – essendo toccato da esse – e di loro l’Apostolo dice che: “l’uomo spirituale giudica tutto”, mentre in I Giovanni 2, 27 è scritto: “L’unzione vi insegnerà ogni cosa”».⁴²

Si tratta – precisa ulteriormente san Tommaso – di una conoscenza che deriva dall’amore. Si avvera quando uno «non solo riceve la conoscenza delle cose divine ricevendola nell’intelletto, ma quando con l’amore è unito ad esse»,⁴³ e spiega: l’unione per pura conoscenza intellettuale è più estrinseca e conosce la riduzione e il limite o la misura determinata dal soggetto che conosce; nella conoscenza affettiva invece la relazione con l’oggetto è più immediata: è l’oggetto a determinare la misura e a imprimersi nel soggetto e a “toccarlo”: «L’amore (*appetitus*) muove verso la realtà dal profilo di ciò che è in se stessa, e quindi in certo modo si trova congiunto con essa».⁴⁴ La

³⁹ *Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis (Super Evangelium Iohannis, cap. 5, lect. 6).*

⁴⁰ *Tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem affectus. Unde sapientia dicitur quasi sapida scientia (Super secundam epistolam ad Corinthios lectura, cap. 13, lect. 3).*

⁴¹ *Doctus non solum discens, sed et patiens divina (S. Th., I, 1, 6, 3m).*

⁴² *3 Sent, 35, 2, 1, 1, sol. 1.*

⁴³ *Non solum divinarum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo eis [divinis] unitus est per affectum (In De divinis nominibus, cap. 2, lect. 4).*

conoscenza perfetta avviene per la *compassio ad divina* ossia «ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis»,⁴⁵ quando la fede diventa unitiva con la carità. Nella *Summa Theologiae* aveva affermato: «La conoscenza trova il suo compimento quando ciò che conosciuto si congiunge col conoscente».⁴⁶

L'Angelico ripete:

- «La carità raggiunge Dio, perché ci congiunge con Dio»;⁴⁷
- «La carità raggiunge Dio, per collocarci in lui»;⁴⁸
- «L'amore di Dio è preferibile alla sua conoscenza»;⁴⁹
- «La sapienza di cui parliamo presuppone la carità».⁵⁰

Ma particolarmente un testo mi sembra illuminante, quello in cui Tommaso afferma:

Vi è una duplice perfezione: la prima relativa all'intelletto, e si ha quando uno possiede un intelletto capace di giudicare e di discernere rettamente su quanto gli viene proposto. La seconda perfezione è quella dell'affetto, e questo proviene dalla carità, che uno possiede quando si trova totalmente unito a Dio. Ora la Scrittura Sacra ha questo di caratteristico, che in essa non si trovano solo realtà su cui speculare, come nella geometria, ma anche realtà che si sperimentano con l'affetto. Nelle altre scienze basta che l'uomo sia perfetto quanto all'intelletto, in queste invece si richiede che lo sia quanto all'intelletto e quanto all'affetto.⁵¹

Appare, da quanto abbiamo detto, tutta la compiutezza e la suggestione dell'immagine della teologia in sé e secondo lo stesso san Tommaso, e forse anche vien da constatare che spesso la si presenta unilateralmente, come pura e tranquilla elaborazione intellettiva del mistero, operata dalla *ratio*.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti* (S. Th., I-II, 28, 1, 3m).

⁴⁷ *Caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo* (S. Th., II-II, 23, 3, e.).

⁴⁸ *Caritas attingit Deum, ut in ipso sistat* (*ibid.*, 6, c.).

⁴⁹ *Dilectio Dei cognitioni praefertur* (*ibid.*, 6, 1m).

⁵⁰ *Sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem* (*ibid.*, 45, 4, c).

⁵¹ *Perfectio duplex est: una est perfectio secundum intellectum, quando aliquis habet iudicium intellectus ad recte discernendum et iudicandum de his quae sibi proponuntur. Alia est perfectio secundum affectum, quam facit caritas, quae est cum aliquis totaliter Deo inhaeret. Unde Matth. c. V, 48, post praecepta charitatis dicitur estote ergo perfecti, etc. Est autem perfectio charitatis, ut dicit Augustinus, ubi nulla est cupiditas. Quando enim quis magis ascendit in deum, tanto plus contemnit temporalia. Ps. LXXII, 24: quid enim mihi est in caelo, etc. Hoc enim habet sacrae Scripturae doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometria, sed etiam approbanda per affectum. Unde Matth. V, 19: qui autem fecerit et docuerit, etc. In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum. Loquenda sunt igitur alta mysteria perfectis. I Cor. II, 6: sapientiam loquimur inter perfectos» (Super Epistolam ad Hebraeos, cap. 5, lect. 2).*

BLESSED JOHN PAUL II ON THE VOCATION AND RESPONSIBILITIES OF THE CATHOLIC PHILOSOPHER

■ JOHN P. HITTINGER*

Introduction

In treating the question of the vocation of the Catholic philosopher according to Blessed John Paul II we have various sources to consider. Karol Wojtyła was himself a philosophy professor and author of numerous articles as well as significant books on philosophy. Pope John Paul II spoke frequently about philosophy and faith and reason, culminating in his thirteenth and penultimate encyclical, *Fides et ratio*. Often “Wojtyła” and “Pope John Paul II” are separated and the work divided at the convenient period of 1978. But to one who studies the work of Wojtyła and then reads the encyclicals of Pope John Paul II, it is clear that the early work in philosophy shines through them, especially in *Redemptor hominis*, *Veritatis splendor* and *Fides et ratio*. I would like to begin this brief study with a few passages from *Fides et ratio*, look back briefly at his work as a philosopher, and then return to *Fides et ratio*.

1. Recovery of vocation in *Fides et ratio*

In the Latin text of *Fides et ratio*, the term “vocationis” is used 8 times and the term “munus” is used 22 times.¹ These terms are used to discuss the vocation and the tasks or responsibilities of philosophy, theology, and the human person as such. The vocations and tasks of philosopher, theologian, and person are interconnected in a dynamic way. The English translation uses various words to render these Latin terms, sometimes interchanging them.² In the first passage in which the terms are used (§6 in the introduction), the English translator uses the same term, vocation, to

* Center for Thomistic Studies, The University of St Thomas (Houston, TX, USA); Pope John Paul II Forum for the Church in the Modern World.

¹ See Pope John Paul II, *Fides et Ratio – Vocationis*: §§6, 13, 33, 60, 71, 76, 107, 108; *Munus*: §§6, 21, 36, 38, 41, 42, 49, 54, 67, 69, 77, 82, 85, 87, 92, 93, 98.

² For a discussion of the meaning of the term *munus*, see Janet E. Smith, “The ‘Munus’ of Transmitting Human Life: A New Approach to ‘Humanae Vitae’”, *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, 54:3 (1990: July) pp. 385–427.

translate both *vocationis* and *munus*. In this section Pope John Paul II explains his reason for writing *Fides et ratio*. He links *Fides et ratio* and *Veritatis splendor* as addressing the crisis of truth. This crisis affects especially the young. Young people, he explains, have no “valid points of reference” (fundamental principles). They are unsure whether they can discover the real meaning of life. As a result they stumble through life to the edge of an abyss. John Paul II then criticizes those responsible for this confusion and exhorts philosophers to recover their original vocation:

this happens because those whose vocation [*munus*] it is to give cultural expression to their thinking no longer look to truth, preferring quick success to the toil of patient enquiry into what makes life worth living. With its enduring appeal to the search for truth, philosophy has the great responsibility of forming thought and culture; and now it must strive resolutely to recover its original vocation [*vocationem*].³

Those whose task (*munus*) should be to give cultural expression to their thinking include philosophers as he indicates, but may also include writers, artists, and teachers. The goal of “quick success” suggests the careerism of academician and the commercial success and popularity of writers and artists. Absent is attention to truth and dedication to patient inquiry. Why has this occurred? It is more than moral disorder, although it is that too. Ideological and cultural trends are very much to blame, such as pragmatism, technicism, historicism and subjectivism. But at the root of the dereliction of duty there is the loss of vocation, the loss of calling. Self-promotion and political advocacy are more common traits of the professional philosopher today than divine calling or a Socratic way of life.

John Paul bids us to look to the “original” (pristine) vocation of philosophy, truth seeking. The love of truth provides the motivation for true philosophy. A sincere or true search is repeatedly mentioned by John Paul II, in a manner worthy of Pascal.⁴ How does one generate or recover the passion for truth? Perhaps one step is to see the continuity between fundamental questions about human existence arising through everyday life and asked by common people and philosophical inquiry as John Paul II indicates

³ §6 Inde hoc nempe accidit quod nonnumquam ii, quos munus fere proprium obstringebat ut culturae formis fructus proferrent suarum deliberationum, oculos a veritate abstraherent, cum laboris successum subitum praeferrent patientis inquisitionis labori earum rerum quae vivendo sunt experiendae. Strenue igitur pristinam suam vocationem recuperare debet philosophia cuius grave est officium cogitationem humanam informare nec non humanum ipsum cultum, perpetuo revocando homines ad veritatis perquisitionem.

⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, §§158, 160, 631.

in the very opening section.⁵ A tradition of such inquiry also assists in forming the disposition to truth seeking. Of course, a central claim of *Fides et ratio* is that a lively and well formed faith is one of the best ways to generate and recover the original vocation of philosophy. For example, revelation “has set within history a point of reference” (§14) those reference points absent from culture today. These points of reference, although shrouded in mystery, represent a universal and ultimate truth. The intelligible mystery “stirs the mind to ceaseless effort”. Twice he speaks about the searcher leaving no stone unturned (§§14, 21). Or again, revelation is a “lodestar” against the immanentist habit of mind, lifting up the heart and mind to something greater. This reminds one of Dante’s experience upon leaving the cornice of sloth, pleading for some way to overcome the pull of a dreamy despair: “Hurry on your way and fasten your eyes upon the lure which the eternal King spins with the mighty spheres”.⁶

John Paul II speaks about the subjective and objective aspects of Christian philosophy in section 76. The recovery of the original vocation results as the result of the freedom the mind experiences in embracing the fullness of truth. Maritain would avoid the term Christian philosophy and substitute a new phrase: “philosophy fully considered as such” or “philosophy forging ahead” as distinguished from “Philosophy considered simply as such” or “stumbling philosophy”.⁷ I think this phrasing best captures the spirit of John Paul II’s proposal for the recovery of the vocation of philosophy as truth seeking.

The fundamental principles of this vocation are (i) its sapiential dimension, (ii) its respect for truth as an *adequatio* of mind and reality, and (iii) an

⁵ See Alasdair MacIntyre, “Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of *Fides et Ratio*”, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 179-196.

⁶ “Bastiti, e batti a terra le calcagne; li occhi rivolgi al logoro che gira lo regne eterno con le rote magne”, Canto XIX. 61-63.

⁷ *Untrammelled Approaches*, 1973, p. 420. See also: “And when, thanks to the efforts of Albert the Great and of St. Thomas (and these two men alone were able to carry it off), Aristotle entered into the service of theology, in the midst of astonishingly contrary circumstances and at the cost of how many battles, an immensely important turning point in history was passed which saved the Christian intelligence and its entire future. Whether there is question of a philosopher or of any man of faith, that faith impregnates the Christian intelligence completely. It deputizes philosophical reason to the single search for Truth, delivering it from its subjection to the world and from any form of servility to the fashions of the times. This is why what we call ‘Christian philosophy’ is a philosophy set free, and ought to be called philosophy *understood fully as such*”. *Untrammelled Approaches*, 1973, p. 266.

engagement with a metaphysical range of thinking, such as questions about God, the soul, and the good.⁸ The vocation will be sustained by faith, for it is a philosophy consonant with the word of God. The mutual influence, the cooperation of faith and reason in this enterprise is of course paramount to the teaching of the encyclical: “Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth”. The Truth of Christ “holds out to theology and philosophy alike the prospect of support, stimulation and increase (cf. *Eph* 4:15)” (§92).⁹

John Paul II returns to theme recovery of what has been lost or obscured, the love of truth or dedication to truth seeking, and the sapiential and metaphysical cast of thought, at the end of the encyclical, with a personal appeal:

I appeal also to philosophers, and to all teachers of philosophy, asking them to have courage to recover, in the flow of an enduringly valid philosophical tradition, the range of an authentic wisdom and truth – metaphysical truth included – which is proper to philosophical enquiry. They should be open to the impelling questions which arise from the word of God and they should be strong enough to shape their thought and discussion in response to that challenge. Let them always strive for truth, alert to the good which truth contains.¹⁰

At the end of the encyclical, the philosophy professor, now Pope for twenty years, makes an appeal that goes beyond the recovery of search for wisdom and metaphysics, but also appeals to the Word of God. A Socratic philosophy alone will no longer suffice, it is undermined by professionalism and the loss of those points of reference, provided by the stories of gods and heroes. We now need an Augustinian philosophy, a philosophy born in love and made consonant with the Word of God. The cultural crisis can only be withstood by an appreciation of the full dignity and destiny of the human person. Pope John Paul II learned this lesson from the depth of the bitter but ultimately hopeful experience of post-war Catholic Poland, a culture deeply formed by faith.

2. Wojtyła’s Early Philosophical Project

In a very important article summarizing his philosophical work on the human person, “The Person: Subject and Community”, written in 1976,

⁸ See my “St. Thomas Aquinas, Thomism, and a ‘Philosophy Consonant with the Word of God’”. *Seminary Journal* 11, no. 1 (2005): 47-55.

⁹ “Veritas, quae Christus est, ubique auctoritate universali se imponit quae gubernat, incitat et prosperat tum theologiam tum etiam philosophiam”. *Fides et ratio* §92.

¹⁰ §106.

Cardinal Wojtyła explained the reason why he took his distinctive approach to philosophy in *The Acting Person*, combining phenomenology and Aristotelian philosophy.¹¹ He said, “the subjectivity of the human person is a problem of paramount philosophical importance today”. It is connected to the appreciation of human dignity. “The problem of the subjectivity of the person – particularly in relation to human community –imposes itself today as one of the central ideological issues that lie at the very basis of human praxis, morality (and thus also ethics), culture, civilization, and politics. Philosophy comes into play here in its essential function: philosophy as an expression of basic understandings and ultimate justifications. The need for such understandings and justifications always accompanies humankind in its sojourn on earth, but this need becomes especially intense in certain moments of history, namely, in moments of great crisis and confrontation” (PC 220). The idea that philosophy as offering “basic understandings and ultimate justifications” is similar to the notion of giving cultural expression to thought and providing fundamental principles or reference points for the young.

From the experience of Poland, Cardinal Wojtyła spoke about the crisis in terms of the confrontation with a materialistic interpretation of life, having at its disposal such powerful means of indoctrination and social and cultural control. At the root of the controversy was the question of the human person: “the truth about the human being has a privileged place in the whole process”. Neither cosmology nor philosophy of nature was as central to the cultural role of philosophy as was philosophical anthropology. His turn to phenomenology was motivated by his desire to enrich the truth of Thomistic philosophy so as to offer the best defense of the “irreducible” in man and to highlight the dignity of the person (PC 210-213). In the *Acting Person* Wojtyła leads the reader to the rediscovery of conscience against the degradation of materialism of totalitarian ideology, and subsequently the degradation of liberal reductionism and cultural deformations of the west. Dedication to truth, moral truthfulness, is the highest achievement of the person. His concern for “the acting person”, as he says, equipped him to do battle with Marxism, but his great insights were derived his deep personal interest in man and his education in the philosophy of Aristotle and St Thomas. This initial seed burgeoned into a personal “mission” when Wojtyła found his calling. In describing his own calling, John Paul writes that “when I discovered my priestly vocation, man became the *central theme of my pastoral work*.”

¹¹ Wojtyła, Karol/John Paul II. *Person and Community: Selected Essays*, Catholic Thought from Lublin (New York: P. Lang, 1993): 219-261. See also *Gift and Mystery*, pp. 93-95.

In the *Acting Person* Wojtyła explained that philosophers must do more than erect theories upon theories, meta-theories as we call them today, but rather the philosopher should “face the major issues themselves concerning life, nature, and the existence of the human being ... directly as they present themselves to man” (vii). In opposition to Descartes and modern philosophy, he suggests that action is a better way into anthropology than reflective consciousness. He states that his prime objective is “the understanding of the human person for the sake of the person himself; to respond to that challenge that is posed by the experience of man as well as by the existential problems of man in the contemporary world” (22).

In short, his strategy is to emphasize philosophical anthropology, and use phenomenological methods, in order to offer fresh discovery of the truth of Thomistic philosophy of the human person as a spiritual being with powers of intellect and will, fulfilled by truth and love. He opens a way for appreciation of conscience and the rediscovery of God. In *Redemptor hominis* he proclaims that man is the way of the Church. Thus in *Fides et ratio* he praises modern philosophy for “the great merit of focusing attention upon man”. From this starting-point, human reason with its many questions has developed further its yearning to know more and to know it ever more deeply. §5 The experience of freedom and the search for fulfillment must re-open the question of the truth of the good and the existence of God. In a speech in New Orleans, 1987, John Paul II put together his account of the mutual discovery of the person and God:

Today there exists an increasingly evident need for philosophical reflection concerning the truth about the human person. A metaphysical approach is needed as an antidote to intellectual and moral relativism. But what is required even more is fidelity to the word of God, to ensure that human progress takes into account the entire revealed truth of the eternal act of love in which the universe and especially the human person acquire ultimate meaning. The more one seeks to unravel the mystery of the human person, the more open one becomes to the mystery of transcendence. The more deeply one penetrates the divine mystery, the more one discovers the true greatness and dignity of human beings.

3. *Fides et ratio*, vocation and the crisis of our time

The teaching of Vatican II provided Pope John Paul II with a confident and dynamic agenda for his pontificate. He said that “the Second Vatican Council has been a gift of the Spirit to his Church. For this reason it remains a fundamental event for understanding the Church’s history at this end of

the century ... and it was possible to note how the patrimony of 2,000 years of faith has been preserved in its original authenticity".¹² Thus, two of the passages in *Fides et ratio* which mention vocation refer explicitly to *Gaudium et spes* §22 as providing a key to anthropology and the answer to human vocation or calling. As a model for the vocation of philosophy in faith, John Paul II learns from Christ the true measure of man. In section §13 he cites GS §22 – Christ the Lord “in revealing the mystery of the Father and his love fully reveals man to himself and makes clear his supreme calling”. The context deals with the mystery of human existence or its “irreducibility”, a theme taken up in his early philosophical work. In section §60 he considers this passage from *Gaudium et spes* to be a constant reference point in his teaching and profoundly significant for philosophy: “The truth is that only in the mystery of the Incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a type of him who was to come, Christ the Lord. Christ, the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling”. The searching, the “journey of discovery” must harbor some hope of fulfillment. Thus, “faith comes to meet them offering the concrete possibility of reaching the goal” (§33). We are offered a call to the fullness of truth, which offers a hope for renewal for any particular culture (§71).¹³ The truth is a powerful source of newness and reform.

An abandonment of truth, a despairing or slothful attitude about truth constitutes the spiritual malaise of our time. In his earlier philosophical works, Wojtyła saw the confrontation of materialism and ideology of work as the challenge for our day to be confronted by Christian philosophy and theology. John Paul II later reformulates the account of the crisis of our time as a “crisis of meaning”, §81. The crisis spreads beyond Marxist materialism and western liberalism. The nihilism of the day and the despair over truth runs very deep. It arises from the fragmentation of knowledge (§81); the “wilting” of reason under the weight of infinite tasks and mind-numbing details (§5); the constrictions of technological thinking (§15). This vocation of philosophy for seeking the fullness of truth “is all the more necessary today, because the immense expansion of humanity’s technical capability demands a renewed and sharpened sense of ultimate values. If this technology is not ordered to something greater than a merely utilitarian end, then it could soon prove inhuman and even become potential destroyer of the human race” (§81). The modern aspiration for freedom, for community, and

¹² February 27, 2000.

¹³ The vocation of the human person is ultimately to know and to love God. §107.

for meaning require an authentic philosophy, a philosophy springing from the original vocation, a philosophy consonant with the word of God.

In the final section of *Fides et Ratio*, he says “between the vocation of the Blessed Virgin and the vocation of true philosophy there is a deep harmony” (§108). He considers the life of Mary “a true parable illuminating the reflection contained in these pages”. Mary lost none of her humanity in giving assent to Gabriel’s word; so, too, “when philosophy heeds the summons of the Gospel’s truth its autonomy is in no way impaired”. All the more do its enquiries “rise to their highest expression”. In other words, philosophy needs to embrace faith and find its culmination as philosophy in such an embrace. The life of faith will enhance the excellence of reason, not detract from it. John Paul invokes the Seat of Wisdom in the concluding section of *Fides et Ratio* and he exhorts the reader to philosophize in Mary (“*philosophari in Maria*”, §108).¹⁴ This very rich and suggestive invocation of Mary and the final references to vocation summarize the entire account of vocation of the philosopher in *Fides et ratio*. We must learn to overcome the long-standing separation of faith and reason as well as the awkward attempts to relate them at a distance. Only the unity of faith and life will suffice.

Conclusion

Blessed John Paul II’s new mandate or impetus to the Pontifical Academy of St Thomas (“*Inter Munera Academicarum*” 1999) takes on greater meaning and urgency when we consider the vocation of the philosopher today. With the invocation of Mary in *Fides et ratio*, with his final use of the term vocation, he said: “philosophy is called to offer its rational and critical resources that theology, as the understanding of faith, may be fruitful and creative” §108. Thus in *Inter Munera* Blessed John Paul II expressed his desire to see philosophy and theology serve the pastoral mission of the Pope and the Church. He names Thomas Aquinas the *Doctor humanitatis* because he was ready to affirm the good or value of culture wherever it is to be found. Thomas is a teacher for our time because of his “assertions on the dignity of the human person and the use of his reason” (§4). Wojtyła as a philosopher ceaselessly pondered the question “what is man?” In his encyclical *Re-*

¹⁴ See Ralph McInerny, “Cum Maria Philosophari”, *Crisis* (December 1998); Romanus Cessario, “The Reason for Reason”, *Crisis* (January 1999); and Sr. Prudence Allen, “Mary and the Vocation of Philosophers”, in Hittinger, John. *The Vocation of the Catholic Philosopher: From Maritain to John Paul II*. Washington, D.C.: American Maritain Association: Distributed by the Catholic University of America Press, 2010, pp. 51–79. Originally published in *New Blackfriars*, vol. 90 (Jan 2009): 50–72.

demptor hominis he proclaimed that man is the way of the church. Therefore this designation of St Thomas Aquinas as doctor of humanity indicates his esteem and preference for the philosophy of St Thomas in the renewed philosophy of our day. The philosophy of St Thomas Aquinas seeks out the truth about the human person, the soul, the true human good, and the relationship to the divine. The Academy as a forum for the study of St Thomas has pride of place in the new evangelization.

I will end with a curious formulation about the achievement of St Thomas made by Pope Paul VI and cited with approval by Blessed John Paul II in *Fides et ratio* §43. In Thomas Aquinas we find a harmony of faith and reason and a salutary understanding of nature and grace. But perhaps even more important for the new evangelization we find this statement:

Without doubt, Thomas possessed supremely the courage of the truth, a freedom of spirit in confronting new problems, the intellectual honesty of those who allow Christianity to be contaminated neither by secular philosophy nor by a prejudiced rejection of it. He passed therefore into the history of Christian thought as a pioneer of the new path of philosophy and universal culture. The key point and almost the kernel of the solution which, with all the brilliance of his prophetic intuition, he gave to the new encounter of faith and reason was a reconciliation between the secularity of the world and the radicality of the Gospel, thus avoiding the unnatural tendency to negate the world and its values while at the same time keeping faith with the supreme and inexorable demands of the supernatural order.¹⁵

Aquinas, in other words, embodies the attitude and principles needed for the sanctification of the world as envisioned by Vatican II. Philosophers must also respond to the universal call to holiness and help to form the laity in their proper apostolate, seeking the guidance of St Thomas Aquinas, *Doctor humanitatis*.

¹⁵ Pope Paul VI, Apostolic Letter *Lumen Ecclesiae* (20 November 1974), 8: AAS 66 (1974), 680. “Maxima profecto fuerunt S. Thomae et audacia in veritate quaerenda, et spiritus libertas in novis tractandis quaestionibus, et illa mentis probitas, eorum propria, qui, dum nullo modo patiuntur christianam veritatem contaminari profana philosophia, hanc tamen a priori minime respuunt. Quare, in christianae doctrinae historia eius nomen in numerum refertur praecursorum, quibus novus philosophiae atque scientiae universalis cursus debetur. Caput autem et quasi cardo doctrinae, qua ipse, ut summa et quasi prophetica ingenii scie praeditus erat, quaestionem dissolvit de novis mutuis relationibus inter rationem et fidem, in eo positum est, quod mundi *saecolaritatem* cum arduis ac severis Evangelii postulatis composuit; atque hoc modo sese subduxit ab inclinatione, naturae aliena, ad mundum eiusque bona contemnenda, neque tamen descivit a supremis et indeclinabilibus principiis supernaturalis ordinis”.

EN TORNO A LA FILOSOFÍA COMO “ANCILLA FIDEI” SEGÚN JUAN PABLO II

■ PEDRO RODRÍGUEZ

La mía es una palabra a propósito de la relación entre teología y filosofía en el magisterio del beato Juan Pablo II. Parto de la positiva insistencia con que el Santo Padre, en su encíclica *Fides et Ratio*, afirma que la reflexión teológica, precisamente porque recurre a la filosofía y se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetar la autonomía de la filosofía, que proporciona a la teología la posibilidad de verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus propias aserciones.

La relectura de *Fides et Ratio* con ocasión de nuestra Plenaria, me ha traído a la mente otro discurso de Juan Pablo II, que es tal vez su primer gran documento sobre Santo Tomás de Aquino. Me refiero – y muchos de Vds. lo recordarán – al discurso que, al año siguiente de su elección, pronunció el Papa Wojtyła en el *Angelicum* con ocasión del Centenario de la Enc. *Aeterni Patris* del Papa León XIII (17-XI-1979).

He aquí las palabras de Juan Pablo II que incitan mi reflexión:

La conquista de la verdad natural, que tiene su fuente suprema en Dios Creador, como la verdad divina la tiene en Dios Revelador, ha hecho a la filosofía del Angélico sumamente idónea para ser la *ancilla fidei*, sin humillarse a sí misma, y sin restringir sus campos de investigación, sino al contrario, adquiriendo desarrollos inimaginables por la sola razón humana.¹

Es una fórmula muy poco usual la que emplea aquí el Santo Padre: la filosofía sería no la *ancilla theologiae*, según la expresión consagrada, sino la *ancilla fidei*, la servidora de la fe.

La historia testifica que la fórmula *ancilla theologiae*, aplicada a la filosofía, se ha prestado a numerosos equívocos. Parecía por su formulación poner en entredicho el carácter autónomo, incluso sapiencial, de la actividad de la razón humana cuando investiga dentro de su propio horizonte. Incluso hay filósofos cristianos, plenamente conscientes del servicio connatural que la

¹ Discurso en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, 17-XI-1979. Vid. La encíclica “Aeterni Patris”, de León XIII, en el magisterio de Juan Pablo II, en *Scripta Theologica* 12 (1980/3) 719-759.

razón humana debe prestar a la ciencia teológica, y de la unidad armónica de todos los saberes, que no se encuentran *a suo agio* cuando se presenta la naturaleza de la filosofía como ancilar respecto de la teología.

La propia encíclica *Fides et Ratio*, al explicar el viejo abo­lengo de la expresión *philosophia ancilla theologiae*, declara con toda sencillez que “la expresión es hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía” de la filosofía y de las ciencias en general (n. 77).

Por lo demás, la fórmula *ancilla theologiae*, como es sabido, no es de Santo Tomás. Expresiones paralelas se encuentran, es cierto, en el artículo 5 de la primera cuestión de la *Summa*, cuestión en la que el Santo trata de la “sacra doctrina”, que no se identifica sin más con lo que nosotros llamamos teología.² Pero estas expresiones de Santo Tomás presentan a “las ciencias”, en plural, como *ancillae*, pero no ya de la teología, sino de esta *doctrina sacra*,³ es decir, de esa comprensión sobrenatural de Dios y del mundo que nos ofrece la Palabra de Dios en la historia, es decir, la Escritura y la Tradición de la fe, recibidas, comprendidas y custodiadas en la Iglesia. La base de esa *sacra doctrina* es, por una parte, la fe como Palabra, como donación de la Verdad por parte de Dios y, por otra, la fe como recepción activa de ese don y como participación en el conocimiento de Dios. Lo había dicho ya Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor hominis*:

La fe, como “virtud sobrenatural específica infundida en el espíritu humano”, nos hace partícipes del conocimiento de Dios, como respuesta a su Palabra revelada.⁴

Aquí es donde se inserta esa profunda anotación de Juan Pablo II en el *Angelicum*, que he leído a Vds. hace un momento. El Papa nos dice que la filosofía y las ciencias humanas, por su propia naturaleza – es decir, por la radical apertura de la razón humana a la Revelación divina – se constituyen, para el filósofo y el científico *creyentes*, en servicio y homenaje a esta Palabra de Dios recibida en la fe. Por eso, su razón de *ancilla fidei* no humilla a la filosofía y en general a toda ciencia, sino que la exalta y la impulsa, según el Santo Padre, a “desarrollos inimaginables”.

No se trata, pues, de manipular la filosofía desde la teología; se trata de que, “a ejemplo de Santo Tomás de Aquino, estemos persuadidos de que hay que poner *la filosofía al servicio de la fe*”. Así dijo el Santo Padre a la Comisión Teo-

² Cfr. R. Gagnebet, *De natura theologiae eiusque methodo iuxta S. Thomam*, Romae 1958.

³ “Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur *ancillae* huius (saerae doctrinae) (1 q. 1 a. 5 sed c.)”“(Sacra doctrina) non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam ab inferioribus et *ancillis*” (1 q. 1 a. 5 ad 2).

⁴ *Redemptor hominis*, 19/a, 88.

lógica Internacional,⁵ y es lo que vuelve a decir en su discurso al *Angelicum*. Al servicio de la fe, no al servicio de otra ciencia, siquiera esta ciencia sea ella misma – la teología – una consecuencia ilustre de la realidad de la fe. Al servicio, pues, de la Verdad en cuanto tal, de la Verdad plena – Dios mismo – que es la que graciosamente se nos otorga en la fe. La filosofía está al servicio de la fe, pero la fe sirve al filósofo mostrándole en Cristo el horizonte total de la Verdad.

No olvidemos que cuando Juan Pablo II, en su discurso en el *Angelicum*, pone en relación la filosofía con la fe, está inspirándose en el pensamiento de Santo Tomás y tratando de comprender qué es la filosofía en la forma de filosofar de ese cristiano que es Tomás de Aquino. Y, al comprenderlo, se le aparece evidente que eso que ocurre en el pensamiento del Aquinate es, en realidad, la inmanente vocación del intelecto humano a la verdad, a la verdad total, a la verdad última. Y esa destinación insoslayable a la Verdad que tiene el pensamiento humano – quienquiera que sea el sujeto pensante – es la que hace de la filosofía *ancilla fidei*. De manera que filosofía y teología, en su plena autonomía y cada una a su modo, vienen a ser *ancillae fidei*, servidoras de la Fe, que es la Verdad.

A un teólogo, en principio, no le ofrece dificultad la fórmula *ancilla fidei* aplicada a la teología. La teología es una actividad de la razón que parte de los principios de la fe:

no puede existir – como recordó Juan Pablo II en aquellos días – si no busca su fuente y su regla en la Escritura y la Tradición, en la experiencia y las decisiones de la Iglesia, sancionadas por el Magisterio a lo largo de los siglos.⁶

Y ese ejercicio de la *ratio humana, fide illustrata*, que es la ciencia teológica, se ordena a conocer con una nueva profundidad y a exponer de manera ordenada y orgánica los contenidos de la fe. Ése sería su ser *ancilla fidei*: la teología, precisamente porque se fundamenta en la fe, sirve a la fe, a la vida de fe, a la predicación de la fe, a la expansión de la fe.

¿Cuál es, entonces, el servicio a la fe, que Juan Pablo II asignaba en el *Angelicum* a la filosofía? Porque fue ésta, y no la teología, la que vino a ser calificada como *ancilla fidei* por el Beato Juan Pablo II.

Esta expresión de Juan Pablo II – filosofía *ancilla fidei* – que tampoco es de Santo Tomás, cobra sentido a partir del hecho de la Revelación divina, es decir, en el interior del mundo de la fe. Por eso, en el trasfondo de esa designación está el debate sobre la llamada “filosofía cristiana”, que llena

⁵ Discurso a la Comisión Teológica Internacional, 26-X-1979.

⁶ Discurso a la Federación Internacional de Universidades Católicas, 24-II-1979.

buena parte del siglo XX y que ha sido profundamente estudiada por ilustres miembros de nuestra Academia.⁷

Pero, dicho todo de manera sumaria, esta filosofía *ancilla fidei* no es un determinado sistema filosófico, una filosofía que sería ella misma cristiana, sino el fruto del libre filosofar de un pensador que es cristiano y trata de indagar la realidad en coherencia con la luz recibida en la fe. Jacques Maritain, afirmaba que el predicado “cristiana”, aplicado a una filosofía, indica no sólo la influencia de la fe en la filosofía, objetivamente constatable, sino sobre todo la condición subjetiva de los diversos filósofos, que reciben con la fe una fuerza espiritual especial y una orientación más pura para el destino original de la razón humana.⁸ De ahí que la calidad “ancilar” – respecto de la fe – de un sistema filosófico tenga, según Juan Pablo II, su modelo emblemático en la filosofía de Santo Tomás.

Este carácter de *ancilla fidei* que Juan Pablo II asigna a la filosofía significa, por tanto, que, en el cristiano, la razón no es sólo el instrumento hermenéutico para la interpretación del dato revelado en cuanto tal (ésta es la tarea propia de la teología), sino algo que, al pensar la realidad por sí misma, siente la “provocación” que esas verdades reveladas hacen al filósofo creyente, que, al considerarlas, se pregunta con Étienne Gilson, “si, entre las proposiciones que él *Cree* (por la fe) verdaderas, no hay un cierto número de ellas que su razón (filosófica) podría *saber* verdaderas”.⁹

En efecto, las dos formas de trabajar la razón en el hombre *cristiano* (filosofía y teología) tienen como fondo la Revelación bíblica: para que el creyente pueda hacer teología o filosofía, es indispensable que se haya dado primero una Palabra de Dios. Tanto para una cosa como para la otra es indispensable que delante del Dios que habla haya un hombre que sea oyente de esa Palabra. En ambos casos el horizonte existencial de la fe constituye el clima de la búsqueda. Pero en el caso de la investigación formalmente filosófica, las verdades de la fe se hacen en cierto sentido más acuciantes, pues el filósofo cristiano, si es verdaderamente ambas cosas – cristiano y filósofo – se ve impelido a buscar, en el seno de la Revelación, qué verdades reveladas son de suyo alcanzables por la razón. Y al realizar esta tarea, la razón se muestra, a la vez, *ancilla fidei* y *fide illustrata*.¹⁰

⁷ Especialmente, el Prof. Antonio Livi, en diversas monografías, especialmente *Il cristianesimo nella filosofia*, Methodos, Leandro Ugo Lapadre editore, L’Aquila 1969.

⁸ Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Desclée, Paris 1933, pp. 55-56.

⁹ Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1983, p. 43.

¹⁰ Vid. Giovanni Ventimiglia, *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, introduzione di P. Coda, ETS, Pisa 2002.

La teología y la filosofía – escribe Benedicto XVI para la Universidad de la Sapienza – forman una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad. Históricamente, es mérito de santo Tomás de Aquino – ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico – el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas.¹¹

Por eso, a mi parecer, el más urgente servicio de la filosofía a la fe, en el horizonte cultural de nuestra época, radica precisamente en mostrar cómo muchas afirmaciones de la Iglesia relativas a Dios, al ser humano y al mundo, no son posiciones particulares de un grupo religioso – como una vez y otra las presenta el cientifismo contemporáneo – sino verdades que fundamentan la dignidad de la persona humana y están, en sí mismas, al alcance de la razón. Estoy pensando, en concreto, en la existencia de Dios, la creación del mundo, la condición libre del hombre, y tantas verdades ético-antropológicas, que son patrimonio emblemático de la razón humana, pero dificultadas por la realidad histórica del pecado original, sazonado con tantas formas de pecado personal y colectivo.

Acabo. En la situación actual de la cultura, que ha llevado a Juan Pablo II y a Benedicto XVI a plantear de manera apremiante la “nueva evangelización”, parece del todo necesario el discurso formalmente filosófico – metafísico, religioso, antropológico – de los cristianos que cultivan estas disciplinas desde la “provocación” de la fe. Es una forma eminente de (nueva) evangelización.

¹¹ Conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a la “Sapienza, Universidad de Roma”, el jueves 17 de enero de 2008. Visita cancelada el 15 de enero.

► LA PROIEZIONE SOCIALE DELL'INSEGNAMENTO DEL BEATO GIOVANNI PAOLO II

THE SOCIAL PROJECTION OF THE BLESSED JOHN PAUL II'S TEACHING

L'INFLUSSO DEL MAGISTERO DI GIOVANNI PAOLO II NELL'AMBITO DELLA BIOETICA

■ CARD. ELIO SGRECCIA

Introduzione

Ci sono delle evidenti ragioni storiche e ci sono state concrete circostanze per cui il Beato Giovanni Paolo II ha conosciuto e in parte sperimentato i problemi umani e culturali che oggi sono condensati dentro il nome di Bioetica.

Nella sua patria durante la sua adolescenza fino al momento dell'elezione al Pontificato si sono succedute le due ideologie lasciando anche per i posteri i segni più terribili del male inferto alla persona umana dai suoi simili.¹ Secondo alcuni i primi passi della Bioetica intesa come rivendicazione dei "diritti dell'uomo" muovono dal Codice di Norimberga (1947).

È durante tutto l'arco del Suo lungo pontificato che si è svolta la riflessione sulla Bioetica intesa nel significato più ampio, quello dell'esame etico sugli interventi dell'uomo sull'uomo nell'ambito della ricerca biologica, della medicina, dei comportamenti e nelle leggi.

Vorrei aggiungere che alcuni problemi posti alla riflessione umana in ambito bioetico li ha vissuti nella sua persona, specialmente nella esperienza del dolore. E spesso ha dovuto esaminare con la sua riflessione etica per la prima volta certi eventi scientifici, come la procreazione in vitro, la ricerca sulle cellule staminali, il tentativo della clonazione umana; ha assistito dall'Ospedale alle votazioni per il referendum sull'aborto in Italia e ha visto dispiegarsi nel mondo specialmente degli anni '70 a tutt'oggi la più grande concertazione politica mondiale per imporre il controllo delle nascite attraverso un disegno economico e politico che, saldandosi attorno alle Grandi Conferenze mondiali sulla popolazione (Budapest 1974, Messico 1984, Cairo 1994, Pechino 1995) ha cercato di imporre al mondo intero, specialmente ai popoli in via di sviluppo la pianificazione familiare con la sequela strumentale della contraccezione, sterilizzazione e aborto legalizzato e con il vincolo del ricatto economico negli Stati,² fatto quest'ultimo che

¹ T. Bertone, *Dove si trova l'equilibrio dell'uomo*, L'Osservatore Romano, 10 giugno 2012.

² M. Schooyans, *L'avortement enjeu politique*, Ed. du Préambule, Longueuil 1990.

fu il movente del documento più importante sulla vita, la Enciclica *Evangelium Vitae*.³

In questo contesto gli interventi magisteriali e i Discorsi di Giovanni Paolo II a difesa della vita e sulle questioni di bioetica sono stati numerosi e sarebbe troppo lo spazio necessario per entrare in un dettagliato elenco. A parte la Enciclica ora citata a seguito di un Concistoro straordinario di Cardinali e dopo la consultazione di tutti i Vescovi,⁴ hanno infatti attinenza con la Bioetica molti altri documenti di tutto l'arco del pontificato.⁵

Lo stesso Giovanni Paolo II ebbe a dichiarare ai responsabili del Pontificio Consiglio per la famiglia che: “il mio pontificato sarà ricordato per i problemi della famiglia e della vita”.

Data questa premessa storica si potrebbe già concludere che per Giovanni Paolo II non poteva andare diversamente: il Suo Magistero doveva confrontarsi con tutti i principali problemi di bioetica esplosi o sorti durante il Suo pontificato: dall'aborto e il divorzio, ai problemi della diagnosi prenatale, dell'ingegneria genetica; dal controllo delle nascite con la contraccezione, sterilizzazione e la contraccezione abortiva, fino ai problemi posti dai trapianti di organi e di tessuti, della fecondazione artificiale, dell'eutanasia, e del connesso problema dell'accertamento della morte, come anche la sperimentazione clinica e quella sulle cellule staminali, il congelamento degli embrioni. Su ciascuno di questi problemi è intervenuto e ha orientato scienziati, medici e moralisti, sostenuto anche dalle Istituzioni che Egli stesso aveva fondato: il Pontificio Consiglio per la Famiglia (1981), il Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute (1993) La Pontificia Accademia per la Vita (1994).

³ E. Spaziente, L'aborto provocato: dimensioni planetarie del fenomeno. Aspetti epidemiologici, demografici, e considerazioni di bioetica sociale, *Medicina e Morale* 1996, 6, pp. 1083-1134.

⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Evangelium Vitae* (25.3-1995), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995.

⁵ L'*Esortazione Apostolica Familiaris Consortio* (22-11-1982), la *Lettera Apostolica Salvifici Doloris* (11-2-1984), la *Lettera alle Famiglie* (2-2-1994), la *Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem* (15-8-1988) e la *Lettera Enciclica Fides et Ratio* (1998); indirettamente anche l'Enciclica *Veritatis Splendor* (1993). Sono connessi al Magistero di Giovanni Paolo II: il documento *Dignità e Diritti della Persona Umana* a cura della Commissione Teologica Internazionale del 1983, la *Istruzione sul rispetto della vita nascente e la dignità della procreazione umana* (*Donum Vitae*) del 1987 e, a venti anni di distanza, l'*Istruzione Dignitas Personae* dell'8 settembre 2008, il documento *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* della Commissione Teologica Internazionale del 2004, nonché le *Catechesi sull'amore umano*, pubblicate con il titolo *Maschio e femmina li credè* e tanti discorsi che hanno accompagnato tanti momenti del Suo Ministero e il contatto con gli episcopati nelle visite *ad limina*.

1) Il punto di partenza e di approdo del magistero di Giovanni Paolo II

È ovvio che, almeno in questa sede, risulta importante rilevare non tanto la quantità dei problemi bioetici affrontati, ma l'ottica fondativa, la *point de départ* del Suo Magistero. Prima di dare questa risposta bisogna fare ancora una premessa culturale.

Dopo le ideologie dell'assolutismo, nazismo e comunismo, nel mondo Occidentale si è affacciata la filosofia propria della secolarizzazione più spinta, quella del 3° livello come è stata definita da Ch. Taylor,⁶ che rifiuta qualsiasi valore assoluto e che pone al centro l'individuo "l'Io legislatore", l'"autonomia".

Caduti i regimi assoluti, cadono anche i principi e i valori che pretendono l'assolutezza, nel periodo che noi esaminiamo non si fa più riferimento alla fede, ma non si crede più neppure nella ragione. In questo orizzonte la guida del pensiero è affidata della esperienza empirica. Si incontrano così due correnti di pensiero, *entrambi riduzioniste*: il riduzionismo di indirizzo soggettivo e il riduzionismo di carattere materialista.

Secondo il primo indirizzo il soggetto è anzitutto *libertà e autonomia* che ha come limite soltanto la libertà altrui quando questa è rivendicabile; l'etica è quella *contrattualista* che si definisce tra i soggetti che sono in grado di entrare coscientemente nel contratto etico.⁷

Nel secondo indirizzo ci troviamo in presenza dell'utilitarismo materialista, che ha come esponente principale in ambito bioetico l'australiano Peter Singer;⁸ per questo autore l'uomo è un animale più evoluto degli altri animali soprattutto nel suo sistema nervoso (e "*homme neuronal*" ha scritto anche *Changeux*, presidente del "Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé" per molto tempo): la vita umana ha un valore relativo a seconda della sua autonomia; le vite non sono tutte uguali e gli animali hanno corrispettivi diritti come gli uomini a secondo del loro sviluppo. Finché non c'è sviluppo cerebrale e autonomia non c'è l'obbligo di rispetto della vita. Oltre all'aborto e all'eutanasia si dichiara lecito anche l'infanticidio.

⁶ Ch. Taylor, *The secular age*, The Belknap Harvard University Press, 2007 trad. it. P. Caste, *L'età secolare*, Ed. Feltrinelli, 2009.

⁷ Si veda in ambito bioetico il pensiero di H.T. Jr. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1986, trad. it. *Manuale di Bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991; Idem, *Bioethics in the postmodern world. Relief and secularity*, Politeia 1992, 51.

⁸ P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, trad. it. *Etica pratica*, Napoli 1989; *Animal liberation for our treatments of animals*, New York, 1975, trad. it., *Liberazione animale*, Roma 1986; Idem, *Rethinking life and death. The collapse of our traditional ethics*, New York 1994; trad. it. *Ripensare la Vita*, Milano 1994.

Questi due indirizzi dell'etica secolare attuali vengono a convergere nella c.d. *Identity Theory* sviluppata anche da altri empiristi americani.

Afferma il card. W.J. Eijk, arcivescovo di Utrecht, medico e bioeticista, membro della nostra Pontificia Accademia della Vita:

La maggior parte degli aderenti alla bioetica secolare e anche molti medici hanno come punto di partenza la così detta *Identity theory* sviluppata specialmente da empiristi anglo-americani. Secondo detta teoria la mente umana non è una dimensione o una sostanza immateriale, ma si identifica con i processi fisiologici dell'organo più tipico dell'uomo, cioè il cervello che controlla il corpo attraverso il sistema nervoso periferico e il sistema endocrino. In questo modo l'uomo viene ridotto a certe strutture cerebrali: la parte superiore del tronco cerebrale, il cervello e soprattutto la corteccia cerebrale, cioè le strutture che portano la coscienza, l'inconscio e l'autonomo.⁹ Questa teoria considera l'individuo umano in modo dualistico, di valore diverso a seconda del grado di sviluppo, e considera il corpo come un valore premorale.

Questa teoria viene condannata da Giovanni Paolo II nella *Enciclica Veritatis Splendor* affermando che la teoria secondo cui la concezione che la natura biologica umana è solo un bene fisico e rappresenta solo un valore premorale "contraddice agli insegnamenti della Chiesa sull'unità dell'essere umano, la cui anima razionale è *per se et essentialiter* la forma del corpo".¹⁰

Di fronte a questo panorama proprio dell'attuale momento storico e fortemente presente anche nell'ultimo decennio del Pontificato di Giovanni Paolo II, emerge in maniera significativa il punto di partenza del Suo magistero espresso già agli inizi del Suo Pontificato.

Due anni prima di essere eletto alla cattedra di Pietro disse: «come vescovo ho il dovere di essere il primo che serve questa causa, la grande causa dell'uomo». E diventato Papa dichiarò: «Cristo vuole che io ... renda testimonianza davanti al mondo di ciò che costituisce la grandezza dell'uomo dei nostri tempi e la sua miseria, di ciò che è la sua sconfitta e la sua vittoria».¹¹

⁹ W.I. Eijk, *Il magistero di Giovanni Paolo II sul valore della vita umana* nel vol. a cura della Pontificia Accademia per la Vita, Giornata Commemorativa del Decennale di Fondazione, edito da Juan de Dios Val Correa ed Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, 2005, pag. 71-90.

¹⁰ Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Veritatis Splendor*, n. 48.

¹¹ Dall'art. citato di T. Bertone in *L'Osservatore Romano* del 10 giugno 2012, pag. 4.

La prima Enciclica del Suo Magistero è stata *Redemptor hominis*: in questo documento l'uomo viene presentato nel quadro della Cristologia. E *questo fatto* rappresenta la *point de départ* della antropologia di Giovanni Paolo II.

Siamo anche noi, in certo modo, nel tempo di un nuovo Avvento, che è tempo di attesa. «Dio che aveva parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio...», del Figlio-Verbo che si è fatto uomo ed è nato dalla Vergine Maria. In questo atto redentivo la storia dell'uomo ha raggiunto, nel disegno d'amore di Dio, il suo vertice. Dio è entrato nella storia della umanità, e come uomo è divenuto suo «soggetto», uno dei miliardi e, in pari tempo unico. Attraverso l'Incarnazione Dio ha dato alla vita umana quella dimensione che intendeva dare all'uomo sin dal suo primo inizio e l'ha data in maniera definitiva – nel modo peculiare a Lui solo, secondo il suo eterno amore e la sua misericordia con tutta la divina libertà – ed insieme con quella munificenza che, di fronte al peccato originale ed a tutta la storia dei peccati dell'umanità, di fronte agli errori dell'intelletto, della volontà e del cuore umano, ci permette di ripetere con stupore le parole della sacra Liturgia: «O felice colpa, che meritò di avere un tanto nobile e grande Redentore!»¹²

Per comprendere questa concezione dell'uomo illuminata dalla cristologia ritengo che sia importante avere presenti i due sviluppi del pensiero di Giovanni Paolo II: il suo itinerario filosofico e quello strettamente teologico.

Il suo itinerario filosofico possiamo ripercorrerlo dagli scritti pubblicati prima del Pontificato.¹³ Questo itinerario ci fa conoscere un primo momento della sua riflessione dedicata al pensiero fenomenologico, con il quale in Occidente ci si distaccava dall'Idealismo e s'intendeva riprendere il contatto con la realtà oggettiva a partire dalla esperienza così come essa si presenta, nella fiducia di trovare attraverso la descrizione esaustiva di questa realtà la sua vera natura, la "essenza". Gli autori sono conosciuti: E. Husserl, M. Scheler, E. Stein (Teresa Benedetta dalla Croce), D. Von Hildebrand. Ma, grazie alla corrente più realista della fenomenologia, presente specialmente in Edith Stein e von Hildebrand e, soprattutto grazie all'incontro con S. Tommaso d'Aquino con gli studi fatti all'*Angelicum* subito dopo l'ordina-

¹² Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Redemptor hominis*, 1971, Libreria Editrice Vaticana, 1971.

¹³ K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen, Ed. Bompiani, *Il pensiero occidentale* 2003.

zione presbiteriale, il giovane Wojtyła attinge la concezione metafisica della persona e scrive anche un'opera con la quale dimostra che per elaborare un'etica fondata non ci si può basare sulla fenomenologia di Scheler. La trattazione di Scheler poggiava sull'esperienza interiore del soggetto che per intuizione e sentimento sperimenta "il divino nell'uomo", come egli chiama il valore etico; Wojtyła dimostra che ciò comporta il relativismo mentre è necessario per fondare l'etica elaborare la *verità* dell'essere umano.

Questa verità si fonda sull'essere e su un essere partecipato, collegato con l'Essere Trascendente. Con l'aiuto di Tommaso d'Aquino acquisisce la definizione della Persona come *Ens Subsistens ratione praeditum* e precisa il concetto di *Creazione*. Decisivo è stato l'influsso di Tommaso e decisivo anche la lettura degli scritti di Teresa di Gesù.

È lo stesso Giovanni Paolo II che spiega il ruolo della filosofia di S. Tommaso in quella che potrebbe essere chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, "il canto in onore dell'esistente". È utile forse rileggere questo brano del Discorso tenuto al Pontificio Ateneo "Angelicum", nel 1979.

La filosofia di San Tommaso merita attento studio ed accettazione convinta da parte della gioventù dei nostri tempi, a motivo del suo spirito di apertura e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo. Si tratta dell'apertura all'insieme della realtà in tutte le sue parti e dimensioni, senza riduzioni o particolarismi (senza assolutizzazioni di aspetti singoli), così come è richiesto dall'intelligenza in nome della verità obiettiva e integrale, concernente la realtà. Apertura, questa, che è anche una significativa nota distintiva della fede cristiana, della quale la cattolicità è contrassegno specifico. Questa apertura ha il suo fondamento e la sua sorgente nel fatto che la filosofia di San Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell'«actus essendi», il cui valore trascendente è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro, che è Dio. Per tale motivo, questa filosofia potrebbe essere addirittura chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente.¹⁴

Da questa proclamazione dell'essere la filosofia di San Tommaso deriva la sua capacità di accogliere e di «affermare» tutto ciò che appare davanti all'intelletto umano (il dato di esperienza, nel senso più largo)

¹⁴ K. Wojtyła, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di M. Scheler*, in *Metafisica della persona*, nota precedente, pp. 263-449.

come esistente determinato in tutta la ricchezza inesauribile del suo contenuto; essa deriva, in particolare, la capacità di accogliere e di «affermare» quell'«essere», che è in grado di conoscere se stesso, di meravigliarsi in sé e soprattutto di decidere di sé, e di forgiare la propria irripetibile storia... A questo «essere», alla sua dignità pensa San Tommaso quando parla dell'uomo come di qualcuno che è «*perfectissimum in tota natura*» (S. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3), una «persona», per la quale egli postula un'attenzione specifica ed eccezionale. È detto così l'essenziale circa la dignità dell'essere umano, anche se rimane ancora molto da indagare in questo campo, con l'aiuto delle riflessioni stesse offerte dalle correnti filosofiche contemporanee.¹⁵

Il concetto di Creazione è ricco in sé ed è esposto con ampiezza in Wojtyła, specialmente in relazione alla persona umana. Come afferma spesso il S. Padre Benedetto XVI, la ragione di fronte al problema dell'uomo viene sollecitata ad ampliare i suoi spazi ed a considerare nell'uomo soprattutto la componente spirituale, che non può derivare dalla materia e che implica il diretto intervento del Creatore. L'antropologia di Giovanni Paolo II coniuga il dato dell'anima spirituale dono del Creatore con la nozione biblica dell'Immagine e Somiglianza.

Agli inizi del Pontificato nell'Udienza Generale del 13 dicembre 1978, il Beato Giovanni Paolo II afferma:

Il libro della Genesi indica l'inizio dell'esistenza del mondo e dell'uomo. Interpretandola dobbiamo senz'altro, come ha fatto San Tommaso d'Aquino, costruire una conseguente filosofia dell'essere, filosofia nella quale verrà espresso l'ordine stesso dell'esistenza. Tuttavia il libro della Genesi parla della creazione come dono. Dio che crea il mondo visibile è donatore; e l'uomo è colui che riceve il dono. Egli è colui per il quale Dio crea il mondo visibile, colui che Dio, sin dagli inizi, introduce non soltanto nell'ordine della esistenza, ma anche nell'ordine della donazione. Il fatto che l'uomo è «immagine e somiglianza» di Dio significa, fra l'altro, che è in grado di ricevere il dono, che è sensibile a questo dono, e che è capace di ricambiarlo. Perciò proprio Dio fin dall'inizio stabilisce con l'uomo, e solo con lui, l'alleanza. Il libro della Genesi ci rivela non soltanto l'ordine naturale della esistenza, ma in pari tempo, fin dall'inizio l'ordine soprannaturale della grazia. Della grazia possiamo parlare solamente se ammettiamo la realtà del Dono. Ricordiamo dal catechismo: la grazia

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Discorso al Pontificio Ateneo Angelicum*, 17 novembre 1979.

è il dono soprannaturale di Dio per cui diventiamo figli di Dio ed eredi del cielo.¹⁶

L'anima spirituale informa (struttura) e anima (vivifica) il corpo nella sua totalità¹⁷ e lo eleva alla dignità specifica della spiritualità umana,¹⁸ ma d'altro canto collega l'uomo con Dio Creatore,¹⁹ nella relazione che è la più fondativa.²⁰

A questo punto la teologia della Chiesa offre un passo ulteriore attraverso la espressione di Gen.:

Dio disse facciamo l'uomo secondo la nostra immagine, come nostra somiglianza, affinché possa dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sui rettili che strisciano sulla terra. Dio creò gli uomini secondo la sua immagine; a immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò.²¹

Scrivono Mons. Eyk: "Il Magistero di Giovanni Paolo II introduce nella Enciclica *Evangelium Vitae* una novità, esprimendosi sul valore della vita umana da un punto di vista teologico-cristologico".²² Giovanni Paolo II ha voluto portare questa *originalità* nell'affermare la creazione dell'uomo da parte di Dio creatore.

Come afferma il teologo Gerardo del Pozo Abejon:

La vita che Dio dà all'uomo è originale, diversa e superiore a quella delle altre creature. Sebbene proviene dalla polvere della terra, ha un vincolo speciale con Dio Creatore: in lui si riflette la realtà stessa di Dio... Giovanni Paolo II in ogni caso afferma che la radice dell'altissima dignità dell'uomo e della sua superiorità sul resto delle creature visibili consiste nel vincolo intimo che lo unisce al Creatore e riflette la sua stessa realtà (E.V., 34 a).²³

¹⁶ Giovanni Paolo II, Udienza Generale 13 dicembre 1978, *L'Osservatore Romano*.

¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1.

¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, *Sum. Theol.*, I, q. 88, a. 2 ad 3.

¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, *Sum. Theol.*, I, q. 88, a. 3.

²⁰ Cfr. "Resta dunque stabilito che la creazione nelle creature non è altro che una certa relazione verso il Creatore, in quanto è la causa del loro essere; come in un effetto verificatosi mediante la mutazione viene a determinarsi un rapporto con la causa di tale mutamento", *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3.

²¹ Gen. 1, 26-27.

²² W. I. Eijk, *Il Magistero di Giovanni Paolo II*, o.c. p. 81. Cfr. J. Laffitte, *Evangelium Vitae. Aspects théologiques et doctrinaux*, Nouvelle Revue Théologique, 1995, 1997: 821-842. R. Tramblay, *Les enjeux d'Evangelium Vitae. En guise d'introduction*, *Studia Moralia* 1995, 33: 311-331.

²³ G. Del Pozo Abejon, Dio creatore e Signore della vita umana, in *Commento Interdisciplinare alla Evangelium Vitae* a cura di E. Sgreccia, R. Lucas-Lucas, Libreria Editrice Vaticana, p. 326.

Secondo questi autori non si spiegherebbe altrimenti il potere che Dio dà all'uomo di partecipare al governo del creato, né l'affermazione che Dio è l'unico Signore della vita umana e di conseguenza l'uomo non può mai deporre della vita umana.

Ma c'è un'altra constatazione da fare sulla portata del pensiero di Giovanni Paolo sulla creazione dell'uomo. L'espressione "*immagine e somiglianza*" attribuita all'uomo dal testo biblico e interpretata così dal testo della *Evangelium Vitae* in maniera forte, pone l'uomo in una nuova relazione teologica, la relazione con il Verbo Incarnato, Gesù Cristo, definito nel nuovo testamento "Impronta della Sua sostanza" (Eb. 1,3). "Egli è l'immagine del Dio invisibile Primogenito di tutta la Creazione (Col. 1,15). Il Vangelo di Giovanni congiunge il concetto di Vita (Zoé) con il Verbo Incarnato (Gen. 1). Di questa Vita Egli è sorgente per l'uomo e sorgente che dona in abbondanza (Gv. 10,10).

Questo passaggio cristologico veniva già autorizzato dal n. 22 della *Gaudium et Spes* nel quale si afferma che con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo e con la Redenzione si comprende la preziosità della vita umana, pensando che per l'uomo il Verbo Incarnato si offre sulla Croce.²⁴

Il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes* n. 22: afferma:

"In realtà solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo, Adamo infatti il primo uomo era figura di quello futuro (Cfr. Rom. 5) e cioè di Cristo Signore, Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice".

Egli è "l'immagine dell'invisibile Dio" (Col. 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venir annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata ad una dignità sublime, con la Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo.

È stato l'allora card. J. Ratzinger a sottolineare che questo passo della *Gaudium et Spes* inaugurava nella Chiesa un nuovo tipo di teologia interamente cristocentrica che, partendo da Cristo, cerca di fare teologia come antropologia, diventando così per la prima volta completamente Cristologica, perché

²⁴ Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae*, n. 25.

attraverso Cristo, è capace di includere anche l'uomo nel discorso di Dio, scoprendo la più profonda unità della teologia, tanto da rappresentare un valore orientativo per l'attività teologica nella situazione di oggi.²⁵

Pour S. Thomas d'Aquin, cette union dans la nature implique une véritable conformation à ce plan des hommes au Christ. L'idée est que la grâce de l'union hypostatique, en portant le Christ à prendre notre nature humaine, nous a rendus conformes à lui par nature...²⁶

In sintesi

La vita dell'uomo pertanto è sacra perché proviene da Dio Creatore e Dio ne è l'unico Signore (E.V. n. 39). Dalla sacralità deriva l'inviolabilità (E.V. n. 40) e il principio del V comandamento viene ribadito da Cristo in tutta la sua validità (E.V. n. 41). L'essere l'uomo "immagine e somiglianza" di Dio ha il suo aspetto più profondo nella esigenza di venerazione e di amore nei confronti di ogni persona (E.V. n. 41).

Difendere e promuovere, venerare e amare la vita è un compito che Dio affida ad ogni uomo chiamandolo come sua palpitante immagine a partecipare alla signoria che Egli ha sul mondo (Gen. 1,28). È la responsabilità che tocca il suo vertice nella donazione della vita mediante la generazione da parte dell'uomo e della donna nel matrimonio.

Nella Lettera alle Famiglie afferma: "quando dall'unione coniugale dei due nasce un nuovo uomo, questi porta con sé al mondo una particolare immagine e somiglianza di Dio stesso: nella biologia della generazione è iscritta la genealogia della persona".²⁷ Giovanni Paolo II comprova con la S. Scrittura che "l'esistenza di ogni individuo fisico dalle origini è nel disegno di Dio (Gen. 1,5; Giobbe 10,8-12; 2 Mac 7,22-23) (E.V. n. 44)".

E ricordava la conferma nel N.T. de "l'indiscusso riconoscimento del valore della vita fin dai suoi inizi". L'esaltazione della fecondità e l'attesa premurosa della vita risuonano nelle parole con cui Elisabetta gioisce per la sua gravidanza (Lc. 1,25).²⁸

²⁵ Cfr. J. Ratzinger, Kommentar Zum 1. Kapitel, in LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd., III, Herder Freiburg am 1986, p. 706.

²⁶ B.-D. de la Soujeole, Universalité et singularité chrétiennes, in: L. Melina e C.A. Anderson (a cura di), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del Beato Giovanni Paolo II*, Cantagalli, 2011, p. 25.

²⁷ Giovanni Paolo II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane* (2-2-1994), 9; AAS 86 (1994), p. 878.

²⁸ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 45.

Il momento della malattia e quello stesso della morte richiedono rispetto, cura e venerazione della vecchiaia (E.V. 46) e tutti ricordiamo le tre condanne che sono riportate in forma dogmatica nella E.V.: al n. 57 in relazione alla vita innocente, al n. 62 in relazione all'aborto e al n. 65 in relazione all'eutanasia, secondo il principio enunciato al n. 47 sul valore della vita del corpo nella sua vita terrena.

Certo, la vita del corpo nella sua condizione terrena non è un assoluto per il credente, tanto che gli può essere richiesto di abbandonarla per un bene superiore, come dice Gesù ... Nessun uomo tuttavia può scegliere arbitrariamente di vivere o di morire; di tale scelta, infatti, è padrone assoluto soltanto il Creatore, colui nel quale «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (Atti, 17, 28).²⁹

Ma per fissare ed individuare la portata della prospettiva teologica ed etica di Giovanni Paolo II occorre riprendere ancora la prospettiva cristocentrica, che egli indica con accenti commossi nel n. 50 della E.V. Egli nella Persona umana oltrepassa l'orizzonte umanistico per cui la persona è tale quando si realizza, perché già nella sua riflessione filosofica vede l'acme della persona nella donazione di sé, proprio perché ha origine dal dono del Creatore, ma questa realizzazione del dono la vede anzitutto nel Cristo.

Al termine di questo capitolo, nel quale abbiamo meditato il messaggio cristiano sulla vita, vorrei fermarmi con ciascuno di voi a contemplare colui che hanno trafitto e che attira tutti a sé (cf. Gv. 19, 37; 12, 32). Guardando lo spettacolo della croce potremo scoprire in questo albero glorioso il compimento e la rivelazione piena di tutto il Vangelo della Vita ... La salvezza operata da Gesù è donazione di vita e di resurrezione ... Anche oggi, volgendo lo sguardo a Colui che è stato trafitto, ogni uomo minacciato nella sua esistenza, incontra la sicura speranza di trovare liberazione e redenzione.³⁰

“L'atto redentivo di Cristo scopre all'uomo l'uomo stesso perché gli rivela l'amore; la via percorrendo la quale l'uomo giunge a se stesso è l'appropriazione dell'atto redentivo di Cristo”.³¹

All'inizio di questo capitolo dottrinale (il secondo), nell'Enciclica Giovanni Paolo II definisce il Vangelo della Vita in relazione alla persona di Cri-

²⁹ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 47.

³⁰ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 50.

³¹ C. Caffarra, A 30 anni da *Redemptor hominis*. Attualità di una via all'uomo, in: L. Melina e C.A. Anderson (a cura di), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del Beato Giovanni Paolo II*, Cantagalli, 2011, p. 17.

sto, cui è conformata ogni persona umana nel progetto di Dio:

Il Vangelo della vita non è una semplice riflessione, anche se originale e profonda, sulla vita umana, neppure è soltanto un comandamento destinato a sensibilizzare la coscienza e a provocare significativi cambiamenti nella società; tanto meno è un'illusoria promessa di un futuro migliore. Il Vangelo della vita è una realtà concreta e personale, perché consiste nell'annuncio della *persona stessa di Gesù* ... È allora dalla parola, dall'azione, dalla persona stessa di Gesù che all'uomo è data la possibilità di conoscere la verità intera circa il valore della vita umana; è da quella fonte che gli viene, in particolare, la capacità di fare perfettamente tale verità (Gv. 3,21), ossia di assumere e realizzare in pienezza la responsabilità di amare e servire, di difendere e promuovere la vita umana.³²

Così si dispiega la riflessione sulla vita umana muovendo dall'essere persona e dalla sua origine, come "immagine di Dio"; collegando poi il contenuto di questa espressione "immagine e somiglianza" con il Verbo che "Immagine sostanziale e sussistente" del Padre, Verbo che si è fatto uomo a sua volta divenendo in tutto simile agli uomini, eccetto il peccato.

Nella donazione di Cristo, Verbo Incarnato, al Padre sulla croce, si riversa sull'uomo la pienezza della vita divina, pienezza che viene offerta all'uomo come dono aperto alla resurrezione e alla vita per ogni individuo.

Logicamente potrei concludere con le parole del Card. Eijk pubblicate nel contenuto già citato:

Benché Giovanni Paolo II insegni in fin dei conti la stessa dottrina immutabile riguardante il valore della vita umana che la Chiesa ha sempre proclamato, il modo con cui lo fa è sicuramente innovativo ed anche appropriato ai bisogni della nostra cultura odierna.³³

³² Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 29.

³³ W.J. Eijk, *Il magistero di Giovanni Paolo II, sul valore della vita umana*, o.c. pag. 90.

SAN TOMMASO E IL COMPENDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

■ S.E. MONS. GIAMPAOLO CREPALDI

La presenza di una ispirazione tomista nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa è ampia e consistente. A parlare di essa vorrei però arrivare per gradi. Il Compendio è un importante strumento della Dottrina sociale della Chiesa – voluto dal Beato Giovanni Paolo II e perseguito dai cardinali Van Thuân e Martino nel loro ruolo di Presidenti del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace – di cui si pone a servizio, con lo scopo di presentare in modo organico i suoi insegnamenti, favorirne la conoscenza e il pratico inserimento nella vita pastorale, sociale, economica e politica. Il Compendio è uno strumento della Dottrina sociale della Chiesa. Questo non significa che sia meramente compilatorio, dato che la organica sistemazione dei contenuti di un corpus dottrinale non è mai solo tecnica o meccanica, né vuol dire che sia meramente ripetitivo in quanto il Compendio affronta anche temi a quel tempo nuovi e che sarebbero stati sviluppati in seguito nella *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. Pur con queste caratteristiche rimane tuttavia uno strumento con cui si è fatto il punto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel trapasso al Terzo millennio dell'era cristiana per trasmettere alla Chiesa del futuro un corpus dottrinale ricco ed articolato.

È quindi evidente che il Compendio trae luce dalla Dottrina sociale della Chiesa e questo accade anche per il nostro tema, ossia la presenza in esso del pensiero filosofico e teologico di San Tommaso d'Aquino. È necessario per questo ritornare, seppur brevemente, all'inizio della Dottrina sociale della Chiesa che solitamente viene detta “moderna” – espressione, questa, su cui in seguito farò qualche osservazione – ossia alla *Rerum novarum* di Leone XIII. Anticipo le due domande a cui cercherò di rispondere: quale fu l'importanza di San Tommaso per la *Rerum novarum*? Qual è l'importanza di San Tommaso per la Dottrina sociale della Chiesa? Credo che dopo aver risposto a queste due domande potremmo porcene una terza, legata al nostro tema: qual è l'importanza di San Tommaso per il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa?

Il rapporto tra San Tommaso e la *Rerum novarum*

Per quanto riguarda la *Rerum novarum*, vorrei limitarmi qui a due semplici osservazioni. È stato fatto da molte parti il tentativo non solo di distinguere ma anche di separare la *Rerum novarum* dalle altre encicliche di

Leone XIII. Il motivo sarebbe il seguente. Mentre nelle sue altre encicliche Leone XIII sarebbe rimasto legato ad una certa mentalità intransigente, nella *Rerum novarum* avrebbe condotto una apertura alle cose nuove della modernità. Questa valutazione, naturalmente, riguarda anche il rapporto con la *Aeterni Patris* con la quale, nel 1879, il Pontefice aveva riproposto l'autorità filosofica e dottrinale dell'Aquinate e lo aveva indicato come modello indiscusso per i seminari e le scuole cattoliche. Anche nei confronti della *Aeterni Patris*, e forse soprattutto nei suoi confronti, la *Rerum novarum* costituirebbe quindi uno stacco e quasi una presa di distanza. Presa di distanza, quindi, da San Tommaso.

Questa visione delle cose è molto problematica e non può essere accettata. Come opportunamente ricordava Augusto Del Noce – e dopo di lui non mi sembra che la cosa sia stata ripresa come avrebbe meritato – Leone XIII stesso aveva indicato l'ordine logico e sistematico nel quale le sue principali encicliche avrebbero dovuto essere lette.¹ L'ordine suggerito dal grande Pontefice alla fine della sua vita era il seguente: *Aeterni Patris* (1879), *Libertas Praestantissimum* (1888), *Arcanum Divinae Sapientiae* sul matrimonio cristiano (1880), *Humanum Genus* sulla massoneria (1884), *Diuturnum*, sul governo civile (1881), *Immortale Dei*, sulla costituzione cristiana degli Stati (1885), *Quod Apostolici Muneris*, sul socialismo (1878), *Rerum novarum* (1891), *Sapientiae Christianae* sul cristiano nella città (1890). Era una implicita indicazione anche a pubblicarle in quell'ordine, ma il suggerimento fu seguito una volta sola in America, come pure riferisce Del Noce, e poi non è stato più ripreso. Confesso che non mi dispiacerebbe che oggi qualche editore lo recuperasse. Se il Pontefice aveva elencato l'ordine delle sue principali encicliche vuol dire due cose: che egli considerava le sue encicliche come un tutto sistematico dentro cui non si potevano introdurre separazioni; che affidava a questo tutto uno scopo unitario. E qui mi permetto di inserire l'osservazione critica che avevo anticipato sopra.

Dicevo che la *Rerum novarum* è spesso proposta come la prima enciclica della “modernità”. La cosa viene detta in due sensi. Essa sarebbe stata la prima enciclica dopo che con la modernità politica e religione si erano separate, la prima enciclica di un fase storica di secolarizzazione. In un secondo significato lo si dice soprattutto per sostenere che nella *Rerum novarum* ci sarebbe una sostanziale apertura, se non accettazione, della mo-

¹ A. Del Noce, *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson*, in *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005, pp. 75-83. Lo studio era stato originariamente pubblicato nel 1982.

derinità che prima non si dava, né nelle encicliche di Pio IX né nelle stesse encicliche di Leone XIII: la prima enciclica, quindi, di una secolarizzazione accettata. A mio modo di vedere questa visione della *Rerum novarum* non è corretta, non corrisponde al disegno di Leone XIII e non è nemmeno utile – anzi risulta fuorviante – per comprendere lo sviluppo successivo della Dottrina sociale della Chiesa.

L'inizio del testo della *Rerum novarum*, come è noto ma come spesso anche si dimentica, stravolgendo il senso del titolo, non suona come una felice apertura alle cose nuove, ma come la riprovazione per l'insensato inseguimento delle cose nuove che dal piano politico era ai suoi tempi sceso al terreno sociale ed economico. È chiaro, quindi, che Leone XIII si poneva in continuità con Pio IX per indicare che lo stesso processo che nei decenni precedenti aveva caratterizzato il distacco della politica dal fondamento religioso si era poi diramato nella società civile e nell'economia, staccandole esse stesse dalla religione cristiana. Nella *Rerum novarum* non si nota una accettazione della secolarizzazione violenta operata da una certa modernità, ma la necessità di una risposta: questa risposta è la Dottrina sociale della Chiesa, ossia la dichiarazione di un "diritto di cittadinanza", come dirà cento anni dopo Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*,² della Chiesa nella società, nella convinzione che non esiste soluzione alla questione sociale fuori del Vangelo. Strumento di questo progetto doveva essere la Dottrina sociale della Chiesa – quindi la *Rerum novarum* – ma dentro il quadro delle altre encicliche leonine e soprattutto di quelle che egli indicava come le maggiori e di cui forniva addirittura l'ordine logico. Credo che fuori di un simile quadro non si possa cogliere in profondità il nesso tra San Tommaso d'Aquino e la *Rerum novarum* e l'intera Dottrina sociale della Chiesa, dato che in quel quadro il primo posto era occupato dalla *Aeterni Patris*, che diventa quindi punto di riferimento obbligato per la *Rerum novarum* e per tutta la Dottrina sociale della Chiesa.

San Tommaso e la Dottrina sociale della Chiesa

Abbiamo così risposto alla prima domanda, vediamo di proseguire con la seconda: qual è il rapporto tra San Tommaso e la Dottrina sociale della Chiesa? Augusto Del Noce, nello scritto che abbiamo già esaminato, fa due affermazioni che a mio avviso sono pienamente condivisibili. Egli dice che Leone XIII è stato «il più grande filosofo cristiano del secolo XIX»³ in

² Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Centesimus annus* (1991), n. 5.

³ A. Del Noce, *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson* cit., p. 76.

quanto ha sostenuto che «la fede suppone infatti inclusa in essa una metafisica, e non si esce dalla fede nel renderla esplicita».⁴ In queste due frasi sta tutta l'importanza di San Tommaso per la Dottrina sociale della Chiesa.

Quando Leone XIII scrive la *Aeterni Patris* la scena culturale, accademica ed educativa è dominata dal Positivismo assunto a religione civile dei nuovi Stati liberali. Ciò significa assumere a religione civile la separazione tra ragione e fede ed estromettere la religione dall'ambito pubblico. Questo avviene negando che nella fede sia implicita una metafisica, ossia uno ordine ontologico e, da qui, un ordine sociale e politico. In questo caso la fede assume solo una rilevanza individuale e sentimentale e il dogma non ha più una dimensione ontologica. Per tutto l'Ottocento la battaglia era stata combattuta sul terreno della politica, ora la rivoluzione industriale e le nuove ideologie la collocavano sul terreno della società civile. Pio IX⁵ aveva contrapposto il dogma dell'Immacolata concezione al peccato della modernità liberale, che consisteva appunto nel non vedere più nella fede implicita una metafisica e quindi nella pretesa di costruire la storia politica senza riferimento al Creatore. Bisognava decidere se accettare o meno la secolarizzazione come irreversibile, perché questa era la proposta del Positivismo. Leone XIII non accetta questa irreversibilità e il richiamo a San Tommaso e la scrittura della *Rerum novarum* sono due aspetti di un medesimo progetto. Da quel momento il riferimento a san Tommaso rappresenta per la Dottrina sociale della Chiesa il riferimento al corretto rapporto tra fede e ragione, tra grazie e natura e, quindi, al corretto rapporto tra religione e politica. È vero che in seguito il riferimento a san Tommaso si è affievolito, anche se rimane il teologo più citato in tutte le encicliche sociali e nello stesso Concilio, come è vero che la Chiesa non si può affidare ad un solo sistema filosofico, tuttavia la forza teoretica con cui San Tommaso pone e risolve il problema non sembra avere uguali, ma semmai opportuni complementi.

La Dottrina sociale della Chiesa ha estremo bisogno di una impostazione corretta del rapporto tra fede e ragione perché essa, come dice la *Deus caritas est* di Benedetto XVI, si colloca proprio nel punto di incontro tra fede e ragione. Ora, San Tommaso ha il merito di fornire una visione perfettamente ortodossa della questione, tale che da un lato risulta salva la legittima autonomia della politica e dall'altra la regale superiorità della religione.

Il grande filosofo tomista Étienne Gilson si poneva la grande domanda: «Può esservi una Chiesa senza che vi sia unità politica sulla terra; ma può es-

⁴ *Ivi*, p. 81.

⁵ R. De Mattei, *Pio IX e la rivoluzione italiana*, Cantagalli, Siena 2012.

servi unità politica della terra senza che vi sia il riconoscimento, da parte del temporale, dell'autorità diretta dello spirituale, non soltanto in campo morale, ma anche in campo politico?». Gilson rispondeva con San Tommaso d'Aquino: «In materia spirituale conviene obbedire al papa, in materia temporale è meglio obbedire al principe, ma meglio ancora al papa, che occupa il vertice dei due ordini». Secondo Gilson questo vuol dire che per San Tommaso «Lo spirituale non è subordinato al temporale. Il principe, che ha autorità sul temporale, non ne ha dunque alcuna sul campo spirituale; ma il temporale è subordinato allo spirituale. Il papa, che ha autorità sullo spirituale, ha dunque anche autorità sul temporale, nella misura stessa in cui questo dipende dallo spirituale. La formula è semplice ed è sufficiente applicarla per vedere come essa comporti un preciso significato. Il papa non è il sovrano politico, di nessun popolo della terra, ma ha autorità sovrana sul modo in cui tutti i popoli conducono la loro politica». ⁶ Il motivo ultimo è di ordine teologico-metafisico: «La natura informata dalla grazia è più perfettamente natura». ⁷ Questo insegna San Tommaso e questa pretesa sta all'origine della Dottrina sociale della Chiesa ed è possibile solo se nella fede è implicita una metafisica e non si deve uscire da essa nel renderla esplicita.

La modernità la si può intendere in molti modi e non è giusto fare di ogni erba un fascio, ma credo che sia difficile non riconoscere che alla base della modernità radicale ci sia, come diceva Del Noce, il rifiuto del peccato originale, ossia l'estromissione della grazia dalla storia come irrilevante per la vita umana. Il peccato originale ha una dimensione ontologica: è la negazione che nella fede si implicita una metafisica, ossia che la nostra vita non debba rispondere ad un ordine stabilito del Creatore ma la possiamo costruire noi da soli. Da qui il carattere antireligioso della modernità radicale, che Leone XIII aveva davanti e a cui contrapponeva l'Aquinate e la Dottrina sociale della Chiesa, non separati tra loro ma uniti in una controproposta di salvezza non solo della religione ma anche della politica, non solo della grazie ma anche della natura, perché, come dice la *Gaudium et spes*, “senza il Creatore la creatura è perduta” (n. 24).

San Tommaso e il Compendio

Siamo in grado ora di rispondere alla terza domanda, perché abbiamo costruito tutte le premesse. Intanto un dato materiale, ma non solo: San Tommaso è citato nel testo del Compendio ventisei volte, più di ogni altro teologo.

⁶ E. Gilson, *Metamorfosi della città di Dio*, Cantagalli, Siena

⁷ *Ivi*, p. 183.

Agostino è citato due volte. A San Giovanni Crisostomo, il più citato dopo San Tommaso, ci si riferisce tre volte. I riferimenti del Compendio all'Aquinate riguardano l'apertura dell'uomo alla trascendenza in quanto aperto a tutto l'essere, la necessità dell'autorità, la legge naturale, la giustizia, il bene comune, la famiglia, la carità, la virtù della prudenza e la legittima resistenza al potere ingiusto. Si può dire che l'intelaiatura del discorso della Dottrina sociale della Chiesa sia fatto utilizzando il pensiero del Dottore Angelico.

Bisogna poi tenere presente che il Compendio intesse tra loro i numerosi passi del Magistero sociale, molti dei quali presuppongono san Tommaso o vi rimandano. C'è quindi un rapporto diretto del testo del Compendio con il pensiero di San Tommaso d'Aquino, consistente nei riferimenti specifici a passi delle sue opere, ma ce n'è anche uno indiretto perché l'intero corpus dei documenti sociali, di cui il Compendio è appunto compendio, ne presuppone il pensiero. Si pensi per esempio a quanto il Compendio citi i documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede, molti dei quali, a loro volta, utilizzano spunti tommasiani. Oppure ai numerosissimi riferimenti al Catechismo della Chiesa cattolica che pure, come è noto, si appoggia spesso su San Tommaso. Si pensi infine ad encicliche come la *Fides et ratio* o la *Evangelium vitae*, che il Compendio utilizza e così facendo utilizza anche la loro ispirazione tomista.

Sono tuttavia del parere che, nonostante questa presenza ampia, diretta e indiretta, di San Tommaso nel testo del Compendio, l'influenza del suo pensiero sul Compendio stesso sia da attribuirsi soprattutto alla cornice del rapporto tra ragione e fede, di cui parlavo sopra con riferimento a Leone XIII, alla *Aeterni Patris* e alla *Rerum novarum*, più ancora che ai singoli argomenti di volta in volta messi a punto. Questa cornice riguarda il cuore stesso del rapporto Chiesa e Mondo nel quadro della visione teologica della caduta originale e della storia della Salvezza in Cristo e della ricapitolazione escatologica di tutte le cose in Lui alla fine dei tempi. La Dottrina sociale della Chiesa appartiene a questo quadro, perché appartiene alla missione della Chiesa e tolta da questo quadro diventa solo un umanesimo sociale. Ora, tale visione non può fare e meno di una grammatica metafisica. San Tommaso è il *Doctor Communis* sia perché ha dato grandi insegnamenti specifici ma soprattutto perché ha fornito un impianto metafisico imperituro. Sono del parere che uno dei motivi per cui un tempo la Dottrina sociale della Chiesa era stata abbandonata sia stata la crisi della metafisica, come sono convinto che una delle condizioni della sua ripresa sia il recupero della metafisica, senza della quale i suoi principali insegnamenti rimangono indifesi. Da qui l'importanza di San Tommaso.

Direi anche di più: il recupero dell'importanza di San Tommaso nel Compendio, in collegamento con il programma di Leone XIII, può essere

un modo per dare conto della continuità tra la Dottrina della Chiesa pre-conciliare e quella post conciliare. Si apre qui un terreno ancora da affrontare in modo sistematico. Benedetto XVI, il 22 dicembre 2005, ha contrapposto ad una lettura del Concilio come “rottura”, un’altra lettura come “riforma nella continuità”. È evidente che questo vale anche per la Dottrina sociale della Chiesa. La *Caritas in veritate*, del resto, afferma che «Non contribuiscono a fare chiarezza certe astratte suddivisioni della Dottrina sociale della Chiesa che applicano all’insegnamento sociale pontificio categorie ad esso estranee. Non ci sono due tipologie di Dottrina sociale. Una preconciare ed una postconciliare, diverse tra loro, ma un unico insegnamento, coerente e nello stesso tempo sempre nuovo».⁸ Non credo che il programma che Leone XIII volle indicare tramite la successione sistematica delle nove encicliche principali sia oggi superato. Basterebbe confrontarlo con il programma di Benedetto XVI per rendersene conto.

⁸ Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, n. 12.

JOHN PAUL II'S CONTRIBUTION TO SOCIAL DOCTRINE

■ RUSSELL HITTINGER

In the Leonine Tradition

At his election in 1878, no one expected that the sixty-eight year old Leo XIII would write some 110 teaching letters. These magisterial writings defined and inspired the social doctrine of the Church throughout the twentieth century. Pius XI was the first to speak of a “doctrine” and a “tradition” bequeathed by Leo.¹ But it is also right to speak of a Leonine era because six popes came of age or were born during Leo’s pontificate.² This allowed for a remarkably rapid and coherent transmission of doctrine in the manner of a “school”, or as Pius said, a “tradition”. Moreover, Leo’s successors, and their collaborators, both lay and clerical, were formed in a Thomism that provided the basic paradigms, vocabulary, and distinctions which, even today, represent the inner matrix of Catholic Social Doctrine. Students of church history can appreciate the fact that it is quite rare for a tradition to congeal so quickly and powerfully.

John Paul II was elected in 1978, exactly a century after Leo. He was the first pope who was not born (or come of age) during Leo’s pontificate. Yet no one better understood and applied the tradition.³ *Centesimus annus* (1991) and *Veritatis splendor* (1993), for example, are jewels in the crown of the Leonine doctrine. It is fitting that the Academy of St. Thomas that Leo brought from Perugia to Rome (1879) would be reformed by John Paul (1999).

Using broad strokes, I will compare and contrast the two pontificates in order to mark John Paul’s distinctive contribution to the tradition. Then, I will offer a few observations about the “signs of the times” he discerned in the closing decades of the twentieth century, as well as their implications for social doctrine.

Leo and John Paul had two things in common. The first point is of paramount importance. Each was elected in the wake of a controversial council

¹ Pius XI, *Quadragesimo anno* (15 May 1931) §§18–21, ASS 23, 182–84.

² Pius X (b. 1835), Benedict XV (b. 1854), Pius XI (b. 1857), Pius XII (b. 1876), John XXIII (b. 1881), Paul VI (b. 1897).

³ Putting to one side John Paul I, who did not live long enough to contribute to the tradition.

that had to be properly interpreted and consolidated. Leo had to reconcile the conciliar document *Dei Filius* (1870) with *Quanta cura* and its syllabus (1864). The latter consisted of erroneous propositions which had to be negated; the former offered affirmative statements on the harmony of faith and reason. Leo's great encyclical *Aeterni Patris* (1879) laid down the terms of this reconciliation. The Church, he said, is a *domus sapientiae* having a twofold pedagogy of philosophy and theology. The master of this twofold pedagogy is St. Thomas, who "pushed his philosophic inquiry into the reasons and principles of things", but more importantly developed analogies between "things naturally known" and the theological "mysteries".⁴

It was also urgent for Leo to harmonize the conciliar document *Pastor aeternus* (1870), which had declared the universal jurisdiction of the Holy See, with the life of Catholic institutions in political regimes that no longer juridically constituted in Christendom. Hence, Leo's series of encyclicals that attempted to distinguish and harmonize diverse social forms, modes of authority, and institutions: *Diuturnum* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888). Again, he recommended the teachings of St. Thomas for the "true meaning of liberty" and for the "divine origin of all authority".⁵

For his part, John Paul set out just as quickly to reconcile *Gaudium et spes* §12 ("According to the almost unanimous opinion of believers and unbelievers alike, all things on earth should be related to man as their center and crown"), with GS §22 ("Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself") and GS §36 ("When God is forgotten, however, the creature itself grows unintelligible"). John Paul worried that under the influence various strands of modern humanism, GS §12 could be misinterpreted and put in opposition to GS §22 and §36, thus obscuring or breaking the full *mysterium hominis*.⁶

Hence, his first encyclical, *Redemptor hominis* (1979), which was the first of a trilogy of encyclicals on the Divine Trinity. Throughout this trilogy, John Paul made the same move: the question what does it mean "to rule?" is turned back to the question "what is man", and the anthropological question is developed in the light of things revealed: by the Son, then about the Father, and finally through the Spirit. As I will point out later, John Paul's

⁴ *Aeterni Patris*, §18.

⁵ *Id.*, §29.

⁶ "Hence under the light of Christ, the image of the unseen God, the firstborn of every creature, the council wishes to speak to all men in order to shed light on the mystery of man ..." GS, §11.

contribution to the tradition of social doctrine began somewhat quietly but significantly in his early encyclicals on the three persons of the Trinity.⁷

The second commonality, which takes us to the purpose of this Academy, is that both popes had an acute appreciation of the *secunda pars* of the *Summa theologiae*. We recall its prologue:

Since, as Damascene states (*De Fide Orth.* ii, 12), man is said to be made in God's image, in so far as the image implies "an intelligent being endowed with free-will and self-movement": now that we have treated of the exemplar, i.e. God, and of those things which came forth from the power of God in accordance with His will; it remains for us to treat of His image, i.e. man, inasmuch as he too is the principle of his actions, as having free-will and control of his actions.

The *secunda pars* actions of the human image-bearer, both according to creation and redemption, and according to precept and habit. To use Wojtyła's terms, we are here in the sphere of the "acting person", the image-bearer who achieves perfection through his *operationes*. Within the scheme of Catholic theology, *imago* falls directly under theological anthropology (with its natural fundamentals) and Christology. *Similitudo* (likeness, as a perfection of the image) falls under moral and sacramental theology, both of which pertain to actions perfecting the image – actions in conformity to grace, but not excluding perfections derived from action in accord with the natural law⁸. This is why John Paul insisted that social doctrine belongs under moral theology.⁹

⁷ Like Leo, John Paul was interested in principles, distinctions, and analogies by which the frayed ends of philosophical and theological discourse can be intertwined in a coherent whole. Of course, this is the virtue of the Common Doctor so urgently recommended by Leo in *Aeterni Patris*. Among the Scholastic Doctors, the chief and master of all towers Thomas Aquinas, who, as Cajetan observes, because "he most venerated the ancient Doctors of the Church, in a certain way seems to have inherited the intellect of all". The doctrines of those illustrious men, like the scattered members of a body, Thomas collected together and cemented, distributed in wonderful order, and so increased with important additions that he is rightly and deservedly esteemed the special bulwark and glory of the Catholic faith". §17

⁸ "The service which moral theologians are called to provide at the present time is of the utmost importance, not only for the Church's life and mission, but also for human society and culture. Moral theologians have the task, in close and vital connection with biblical and dogmatic theology, to highlight through their scientific reflection "that dynamic aspect which will elicit the response that man must give to the divine call which comes in the process of his growth in love, within a community of salvation. In this way, moral theology will acquire an inner spiritual dimension in response to the need to develop fully the 'imago Dei' present in man ...". *Veritatis splendor*, §111.

⁹ Social doctrine and human acts, *Centesimus annus*, §54; presupposing what he calls "a chapter of theology" – Christian anthropology – in which revelation is applied to "the human person and his works". §55.

Here, too, we find the doctrine of participation, which proved so important for the social magisterium of Leo and John Paul. This doctrine is not only crucial for the topic of natural law, but more generally for the social dimension of an image bearer. This social dimension is given in the intelligent creature's share in the eternal law. All human action represents (with all due metaphysical qualifications) *what God and man do together*. Having a created share in God's providence, the human person can be provident for himself and others. John Paul dubbed this "participated theonomy".¹⁰

Both popes understood that St. Thomas's appropriation of Pseudo-Dionysius was a fertile resource for social ontology.¹¹ What exists simply in God is communicated to creatures in a multiform manner. Thus, a double *imitation or portrayal*. First, a diversity of created things, each having a good according to its participated being. Second, a diversity of created things imitating God insofar as they cause goodness in others – insofar as they bring into existence, through secondary causality, additional modes of participation among themselves and others. The superabundance of what exists in God simply is, in creation, most perfectly expressed in a varied manifold. As Thomas said: "The creature is like God in unity, inasmuch as each creature is one in itself, and all together are one by unity of order".¹² For intelligent creatures, this means society, and therefore the adjective "social" (doctrine). Charity perfects a social principle embedded in the creation of angels and men: namely, one loves the good not only as it is possessed and owned, but even more as it is poured forth and communicated to many.¹³ We must, therefore, affirm two things about natural law. On the one hand,

¹⁰ Participated theonomy, *Veritatis splendor*, §41, AAS/85 (1993), at 1166; the *nuncio* of a King, §58, AAS/85 at 1179 [citing Bonaventure, *In II Librum Sentent.*, dinst. 39, a. 1, q. 3]; see also his discussion of the *imago dei* bearing the kingly predicate, §38, AAS/85 at 1164 [citing Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, c. 4].

¹¹ For example, in *Quod apostolici muneris*, §6 (1878), Leo deploys the Pseudo-Dionysian principle against Socialism. Equality without multiplicity of agents and talents cancels out the imitation of God insofar as the creature causes good in others. John Paul II refers explicitly to the same doctrine, calling it the "double subjectivity" of the *imago*, by which he meant the individual person and his actions as a social member. "There is a shortage of people with whom to create and share the common good; and yet that good, by its nature, demands to be created and shared with others, *bonum est diffusivum sui*: 'good is diffusive of itself'". *Letter to Families*, §10.

¹² *De Pot.* 3.16 ad 2. The individual person is good by virtue of "kind", but even better according to actions which communicate good to others. This is an ancient trope on the Hexaemeron in which the Creator declares the whole to be "very good".

¹³ *De Car.* 2.

it is given to the individual rational substance as his own share and for his own good;¹⁴ on the other hand, it is law directing action to a common good. To restate the prologue of *Secunda pars*, the image bearer is an agent provident for himself and for others.¹⁵

From Institutional to Anthropological Crises

Now I would like to take note of a difference in the situation and magisterial habits of these two popes. When Leo became pope, he turned his attention immediately to the problems posed by modern states. The state-making regimes which emerged after the Napoleonic wars – still robustly evolving in the late nineteenth century – viewed the social institutions of the Church with suspicion: sacramental marriage, family, schools, associations, dioceses, and religious orders. Catholic social doctrine began in response to the new anthropological and political creed of “Man and Citizen” that swept from France to the rest of Europe and her former colonies in the late 18th and 19th centuries. This creed of “liberty, equality, and fraternity” considered the human person in two ways: first, as a being of nature, having natural liberties and rights which had been obscured or broken by the historical social order; second, as a citizen, standing equally among other citizens before the State. On this model, fraternity was associated preeminently if not exclusively with citizenship, for, as Rousseau (among others) had argued, membership in the State reconstitutes the broken relations of nature and history. Other social memberships claiming origins in nature, history, or divine revelation were deemed legitimate only insofar as they were either the private choice of individuals, or insofar as they were permitted or “conceded” by the state.

Leo understood that the ideal of fraternity was the most troubling part of the new creed, and he set out to defend social and institutional domains not reducible to citizenship. While he never used the term “social doctrine” just as such (that was left for Pius XI), we can surmise that it would have signified to him a doctrine about institutions: their diverse forms and modes of authority, the so-called “mixed things” which overlap different institutions and authorities, the ideologies which motivate changes in institutions,

¹⁴ *Scg* III, 113.

¹⁵ See for example Aquinas in *S.t.* I-II, 21.3 ad 1. In answer to the objection that “good or evil actions are not all related to another person, for some are related to the person of the agent”, Thomas replies: “A man’s good or evil actions, although not ordained to the good or evil of another individual, are nevertheless ordained to the good or evil of another, i.e. the community”.

and so forth. In short, in the thickness of history, Leo began the long process of sorting out the social and political debris of the demise of Catholic political Christendom, fashioning a coherent teaching on social institutions. It was a long, zigzagging process, among other reasons because the states of the nineteenth century mutated under the crises of two world wars, revolutions, and the Depression. Leo's successors had to reckon with totalitarian regimes. On three successive weeks in March 1937, Pius XI issued a letter on Nazism in Germany, Communism in the Soviet Union, and laicist Liberalism in Mexico. The state was a moving target, so the social magisterium had to adapt to the historical phenomena.

The inaugural encyclical of every pope from Pius VI to Paul VI dealt with one or another aspect of the theologico-political problem. Had John Paul II started his pontificate in this mold, his first encyclical would have addressed the political situation in Poland and Eastern Europe. Surely, a pope from the most politically fraught sector of Europe would have something to say right away about the ruling powers out along the Vistula.

Instead, he issued *Redemptor hominis* (1979): not on the problem of the state, Hobbes's *deus mortalis*, but rather on Jesus Christ as *salvator hominis*. Where his predecessors asked *Quid est Caesar* (what is Caesar), *Redemptor hominis* begins with the question posed by Psalm 8: "... what is man [*quid est homo*] that you should be mindful of him, or the son of man that you should care for him? You have made him a little less than the angels, and crowned him with glory and honor. You have given him rule over the works of your hands".¹⁶ To the question, "What is man?", he answers, participated royalty. In his first trip to Poland after being elected Pope – a trip that would forever change the history of central Europe – he called the Poles *piasts*, sovereigns, or those who are crowned.¹⁷ So, too, in his trip to Cameroon, he referred to the African youth as "being crowned" according to Ps. 8.4-6.¹⁸

As John Paul appropriated the Leonine tradition, the principles of human action are still quite evident, but he shifted the focus from institutions to anthropology. In effect, John Paul took the social questions back to the prologue of *secunda pars*, which is to say back to the premise: the image bearer as capable of efficacious rule in being provident for himself and for others.

¹⁶ *Redemptor hominis*, §8 (4 Mar. 1979); AAS/71 (1979) at 272.

¹⁷ Address at Gniezno (3 June 1979). See L'OR Eng. ed. 11 June 1979, 7-9. GHW 41. *Piast* was the name of the Polish dynasty that converted to Catholicism in 966.

¹⁸ Given at Yaoundé, Cameroon, on 14 September 1995 on the Feast of the Triumph of the Cross. See *Ecclesia in Africa*, §82. For his use of Ps 8.4-6: *Evangelium Vitae*, §35, §82, §84; *Letter to Families*, §10; *Mulieris*, §§10-11.

It would be another thirteen years until he crafted an encyclical on political authority, and this of course was *Centesimus annus*, issued on the centennial anniversary of *Rerum novarum*. In the meantime, he explored the anthropological virtue of *regalitas* in encyclicals which superficially appeared to be on quite different subjects.

Here, I can only make a gesture in the direction of this theme of the image bearer who is summoned to the dignity and virtue of sharing in the divine government both for himself and for others.

In *Redemptor hominis* (1979), he proposes to discern the *signa temporis*. The most important signs, he contended, are not the external works of modern man – the organization of the state, science, and technology – but man in flight from himself, in fear of the very works of his own dominion. “This gives rise to a question: Why is it that the power given to man from the beginning by which he was to subdue the earth turns against himself?”¹⁹ John Paul set out to answer the question, first, in Genesis, and then in the light of Christ, the new Adam, who is the image of the invisible God and who not only reveals the Father to man, but also man to himself. If “participation” signifies what God and man can do together, the incarnate and resurrected Christ is the epitome.

In *Dives in misericordia* (1980), John Paul discusses God’s rule made visible in the creature. Once again, he studied the question by going back to Genesis to see how human dominion makes visible the rule of the Father; and then to the Gospels to expound the relationship between justice and mercy in divine rule. Justice without mercy, he concludes, cannot restore man to himself.²⁰ Man imitates divine rule not only by making judgments concerning justice, but also by being “rich in mercy”. The anointed of God always announces the reign of both justice and mercy.

In *Dominus et vivificantem* (1986), John Paul comments on a passage in *Gaudium et spes*: “when God is forgotten the creature itself becomes unintelligible”.²¹ Human rule is obscured without the creator, because it is the vocation of an image-bearer to rule with God – both by created nature and by the habilitation of grace.²²

¹⁹ *Redemptor hominis*, §15.

²⁰ *Dives in misericordia*, §14.

²¹ *Dominus et vivificantem*, §11, citing *Gaudium et spes*, §36.

²² “To create means to call into existence from nothing; therefore, to create means to give existence. And if the visible world is created for man, therefore the world is given

In *Laborem exercens* (1981), he discusses the acts proper to an image-bearer: dominion over material creation §4; moral rule, precisely as a subject who acts and decides, §6; and provident ordering of society a subject who acts, decides, rules himself, §6, and provident for others, collaborating to rightly order society, §§16ff.

All of these themes of image-bearing, participation, and the kingly predicates of self-rule, were explored in his lengthy series of Wednesday audiences (1979–1984). And they would be re-worked yet again when John Paul moved to the much longer, and more complex encyclicals on political order, moral theology, and constitutional issues surrounding the issue of human life.

Prometheus in the Soil of Genesis

To conclude, I shall reflect on why John Paul investigated the anthropological problem as a basis of the institutional problems. I apologize again for using such broad strokes, but the question is important, since it involves an estimation of the *situation* of social doctrine. The sizing-up of the situation will determine whether more attention should be given to anthropological foundations or given directly to the practical issue of institutions. Both foci belong to social doctrine.

From his earliest dramatic works written in Krakow under German occupation from 1939–1945, to the 1976 Lenten conferences given for Pope Paul VI shortly before his own election to the papacy, Wojtyła increasingly came to believe that the crisis of the twentieth century is anthropological. The distinctive mark of the age is what Rocco Buttiglione aptly has called *negative anthropology*.²³ This crisis is manifest in the ready affirmation of what man *is not* combined with a deep-seated reluctance to affirm normative anthropological content. It should not be understood merely as an esoteric philosophy or ideology so much as an experiential and practical option familiar to human persons in the twentieth century.

to man. And at the same time that same man in his own humanity receives as a gift a special 'image and likeness' to God. This means not only rationality and freedom as constitutive properties of human nature, but also, from the very beginning, the capacity of having a personal relationship with God, as 'I' and 'you', and therefore the capacity of having a covenant, which will take place in God's salvific communication with man. Against the background of the 'image and likeness' of God, 'the gift of the Spirit' ultimately means a call to friendship, in which the transcendent 'depths of God' become in some way opened to *participation* on the part of man". *Dominus et vivificantem*, §34.

²³ The term "negative anthropology" is taken from Rocco Buttiglione, *Karol Wojtyła* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1997), 53.

At the Second Vatican Council, Archbishop Wojtyła worked on the anthropological sections for the pastoral constitution entitled *Gaudium et spes*.²⁴ In a debate over how the document should address atheism, he insisted that atheism is not merely an academic, ideological, or political system, but also “a problem of the human person”. “The human being who is an atheist”, he continued, “is one persuaded of his own end – if I may so speak – of his ‘eschatological’ aloneness”.²⁵ Wojtyła’s intervention moved the drafters to distinguish between the external or systematic aspects of atheism (what we have called the institutional crises) and its anthropological premises.²⁶ Wojtyła was convinced that the exaltation of “Adam” through a negation of his natural and religious aspects has a mythic structure that overlaps with, and subverts, what sacred scripture reports about the “frontier” of Adam who is resolvable into neither God nor beast. Adam knows what he is *not*. According to Wojtyła’s reading of modern culture, the negative moment becomes the principal item of interest, and indeed the experience to be universalized.

On one or another version of the premise that human nature is radically indeterminate, Enlightenment theorists tended to conclude, all the more reason for civilizing task of the state. It was precisely this conclusion that Leo encountered at the end of the nineteenth century. Authority will have to make its appearance *ab initio* as the voice of man – as Rousseau said, the voice of a divine-like human legislator. But given the fact that nature imparts no titles to rule, on what ground can a man issue a binding word? Who has a natural right to bind another member of the species? The answer, of course, is that men give their consent. They command a commanding voice. This is the State. In other words, one response to anthropological indeterminacy is institutional, and this is nothing other than an artificial man who is determinate in every respect. If this is a liberal regime, order is made determinate, but not so determinate that natural individuals lose their freedom to make themselves to-be whatever they choose. As the French philosopher, Pierre Manent, puts it, human nature is a cipher, an “efficacious indetermination” allowing a zone of liberty in which the individual can “affirm himself without knowing himself”.²⁷

²⁴ *Gaudium et spes*, the anthropological sections include §§11–39.

²⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (Rome, Vatican City: Typis polyglottis Vaticanis) 6 vols. 1970–1978, IV:II, 660f.

²⁶ *Gaudium et spes*, §§19–20. For Wojtyła’s influence, see especially: “Some so exalt the human as to empty faith in God of all content, being apparently more preoccupied with the affirmation of human beings than denial of God”. *Ibid.*, §19.

²⁷ Pierre Manent, *The City of Man*, Marc A. LePain trans., with Foreword by Jean Elshtain. (Princeton: Princeton University Press, 1998), 129.

This represents the grand solution promised by negative anthropology. The State is made a determinate person, having the kingly predicates of rule, while individuals enjoy “efficacious indetermination”, which is to say pure liberty. It is the best of both worlds, at least for those who wish to set aside the notion of man as an image bearer.

In his 1976 Lenten conferences, Wojtyła observes that modern anthropology transplants “the Prometheus myth into the soil of Genesis”.²⁸ Told by Protagoras, this myth imagines a *humanum* that differentiates itself from the rest of the animals only by the extrinsic addition of technological art (stolen from Hephaestus and Athena), which is used to invent the world of culture, but most significantly the civil measures of good and evil.²⁹ “Careful study of human origins”, he proposes, is “particularly important today if we are to understand the crucial problems of anthropology and ethics”.³⁰ One cannot “understand either Sartre or Marx without having first read and pondered very deeply the first three chapters of Genesis”.³¹ The problem of human origins is not immediately a question of historical chronology, but rather a way to imagine and to experimentally explore experiences which under-gird the proposition of negative anthropology that “man is an unknown being;”³² or, as Cardinal Wojtyła put it, that “man is alone, and his greatness requires that this be so”.³³

Later, as pope, he spoke to the Roman Rota of anthropologies that regard the “human”, given by nature, as raw data, a prolepsis or outline of what man might be when he is made “specifically human” in the “historical and cultural sphere”.³⁴ George Cottier, Theologian of the Papal Household, points out that on this view we are no longer speaking of nature “but of a ‘state of nature’”, of “an order of myth”. Although told in different ways, it is the myth of a proto-man who awaits humanization through the efficacy

²⁸ *Sign of Contradiction*, 32. He returns to the interpretation of Genesis via the Promethean myth in *Evangelium vitae*, §15.

²⁹ Plato, *Protagoras*, 320d–326. Note the criticism of the fables about states of nature which attend the flight from acknowledging oneself as an image bearer in *Veritatis* §§30–32.

³⁰ *Sign of Contradiction*, 56.

³¹ *Ibid.*, 24.

³² *Ibid.*, 102.

³³ *Ibid.*, 35.

³⁴ Address to the Roman Rota (1 Jan. 2001), in *Papal Allocutions to the Roman Rota, 1939–2002*, ed. William H. Woestman, OMI (Ottawa: Faculty of Canon Law, St. Paul University, 2002), 261.

of culture, a sphere of freedom in which a multiplicity of forms can be imparted to the *proto-humanum*.³⁵

Conclusion

As history testifies, grand solutions work ... until they stop working. The wars of the twentieth century brought the State into question. This artificial construct having kingly predicates proved to be unreliable not only with respect to individual liberty but also other good things that individuals might freely choose. The Protestant theologian Karl Barth aptly called this the era of “disillusioned sovereignty”.³⁶ The underlying premise or attitude of negative anthropology therefore had to make a different turn – one that the great modern political philosophers warned against: namely, that the predicates of sovereignty given to the State must be transferred back to individuals in the name of human rights. What is the status of individuals who enjoy rights? If power to rule is not merely an artificial sovereignty of the state, and if it is (or ought) to be recognized in human persons, how can this comport with radical indetermination?

This, then, is the crisis discerned by John Paul II. Negative anthropology is elusive. It is not very amenable to ordinary institutional solutions. Leo had the advantage of addressing an age that believed in the supremacy of the state. Institutional reality was still at stake. If citizens of that time were privately confused about the principles of human action, no one could doubt that the state acted through laws, policies, and gigantic projects of every kind. The question was how to make room for institutions and social forms other than the state. When Leo confronted Bismarck over *Kulturkampf* there were no hidden premises, only a disagreement. This was something quite different than the problem discerned by John Paul, which is man in flight from his own works and dominion, without the props of nationalism and citizenship. The church-state issue that preoccupied John Paul’s predecessors cannot mean the same thing when neither institution is regarded as having formative, public authority and powers. The elegant intellectual architecture of solidarity, subsidiarity, individual and corporate rights cannot mean the same thing when understood under the premises of negative anthropology. Subsidiarity, for example, will mean the devolution of institutions in favor of individual preference and spontaneous market-like order

³⁵ Georges Cottier, OP, “Reflections on Marriage and the Family”, *Nova et Vetera* Vol. I, No. 1 (Spring 2003), 18, 20.

³⁶ *Church Dogmatics*, Vol. III part IV (German 467, English 410).

rather than relations between communities constituted by common goods.

Catholic social doctrine will be sorely tested by what John Paul discerned. Only with great effort is it brought to the surface and put back into dialogue with Christian anthropology. Moreover, the problem has not run its historical course. Indeed, it has only (barely) been identified.

LA PRASSI POLITICA DI GIOVANNI PAOLO II ISPIRATA A S. TOMMASO

■ ROCCO BUTTIGLIONE

Il primo libro di filosofia che il giovane Karol Wojtyła abbia studiato è stato, per quello che ne sappiamo, il manuale di K. Wais “*Ontologia czyli metafysika ogólna*”. Wais era un tomista rigoroso ma, per i tempi suoi, anche abbastanza innovatore, sulla linea della scuola di Lovanio. Nel seminario clandestino di Cracovia il futuro Giovanni Paolo II dovette fare i conti, all’inizio senza grande entusiasmo, con i principi primi della metafisica tomista. Il libro è scritto in un linguaggio tecnico rigoroso e difficile, non è un testo che gli studenti possano amare a prima vista. Dopo un paio di settimane di sforzi di comprensione Wojtyła però ne rimase affascinato. Apparentemente lontana dalla esperienza immediata della vita la metafisica ne mette in evidenza le strutture essenziali e permette quindi di tornare alla esperienza illuminandola, conciliandone le apparenti contraddizioni, penetrandone una profondità prima sconosciuta. Questa prima introduzione alla filosofia tomista sarebbe poi continuata con gli studi rigorosi condotti all’Angelicum sotto la guida di grandi maestri come il Garrigou-Lagrange ed il De Finance.

Wojtyła tomista fin dall’inizio, dunque, e null’altro che tomista? Sì, certo, ma in un modo alquanto particolare. Il Wojtyła che incontra S. Tommaso per la mediazione di K. Wais è già segnato da due esperienze culturali fondamentali. La prima è la lettura appassionata dei grandi autori del romanticismo polacco: Slowacki, Krasinski, Mickiewicz e, soprattutto, Norwid. Questi grandi poeti hanno tutti tentato, attraverso la loro poesia, una lettura della storia e del destino della nazione, hanno tutti espresso una filosofia della storia delle nazioni, pur se in modo non tecnico/filosofico ma letterario. Per la mediazione della cultura del romanticismo francese e in particolare del Ballanche essi sono stati influenzati da Bossuet e da Vico. Non mancava, del resto, sul terreno della cultura polacca, lo sforzo di leggere la storia della nazione come storia di una vocazione consegnata da Dio con il battesimo, più volte tradita, soprattutto per l’egoismo e la brama di potere dei ceti dominanti, e riconquistata attraverso il pentimento e la conversione. Basta pensare alla grande figura di Piotr Skarga e poi al senso politico della devozione alla Vergine di Jasna Gòra. Negli anni della spartizione questa visione della storia polacca si consolida in un’idea di Risorgimento simile a

quella che svilupparono in Italia Rosmini ed il primo Gioberti. La nazione umiliata e divisa, fatta scomparire dalla carta politica d'Europa, risorgerà prima di tutto attraverso un rinnovamento spirituale e morale, una conversione religiosa.

A questi elementi, più o meno comuni a tutti i grandi romantici polacchi, Norwid (il più amato da Wojtyła) aggiunge una torsione decisiva. Il risorgimento della nazione non è semplicemente un avvenimento che si compirà in un giorno che deve venire. Esso si compie ogni giorno nella scelta quotidiana fra il bene e il male, nella vita dei singoli e delle famiglie. Contro il rischio della riduzione del cristianesimo polacco ad un messianesimo nazionale Norwid distingue nettamente storia politica e storia della salvezza, che sono certo connesse ma irriducibili l'una all'altra. Ritroveremo questo tema, molti anni dopo, nel grande discorso di Auschwitz tenuto da Giovanni Paolo II nel corso del suo primo pellegrinaggio in terra polacca dopo la elezione al Pontificato. Qui il Papa spiegando il martirio di S. Massimiliano Maria Kolbe, distingue nettamente fra il successo mondano e la vittoria spirituale. Nel momento della massima sconfitta sul terreno del potere politico e militare attraverso il dono della vita per salvare quella di un altro uomo Kolbe consegue una vittoria spirituale simile a quella di Cristo stesso.

La seconda esperienza che plasma il giovane Wojtyła è la lettura, mediata dal sarto di Cracovia Jan Tyranowski, dei grandi mistici e specialmente di quelli di tradizione carmelitana. Qui domina il tema della presenza di Dio nell'anima dell'uomo e della vita come dialogo con questa presenza. Qui Giovanni della Croce porta un chiarimento decisivo: questa presenza è al tempo stesso un'assenza (non per caso Wojtyła dedicherà a S. Giovanni della Croce la sua tesi di dottorato *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce*. Presentata nel 1948 verrà pubblicata nel 1979 da *Angelicum/Herder*). La presenza di un'assenza è una traccia. La presenza dell'immagine di Dio nel cuore dell'uomo pone l'uomo in ricerca dell'originale di quella immagine. Questa ricerca diventa il criterio ermeneutico che ci consente di leggere la storia di ogni singola persona. In Cristo, che è Dio che si fa incontro alla ricerca dell'uomo, quella storia diventa storia di salvezza.

Il giovane Wojtyła che legge S. Tommaso lo legge dunque con una comprensione, porta già nel cuore alcune domande e si rivolge al testo dell'Aquinate alla ricerca di risposte per le domande che si porta nel cuore. La fonte originaria di queste domande sta naturalmente ad un livello ancora più profondo delle letture che abbiamo ricordato. Esse stesse nascono a loro volta probabilmente dall'esperienza precoce del dolore per la morte della madre e, parallelamente, da quella della notte buia della occupazione nazista con l'assassinio di milioni di polacchi. Poi con la sconfitta del nazismo verrà

non la libertà ma un'altra dittatura totalitaria: quella comunista. La verità è una sola ma molte sono le vie che ad essa conducono. Il giovane Wojtyła cerca la via verso la verità a partire dalla sua condizione esistenziale e storica, strettamente intrecciata con quella della sua generazione e della sua nazione polacca. Lo studio della metafisica tomista viene incontrato nel corso di questo itinerario spirituale che parte dall'uomo sia nella sua dimensione individuale/esistenziale che in quella sociale e storica. Lo studio della metafisica (simile in questo a quello della matematica) chiede all'inizio di mettere tra parentesi tutte le determinazioni esistenziali e storiche e per questo sembra essere arido e privo di interesse. L'impressione si capovolge quando ci si rende conto del fatto che ciò che viene messo fra parentesi non viene affatto annullato. La comprensione delle relazioni essenziali che la metafisica rende possibile attraverso un atto iniziale di astrazione consente, successivamente, di ritornare ai contenuti inizialmente messi fra parentesi e di intenderne in un modo molto più vivo la vera dinamica e l'autentico significato. Allora lo studio della metafisica diventa appassionante.

Nel 1948 il giovane Wojtyła va a Roma per conseguire il dottorato in teologia e va a studiare nel tempio degli studi tomistici, la Pontificia Università S. Tommaso. Che tipo di tomismo si insegnava all'Angelicum in quegli anni? Il maestro indiscusso degli studi tomistici era allora il Padre Garrigou-Lagrange che sottolineava con forza la necessità di difendere la verità oggettiva contro il soggettivismo moderno in chiave antimodernista e contro la *nouvelle théologie*. L'ambiente teologico romano non era però in realtà del tutto omogeneo (e il pensiero dello stesso Garrigou-Lagrange era in realtà più complesso e ricco di sfaccettature di quello che potrebbe far credere una sua troppo facile caricatura come cane da guardia della teologia romana). J. De Finance nel suo libro *Être et Agir dans la Philosophie de St. Thomas de Aquin* mostra già nel titolo l'interesse per il tema dell'azione e cerca di non opporre ma piuttosto di raccordare l'essere e l'azione, la soggettività e l'oggettività.

Nella sua polemica con Blondel Garrigou-Lagrange distingue fra due atteggiamenti. Uno di essi vuole condividere la ricerca dell'uomo moderno, accettarne il punto di partenza esistenziale e anche le categorie filosofiche nelle quali questo punto di partenza esistenziale è stato formulato. A questo punto la verità della fede deve necessariamente essere ridotta all'interno della precomprensione dell'uomo moderno. Questa è la via del modernismo condannato da Pio X. Esiste però anche la possibilità di un percorso che accetta il punto di partenza esistenziale dell'uomo moderno ma non lo considera come una soluzione raggiunta ma piuttosto come un problema al quale solo l'incontro con il cristianesimo è risposta adeguata. In questo

sensu bisogna considerare la modernità non come orizzonte intrascendibile ma come problema aperto. L'esperienza esistenziale dell'uomo moderno non deve essere accettata a scatola chiusa nelle categorie nelle quali essa si formula ma deve essere riformulata criticamente. Possiamo farlo perché siamo anche noi uomini moderni. Si tratta insomma di costruire un cammino a partire dalla modernità verso la fede considerando la fede cristiana come una forza capace di trascendere il limite che la interpretazione usuale della modernità si impone. La rottura del limite trascendentale della modernità nella direzione della fede cristiana si intreccia con la rottura del medesimo limite nella direzione della verità filosofica che aiuta la formulazione dogmatica di quella verità. Questo secondo atteggiamento comporta una simpatia critica verso il moderno. Il cristiano non si concilia con la auto-comprensione dominante della modernità ma la aiuta ad andare oltre se stessa. Questo atteggiamento è diverso da quello modernista ma non si identifica nemmeno con un atteggiamento reazionario preoccupato semplicemente della ripetizione di un insieme di verità eterne. Proprio perché eterna la verità illumina una pluralità di situazioni contingenti e la verità riconquistata attraverso il confronto critico con la modernità sarà la stessa di prima e pure diversa, arricchita proprio attraverso questo confronto.

Wojtyła adotta naturalmente questa visione. Quale sarà dunque la qualità del suo tomismo? S. Tommaso non può essere semplicemente un punto di partenza. È piuttosto un punto di arrivo. A quel punto di arrivo è però difficile pervenire se esso non è in qualche modo presente fin dall'inizio. Ci sovviene a questo punto il senso profondo del titolo di *doctor communis* che appartiene a S. Tommaso e ne indica il ruolo nella storia della teologia e della filosofia cristiana. Il *doctor communis* non si oppone ad alcuna particolare sottolineatura che caratterizza questa o quella scuola filosofica o teologica. Egli è invece un punto di riferimento che impedisce l'assolutizzazione di qualunque prospettiva particolare e la preserva dal rischio di avvitarci su se stessa perdendo la capacità di dialogare con altre espressioni della verità. G.K. Chesterton, che ha scritto una biografia di S. Tommaso che ha avuto il plauso entusiasta di E. Gilson, ha scritto che l'errore è una verità impazzita, cioè una verità che si oppone ad altre verità invece di cercare pazientemente il proprio posto nella verità totale. In questo senso il tomismo non è una scuola filosofico/teologica come le altre ma un punto di riferimento comune che impedisce l'autoassolutizzazione di prospettive parziali e garantisce quindi l'ortodossia (cioè la corretta dottrina) e la cattolicità (cioè l'apertura verso la totalità).

La visione che siamo venuti svolgendo pone l'accento sia sulla filosofia e teologia intese come dottrina che sulla filosofia e la teologia intese come

attività. La verità infatti esiste in se stessa ma esiste anche come forma della esperienza umana che tale esperienza deve assumere attraverso un percorso educativo. Questo percorso, a sua volta, è necessariamente esistenziale e storico, va dal contingente verso l'eterno.

Il giovane Wojtyła incontra S. Tommaso carico delle aspettative e delle domande del suo tempo intensamente vissuto. Queste domande dovranno essere messe provvisoriamente fra parentesi per imparare il metodo della metafisica ma riemergeranno poi con forza e proprio in forza dell'iniziale messa fra parentesi per mettere in evidenza le strutture fondamentali dell'essere potranno trovare risposta.

Allo studio della teologia presso l'Angelicum terrà dietro per il giovane Wojtyła quello della filosofia presso l'Università Jagellonica di Cracovia. L'ambiente filosofico di Cracovia era allora segnato dalla fenomenologia realista di Roman Ingarden. Uno dei primi seguaci di Husserl, Ingarden aveva poi rifiutato di seguirlo nella sua svolta trascendentale e ne aveva svolto il pensiero in senso realista, in modo simile a quello di Edith Stein. La tesi di dottorato di Wojtyła fu dedicata al problema della possibilità di costruire un'etica cristiana sulla base della fenomenologia di Max Scheler. Il titolo lascia immaginare una delle solite confutazioni degli errori del soggettivismo moderno a partire da un punto di vista oggettivistico. In realtà si tratta invece di una decostruzione e ricostruzione della filosofia fenomenologica scheleriana che la riforma si dal punto di vista della sua possibile utilizzazione ai fini della costruzione di un'etica cristiana ma anche dal punto di vista della sua capacità di rendere ragione delle cose stesse, cioè dal punto di vista della sua intrinseca verità.

Possiamo vedere il punto di arrivo degli anni della formazione del nostro autore nel libro *Amore e Responsabilità* che, non a caso, attirò l'attenzione del grande maestro della *Théologie Nouvelle*, H. De Lubac, che scrisse l'introduzione alla sua traduzione francese.

Nella prima pagina del libro Wojtyła mette in chiaro che il mondo è fatto di oggetti. Con questa affermazione preliminare il nostro autore definisce il proprio metodo di lavoro contro il rischio di rimanere invischiati in una posizione soggettivistica. Subito dopo, però, Wojtyła continua spiegando che un altro punto di partenza sarebbe stato possibile. Sarebbe stato infatti possibile cominciare dicendo che il mondo è fatto di soggetti. Anche questa affermazione è vera e, per di più, i soggetti sono certamente più interessanti degli oggetti. Se si parte dall'oggetto e non dal soggetto è perché anche i soggetti sono oggetti, hanno cioè una consistenza oggettiva. Il soggetto umano, per esempio, è qualcosa di oggettivo effettivamente esistente dotato di proprietà assolutamente indipendenti dalla sua volontà. Io sono

ciò che sono e non ciò che immagino di essere o vorrei essere. Le mie caratteristiche fondamentali non sono il risultato di un processo di autocostituzione ma sono piuttosto un dono dell'essere che io ricevo da un altro (in prima istanza i miei genitori ma in ultima analisi Dio stesso). È bensì vero che io sono anche il risultato di un processo di creazione seconda di cui sono io stesso l'autore. Attraverso i miei sforzi io divento un sollevatore di pesi o piuttosto un danzatore, un professore piuttosto che un pescatore, ma questo sforzo di autocreazione avviene sulla base del fatto che Dio mi ha creato facendo di me un uomo. Dopo questa fondamentale chiarificazione metodologica Wojtyła procede in realtà a trattare del soggetto umano. Il suo tema è la soggettività umana. Se la modernità è pensiero del soggetto e scoperta della soggettività umana allora l'approccio di Wojtyła è sicuramente moderno. Il soggetto da cui partiamo non è però il soggetto astratto ma il soggetto concreto che, per cominciare, ha un corpo maschile o femminile, che è collocato nel tempo e nello spazio, che ha un padre e una madre etc. Per Garrigou-Lagrange *primo quod cadit in intentione est ens*. Per Wojtyła, in un certo senso, *primo quod cadit in intentione est homo*. L'uomo è però un soggetto che è al tempo stesso un *ens*. È come se si iniziasse con la *Prima Secundae* della *Summa Theologica*, con il trattato *De Homine*, certo recuperando in esso, di volta in volta, tutta la ricchezza della *Pars Prima*. La fenomenologia aiuta a dipanare la complessità dell'esperienza umana e ci conduce davanti alle questioni fondamentali che propriamente appartengono alla metafisica. La metafisica, dal canto suo, aiuta la fenomenologia a non disperdersi nel suo sforzo interpretativo. La metafisica ci mostra, in un certo senso, lo scheletro e lo schema fondamentale dell'esperienza mentre la fenomenologia ci aiuta a vedere i tendini ed i muscoli che da esso sono supportati e, insieme, lo esprimono.

Ci siamo soffermati sulla formazione filosofica di Wojtyła per cercare di comprendere i tratti caratteristici del suo tomismo, incontrato nel corso di una ricerca che parte dall'esperienza della modernità e però anche la trascende. Cercheremo adesso di vedere in che modo questa originale formazione filosofica si rifletta sul Magistero e sull'azione di Giovanni Paolo II, sulla sua "prassi politica". È persino superfluo notare che Giovanni Paolo II non ha fatto politica nel senso usuale della parola, se per politica si intende la lotta per conquistare e difendere il potere. La prassi politica di Giovanni Paolo II è stata la prassi politica della verità. Chi dice la verità non fa calcoli politici ma l'affermazione della verità produce effetti politici e talvolta anche effetti politici sovversivi. Nel suo Messaggio per la XIII Giornata Mondiale della Pace Giovanni Paolo II ha spiegato che l'uomo è per essenza un essere morale. Sulle orme di S. Tommaso egli ci dice che anche quando fa il male

l'uomo ha bisogno di coprire il male che fa con l'intenzione di un qualche bene. Così l'uso della violenza si copre con il pretesto della reazione o della difesa contro la violenza altrui. La testimonianza alla verità resa senza violenza, nel rispetto in ogni circostanza della dignità umana dell'avversario, se necessario fino al martirio, disarmo la violenza. Il rispetto della dignità umana si accompagna all'appello alla coscienza dell'avversario, riaffermato nella sua dignità di soggetto morale. Con queste armi (le armi dei senza potere, ha detto efficacemente V. Havel) il popolo cristiano, sotto la guida di Giovanni Paolo II, ha scosso il potere totalitario del comunismo ma anche le dittature di sicurezza nazionale dell'America Latina e di alcuni paesi dell'Asia. Al centro dei vasti movimenti popolari di quegli anni, a cui hanno partecipato milioni e milioni di non cristiani, c'è stata la convinzione della dignità di ogni singola persona umana. Contraddicendo su questo punto decisivo il suo maestro Aristotele, S. Tommaso insegna che "homo non pertinet ad communitatem politicam secundum se totum" (l'uomo non appartiene alla comunità politica con tutto se stesso). Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha poi riformulato il medesimo concetto dicendo che la persona umana trascende la comunità politica ed è il fine a cui l'azione politica deve orientarsi. Dalla sua formazione fenomenologica Giovanni Paolo II attinge la capacità di partire dall'*hic et nunc* della storia, dagli avvenimenti che agitano la superficie della storia della umanità conducendo l'attenzione di chi ascolta verso le strutture fondamentali che animano quella storia e infine verso il Figlio di Dio che si incarna e costituisce il centro del cosmo e della storia. In questo cammino l'analisi fenomenologica si lega organicamente prima alla riflessione metafisica e poi a quella teologica. L'evento storico, senza nulla perdere della sua storicità e contingenza, viene letto e compreso alla luce della storia della salvezza. In questo metodo di lettura della storia un ruolo fondamentale ha la comprensione dell'uomo come essere culturale e, strettamente legata con essa, la teologia delle nazioni. Nel discorso all'UNESCO a Parigi Giovanni Paolo II parte da S. Tommaso: "*genus humanum arte et ratione vivit*". Potremmo tradurre a senso: "l'uomo è fondamentalmente un essere culturale". Contro il materialismo comunista (ed anche occidentale) Giovanni Paolo II ci ha detto che si raggiunge veramente l'uomo solo sul terreno della cultura. L'uomo infatti non solamente è ma ha bisogno di esistere nello spazio della propria coscienza (vedi K. Wojtyła *Pensiero strano spazio*), cioè ha bisogno di oggettivare ciò che è davanti a se stesso. Di qui la domanda "uomo cosa dici di te stesso?" Lo spazio della coscienza, però, non è soltanto individuale. L'uomo dice la sua parola su se stesso attraverso l'azione. Molte delle azioni più importanti coinvolgono altri uomini. Più in generale potremmo dire che l'uomo comprende

se stesso nella relazione con l'altro, nella costruzione di una comunità con l'altro. Due di queste comunità sono particolarmente importanti (nell'ordine naturale): la prima è quella della famiglia, la seconda è quella della nazione. Il materialismo storico e anche l'economicismo occidentale hanno considerato come superata l'idea di nazione. Giovanni Paolo II ha invece parlato all'anima delle nazioni ed ha compreso come nessun altro i rivolgimenti nazionali dell'ultima parte del secolo XX. La cultura diventa una forza concreta nell'ambito della famiglia e nell'ambito della nazione. Essa conferisce significato e valore a questi ambiti e da essi trae forza. Per questo nell'insegnamento di Giovanni Paolo II il tema dei diritti delle nazioni accompagna e rende concreto quello dei diritti della persona. Non è difficile costruire il tema dei diritti delle nazioni sulla base del pensiero di S. Tommaso, tuttavia bisogna riconoscere che esso non è mai stato sviluppato con tanta forza come nel Magistero di Giovanni Paolo II. Si tratta di uno sviluppo creativo sulla base della tradizione.

Qualcosa del genere avviene per quello che riguarda il tema della democrazia. La Chiesa ha a lungo diffidato della democrazia, e non senza buone ragioni. La democrazia proposta fra la fine del secolo XVIII e gli inizi di quello XIX e che Gregorio XVI ha condannato è assai diversa da ciò che noi oggi indichiamo con la parola democrazia. La democrazia giacobina è una democrazia diretta ed è esemplificata nel modo migliore dalle "giornate di settembre" della rivoluzione francese. Il popolo scende in strada ed è, tutto in una volta, legislatore, giudice e boia. L'evoluzione costituzionale successiva dei regimi democratici ha avuto come punto di riferimento fondamentale la preoccupazione di evitare che si potessero ripetere le giornate di settembre. È una specie di rivincita postuma dei girondini sui giacobini. La democrazia dei nostri giorni o la liberaldemocrazia è una democrazia delegata. Il popolo sceglie rappresentanti che possono deliberare dopo avere adeguatamente studiato e compreso le alternative in gioco. Il potere esecutivo è chiaramente distinto dal potere legislativo e dall'ordine giudiziario. La critica tradizionale della democrazia si fonda, fin dal tempo di Platone, sul fatto che essa fa prevalere la passione sulla ragione. La democrazia delegata cerca di costruire fra la passione del momento e la deliberazione lo spazio della riflessione per permettere l'affermarsi della ragione. La democrazia giacobina, inoltre, identifica la volontà popolare con la verità assoluta. La liberaldemocrazia sa invece che il popolo può sbagliare e si preoccupa di difendere contro le maggioranze popolari i diritti fondamentali della persona umana ed i diritti delle minoranze. Si può dissentire dalle maggioranze senza per questo diventare nemici del popolo. L'affermarsi delle liberaldemocrazie ha progressivamente ridotto la diffidenza della

Chiesa verso la democrazia. La posizione della Chiesa è però rimasta ancorata saldamente alla nozione di bene comune oggettivo. Qualunque forma di governo è egualmente legittimata purché procuri il bene comune oggettivo. Manca una scelta di principio a favore della democrazia. Nel Magistero di Giovanni Paolo II troviamo il tema del diritto dell'uomo a partecipare alle decisioni della comunità di cui è parte. Non è sufficiente che la decisione politica realizzi il bene comune, occorre che tutti i membri della comunità possano partecipare alla decisione. L'uomo porta infatti la responsabilità morale dell'azione che compie insieme con altri (e questa è l'azione politica). Egli ha dunque il dovere (e quindi il diritto) di partecipare alla decisione che lo impegna e che lo riguarda. Corrisponde infatti alla sua dignità morale l'essere soggetto e non semplicemente oggetto dell'azione.

Una piena riconciliazione e identità di vedute fra la Chiesa e le democrazie occidentali che insieme hanno condotto e vinto il confronto con il comunismo? Non proprio. Nella sua valutazione della democrazia Giovanni Paolo II rende pienamente giustizia al valore della modernità, alla sua scoperta della soggettività umana. Al principio della riflessione moderna sull'uomo sta il cogito di Cartesio: "penso e dunque sono". Vi sono però molti modi di leggere il cogito e quello più usuale vede in esso la scoperta di una mera soggettività astratta. Il soggetto che scopro è un soggetto che non ha padre né madre, non ha fratelli o sorelle, non ha figli né figlie ed è sradicato dal contesto dell'universale solidarietà e fraternità umana. La società dei soggetti astratti è la società liquida di cui ci parla Z. Bauman. Ognuno vive per se stesso e non esistono relazioni umane necessarie. L'accettazione sociale dell'aborto è espressione eminente di questa visione dell'uomo. Anche la relazione della madre con il figlio che porta in grembo non è necessaria, può essere interrotta. Anche la relazione dell'uomo con se stesso e con il suo corpo può essere interrotta, parzialmente (mi scelgo un sesso diverso da quello che la natura mi ha dato) o totalmente (il suicidio come espressione massima della libertà). Egualmente e ancora di più può essere interrotta la relazione di fraternità con gli uomini che muoiono di fame in paesi lontani.

Nel suo discorso al Parco dei Principi Giovanni Paolo II si rivolge alla Francia (ma in un certo senso anche a tutta l'Europa e a tutto l'Occidente) per chiederle cosa abbia fatto del suo battesimo. I grandi ideali della rivoluzione francese, libertà, eguaglianza e fratellanza, rischiano di capovolgersi nel loro contrario se vengono staccati dal terreno della verità dell'essere e di Dio. La prima ad appassire è proprio l'idea di fraternità. Invece di una società solidale animata dalla cura l'uno per l'altro costruiamo sistemi di sicurezza sociale troppo freddi per scaldare l'anima e troppo costosi per essere mantenuti a lungo. La globalizzazione dell'economia e della tecnica non

accompagnata da una globalizzazione della solidarietà e della politica rischia di produrre nuove ingiustizie e nuove miserie facendo pagare il progresso di alcuni con l'impoverimento di altri.

L'uomo infine si dissolve. Viviamo un tempo storico in cui l'uomo rischia di scomparire.

Il soggetto astratto non è l'uomo. L'uomo ha un corpo e vive nell'interscambio organico di questo corpo con l'ambiente che lo circonda. Se questo ambiente viene distrutto l'uomo muore. Il corpo ha bisogno di nutrimento e riparo. Se all'eguaglianza astratta dei soggetti che si incontrano sul mercato scambiandosi beni e servizi non si accompagna la cura perché nessun uomo rimanga escluso dalla possibilità di nutrirsi, di avere una abitazione, di lavorare e costruirsi una famiglia, la comunità umana rischia di dissolversi in una lotta di ciascuno contro tutti.

Il soggetto astratto non ha un sesso (se mai si dà da se stesso una inclinazione sessuale) e non ha una inclinazione naturale ad innamorarsi, a costruire una comunità di vita con una persona del sesso opposto, a generare ed educare dei figli. L'uomo concreto invece sì. Se però non si costituiscono famiglie e non nascono bambini l'umanità si estingue.

L'umanità rischia di estinguersi anche in un altro senso. Il soggetto intelligente e libero si costituisce attraverso una complessa rete di interazioni che legano un uomo, una donna ed un bambino. Il padre e la madre ci introducono nella realtà, ci aiutano a dominare le nostre passioni immediate, a unificarle in una personalità coerente sotto la guida della ragione. Quando questo processo non si compie in modo adeguato emergono personalità danneggiate, schiave delle passioni del momento, incapaci di costruire comunità e facilmente strumentalizzabili da parte del potere sociale. La libertà del bambino è il risultato del vincolo che i genitori hanno liberamente istituito fra di loro per costruire quello spazio interiore che si chiama famiglia in cui il bambino ha potuto scoprire la sua libertà e insieme la sua responsabilità verso gli altri. Esiste oltre quella naturale anche una ecologia spirituale umana e l'ambiente dell'uomo è la famiglia, la nazione, la cultura. Quando tutto questo viene degradato anche l'uomo viene degradato.

Nell'affronto di tutti questi temi emerge sempre di nuovo il legame creativo con il pensiero di S. Tommaso. Il punto di partenza è sempre, in un certo senso, la situazione esistenziale e storica dell'uomo del nostro tempo. L'uomo è infatti la via della Chiesa. Questa situazione esistenziale e storica contiene molti valori che vanno guardati con simpatia e accettati con gioia e senza riserve. Il cristiano, infatti, è anche lui certamente, un uomo del nostro tempo (potremmo estendere alla presenza dei cristiani nel tempo quello che la Lettera a Diogneto ci dice sulla presenza dei cristiani nello spazio e fra le nazioni).

Il cristiano, tuttavia, non è solo un uomo del suo tempo. La fede giudica il tempo. Il tempo è infatti la condizione inevitabile dell'incarnazione della verità ma può anche essere una prigione che comprime e mutila la affermazione della verità. L'annuncio cristiano fa saltare i limiti dell'autocomprensione del tempo. Mentre fa saltare questi limiti l'annuncio cristiano permette anche una diversa visione del tempo. In ogni tempo infatti è presente il desiderio della liberazione e la tensione verso la verità. I tempi, le civiltà e le culture non sono monolitici ma attraversati da tensioni interne. Esiste una direzione dominante ma esistono anche altre autocomprensioni del tempo a cui l'annuncio della salvezza può ricollegarsi. Questo vale naturalmente anche per la modernità. Dobbiamo rileggere la scoperta moderna della soggettività sulla base della metafisica dell'essere per arrivare all'essere umano concreto che è "la via della Chiesa". La filosofia e la teologia di S. Tommaso offrono a Giovanni Paolo II la bussola e il termine di paragone che rende sicuro questo cammino e fecondo il dialogo con il tempo.

► L'EDUCAZIONE CRISTIANA
CHRISTIAN EDUCATION

THE IMPORTANCE OF THE METAPHYSICS OF SAINT THOMAS AQUINAS IN THE TRAINING OF PRIESTS

■ CARD. RAYMOND LEO BURKE

Introduction

My brief reflection is inspired by an important chapter in my pastoral care of the Archdiocese of Saint Louis in the United States of America. From the time of my appointment as Archbishop of Saint Louis on December 2, 2003, I understood that the major seminary of the Archdiocese, Kenrick–Glennon Seminary, with both its philosophical and theological divisions, must be at the heart of my pastoral activity.¹ In other words, I recognized that to be a true shepherd of the flock I needed more than anything else to prepare worthy priests, conformed to Christ the Head and Shepherd through sacramental ordination, to exercise, in communion with the Diocesan Bishop, the pastoral charity of Christ in the various parishes and institutions of the Archdiocese. Having the seminary directly under my pastoral care made it possible to carry out more completely and thoroughly my responsibility for the training of future priests, a gift I did not enjoy during my first nine years as Diocesan Bishop in the Diocese of La Crosse, which did not have its own major seminary.

In order to become better acquainted with the seminarians and thus with the Seminary, I made it a policy to try to visit the Seminary at least once a week, either for special ceremonies and events or just to participate in some part of the daily life of the Seminary. I also began an extended program of an hour-long afternoon walk with each of the seminarians. During my walk with the individual seminarians, their studies were always an important part of our conversation.

Teaching of Philosophy to Seminarians

At the time, the college seminarians were undertaking their philosophical studies at a local Catholic university which, at one time, had an esteemed de-

¹ Cf. Congregation for Bishops, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops “Apostolorum Successores”*, 22 February 2004, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 95, no. 84.

partment of philosophy with noted experts in the philosophy of Saint Thomas Aquinas. What I soon discovered was that the direction of the department had completely changed, so that it no longer gave particular attention to Aristotelian-Thomistic philosophy. A course in metaphysics, for example, was not offered in the curriculum. Neither did the curriculum provide for a systematic study of philosophy. Seminarians described for me an eclectic approach to philosophy, which might be acceptable for a student interested in philosophy for philosophy's sake, but which did not provide a fitting preparation for the study of theology and the exercise of the pastoral charity of Christ. For example, in the courses on ethics, depending on the professor, some seminarians studied, at least in part, the *Nicomachean Ethics* of Aristotle, and were familiar with the notion of natural law, while others were studying situation ethics or ethical theories based on linguistic analysis.

Once aware of the situation, I spoke with the seminary faculty, who quickly shared my concern. The key to the interpretation of my concern was no. 52 of the Post-synodal Apostolic Exhortation *Pastores Dabo Vobis* of Blessed Pope John Paul II. Regarding the philosophical studies of seminarians, the saintly Pontiff wrote:

A crucial stage of intellectual formation is the study of *philosophy*, which leads to a deeper understanding and interpretation of the person, and of the person's freedom and relationships with the world and with God. A proper philosophical training is vital, not only because of the links between the great philosophical questions and the mysteries of salvation which are studied in theology under the guidance of the higher light of faith, but also vis-à-vis an extremely widespread cultural situation which emphasizes subjectivism as a criterion and measure of truth: only a sound philosophy can help candidates for the priesthood to develop a reflective awareness of the fundamental relationship that exists between the human spirit and truth, that truth which is revealed to us fully in Jesus Christ. Nor must one underestimate the importance of philosophy as a guarantee of the "certainty of truth" which is the only firm basis for a total giving of oneself to Jesus and to the Church.²

² "Peculiare quoddam intellectualis formationis momentum reponitur quoque in philosophiae studio, quod eo perducit ut profundior adquiratur comprehensio atque interpretatio personae hominis, eius libertatis, eius cum mundo et Deo rationis. Philosophia ergo apparet res instantis cuiusdam necessitatis, nec solum ob vinculum quod intercedit inter argumenta philosophica et salutis mysterium, in cuius quaestionis studium scientia theologica incumbit sub superiore luce fidei, sed etiam urgente eo statu culturali hodie

The formation of a philosophical habit of mind, especially through the study of metaphysics, is essential to the life and ministry of the ordained priest.

Providentially, in May of 2004, I read an article in the *Homiletic and Pastoral Review* entitled “Philosophy in the Seminary Curriculum” by Monsignor Robert Sokolowski, under whom I had studied as an undergraduate and graduate student in philosophy at The Catholic University of America.³ The article was later published in a collection of essays by Monsignor Sokolowski entitled *Christian Faith & Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*.⁴ The essay in question provides a well-grounded and succinct description of what the philosophical course of studies should be for a seminarian.

After discussing the matter with the seminary administration and faculty, as well as with the Archdiocesan administration, I then spoke with the authorities at the university involved. When I met with the university authorities, I was able to give them a copy of Monsignor Sokolowski’s article, so that they might know more precisely the nature of my concern. I asked the university to introduce a program of systematic study of philosophy centered upon the philosophy of Saint Thomas Aquinas, proposing that such a course of studies, while necessary for seminarians, would also be of interest to certain other students. The dean in charge of the philosophy department, a specialist in the philosophy of Ludwig Wittgenstein, confessed that he could not understand my concern.

Sadly, the university was unwilling to work with the Archdiocese in establishing the needed philosophy curriculum for the seminarians, and therefore, with the help of the seminary faculty and with the most generous consultation of Monsignor Sokolowski, the program of philosophical studies

ubique propemodum imperante, qui «subiectivismum» velut veritatis criterium et mensuram extollit: una dumtaxat rectaque philosophia iuvare valet petitores sacerdotii ad reflexam adquirendam conscientiam rationis intercedentis inter humanum animum et veritatem: quae nobis veritas nusquam plene nisi in Christo revelatur. Nec minoris pretii habenda philosophia est in tutanda «veritatis certitudine», in qua una niti potest totalis ac personalis sui donatio, per quam presbyter sese Iesu et Ecclesiae tradit”. Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Post-Synodalis *Pastores dabo vobis* “de Sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione”, 25 Martii 1992, *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992), p. 750, n. 52. English translation: Libreria Editrice Vaticana, p. 142, no. 52.

³ Robert Sokolowski, “Philosophy in the Seminary Curriculum”, *Homiletic and Pastoral Review* 96 (2004), pp. 14–22.

⁴ Robert Sokolowski, “Philosophy in the Seminary Curriculum” in *Christian Faith & Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2006, pp. 299–310.

for the seminarians was brought back to the Seminary. At the same time, the critical work of recruiting faculty to teach such a curriculum was undertaken. Without well-prepared faculty, the best seminary philosophy curriculum will fail to achieve its necessary mission.

The process of organizing the curriculum and recruiting the faculty took longer than I would have wished, but it was finally able to be implemented during the 2007–2008 academic year. Since the first day of classes in the seminary philosophy program, the seminarians have been enthusiastic and hard-working, and consistent in their expressions of praise and gratitude for the course of studies offered. Not long ago, I received a letter from a second-year theologian who was in the first class to follow the new philosophy curriculum. He wrote to tell me how difficult he found the study of philosophy at the time but how appreciative he now is of what he learned, because it makes it possible for him to understand the deeper theological questions which he is studying.

I wish then to make some brief points, inspired especially by the thought of Monsignor Sokolowski and by the experience at Kenrick–Glennon Seminary. The points provide an outline for a more fully developed study on the place of the metaphysics of Saint Thomas Aquinas in the academic formation of seminarians.

Preparation for the Systematic Study of Sacred Theology

The purpose of the seminary program of philosophical studies is the preparation of seminarians for the systematic study of Sacred Theology required for someone who desires to present himself for ordination to the Holy Priesthood. The study of Aristotelian–Thomistic philosophy and, above all, of Thomistic metaphysics is essential to the intellectual formation of priests, who must understand as deeply as possible what we believe and practice.

The philosophy of Saint Thomas Aquinas best reflects the Church's profound respect for reason which is not denied by faith but elevated to its highest exercise in the study of the faith. The priest as a true shepherd of souls is a herald of the truth which is revealed by God in Creation and in the mystery of the Redemptive Incarnation. Monsignor Sokolowski comments:

One of the major reasons why philosophy is important in conveying the Christian faith can be found in the doctrine of the Incarnation. The Church teaches that in Christ the two natures, human and divine, were complete and intact; neither was diminished or destroyed by virtue of the hypostatic union. In particular this means that in contrast with the various Christological heresies (the Arian, Apollinarian, Nestorian, monophysite, and monothelite), the Church

teaches that human reason, which specifies our human being, remained intact in Christ. It is not the case that the Divine Word somehow replaced human reason and the freedom that followed from it. If the integrity of reason is preserved in Christ, it is also preserved in the Christian and in the Church. The Word of God does not only bring a new revelation of the life of God and his covenant with man; it also confirms and heals our reason, that which specifically makes us human and makes us persons. Philosophy is the most intense exercise of human reason; it is the activity in which reason comes to the fullest expression of itself.⁵

The priest is called to teach the truth discoverable by human reason and by faith. Monsignor Sokolowski points to the teaching contained in the Encyclical Letter *Fides et Ratio* of Blessed John Paul II as fundamental to understanding the importance of the philosophical formation of seminarians.⁶ Addressing the question of the “ethical foundation for political choices”, in his Address to Politicians, Diplomats, Academics and Business Leaders at Westminster Hall on September 17, 2010, Pope Benedict XVI has also described in a striking and synthetic way the relationship of faith and reason in addressing the situations of everyday life and the common good.⁷

To be a herald of the truth, the priest must be able to think deeply and correctly about the fundamental human questions and questions of faith which are raised to him, both directly and indirectly, in the daily exercise of his ministry of pastoral charity. Monsignor Sokolowski observes:

Clearly, the aim of a seminary philosophy program is not to make seminarians into *philosophers*, academic experts, in the full sense, but it is to try to make them *philosophical*, to have a sense of how questions can be pursued, to have a number of strategic distinctions and definitions clearly in mind, to be able to respond with philosophical understanding to questions people raise. Many of the issues that people bring to priests are simply human problems and not exclusively theological or religious ones, and in most cases even if they are more specifically theological they also have a human or philosophical com-

⁵ Sokolowski, “Philosophy in the Seminary Curriculum”, p. 301.

⁶ *Ibid.*, p. 301.

⁷ Cf. Benedictus PP. XVI, Allocutiones V, “Iter Apostolicum Summi Pontificis in Regnum Unum: Londinii in aula Vestmonasteriensi colloquium Benedicti XVI cum primoribus Societatis Civilis; cum doctis vivis culturae, scientiis et operum conductioni deditis; cum Corpore Legatorum et Religiosis Auctoritatibus”, 17 Septembris 2010, *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010), pp. 636–637.

ponent. The aim of a seminary philosophy program is to equip the seminarian and then the priest with a certain vocabulary and certain intellectual habits. He should become better able to use such words as *responsibility, meaning, the human person, human nature, moral obligation, virtue* and *vice*, and to use them thoughtfully. He should be able to bring out with some clarity important natural things, things that are accessible to reason.⁸

In the totally secularized society in which we live and carry out the ministry of pastoral charity, the priest above all is obliged to develop a philosophical *habitus*, so that he can assist the faithful to consider all things under the aspect of the objective order which God has placed in Creation and, above all, inscribed in the human conscience, and has restored in the Redemptive Incarnation.

Specific Theological Categories

Monsignor Sokolowski gives some examples of the necessary vocabulary employed thoughtfully by the intellectually well-formed priest, especially in what pertains to the question of ethics. The timeliness of such a vocabulary is evident in a culture beset by moral relativism with its consequent profound confusion regarding human nature and human action.

There are other key theological categories which have been developed through the help of Aristotelian-Thomistic philosophy and which can only be properly understood against the background of the philosophical notions of being, nature, substance, accidents, matter, form, and so forth. A priest should spend his lifetime deepening his understanding and love of the mysteries of the Holy Trinity, of the Incarnation (the hypostatic union), of the Holy Eucharist and of the Sacraments in general. In that way, he will be able to communicate to the faithful in his priestly care what is most important for them, what he knows and loves. He will only be able to carry out such a lifelong reflection if he is prepared to do so through a developed philosophical *habitus*.

In another essay entitled “Intellectual Formation in Catholic Seminaries”, published in the 2006 volume of *Seminarium*, the official journal of the Congregation for Catholic Education, Monsignor Sokolowski observed:

Christian faith is not simply a vague, generalized optimism; it is not just a feeling that things will turn out right after all. It is not an assent to something unbelievable. It is, however, the acceptance of some-

⁸ Sokolowski, “Philosophy in the Seminary Curriculum”, p. 303.

thing that is astonishing and unanticipated; we must not slight what it means to say that human beings, in their cosmic insignificance, could become engaged in the life of God who created the world. The fact that God has done this is a mystery and a source of constant amazement every time it comes to our minds. We know that it is beyond our understanding, and yet we do glimpse it as understandable, no matter how weak our grasp of it may be. Once we have touched this mystery or have been touched by it we see that everything else makes sense in its light, and we also recognize that God could not have been otherwise than this. The power freely shown in Creation, and above all in the humility of the Incarnation, the redemptive Passion and Death, and the glory of the Risen Christ, is the greatest power that there could be, the greatest that can be conceived. It is a power based on God as sheer *esse*, as that which could be an undiminished goodness and perfection even if he had not created. God so revealed is so perfect and so admirable that no divinity could be conceived to be greater than this. This is a matter of understanding, not just obedience; or rather, it is matter of obedience that involves understanding, so that we are not slaves but friends; a slave does not understand what his master is doing; there is no room for intellectual formation, and the slave obeys blindly, but Christ has told his disciples everything he has heard from the Father, and has thus opened for us the way to understanding. (*Jn* 15:15) It is an understanding that is not hidden from the simple, who even have an advantage over the learned and the clever. (*Mt* 11:25; *Lk* 10:21).⁹

The development of a philosophical *habitus* in the seminarian equips him for a lifetime of pondering the great Mystery of Faith for his own salvation and for the salvation of those to whom he is sent as an authentic teacher, priest, and pastor.

Conclusion

It is my hope that these few reflections offer some points for a deeper appreciation of the importance of the teaching of Thomistic metaphysics to those preparing to present themselves for ordination to the priesthood. Most of all, I hope that they have made it clear that the study of philosophy and, in particular, of metaphysics is not arcane and unrelated to the reality

⁹ Robert Sokolowski, "Intellectual Formation in Catholic Seminaries", *Seminarium* 46 (2006), pp. 829-830.

of the priestly ministry, but instead is at the foundation of a sound priestly life and ministry, of the gift of the seminarian of his very self in the Rite of Ordination in order to be conformed to Christ Head and Shepherd, and of the pastoral charity which is his specific gift for the building up of the whole Body of Christ.

I close with the words with which Monsignor Sokolowski closes his seminal essay, “Philosophy in the Seminary Curriculum”:

The question of a seminary curriculum in philosophy brings us to the question of Christian philosophy as such; it is a special version of that more general problem. Our discussion about the seminary can help deepen our appreciation of the way in which revelation confirms and enhances the power of human understanding. It brings us back to the relationship between faith and reason.¹⁰

¹⁰ Sokolowski, “Philosophy in the Seminary Curriculum”, p. 310.

THE CRISIS OF TRUTH IN CATHOLIC UNIVERSITIES AND SEMINARIES

■ H.E. MSGR. J. AUGUSTINE DI NOIA, O.P.

In considering the unmistakable influence of St. Thomas Aquinas on the thought of Blessed Pope John Paul II in the area of Christian education, my remarks in the brief time allotted to me in this panel discussion will focus on the crisis of truth in Catholic universities and seminaries, with special attention to the analysis of this crisis provided by the encyclical *Fides et Ratio*, but with attention also to *Evangelium Vitae* and *Veritatis Splendor*.

At the root of the crisis of truth in higher education is the state of the ambient culture in which most western universities find themselves: the erosion of the moral consensus which Pope John Paul II insisted is essential for the survival of free, democratic societies. This is a great theme of *Evangelium Vitae* and one of the main themes of *Veritatis Splendor*. As we know from his biography, Pope John Paul experienced the struggle to live internally free in societies where external freedom was impossible. He was firmly convinced of the potential of democratic society to preserve the dignity of the human person but disturbed that, at the end of the twentieth century, the erosion of the moral consensus on the truth about God and the truth about man that he believed to be fundamental to a free society's survival, could cause these societies to unravel from within. "There is growing support for a concept of democracy that is not grounded upon any reference to unchanging values: Whether or not a line of acts is admissible is decided by vote of a parliamentary majority. The great moral decisions of humanity are subordinated to decisions taken by institutional agencies" [no. 89]. Fundamentally the analysis of the problem that is provided by *Fides et Ratio* is that the usurpation of philosophical inquiry by nihilistic, relativistic and what it calls undifferentiated and pluralistic philosophical systems has undermined people's confidence that they can achieve any kind of truth. The "possibility of discovering the real meaning of life is cast into doubt: this is why many people stumble through life to the very edge of the abyss without knowing where they are going" [no. 6].

If the only meaning there is, is the meaning that we construct, then that meaning will always be irreducibly diverse with respect to cultures, certainly, and possibly also from one individual to the next. So if the view that the only meaning there is, is the meaning we construct or confer upon reality, then the possibility of consensus is essentially going to be one not of the

perception of truth or of its translucence but of convention, what can be agreed upon to allow increasingly internally pluralistic societies to function. That is, we will all agree to regard as true certain things – about human dignity and human rights – just so that we can get on together, and even though these things cannot be shown to be true by the scientific and metaphysical naturalism that prevails in the wider culture and in the university.

It must be admitted that the research universities in most western societies today are devoted to the propagation of the very assumptions that *Fides et Ratio* deplores. “[T]he inculcation among students of the academy’s secular ideology...is carefully calibrated because it rests on nothing but the pragmatist relativism required to serve the socio-cultural and political realities of modern liberal states” (Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation*, Harvard University Press, 2012, 359). About this situation, one must grasp that the modern research university has excluded religious perspectives as sources of moral truth and has renounced the possibility that such truth is accessible by reason. Or, we might say, the university finds itself in a position where reason has not fulfilled its promise to succeed in fostering agreement about moral truth where competing religious perspectives have, since the Reformation, failed to resolve their differences about fundamental issues of the meaning of life and the dignity of the human person. Skepticism in these areas has become the default position for many academics and their institutions. Their “aim is not the pursuit of truth...with respect to any of the Life Questions, but rather indoctrination in the conviction that there are no definitive answers” (*ibid.*).

The diagnosis of *Fides et Ratio* is that unless philosophers again reclaim the possibility that their inquiries can lead them to a knowledge of the truth, then there is no likelihood that the ongoing erosion of the moral consensus will be forestalled. This dark message has a positive side because, like *Evangelium Vitae*, the critique is intended to uncover the potential in this situation. This challenge to overcome the crisis of truth and to renew moral discourse – indeed the very possibility of moral discourse as an intellectual inquiry about the nature of the human person – cuts across the various perspectives we bring from different religions and cultures and as individuals. *Fides et Ratio* calls upon philosophers, as Aquinas might in these circumstances, to regain their confidence in the possibility of inquiries of this kind. One can read the Apostolic Constitution *Ex Corde Ecclesiae* at least in part as a call to Catholic higher education to take up this challenge, first by resisting these powerful trends towards the secularization of knowledge and its underlying skepticism, but also by promoting dialogue in the academic community about the sobering message of *Fides et Ratio*.

Together with its analysis of the abandonment of the search for truth in the academy and in the wider culture, *Fides et Ratio* presents a challenge to theological formation and education in our seminaries in its critique of the prevalence of the prevalence of credulous piety. Ironically, the greater danger for religion may come less from skepticism than from credulity. Here there is also a crisis of truth. In the name of religion, people appear to be ready to believe almost anything. In *Fides et Ratio*, Pope John Paul echoed Aquinas in insisting that without rigorous reflection and intellectual seriousness, without theology in its classical sense to support the work of the proclamation of the Gospel, it is very easy for religion and spirituality to devolve into what the pope called superstition and mythology. “It is an illusion to think that faith, tied to weak reasoning, might be more penetrating; on the contrary, faith then runs the grave risk of withering into myth or superstition” [no. 48].

In the place of spirituality that is rooted in the mysteries of the faith and in the reality of God, what happens is that piety turns to itself or merely to the epiphenomena of transcendence. “The Word of God refers constantly to things which transcend human experience and even human thought; but this ‘mystery’ could not be revealed nor could theology render it in some way intelligible were human knowledge limited strictly to the world of sense experience...A theology without a metaphysical horizon could not move beyond an analysis of religious experience” [no. 83]. In such a situation, religion is debased, and its true focus – the worship and love of God – is endangered.

What is more, in these circumstances, God can be treated as the servant or facilitator of our self-help, with a negligible reality of His own. But Catholic teaching insists that the *needs* that lead us to worship do not determine the *object* of worship. God summons us to worship Him, but we cannot reshape His reality and identity according to our needs or desires or projections. And rigorous reflection, philosophical and theological reflection, has helped the Church to prevent that sort of subjectivism in piety and spirituality from undermining the conviction that the reality of God is not subject to our definition.

While in popular religion there is always a danger of credulity, in academic theology there is the tendency to give priority to the role of critical reason. One could say, that, if *Fides et Ratio* overall strives to defend reason against unreason, in this context it sounds more the themes of the earlier debates between reason and faith. “Reason...is not asked to pass judgment on the contents of faith, something of which it would be incapable...Its function is rather to find the meaning, to discover explanations which might allow everyone

to come to a certain understanding of the contents of faith” [42]. Again echoing Aquinas, Pope John Paul poses for theology the objective of seeking intelligibility rather than its reasonability. Enlightenment thinkers sought to subject the Christian faith to the criteria of reasonability. The criteria of reasonability – that is, the measure of what is reasonable according to what human beings believe to be possible – have often been applied with negative effect on the faith. They require us to identify a core of beliefs which can be considered to be reasonable to modern consciousness and to eliminate what does not measure up to the bar of reason. In contrast, classical theology accepted the entirety of revelation and gave to it the presumption to truth, and therefore, intelligibility. So what it sought was not, “Do the things we believe measure up to the standards of reasonability?” but “How do the things we believe come to be known in their inner intelligibility?” – the presumption here being that God who is infinitely intelligible is capable of drawing the mind more and more to Himself. In the words of the encyclical: “Divine truth proposed to us in the Sacred Scripture and rightly interpreted by the Church’s teaching enjoys innate intelligibility, so logically consistent that it stands as an authentic body of knowledge” [no. 66].

What is more, “[t]he *intellectus fidei* expands this truth, not only in grasping the logical and conceptual structure of the propositions in which the Church’s teaching is framed, but also, indeed primarily, in bringing to light the salvific meaning of these propositions...” [*ibid.*]. The criterion of reasonability subjects all religious affirmations to the critique of reason. In contrast to this perspective, classical theology saw that all religious affirmations have potential intelligibility and as a whole, as Aquinas insisted, they contribute to a continually deepening knowledge of God. This very important theme in the encyclical’s treatment of the relationship of theology and philosophy reframes the way in which many theologians have come to think of the integrity of their discipline. By aping the categories of the academy they have in effect, according to Pope John Paul’s analysis, given up theology as the seeking of the truth of God, adopting principles which are, at some points, alien to authentic Catholic theology and which can foster the fragmentation of theology into a variety of competing disciplines. In a way parallel to problems faced broadly in higher education, the task of integration falls to students whose knowledge and/or intellectual capacities are unequal to the task. It is not unheard of that students and seminarians complete their studies of theology without a coherent vision of Catholic teaching as “an authentic body of knowledge” [*ibid.*]. The crisis of truth in theology arises from the collapse of a unified vision of the faith that encompasses but also transcends merely hermeneutical and historical accounts of the background and for-

mation of Catholic doctrines. The scientific character of theology must rest in its participation in the *scientia Dei*.

In this brief paper, we have merely scratched the surface of a very large topic. The influence of Aquinas on Pope John Paul II appears, not only in his consideration of education, but at every turn. As he continually insisted throughout his pontificate, the message of the Gospel is a universal one: there can be no other future for the world than the one that the triune God has ordained for it in love. Working together in harmony, whether in the academy, in the seminary, or in the public square, faith and reason can come to an understanding of this wonderful plan of divine providence. Yet, apart from faith, human reason by itself never reaches completion: it never discovers all there is to find. In *Fides et Ratio*, Blessed Pope John Paul reaffirms the Catholic teaching that, contrary to what some have thought, faith is not a constraint on reason, but its liberation. Aquinas would have said nothing less.

LA PROVIDENCIA EDUCATIVA DE LA FAMILIA

■ S.E. MONS. HÉCTOR AGUER

El beato Juan Pablo II ha dejado a la Iglesia un amplísimo magisterio sobre la realidad humana y cristiana de la familia, y ha ofrecido al mundo con sus enseñanzas sobre el particular un testimonio verdaderamente profético. En esta comunicación quiero dedicar mi atención a un capítulo del *corpus* doctrinal sobre la familia: la educación de los hijos, que el pontífice presenta, en diversos documentos, como un derecho, un deber, una tarea, una misión que tiene sus raíces en la vocación primordial de los esposos a participar en la obra creadora de Dios.

Al caso específico de la educación de los hijos por parte de sus padres se aplica la concepción cristiana de la educación, que reconoce valiosos antecedentes en el humanismo clásico. Por educación se entiende la formación integral del ser humano, varón o mujer, el desarrollo pleno de su personalidad que, de acuerdo a la vocación del hombre a vivir en la verdad y en el amor, implica la realización personal en el orden moral y religioso.

El derecho-deber educativo de los padres se sigue naturalmente de la función generativa. Es ésta una afirmación constante de la tradición eclesial, formulada con toda exactitud por Santo Tomás desde sus escritos de juventud hasta la elaboración definitiva de la Suma Teológica. Hablando, por ejemplo, en el comentario a las Sentencias del carácter natural del matrimonio, afirma que *la naturaleza tiende no sólo a la generación de los hijos, sino también a su crianza y educación hasta la madurez perfecta que corresponde al ser humano, que es la formación en la virtud*.¹ Indica también el Aquinate que la tarea de la educación de los hijos, que es una exigencia de la ley natural, requiere la vida común de los esposos, la permanencia de la unión matrimonial y una colaboración total del padre y la madre para cumplir ese empeño: *tota communicatio operum*.² Asimismo, se destaca la duración del proceso educativo, que se extiende *per longum tempus*.³

En la Suma Teológica la afirmación de que el padre es principio de la generación y el ser de los hijos, como también de su educación y enseñanza,⁴ es

¹ IV Sent. d. 26 a 1 c.

² IV Sent. d. 31 q. 1 a. 2 ad 1^{um}.

³ IV Sent. d. 33 q. 1 a 3 a. 1c.

⁴ I-II q. 100 a. 5 ad 4^{um}.

un punto de referencia para valorar el servicio que prestan aquellas personas que han sido revestidas de dignidad para enseñar o gobernar, y a quienes se les debe el reconocimiento que rinde la virtud de la observancia. Por otra parte, al padre carnal se le atribuye la razón de principio; a él le cabe *particulariter*, por participación, mientras que *universaliter* se encuentra en Dios.⁵ Una distinción es digna de ser notada: Santo Tomás apropia la crianza del hijo al cuidado de la madre; al padre le cabe especialmente la instrucción, la defensa y la promoción integral del niño en el bien. Pero ambas funciones, la del padre y la de la madre, son requeridas como complementarias para asegurar la educación.⁶ Distinción que se apoya, obviamente, en la naturaleza, y que puede ser actualizada y propuesta en otros contextos culturales, psicológicos y pedagógicos.

En la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, Juan Pablo II reconoce como un verdadero ministerio la misión educativa que los padres de familia reciben con el sacramento del matrimonio. En los párrafos 38 y 39 utiliza el término por lo menos cinco veces, calificándolo como *ministerio educativo* y también *ministerio de la Iglesia al servicio de la edificación de sus miembros*. A este propósito, el pontífice cita un bello texto de la Suma contra los Gentiles en el que el Aquinate compara esa misión de los padres cristianos con el ministerio sacerdotal. Esta cita es muy significativa y puede verse como signo de la inspiración tomasiana del tema en el magisterio papal. El texto dice: *Algunos propagan y conservan la vida espiritual mediante un ministerio exclusivamente espiritual; a esta función corresponde el sacramento del orden. Otros lo hacen mediante un ministerio que es a la vez corporal y espiritual, y esto se realiza por el sacramento del matrimonio, en el que el varón y la mujer se unen para engendrar la prole y educarla en el culto de Dios.*⁷

Existe una continuidad entre generación y educación, siempre por referencia a la naturaleza del matrimonio y la familia como obra de Dios. Esta continuidad revela el carácter singular del proceso educativo, en el cual se verifica en profundidad la recíproca comunión de las personas. En la Carta a las familias *Gratissimam sane*, Juan Pablo II enseña: *el educador es una persona que “engendra” en sentido espiritual. En esta perspectiva la educación puede ser considerada un apostolado verdadero y propio; es una comunicación vital, que no sólo establece una relación profunda entre educador y educando, sino que les hace participar*

⁵ II-II, q. 102, a. 1c.

⁶ II-II, q. 154, a. 2c.

⁷ CG IV, 58: Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; et secundum corporalem et spiritualement simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

a ambos en la verdad y el amor, meta final a la que el hombre es llamado por Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En ese mismo contexto se dice que la educación es una *elargitio*, una extensión de humanidad del padre y la madre al hijo.⁸ Los padres participan del poder creador de Dios y lo imitan al engendrar a los hijos; son propagadores de la vida, como dice Santo Tomás. Conservan la vida que han engendrado y la continúan engendrando ulteriormente en sentido espiritual mediante la educación, tarea que participa de la providencia divina que gobierna al mundo: el hijo necesita por mucho tiempo del gobierno del padre, observa el Aquinate.⁹ Son educadores porque son padres; en la raíz de este deber que es también un derecho, se encuentra el amor paterno y materno, por cuyo ejercicio los esposos hacen pleno y perfecto su servicio a la vida, colaboran en la obra de la creación y en la edificación de la Iglesia. El amor de los padres, recuerda Juan Pablo II, es la fuente y el alma de la acción educativa, y por consiguiente, la norma que la inspira;¹⁰ este amor paterno y materno debe tratar de asemejarse en algo al amor de Dios, que infunde y crea la bondad en las cosas.¹¹ *Si al dar la vida – enseña también el pontífice – los padres participan en la obra creadora de Dios, mediante la educación ellos se asocian a su pedagogía, que es a la vez paternal y materna; así, por medio de Cristo esa tarea educativa se inserta en la dimensión salvífica de la pedagogía divina.*¹²

Detengámonos ahora en el aspecto jurídico de la misión educativa de la familia; jurídico en el sentido del derecho natural. Juan Pablo II lo presenta inseparablemente como derecho y deber, y lo califica de esencial, original y primario, insustituible e inalienable. Es esencial por su relación con la transmisión de la vida; original y primario respecto al de otros agentes de la educación; insustituible e inalienable porque no puede ser delegado totalmente o usurpado por otros.¹³ El pontífice reivindicó en numerosas intervenciones suyas este derecho, y lo hizo especialmente con ocasión de sus viajes apostólicos y en sus discursos ante las autoridades culturales y políticas, lo defendió frente a los regímenes de corte totalitario y recordó su carácter de derecho democrático en el caso de sociedades en las que el relativismo y el laicismo podía hacer peligrar el efectivo ejercicio del mismo. En la mayor parte de sus mensajes sobre el particular, se trata del derecho que

⁸ Carta *Gratissimam sane*, 16. Enchiridion Vaticanum 14, pág. 157-167.

⁹ CG. III, 123: ... filius diuturna patris gubernatione indiget.

¹⁰ Cf. Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 36. Enchiridion Vaticanum 7, pág. 1477.

¹¹ Suma Teológica I q. 20, a. 2c.

¹² *Gratissimam sane*, 16. Ed. cit. pág. 161.

¹³ Cf. *Familiaris consortio*, 36, ib.

asiste a las familias católicas de asegurar para sus hijos una formación escolar conforme a la fe y a la visión cristiana del mundo. Así lo hizo, por ejemplo, en el discurso a la UNESCO el 2 de junio de 1980: *Permítaseme reivindicar en este lugar – decía en esa ocasión – para las familias católicas el derecho que toda familia tiene de educar a sus hijos en las escuelas que correspondan a su propia visión del mundo, y en particular el estricto derecho de los padres creyentes a no ver en sus hijos en las escuelas sometidas a programas inspirados por el ateísmo. Ese es, en efecto, uno de los derechos fundamentales del hombre y de la familia.* Hacía entonces referencia, como lo hizo en otras oportunidades, al artículo 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En la articulación del derecho de los padres con la competencia de otras instancias educativas corresponde aplicar el principio de subsidiariedad. Hay que decir que, en general, la escuela tiene una función subsidiaria; su función es cooperar situándose en el espíritu mismo que anima a los padres. El principio vale especialmente para algunos aspectos más delicados de una formación integral, como es la educación sexual.¹⁴ La ayuda – se afirma – deberá ser proporcionada a las insuficiencias de las familias. *La subsidiariedad implica que cualquier otro colaborador en el proceso educativo debe actuar en nombre de los padres, con su consentimiento y, en cierto modo, por encargo suyo.*¹⁵ Las insuficiencias posibles de las familias pueden detectarse, en algunos contextos culturales y religiosos, como incapacidad más o menos relativa, de ejercer con lucidez y libertad el derecho que les asiste por falta de la madurez humana y cristiana que requiere su altísima misión. En esos casos, el papel subsidiario que a la Iglesia le corresponde desempeñar es extender a los padres de los alumnos la acción educativa de la escuela católica o de las diversas estructuras pastorales, que pueden desarrollar durante los años curriculares un servicio de carácter misional; se asocian de este modo la pastoral educativa y la pastoral familiar.

En el magisterio de Juan Pablo II se registra la insistencia en la libertad de elección de los padres respecto a la orientación de la enseñanza que reciben sus hijos. Este derecho es enunciado en términos amplios: es el derecho de transmitir a sus hijos los valores en que creen, especialmente la religión, en escuelas apropiadas para ello, pero el pontífice se refiere, en concreto, a las familias católicas. Una nota de particular relieve es puesta en va-

¹⁴ Cf. íd. n. 37. También: Discurso al Pontificio Consejo para la Familia, 27 de mayo de 1983.

¹⁵ Discurso a la Confederación italiana de ex-alumnos de la escuela católica, 26 de febrero de 1994.

rias intervenciones de los años 1984 a 1988: que esa posibilidad de escoger no pese económicamente sobre los hogares. Las fórmulas adoptadas en estos pronunciamientos son prácticamente idénticas: *no debe comportar esfuerzos económicos demasiado costosos*,¹⁶ *sin soportar por ello cargas económicas adicionales*,¹⁷ *sin indebidos pesos económicos*,¹⁸ *sin tener que soportar cargas inaceptables*.¹⁹ Esta reiterada afirmación contiene un mensaje dirigido a las autoridades públicas. El Estado puede favorecer de diversas maneras el ejercicio de ese derecho de los padres de familia: creando escuelas destinadas especialmente a alumnos católicos, brindando aportes financieros para sostener las escuelas de propiedad y gestión eclesial, ofreciendo enseñanza religiosa curricular en las escuelas estatales. En muchos países, la organización monopólica estatal de la instrucción pública y la tradición laicista han tornado problemático y accidentado este servicio de subsidiariedad, que desaparece totalmente en las regiones y períodos en los que se ha impuesto el ateísmo de Estado, o cuando se niega la libertad religiosa.

Juan Pablo II expone una enseñanza tradicional de la Iglesia cuando reivindica el derecho de los padres católicos de transmitir a sus hijos los valores en que creen *sirviéndose de las estructuras educativas puestas a disposición por el Estado*.²⁰ La escuela pública – precisamente por estar abierta a todos – debe ofrecer la garantía de que no se pondrá en peligro la fe de los hijos de las familias católicas, y de que la formación integral de los mismos estará asegurada mediante una adecuada enseñanza religiosa.²¹ El derecho de los padres *resultaría violado en medida notable si faltase, en el contexto del itinerario formativo, la enseñanza de la religión y, con ello, el conocimiento de las respuestas que da la fe a las preguntas de fondo que el hombre, especialmente en la juventud, inevitablemente se plantea*.²²

La escuela pública – entiéndase: la estatal – no debe poner en peligro la fe de los alumnos católicos. Esa garantía es violada sistemáticamente por el Estado cuando impone contenidos curriculares contrarios a la fe y a la visión cristiana del hombre y del mundo. Se trata de un desliz frecuente, que se verifica de manera más o menos manifiesta según los casos, en un con-

¹⁶ Discurso a los colegios católicos de Roma y el Lacio, 8 de marzo de 1986.

¹⁷ Homilía pronunciada en Puerto Rico, 12 de octubre de 1984.

¹⁸ Discurso a los educadores en Terranova (Canadá), 12 de septiembre de 1984.

¹⁹ Discurso en la Universidad de Montevideo, 7 de mayo de 1988.

²⁰ Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana, 26 de febrero de 1986.

²¹ Cf. discurso a la Curia Romana, 28 de junio de 1984. Cf. también Homilía en Puerto Rico, 12 de octubre del mismo año.

²² Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana, 26 de febrero de 1986.

texto cultural en el que impera el escepticismo acerca de la verdad y el relativismo moral. Es ésta una característica de las sociedades liberales posmodernas que tiene sus raíces en una teoría constructivista del conocimiento. De hecho, el constructivismo se ha extendido, desde la gnoseología, a la psicología y a la pedagogía, e impregna en general las ciencias sociales. De acuerdo a este planteo, el conocimiento es un proceso de elaboración de esquemas sobre la realidad, modelos de aproximación a ella variados y cambiantes, todos igualmente válidos; no hay verdades objetivas sino interpretaciones provisorias y en pugna; tampoco existe una naturaleza de la persona y de sus actos, todo es producción del hombre, que se construye a sí mismo. Si no hay creación, no hay Creador. No es necesaria una profesión o proclamación oficial de ateísmo. Al relativismo gnoseológico le sigue un relativismo ético; se niega que existan valores objetivos y universales fundados en el ser y en la naturaleza humana.

Esta ideología, que se introduce en las aulas de las escuelas estatales a través de los diseños curriculares, suele ser justificada en nombre del pluralismo y la tolerancia propios de un régimen democrático. Al respecto, vale la advertencia de Juan Pablo II: *una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto*;²³ en nombre de la democracia se impone un pensamiento único contrario a la verdad del hombre y a la fe cristiana. Lo peor ocurre cuando el Estado, que hace un aporte económico al sostenimiento de la escuela católica, pretende imponer en ella contenidos y orientaciones de enseñanza que contradicen las convicciones de los padres de familia y ponen en riesgo la libertad de la Iglesia en la transmisión de la verdad.

Las enseñanzas de Juan Pablo II reivindicando el derecho de los padres católicos a proporcionar a sus hijos una educación integral iluminada por la fe mantienen una permanente actualidad; son tan oportunas en los años que corren como cuando fueron impartidas a la Iglesia y a la sociedad entonces contemporánea y sus instituciones. Esas enseñanzas hunden sus raíces en la gran tradición de la Iglesia, de la cual constituyen un autorizado desarrollo y una necesaria aplicación; a inspirarlas contribuye también la fuente tomasiana.

²³ Enc. *Centesimus annus*, 46. Enchiridion Vaticanum 13, pág. 149.

PER QUANDAM CONNATURALITATEM

■ ENRIQUE MARTÍNEZ

“Los Padres de la Iglesia y los grandes teólogos santos tienen mucho que enseñarnos ... [pues] conocieron el misterio por la vía del amor, *per quandam connaturalitatem*, como diría Santo Tomás de Aquino”.¹ Estas palabras del beato Juan Pablo II en su discurso a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Educación Católica en octubre de 1998, me sirven para mostrar el objeto de mi intervención en esta sesión académica. Así, voy a tratar de argumentar desde el Doctor Común la necesidad de un conocimiento por connaturalidad para fundamentar la verdadera educación; y testimonio de esta tesis es la presencia de la misma, con referencias explícitas a Santo Tomás, en los escritos de Juan Pablo II.

1. La búsqueda de la verdad por cierta connaturalidad

En Juan Pablo II encontramos una clara vinculación entre la búsqueda de la verdad y un amor previo y fundante: “El corazón convertido al Señor y al amor al bien es la fuente última de los juicios verdaderos de la conciencia moral”,² escribe en *Veritatis Splendor*. La razón de esta vinculación es que ese amor al bien causa una cierta connaturalidad entre el sujeto que juzga y el bien conocido, de tal manera que es ese amor original el que orienta el juicio prudencial *hic et nunc*:

Para discernir concretamente lo que está bien de lo que está mal no basta conocer la ley moral universal, si bien ello sea necesario, sino que se precisa una especie de ‘connaturalidad’ entre la persona humana y el bien verdadero (véase, por ejemplo, Santo Tomás, *Suma Theologiae* II-II, q.45, a.2). En fuerza de esta ‘connaturalidad’, casi por una forma de instinto espiritual, la conciencia se hace capaz de percibir en qué parte está el bien y, por consiguiente, la opción que se impone en un caso concreto.³

En efecto, ese amor original o instinto espiritual no es otra cosa que la inclinación natural al bien, que se ordena de tal modo a lo que es apetecible

¹ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Educación Católica (26 de octubre de 1998)*.

² Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* n. 64, AAS 85 (1993), p. 1183.

³ Juan Pablo II, *Audiencia general* 24 agosto 1983.

según la propia naturaleza que el bien es experimentado como connatural al que lo ama. De ese amor original surge entonces un juicio igualmente connatural, que no es fruto de una argumentación racional sino que procede espontáneamente, sobre el bien a realizar en cada situación. Así lo explica con lenguaje agustiniano mi maestro, Francisco Canals:

Si la generación, en nuestro conocimiento, del juicio sobre la perfección y bien de lo que es, se realiza desde la conciencia de la natural inclinación del espíritu por la que apetecemos o que es, es decir, en virtud del ‘amor’ originario de la volición elícita y por el que la palabra mental perfecta ha de ser definida con San Agustín como ‘noticia amada’; y si sólo por esta originación en el *pondus* y *ordo* entrañados sustancialmente en el espíritu como memoria de sí mismo, puede ser también la palabra mental, nacida de la ‘noticia amada’, principio por el que se ‘espira el amor’ en la conciencia intencional, en el desdoblamiento del espíritu que ha manifestado ya en sí juicio sobre el bien y sobre su estimabilidad; ello implica que la perfección propia de la sabiduría exige por sí misma que la plenitud de la que emana la palabra mental del juicio de la sabiduría consista en el “conocimiento por connaturalidad.”⁴

Tal es como debe entenderse la connaturalidad entre el sujeto que juzga y el bien que se ama. Para refrendar esta posición vemos que Juan Pablo II busca el apoyo de Santo Tomás de Aquino; el texto de la *Summa Theologiae* al que alude es el siguiente:

La sabiduría importa cierta rectitud del juicio según razones divinas. Pero la rectitud del juicio puede darse doblemente: de un modo, según el recto uso de la razón; de otro modo, por cierta connaturalidad respecto de aquello sobre lo que hay que juzgar, así como de lo que pertenece a la castidad juzga rectamente el que adquirió la ciencia moral, pero, por cierta connaturalidad con la castidad misma, juzga rectamente el que tiene el hábito virtuoso de la castidad. Así pues, tener un juicio recto sobre lo divino por investigación racional pertenece a la sabiduría que es virtud intelectual; pero tener un recto juicio de ello según cierta connaturalidad con las cosas divinas corresponde a la sabiduría según que es don del Espíritu Santo.⁵

⁴ F. Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 673-674.

⁵ *Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam*

Nos habla aquí el Aquinate de tres juicios que pueden obtenerse por cierta connaturalidad: el juicio moral del virtuoso, el juicio intelectual del sabio según la razón, y el juicio sobrenatural causado por el don sapiencial del Espíritu Santo. En todos estos casos vemos que el juicio del entendimiento humano se ve facilitado por alguna virtud, ya sea moral, ya intelectual, ya teologal – en este caso uno de los siete dones, que son también hábitos –. Esto nos debe alejar de pensar dicha connaturalidad como una suerte de instinto irracional, que daría pie a un emotivismo moral. Por el contrario, el amor original del que habla Juan Pablo II sólo puede disponer a juzgar de forma conveniente si está rectamente ordenado por las virtudes:

Tal connaturalidad – sigue explicando en *Veritatis Splendor* – se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús dijo: *El que obra la verdad, va a la luz* (Jn 3, 21).⁶

Y es que las virtudes, en efecto, son los hábitos que disponen al hombre para obrar según la razón:

El bien que se pone en la definición de la virtud no es el bien común que se convierte con el ser y es más común que la cualidad, sino el bien de la razón, según dice Dionisio, en el capítulo IV *De Divinis Nominibus*: *el bien del alma consiste en vivir conforme a la razón*.⁷

Mas no pensemos tampoco que la connaturalidad con que la virtud perfecciona el juicio humano se da sólo en el ámbito moral; el juicio especulativo también se ve ayudado poderosamente por aquel amor originario, que lo es de la verdad, pues “el hombre ama por naturaleza la verdad”.⁸

Y si ese amor es compartido, surge la amistad virtuosa entre los que buscan la verdad, que es el motivo de la unión amistosa: “Más debemos amar la verdad que al hombre – afirma el Aquinate comentando a Aristóteles –,

connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 45, a. 2 in c.).

⁶ Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* n. 64, AAS 85 (1993), p. 1183.

⁷ *Bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod bonum animae est secundum rationem esse* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 4 ad 2).

⁸ *Ergo homo naturaliter amat veritatem* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 29, a. 5 obi. 3).

porque al hombre debemos amarlo principalmente por causa de la verdad y de la virtud”.⁹ No podemos menos que admirarnos con gusto ante la propuesta que Juan Pablo II hace al respecto en *Fides et Ratio*: la amistad es el lugar más adecuado para la búsqueda de la verdad. Su argumentación no sólo se apoya en la autoridad de los filósofos antiguos, sino que la fundamenta en la necesidad de confianza que tenemos los hombres. En efecto, por esta confianza se pueden establecer vínculos de amistad, que hacen que los amigos sientan de un modo connatural; de este modo, el que busca la verdad puede abandonarse confiadamente en aquel amigo que ya la ha encontrado, y gustarla como si la hubiera alcanzado él mismo. Leamos directamente sus palabras:

En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos. No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar.¹⁰

Así, la amistad puede ser reconocida como una modalidad concreta de aquel amor original que guía al hombre por cierta connaturalidad en su búsqueda de la verdad, ya sea especulativa o práctica, ya sea natural o sobrenatural — no olvidemos que la caridad divina infundida en nuestros corazones es una forma de amistad entre Dios y el hombre —:

Ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo* (1 Cor 1,9). Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios.¹¹

⁹ *Magis debemus veritatem amare quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et propter virtutem* (Tomás de Aquino, *Sententia Ethic.* I, lect. 6, n. 4).

¹⁰ Juan Pablo II, *Fides et Ratio* n. 33, AAS 91 (1999), p. 31.

¹¹ *Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem*

Así, si bien por la solas luces de la razón natural es posible elevarse hasta cierto conocimiento de las cosas divinas, no obstante, éstas son de tal modo misteriosas para el hombre, que más conoce de Dios lo que no es que lo que es.¹² Para penetrar entonces en este misterio Dios mismo abre otra vía de acceso, que es el don de una experiencia íntima del amor divino. Es lo que leíamos en el texto mencionado al inicio, y que citamos ahora más completo:

En esta tarea tienen mucho que enseñarnos los Padres de la Iglesia y los grandes teólogos santos, *non solum discentes sed et patientes divina* (Dionisio pseudoareopagita, *De Divinis Nominibus*, II, 9: PG 3, 674), personas que conocieron el misterio por la vía del amor, *per quandam connaturalitatem*, como diría santo Tomás de Aquino (*Summa Theol.* II-II, q. 45, a. 2), y que vivieron intensamente su vínculo con las Iglesias en las que desempeñaban su ministerio.¹³

Esta experiencia hay que decir que se inicia con la fe, de modo análogo a como hemos vistos en *Fides et Ratio* que los amigos confían entre sí. De hecho, explica Santo Tomás que la fe sobrenatural proporciona una nueva luz – el *lumen fidei* –¹⁴ a los motivos de credibilidad que la preceden – los *preambula fidei* –; mas no por argumentación racional, como sino por cierta connaturalidad con la fe profesada. En efecto, la fe es un hábito virtuoso y todo hábito permite juzgar rectamente por cierta connaturalidad respecto de su propia materia, como juzga de modo connatural el casto en lo que pertenece a la castidad:

El virtuoso posee, por el hábito de la virtud, un juicio recto de cuanto se relaciona con esa virtud; de esta forma, por la luz de la fe infundida por Dios en él, asiente el hombre a las verdades de fe, y no a los errores contrarios.¹⁵

Y de ahí que llegue a decir que por esa connaturalidad que proporciona la luz de la fe, aun siendo ésta de *non visis*, “las cosas de la fe son vistas por el

communicatione dicitur I ad Cor. I, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 1 in c.).

¹² Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3 pr.

¹³ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Educación Católica (26 de octubre de 1998)*.

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 4 obi. 3.

¹⁵ *Homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 3 ad 2).

que cree”.¹⁶ Mas esta iluminación de la fe aún requiere ser perfeccionada por unos hábitos superiores que hagan obrar a las virtudes infusas al modo divino; y éstos son los dones del Espíritu Santo: “Es pues necesario que haya en el hombre ciertas perfecciones superiores que le dispongan para ser movido divinamente”.¹⁷ Y el más eminente es el don de sabiduría, que proporciona un conocimiento por connaturalidad de aquellas realidad divinas que exceden la comprensión del hombre, pudiendo gustarlas internamente, en el decir de San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*.¹⁸ Para afirmar esto nuevamente encontramos a Juan Pablo II apoyándose en el Doctor Común, no dejando de remarcar la importancia de su aportación en esta cuestión:

Una de las grandes intuiciones de santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana. Desde las primeras páginas de su *Summa Theologiae* el Aquinate quiere mostrar la primacía de aquella sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las realidades divinas. Su teología permite comprender la peculiaridad de la sabiduría en su estrecho vínculo con la fe y el conocimiento de lo divino. Ella conoce por connaturalidad, presupone la fe y formula su recto juicio a partir de la verdad de la fe misma.¹⁹

Veámoslo, para concluir este primer apartado, en otro autor, ahora de la escuela tomista salmanticense forjada en torno al magisterio del P. Santiago Ramírez; el P. Antonio Royo Marín nos sintetiza así esta verdad que venimos afirmando:

Las verdades de la fe son de suyo oscuras, como de *non visis*, y por eso no pueden ser *contempladas* en sí mismas a no ser que una luz infusa venga a iluminarlas dándoles una especie de *evidencia*; no intrínseca u objetiva (los misterios continúan siéndolo en esta vida por mucho que se les ilumine), pero sí subjetiva o *experimental*: y éste es cabalmente el efecto propio de los dones intelectivos del Espíritu

¹⁶ *Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 4 ad 2).

¹⁷ *Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 68, a. 1 in c.).

¹⁸ “Porque no el mucho saber hasta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente” (Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* 2ª anotación).

¹⁹ Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* n. 64, AAS (1993) 85, p. 1183.

Santo, que nos dan un conocimiento sabroso, contemplativo, experimental, de las cosas de la fe por la especie de instinto y connaturalidad con lo divino.²⁰

2. La educación por cierta connaturalidad

Una de las aplicaciones más claras que hace Juan Pablo II de esta enseñanza acerca del conocimiento de la verdad por cierta connaturalidad se encuentra en el ámbito de la educación familiar. Para ello hay que partir de que la verdadera educación es, en todos los casos, una donación amorosa: “¿En qué consiste la educación?” – se pregunta en *Gratissimam Sane*, la Carta a las Familias –. Y continúa: “Para responder a esta pregunta hay que recordar (...) que cada hombre se realiza mediante la entrega sincera de sí mismo”.²¹ Nos reencontramos con el amor originario, que vimos ser el fundamento del conocimiento por connaturalidad.

Pero hay que reconocer que esa donación propia del educador encuentra su fuente en otra donación, que es la propia de los padres, por las que se engendra y educa al hijo. De este modo, puede en verdad afirmarse que la educación es una segunda generación, que lleva a término la generación vital; o más aún, que la educación es a imagen de la primera generación una real comunicación de vida:

El educador es una persona que *engendra* en sentido espiritual. Bajo esta perspectiva, la educación puede ser considerada un verdadero apostolado. Es una comunicación vital, que no sólo establece una relación profunda entre educador y educando, sino que hace participar a ambos en la verdad y en el amor, meta final a la que está llamado todo hombre por parte de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.²²

Por eso, continúa diciendo, “los padres son los primeros y principales educadores de sus propios hijos, y en este campo tienen incluso una competencia fundamental: son educadores por ser padres”.²³ Esta es una enseñanza muy presente en Santo Tomás quien, siguiendo a Aristóteles, afirma que de los padres no sólo recibimos el ser, sino también el alimento y la enseñanza:

²⁰ A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, 5ª ed., Madrid, Editorial Católica – Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, n. 531.

²¹ Juan Pablo II, *Gratissimam Sane* n.16, AAS 86 (1994) p. 899.

²² Juan Pablo II, *Gratissimam Sane* n.16, AAS 86 (1994) p. 899. Véase E. Martínez, “La educación, una segunda generación”, en AA.VV., *The Human Animal: Procreation, Education and Foundation of Society*, Ciudad del Vaticano, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2011, pp. 64-81.

²³ Juan Pablo II, *Gratissimam Sane* n. 16, AAS 86 (1994) p. 901.

El padre es para el hijo causa de tres supremos bienes. Pues, en primer lugar, engendrándole es causa de su existencia, que es tenido como algo supremo; en segundo lugar, criándole es causa de su nutrición; y, en tercer lugar, instruyéndole es causa de su enseñanza.²⁴

Pero ello se da de tal modo que la crianza y la educación siguen a la generación como algo exigido por el mismo orden natural, pues todas las causas tienden a llevar sus efectos a la perfección.²⁵ Y esta perfección no es otra que el hombre alcance el estado de virtud, que es el fin de la educación:

El matrimonio es algo natural pues la razón natural inclina al mismo de dos maneras. En primer lugar en cuanto a su fin principal, que es el bien de la prole; así, no inclina la naturaleza sólo a su generación, sino a su conducción y promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud.²⁶

Hay, por tanto, una clara ordenación natural en todo el obrar educativo, tendente a promover al hombre hasta esa segunda naturaleza que es la virtud desde la también natural unión matrimonial. Tal es el fundamento sobre el que se asienta la educación, y que hace que destaque como modo más propio aquel que se efectúa no tanto desde la ciencia pedagógica cuanto desde la connaturalidad del amor paterno. No es de extrañar que el Aquinate utilice para este lugar educativo primigenio que es la familia una expresión tan sugerente como “útero espiritual”:

El hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre. En primer lugar, porque, en un primer momento, mientras está en el seno de la madre, no se distingue corporalmente de sus padres. Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual.²⁷

Un ejemplo nos ayuda a ver esa diferencia entre la educación por cierta connaturalidad que se da en la familia y la que se ejerce fuera de ella. Para

²⁴ *Est enim pater filio causa trium maximorum bonorum: primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti; tertio instruendo est sibi causa disciplinae* (Tomás de Aquino, *Sententia Ethic.* VIII, lect. 11, n. 4).

²⁵ Cf. Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2 in c.

²⁶ *Matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status* (Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 in c.).

²⁷ *Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 10, a. 12 in c.).

la primera bastan de ordinario las admoniciones de los padres, mientras que para la segunda es necesario obligar por medio de la ley:

Para los jóvenes inclinados a las obras de virtud [...] basta la disciplina paterna, que se ejerce mediante admoniciones. Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo [...] Esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley.²⁸

Esta docilidad natural en la vida familiar es fruto de la confianza con que los hijos aceptan cuanto les viene de sus padres, conscientes de que buscan para ellos su bien. De ahí que Santo Tomás ponga nuevamente la confianza – y con ella la connaturalidad que hemos visto la acompaña –, en el origen de la educación:

El hombre no se hace partícipe de ese aprendizaje de repente, sino de una manera progresiva, según el modo de su naturaleza. De ahí que todo el que aprende es necesario que crea, para así llegar a la perfección de la ciencia, como lo atestigua el Filósofo: *Creer es algo necesario a quien aprende.*²⁹

Pero para promover en la familia esa inclinación natural a las obras de virtud y esa confianza en la autoridad paterna no hay otro medio que la misma virtud de los padres, manifestada en la vida ordinaria. Esta virtud paterna es la que hace connatural y espontánea la práctica de la virtud en los hijos, que buscan imitar a aquellos de quienes proceden, cumpliéndose el sentido profundo de aquella sabia sentencia castellana: “Quien a los suyos se parece, honra merece”.

De este modo, lo que hace posible la educación paterna no es otra cosa que el amor que tienen a sus hijos, perfeccionado por las virtudes. Resulta de este modo un principio pedagógico de capital importancia en el orden práctico: serán las virtudes de los padres manifestadas en la convivencia familiar las que harán fecunda su acción educativa, promoviendo un ambiente

²⁸ *Ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum [...] sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo [...] Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 1 in c).

²⁹ *Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit quod oportet addiscentem credere* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 3 in c).

que favorecerá un crecimiento connatural de los hijos en esas mismas virtudes. Nuevamente leemos en Juan Pablo II:

Este deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse. Es, pues, deber de los padres crear un ambiente de familia animado por el amor, por la piedad hacia Dios y hacia los hombres, que favorezca la educación íntegra personal y social de los hijos. La familia es, por tanto, la primera escuela de las virtudes sociales, que todas las sociedades necesitan (...) El elemento más radical, que determina el deber educativo de los padres, es *el amor paterno y materno* que encuentra en la acción educativa su realización, al hacer pleno y perfecto el servicio a la vida. El amor de los padres se transforma de *fuerza* en *alma*, y por consiguiente, en *norma*, que inspira y guía toda la acción educativa concreta, enriqueciéndola con los valores de dulzura, constancia, bondad, servicio, desinterés, espíritu de sacrificio, que son el fruto más precioso del amor.³⁰

Francisco Canals lo expresa también en un texto admirable al final de *Sobre la esencia del conocimiento*. En él se hace referencia, no obstante, no tanto a las virtudes de los padres, cuanto a sus palabras, en las que “la propia vida se transmite y comunica”; pero no se fuerza en absoluto el sentido del texto si se entienden dichas palabras como las nacidas de la prudencia y sabiduría con que los padres educan a por amor a sus hijos:

Toda la posibilidad de la vida histórica cesaría en la humanidad si no se diese en la vida personal, desde lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana, la comunicación amistosa en que la propia vida se transmite y comunica: *por nuestros oídos hemos oído, nuestros padres nos lo han contado*. No se trata aquí, evidentemente, de suponer que los padres son ‘docentes’ de una ‘ciencia demostrativa’, sino que el lenguaje del espíritu transmite vitalmente lo que el hombre posee como viviente personal: la experiencia, el recuerdo y el amor.³¹

Tal modo de educar es el que hace que los hijos sientan lo enseñado por sus padres de un modo connatural. Toda otra educación posterior en la escuela, o en la comunidad política, deberá primar la connaturalidad que proporciona la virtud de aquellos que enseñan o gobiernan como presupuesto de su acción educativa.

El modelo perfecto de esta educación por cierta connaturalidad no es otro que Jesucristo. En un texto de la *Summa Theologiae* Santo Tomás de

³⁰ Juan Pablo II, *Familiaris Consortio* n. 36, AAS 74 (1982) pp. 126-127.

³¹ F. Canals, *Op. cit.*, pp. 681-682.

Aquino nos sintetiza su pedagogía en dos expresiones: la “conversación familiar” y la “confianza”. En efecto, el modo de atraer a los hombres hacia Dios fue mediante una conversación íntima, personal, propia de la vida familiar; y así, al introducirlos en esa intimidad de su Corazón, nacía espontáneamente en los hombres la confianza:

[Cristo] vino para que por medio de Él tengamos acceso a Dios, como se lee en Rm 5, 2. Y de este modo, conversando familiarmente con los hombres, fue conveniente que diera a los hombres confianza para que se allegasen a Él.³²

³² *Venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. V. Et ita, familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 40, a. 1 in c).

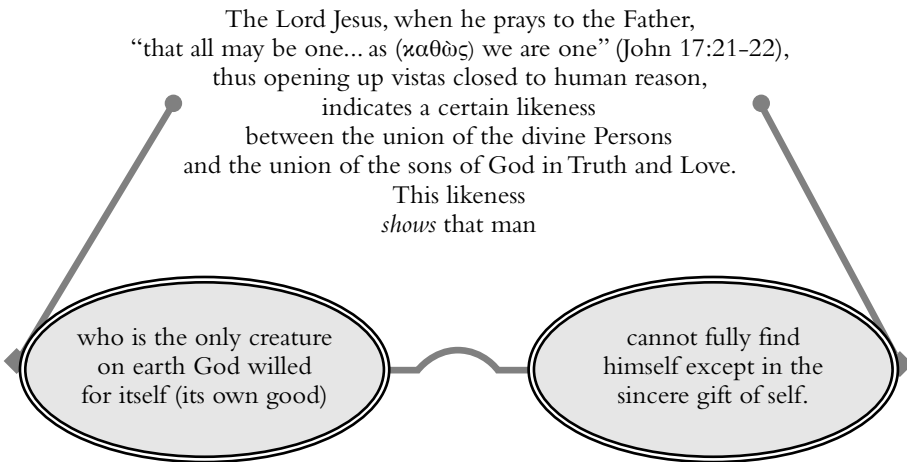
- LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA COME *PRAEAMBULA FIDEI*
THE ANTHROPOLOGICAL QUESTION AS *PRAEAMBULA FIDEI*

THE GIFT OF SELF AS PREAMBLE OF FAITH AND TRINITARIAN MYSTERY IN JOHN PAUL II AND THOMAS AQUINAS

■ MICHAEL MARIA WALDSTEIN

1. The Two Axioms of the Life of Persons in *Gaudium et Spes* 24:3

John Paul sees “a summary of the whole truth about man and woman” in *Gaudium et spes* 24:3, specifically in its two axioms about the life of persons.¹ These two axioms are like two lenses through which one can see the life of persons clearly.



John Paul comments

With these words, the council text presents a summary of the whole truth about man and woman...which is the structural basis of biblical and Christian anthropology...The model for this interpretation of the person is God himself as Trinity, as a communion of Persons. To say that man is created in the image and likeness of God means that man is called to exist “for” others, to become a gift.²

¹ John Paul II, *Mulieris Dignitatem*, 7.

² John Paul II, *Mulieris Dignitatem*, 7.

2. The Two Axioms of Gs 24:3 in Aristotle's and Thomas' Account of Friendship

The two axioms of Gs 24:3 correspond to the two defining marks of friendship according to Aristotle namely, mutual good will and communion of life. "To a friend we say we ought to wish well for his sake (βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἐνεκα)".³ Thomas sees a certain self-communication in such wishing well for another's sake.

In the love of friendship...we draw ourselves to what is outside. For, to those whom we love in that love we are related as to ourselves, *communicating ourselves to them in some way*.⁴ *Someone out of love can give himself to someone to be or become his friend...*⁵

This mutual gift of self in the love of friendship leads to the second essential aspect of friendship analyzed by Aristotle, namely, communion (κοινωνία). "The proverb, 'What belongs to friends is common', is correct. For it is in communion that friendship consists. ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία".⁶

3. The Envy of the Gods in Traditional Greek Thought

Traditional Greek thought is dominated by fear of the envy of the Gods.

You see that God strikes with his thunderbolts the outstanding living beings (τὰ ὑπερέχοντα ζῶα) and does not allow them to make a show of themselves (φαντάζεσθαι)... For, God loves to prevent all outstanding things. A great army is destroyed in this way by a small one, when God out of envy (φθονήσας) throws fear or thunder into it, by which they perish contrary to their worth.⁷

4. The Break with Divine Envy in Socrates, Plato, and Aristotle

It was a highly significant philosophical and religious step when Socrates, Plato, and Aristotle broke with this Greek tradition of divine envy. In the *Timaeus*, Socrates says,

Let us say for what cause the one who established coming to be and this universe established them (δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστᾶς συνέστησεν). He was good: no envy about anything ever arises in anyone who is good (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος).⁸

³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 8.2, 1155b.30-31.

⁴ Thomas, *Super Ioannem*, 15.4.2036.

⁵ Thomas, *Super libros Sententiarum*, 1.15.3.1 c.

⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1159b.31-32.

⁷ Herodotus, *Histories*, 7.10.

⁸ Plato, *Timaeus*, 29d-e.

The rejection of divine envy is part of the great portal through which the reader enters Aristotle's *Metaphysics*. The very first sentence says, "All human beings by nature desire to know." After determining that the most desirable knowledge is knowledge of the divine, Aristotle continues,

If the poets are right in saying that the divine is by nature envious (πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον), it would probably occur in this case above all, and all who are outstanding in this knowledge would be unfortunate, but the divine cannot be envious (οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι). As the proverb says, Poets tell many a lie.⁹

5. The Aristotelian Axiom of Self-Communication

One finds the deepest refutation of divine envy in an incidental remark Aristotle makes when he discusses the weather needed to ripen fruit. How can we tell when fruit is ripe? He asks incidentally. "The ripening is complete when the seeds in fruit are able to produce (ἀποτελεῖν) the fruit in which they are found". He adds. "For in all other cases as well this is what we call (λέγομεν) perfect (τέλειον)".¹⁰

Thomas recognizes in this incidental remark a metaphysical axiom of prime importance and uses it many times in an astonishing range of contexts, as you can see from the collection of texts which I printed for you.

Aristotle's key point is that self-communication belongs to the account of perfection or actuality as such. It is not a secondary consequence that flows from actuality. Charles De Koninck expresses the axiom as follows. "The essence of nature is communication of itself".¹¹

Thomas uses this Aristotelian axiom as a philosophical starting point to approach the Father's generative power in the Trinity.

It is the nature of every act that it communicates itself as much as possible. Therefore everything acts according as it is in act. For acting is nothing other than communicating that through which the agent is in act, as much as this is possible. Now, the divine nature is most of all and most purely act. *Therefore it also communicates itself as much as possible...* It communicates itself by a natural communication, as it were, so that, just as the one to whom humanity is communicated is a human being, so the one to whom divinity is communicated is not only similar to God, but is truly God.¹²

⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 982b32-983a4.

¹⁰ Aristotle, *Meteorology*, 4.3, 380a.13-15.

¹¹ Charles De Koninck, *Letter to Mortimer Adler, Quebec, June 15th 1938*; De Koninck Archive, University of Notre Dame.

¹² Thomas, *De potentia*, 2.1 c.

The argument focuses on the coincidence between perfect being and self-communication. One cannot separate the resting of the perfect within itself from its self-communication. One cannot locate perfection either only in the first or in the second. In the infinite ocean of perfect being, of *ipsum esse*,¹³ the resting of *ipsum esse* in its fullness and unity strictly coincides with the total self-communication of *ipsum esse* to another.

6. The Platonic Axiom of Self-Communication

The Aristotelian axiom is quite close to a Platonic axiom implicit in the text of the *Timaeus* quoted above. “The good is diffusive of itself. *Bonum diffusivum sui*”. Thomas always appeals for this axiom to Dionysius the Areopagite, even though the exact phrase is not found in him. In the passage that comes closest to “*bonum diffusivum sui*”, Dionysius writes,

The good is called spiritual light, because... *it gives a share* (μεταδιδόναι), at first in a measure of splendor (αἰγλης). Then to those who taste the light and desire it more, *it gives itself* (ἑαυτὴν ἐνδιδόναι) and shines more abundantly, “because they loved much” (cf. Luke 7:47), and always stretches them up and onward in proportion to their upward gaze. The good above all light is called intellectual light as the *fountain-like ray and hyper-diffusive pouring out of light*.¹⁴

According to Dionysius, the diffusive and self-giving nature of the good is reflected in the diffusive and self-giving nature of love.

And the divine love (*eros*) also brings ecstasy, not allowing those who are touched by it to belong to themselves, but only to the objects of their love...

And we must dare to affirm (for this is the truth) that the Creator of the universe himself, in his beautiful and good *eros* towards the universe, is...drawn from his transcendent throne above all things to dwell within the heart of all things in accordance with his super-essential and ecstatic power whereby he nonetheless does not leave himself behind.¹⁵

According to Thomas, this self-diffusiveness of the divine goodness, reflected in the ecstatic power of divine love, is particularly visible in the Incarnation.

For each thing that is fitting which belongs to it according to the account of its own nature... God’s very nature itself is goodness, as is clear from Dionysius. Therefore, whatever belongs to the account of goodness is

¹³ See Thomas, *Summa theologiae*, 1.3.4.

¹⁴ Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus*, 4.5–6. Emphasis added.

¹⁵ Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus*, 4.13.

fitting for God. *It belongs to the account of goodness that it communicates itself to others, as is clear from Dionysius. Therefore it belongs to the account of the highest good that it communicates itself to creatures in the highest way.* This happens through joining a created nature to himself so that one person results from these three, the Word, the soul and the flesh.¹⁶

Thomas applies *bonum diffusivum sui* also to the Trinity.

As Dionysius says, *the good is self-communicative.* But God is supremely good. *Therefore he will communicate himself supremely.* But in creatures he does not communicate himself supremely because they do not receive his whole goodness. Therefore there must be a perfect communication, *such that he communicates his whole goodness to another.* This, however, cannot be in the diversity of essence. Therefore there must be many who are distinct in the unity of the divine essence.¹⁷

7. The Personalistic and the Metaphysical Axioms in Parallel

These two metaphysical axioms correspond to the two defining marks of friendship in Aristotle and to the two personalistic axioms in *Gaudium et spes* 24:3, the first of which arises from the rational nature of the human person, while the second deals with the perfection of love.

Both pairs of axioms, the personalistic and the metaphysical, also correspond to the two processions within God, the procession of the Son by likeness of nature and of the Holy Spirit by love.

Both the Aristotelian and the Platonic-Dionysian axiom of self-communication are rooted in being. The Aristotelian axiom is rooted most immediately in “being” or “act” itself and, at least in this world, it implies efficient causality. Dionysius’ axiom is rooted in the good and, again at least in this world, it implies final causality.

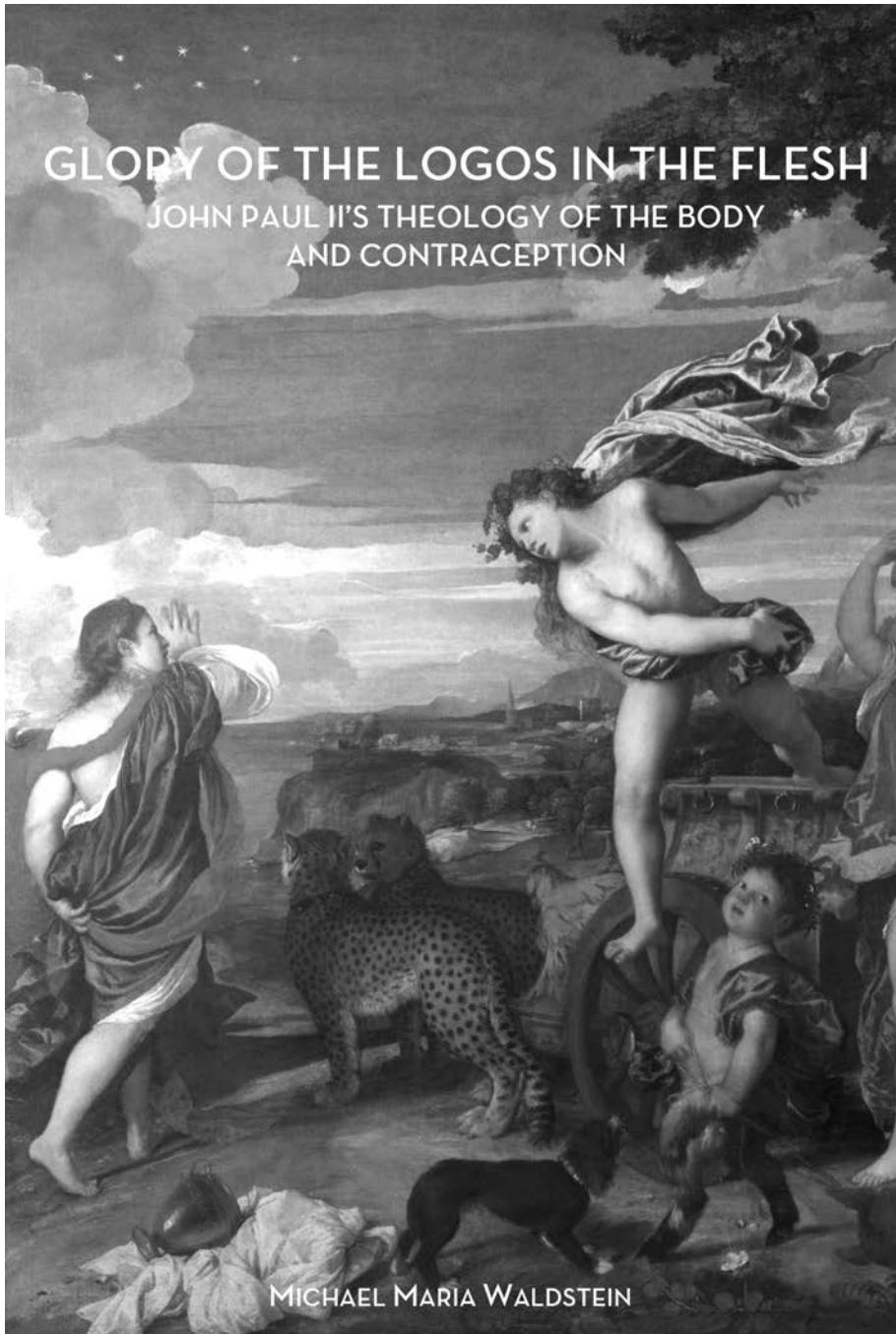
In God’s interior life, in the Trinitarian relations, there is no causality. Analogy and the *via negativa* must, therefore, be applied with particular care when one uses the axioms to reflect about the Trinity.

Still, Aristotle (in his understanding of perfection in nature) and Plato (in his understanding of the good as self-diffusive) both glimpse that in the very depths of being one finds the coincidence of perfection or goodness and self-communication. The divine is not envious.

In their philosophical form, the axioms are important preambles of the faith.

¹⁶ Thomas, *Summa theologiae*, 3.1.1 c.

¹⁷ Thomas, *Super libros Sententiarum*, 1.2.1.4 sed contra 1.



NOTE A *PERSONA E ATTO* DI KAROL WOJTYŁA

■ ANGELO CAMPODONICO

Il volume *Persona e atto* di Karol Wojtyła è un testo aggiornato per l'epoca in cui è stato scritto, attento oltre che alla filosofia di Tommaso, alla fenomenologia e anche alla filosofia analitica del Novecento. Mi soffermerò su due aspetti: uno di carattere metodologico e uno di carattere contenutistico. L'idea centrale del volume è essenzialmente tommasiana nonostante la presenza di un forte influsso fenomenologico per quanto riguarda l'approccio all'uomo e un'accentuazione del tema della libertà come caratteristica centrale dell'uomo che richiama talora l'influenza di Kant. Sotto il profilo metodologico l'idea che sottende il volume sembra essere la seguente: nella filosofia classica di Tommaso d'Aquino vi sono delle virtualità non pienamente esplicitate che i diversi contesti storici permettono di esplicitare. In altri termini: il problema in questione si può così formulare: che cosa significano *augere* e *perficere* nell'espressione di Leone XIII dell'enciclica *Aeterni Patris*: “*vetera novis augere et perficere*”? Che cosa significa riprendere Tommaso non in un senso meramente storiografico, ma speculativo? Che cosa significa essere “tomisti”? Nel caso di Marx, per esempio, in italiano v'è la differenza fra *marxiano* e *marxista*. Così pure si parla talora di *tommasiano* e di *tomista*.

Ovviamente si tratta in primo luogo di comprendere che cosa Tommaso effettivamente affermi nei suoi scritti. La dimensione storiografica e filologica è fondamentale. Dopo questo aspetto i due rischi presenti nelle possibili risposte alla provocazione di Leone XIII sono da un lato il fondamentalismo (una lettura fondamentalista e meramente ripetitiva dei testi di Tommaso) o il far dire a Tommaso ciò che egli non dice per essere in grado di dialogare con la contemporaneità in continuo mutamento. Altra possibilità, invece, è quella che sembrerebbe voler seguire Karol Wojtyła: esplicitarne possibili virtualità che il tempo storico può far emergere. Non tutto in un pensatore è esplicito, neppure a se stesso: altrimenti non saremmo ancora nella storia, ma già nella *visio beatifica*. La stessa attenzione focalizzata prevalentemente sull'uomo, l'interesse per l'antropologia (per Foucault addirittura l'antropologia è un'invenzione moderna) e per la persona umana come approccio privilegiato alla realtà sono moderni, anche se i riferimenti e le radici sono nel pensiero medioevale e prima ancora biblico. Wojtyła è affascinato dall'uomo – dal Mistero uomo e, in particolare, dall'uomo in quanto agisce. Non dimentichiamo l'importanza del teatro, dell'esperienza dell'attore nella sua vita. L'uomo è la realtà più complessa e perfetta di cui abbiamo conoscenza diretta. Per conoscere l'uomo in

una maniera che non è mai esaustiva occorre rifarsi ai suoi atti. L'atto permette un'indagine di tipo fenomenologico. *Atto* in *Persona e atto* è l'*actus humanus* di Tommaso che si contrappone al *pati* (come «qualcosa accade nell'uomo»), e in cui l'uomo si sperimenta come soggetto attivo. Esso in termini tommasiani è *actus interior* e *actus exterior*. L'*actus* non è soltanto l'azione transitiva che muta qualcosa all'esterno, ma è anche intenzione della volontà. Perché ci sia atto è sufficiente che ci sia percezione di essere un soggetto che agisce *su se stesso* (*actio immanens*), intendendo agire sulla realtà altra da sé. Da un lato l'uomo trascende gli atti che compie (egli è più dei suoi atti – *trascendenza*) e dall'altro è tutto negli atti che compie (*integrazione*). Questo aspetto è sostanzialmente tommasiano. L'uomo si conosce e matura agendo, rapportandosi alla realtà, riconoscendo così di fatto la sua natura finita, dipendente dal contesto e in un'ultima analisi dell'atto d'essere che lo attua.

Afferma, infatti, Tommaso «L'intelletto umano conosce per primo l'oggetto (l'essenza della cosa materiale); e in secondo luogo conosce l'atto stesso con cui si conosce l'oggetto; e, grazie all'atto, conosce lo stesso intelletto, la cui perfezione consiste nel conoscere».¹

Occorre, secondo Karol Wojtyła, superare il dualismo fra una filosofia dell'ente (cosale o essenzialistica-ontica) e non tommasiana e una filosofia della coscienza (come certo spiritualismo francese), così come fra una filosofia dell'ente e una filosofia dell'agire, in una filosofia dell'atto d'essere che le comprende entrambe, superando così i dualismi. Ricordo a questo proposito la riflessione del Padre Joseph De Finance (*Être et agir en la philosophie de Saint Thomas*) sollecitata – tra gli altri – da Blondel, che ha sicuramente esercitato un certo influsso sul volume e, in particolare, l'espressione di Tommaso che egli ricava dal confronto con la tradizione neoplatonica, secondo cui l'essere che è capace di riflettere su di sé sussiste di più, esiste di più sul piano perfettivo dell'*actus essendi*.²

¹ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, 87, 3. Dello stesso autore cfr. pure *Quaestiones disputatae de veritate*, X, 8: «In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere».

² I^o q. 14 a. 2 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum».

Il punto centrale su cui si sofferma l'attenzione del filosofo è il fatto che l'uomo rapportandosi alla realtà, e soprattutto rapportandosi *in certo modo* alla realtà (in modo moralmente buono) non si limita ad incidere sulla realtà circostante, ma *agisce su di sé*, costruisce se stesso, la sua personalità morale, diventa sempre così più autonomo e libero. V'è un intimo nesso fra *trascendenza e integrazione* e fra queste e *partecipazione* o relazione con gli altri.

Questa azione su di sé ha luogo anche quando non si muta nulla all'esterno (azione transitiva), ma si manifesta un'intenzione. Il concetto di *atto* non coincide con quello di azione esterna. Roberta de Monticelli, influenzata dal volume di Karol Wojtyła, ha notato recentemente l'importanza della nozione di atto per l'antropologia personalistica.³ Secondo lei essere una persona è emergere sui propri stati mediante i propri atti (in base ad un emergentismo forte). Occorre sostenere l'irriducibilità del concetto di atto a quello di azione nell'accezione contemporanea del termine. Riducendo – osserva la filosofa – gli atti ad azioni gli analitici hanno cessato di parlare di atti, riducendoli a stati. Una decisione, per esempio, è un atto, non un'azione. Le esperienze di base sono *atti*, perché non sono *stati*, cioè impatti della realtà su di noi, ma risposte a questi impatti della realtà; con gli atti inizia la vita della ragione.

Solo sulla base di uno strato fondamentale di atti non liberi (atti di base) gli atti o prese di posizione della vita affettiva e cognitiva, è possibile uno strato superiore di atti liberi. Gli atti mentali non sono il mero lato interno delle azioni, il pallido riflesso delle attività esterne e sociali. Senza la posizionalità degli atti e la loro libertà al secondo livello, non c'è soggetto di azioni, e quindi non c'è agente personale e nemmeno azione volontaria o libera. Per Roberta De Monticelli il riduzionista sociale ha bisogno solo di agenti, non di soggetti di atti. In sintesi: l'aspetto di autocostituzione sembra il tratto più specifico degli atti liberi. Qui si apre per il Wojtyła di *Persona e atto* tutto il tema della formazione del carattere e delle virtù etiche – virtù che hanno una dimensione ontologica ed etica insieme – attraverso gli atti liberi che agiscono sulla costituzione del soggetto personale.

³ R. de Monticelli, *Sé, atto, persona. L'emergere della novità umana in Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano*, a c. di A. Pavan e E. Magno, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 470-82.

SPIRITUALITY AND HYLEMORPHISM

■ STEPHEN L. BROCK

The title for this panel is “The Anthropological Question as *Preambula Fidei*”. In relation to Saint Thomas, that surely brings to mind his philosophical treatment of the human soul, especially his arguments for its spirituality – its being an immaterial substance – and for its immortality. These arguments would serve as preambles to fundamental truths of faith about man, such as the particular judgment and the resurrection. I take it that they would also have at least a bearing on some of the truths concerning God and the angels, those that regard or imply their own spirituality. Our own soul is more familiar to us than they are, and analogies drawn from its spiritual features can help in building up a conception of what they are like.¹

St Thomas clearly thinks that his arguments for the soul’s spirituality and immortality are demonstrative. If they are, then it is also clear that being demonstrative does not entail being universally convincing. There was never a time when these arguments convinced everybody. Nowadays it is not hard to find thinkers who are generally quite sympathetic to Thomas, but who find these arguments more or less flawed. And as the Holy Father recently remarked, in some theological circles today the very term “soul” is rejected.² It is thought to express an unacceptable dualism, rendering the body a mere appendage and the resurrection a mere afterthought. Human persons must be seen as fundamental units, not combinations of things.

In relation to the charge of dualism, highly pertinent is a brief passage from *Veritatis splendor*. The encyclical urges us to recall “the Church’s teaching on the unity of man, whose rational soul is *per se et essentialiter* the form of his body (86). The spiritual and immortal soul is the principle of man’s unity, which is to say, that whereby he exists in the manner of a whole –

¹ See, for example, *Sententia libri De anima*, Lib. 1, lect. 1, no. 7 (Marietti).

² “In some circles, the word ‘soul’ is virtually banned because – ostensibly – it expresses a body-soul dualism that wrongly compartmentalizes the human being. Of course the human person is a unity, destined for eternity as body and soul. And yet that cannot mean that we no longer have a soul, a constitutive principle guaranteeing our unity in this life and beyond earthly death”: Benedict XVI, Homily for the Chrism Mass, Holy Thursday 2012. The passage is part of a reflection on the expression “zeal for souls”. Notice that what he understands by “soul” is “a constitutive principle guaranteeing our unity”.

corpore et anima unus – as a person (87)”.³ Understood as form of the body, the soul would be the very thing that accounts for the human person’s unity.

However, we might also recall that over its long history, the expression “form of the body” has been construed in many ways, and not all of them exclude dualism. By Descartes’s time, for example, this teaching of the Church had been in place for centuries. Descartes was quite ready to say that the rational soul is man’s substantial form, that the union of soul and body is substantial, and that its result – a man – is a *per se* being.⁴ If Cartesianism does not count as a type of dualism, it is hard to say what does. Descartes’s man may be some sort of unit, but not a truly fundamental one. The fundamental units are the *res cogitans* and *res extensa*.

On the other hand, simply removing the *res cogitans* from the picture will hardly suffice to make a man a fundamental unit. It is obvious that in some sense a man has parts. If he is still a fundamental unit, it must be because the whole man enjoys an “ontological priority” over the parts. The natures of the parts must be in function of their order to the whole. Their being parts of the whole must pertain to what they essentially are, to their very definitions. Making mind a bodily trait does not make a man a fundamental unit if his body is itself only a combination. So it was for Descartes, and, I believe, so it is today in the prevalent positions on the mind-body issue. “Dualism” is a misleading term if the alternative is materialism.

Now, I think it is safe to say that in the *Veritatis splendor* passage, the sense intended by the author for the expression “form of the body” is not one that would allow for the Cartesian construal. And I dare say that it would allow for – and perhaps even favor – a construal that Descartes explicitly rejected: the one we find in St Thomas.⁵ Let me recall very briefly how, as Thomas understands it, the notion of “form of the body” accounts for the body’s unity.

On Thomas’s view, not only the human body but also every other natural body has a “substantial form”. By this is meant a certain *act* in the body –

³ John Paul II, *Veritatis splendor*, no. 48. Note 86 cites the Ecumenical Council of Vienne (1311-1312), Constitution *Fidei Catholicae*: DS, 902, and the Fifth Lateran Ecumenical Council, Bull *Apostolici Regiminis* (1513): DS, 1440. Note 87 cites the Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 14.

⁴ See his letter, “Descartes a Regius”, janvier 1642, in *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery (Paris: J. Vrin, 1975), vol. 3, pp. 505, 508; also “Descartes a Regius”, décembre 1641 (?), *Œuvres*, vol. 3, pp. 460-1.

⁵ See “Descartes a Regius”, janvier 1642, *Œuvres*, vol. III, 502-7.

⁶ See, for example, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 6, ad 1.

the very first one. This act makes the body not only to be the specific kind of body that it is, but also to be a body at all. In fact it makes the body to be a substance; that is, a primary being – a fundamental unit.⁶ So understood, the substantial form is not joined *to* the body, as though presupposing it. What the form is joined to is “prime matter”. Prime matter, in itself, is not a body – neither one nor many bodies – but only potency for one or many bodies. Although it is commonly said that a body is “composed” of form and matter, it might be more exact to say that its *matter* is composed – that is, unified – *according* to the form.⁷ The body is one thanks to the form. So is each part of the body. In fact the form is so unifying that the essential unity of each part is not even distinct from that of the whole. No part is a separate unit, an unqualified whole of its own.⁸ Only the entirety of what the form actualizes is separate. Of course the matter is not separate. It is merely potential, indeterminate. But not even the form itself has a unity distinct from the body’s. The body is in its definition. It is strictly the essential act *of* the body, the body’s “ontological energy”. The body is the truly fundamental unit, the unqualified *subject*. Thomas regards the human soul as a part of the body itself.⁹

So Thomas’s way of understanding “form of the body” does seem to avoid dualism. The real difficulty with his account lies rather on the other side: how such a thing can possibly be spiritual and incorruptible. Granted, a form must be something immaterial, in the sense that it cannot contain matter. What is merely potential cannot be part of an act.¹⁰ But the question is, how can the form of a body be a substance in its own right, a sort of *subject* – let alone one that can outlive the body? However, I do not propose to rehearse all the steps in Thomas’s treatment of this issue. I wish to make a brief case for just one point: that his whole approach to the soul’s spirituality hangs on this notion of substantial form as act. I believe that we can even go so far as to say that his whole conception of the nature of spiritual reality hangs on this notion.

A good way to bring out the point, I think, is to contrast Thomas’s approach to the soul’s spirituality with Descartes’s. Here I will be using some very sug-

⁷ See Enrico Berti, “L’ilemorfismo da Aristotele a oggi”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2 (2011): 173–180.

⁸ Thomas Aquinas, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lib. 7, lect. 14, no. 1594 (Marietti): “non est possibile aliquod unum esse in pluribus separatim existentibus. Non enim tu es nisi in teipso. Es enim in pluribus non separatim existentibus, sicut in carnibus et ossibus, quae sunt tui partes”.

⁹ See Thomas Aquinas, *Super I ad Corinthios*, cap. 15, lect. 2.

¹⁰ See *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5.

gestive remarks by Elizabeth Anscombe.¹¹ Descartes of course gets at the soul by way of “thought”. Cartesian “thought” includes sensation, and showing that sensation is incorporeal is his crucial move. The basic steps are fairly simple: sensation *seems* to be in and about bodies; but this can be doubted, since there can be a sensation without there being any such body as it seems to be in or about; and a thing’s essence is strictly what cannot be doubted about it; so sensation is essentially incorporeal. Once this is established, the incorporeity of other “thoughts” follows almost as a matter of course.

But what does the incorporeity of sensation thereby amount to? As Anscombe puts it, Cartesian sensation is a “quasi-corporeal performance that is not yet corporeal”.¹² It looks like it is in matter, but it is not material. Call what it is in “soul”. But so envisioned, what does *that* look like? It looks like just another “sort of stuff, as it were *immaterial* matter, a refined ethereal medium”.¹³ I find this description very apt. Among other things, it answers to the fact that a Cartesian soul is not a factor in a Cartesian body’s essence. It cannot be. They are too *alike*. Soul is “immaterial matter”; body, “material matter”. They differ only as species of a genus do, by opposing differentiae. It is like the difference between air and wax. A piece of wax may contain an air bubble, but they do not mix. A Cartesian body containing a Cartesian soul gives us “a man”. But there is no such thing as essentially human “stuff”.

Thomas of course does not judge sensation to be purely immaterial. Only intellectual activity is. But neither does he think that intellectual activity occurs “outside” the body. It is true that Thomas locates intellect “in the soul”. It exists in the soul as an accident in a subject.¹⁴ This however does not mean that intellect, or its activity, is found by looking away from the body and into the soul. For the soul is a part, a constituent, of the body. The *whole* soul is so.¹⁵ Hence, speaking most properly, the intellect’s subject is the whole person – the separate reality of which the soul is only the es-

¹¹ G.E.M. Anscombe, “Analytical Philosophy and the Spirituality of Man”, in *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, ed. Mary Geach and Luke Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2005): 3-16.

¹² Anscombe, “Analytical Philosophy and the Spirituality of Man”, p. 9.

¹³ Anscombe, “Analytical Philosophy and the Spirituality of Man”, p. 9 (my emphasis).

¹⁴ *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 5.

¹⁵ Thus, “cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animae est extra animam quae est in hac parte corporis. Non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis; sed quod *nihil sit extra totum corpus*, quod principaliter perficit”: Q. D. *De anima*, a. 10, ad 3.

sential act.¹⁶ Intellect is “in” the soul only in the sense that, unlike other soul-powers, it is not *intrinsically conditioned* by bodily features; that is, by extension or qualities that presuppose extension.¹⁷ Such conditions would preclude its doing what no sense-faculty can: to consider forms by themselves, in an absolute way, not as applied to particular places or times.¹⁸ (Here, by the way, notice that Thomas regards this ability to consider form by itself, in an absolute way, as crucial for the very possibility of our mind’s being raised by grace to the beatific vision, in *any* state – whether apart from the body *or* in the body.¹⁹ Some dimension of our nature must already be unconditioned by matter).

The whole soul is a constituent of the body, but it is not wholly under bodily conditions. This can hardly be *pictured*. It makes no sense if the soul is a kind of “stuff”. Thomas thinks we can *understand* it. But in order to do so, we have to conceive the soul as an act, a form; and more precisely, as a substantial form, a body’s first act. A substantial form may depend on matter in various ways, but their primary relation is the reverse. Even though the matter “receives” the form and is “subject” to it, the form is prior to it – not in time, but in *being*.²⁰ This is what it *means* to say that form is act: being, *esse*, follows on it *per se*.²¹ Form and matter differ, not merely as species of a genus, but as to how they are *beings*. Matter *is* – is *in act* – through form; form is in act through itself.²² This is how they can make for a true ontological unit, one substance: they have one *esse*. Together they constitute the whole, proportionate subject of this *esse*. Nonetheless, the *esse* “reaches” the

¹⁶ *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 2, ad 2.

¹⁷ The word “intrinsically” is important. The human intellect is certainly conditioned in an extrinsic way by matter; the presentation of its object – without which it cannot operate – depends on the functioning of a material organ. See *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 2, ad 3.

¹⁸ *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 1; I, q. 75, a. 5.

¹⁹ See *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4, ad 3.

²⁰ See, for example, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 6; *De substantiis separatis*, cap. 7.

²¹ “Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus”: *De principiis naturae* (~1252), cap. 1. “Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale; unde omnis forma est actus”: *De spiritualibus creaturis* (1267-8), a. 3. A few of the many other pertinent places are *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 5; I, q. 75, a. 6; I, q. 77, a. 6.

²² Of course the form could not inform the matter if the matter were not really “there”. The form is not cause of the matter’s “being there”, but only of the actuality, the *actus essendi*, found in it. Its “being there” is not an *actus essendi*; it is only the truth of a proposition. See *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 2.

matter only through the form. And so it is *conceivable* that, *prior* to its reaching and actualizing the matter, the *esse* even be “seated” in the form, as in a *partial* subject. In that case, the matter may condition many of the form’s *effects*, but it will not condition the form just in itself, in its own *being in act*.

What I especially wish to stress, however, is that right here is the start of the path that Thomas repeatedly signals for grasping “how it is” that there can be *anything* that is both immaterial and a subject of *esse* – anything spiritual.²³ I think it can be shown that, in his view, the nature of spirit can only be conceived as a mode of the nature of form. It is a highly perfect mode. We need to see this nature as coming in various grades of perfection.²⁴ But first of all we need to grasp the mode called substantial form, form as “cause of being to matter”.²⁵ In order to achieve a clear positive conception of immaterial substances, we need to have caught sight of the immaterial principle intrinsic to material substances and of this principle’s ontological priority over matter.

To be sure, even without this, we may see that the notion of “immaterial substance” is not incoherent. Belief in spirit does not strictly require all this metaphysics.²⁶ But Thomas does seem to think that only substantial form offers a genuine glimpse of how the notion coheres.

To say the least, Thomas’s substantial form is not an easy idea. I do not pretend to have conveyed it (or mastered it). But what I wonder is whether the current unpersuasiveness of his account of the soul’s spirituality is not connected, at least in part, with the loss of this idea.

The question also applies to the correlative idea, that of prime matter as pure potency. It is no easier. Nor is it more current today. However, at least the word “matter” is current, and it is seldom deemed “dualistic”. If we want to try to rethink Thomas’s approach to spirit and relate it to contemporary thinking, maybe this is the place to start: the metaphysics of matter.

²³ See, for example, *De ente et essentia*, cap. 3, starting at “Et quomodo hoc sit...”; *Q.D. de Anima*, a. 6 (*in fine corp.*); *De substantiis separatis*, cap. 7; *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

²⁴ See, e.g., *Summa contra gentiles*, II, cap. 68; *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1; *De unitate intellectus*, cap.

²⁵ *De ente et essentia*, cap. 3. Cf. *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 3, with its reference to *Metaphysics* VIII.6.

²⁶ It does require *some* grasp of the notion. “[F]ides non potest universaliter praecedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligeret”: *Summa theologiae*, II-II, q. 8, a. 8, ad 2.

APPENDIX

OSSERVAZIONI SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA, RELIGIONE E TEOLOGIA

■ HORST SEIDL

Durante le sedute dell'Assemblea, le discussioni hanno toccato, più volte, la questione del rapporto della filosofia con la religione e la teologia cristiane, anche se solo occasionalmente, perché non era il tema di nessuna conferenza. In seguito mi sia permesso di aggiungere alcune osservazioni alla questione importante.

Vorrei riprendere tre dei pareri che si sono espressi sul tema: il primo si aggiunge al tema del diritto naturale, sostenendo che questo non può essere trattato senza riferimento alla fede religiosa, ed esprime la convinzione che, in generale, questioni filosofiche si basano sulla fede religiosa. Il collega rinvia a s. Tommaso che nella questione sulla legge naturale (S.t. I-II, q. 94) la definisce come partecipazione alla legge divina.

Per rispondere a questa interessante ipotesi vorrei ricordare che Tommaso parte (S.t. I-II, q. 90) dalla definizione della legge come *regula et mensura humanorum actuum*, riferendosi ad Aristotele secondo cui è compito della ragione di ordinare le azioni a un fine quale primo principio. Come è noto l'etica che Tommaso ha esposto prima (q. 1-17) segue fedelmente Aristotele, fondata sulla natura umana razionale, non sulla fede religiosa. Proprio la dottrina sulla legge naturale, nonché del diritto naturale, riprende quella di Aristotele (*Etica Nicom.*V, 10); lo stesso aggettivo "naturale" rinvia alla natura umana razionale. Solo gli Stoici cominciano ad argomentare sulla legge naturale immediatamente con riferimento al logos divino, a motivo del loro monismo teologico.

Un secondo parere favorisce la filosofia come connessa con la religione, riferendosi al fatto che già Aristotele ha introdotto la sua metafisica come teologia. Riesaminando questo fatto vorrei osservare che Aristotele usa il concetto "teologica" soltanto un'unica volta, e cioè nella *Metafisica*, non nel libro XII che arriva alla dimostrazione della prima causa trascendente da cui dipende tutta la natura, bensì nell'introduttivo libro VI (1026a 10; testo parallelo in libro XI, 1064a 33 ss.), dove è ancora aperta la questione se tale prima causa esista. Perciò il rinvio al divino religioso che precede la filosofia raccomanda la metafisica come disciplina importante perché riguardo a quella realtà di cui gli uomini hanno già una sicura fede religiosa, la metafisica cerca di dimostrarla con argomenti razionali, senza l'aiuto della reli-

gione. Lo scopo della metafisica non è di dimostrare il Dio della fede religiosa bensì una prima causa dell'essere nella ricerca delle prime cause delle cose naturali, ossia di tutti gli enti (si veda *Metafisica*, libro I).

Certamente la “teologia” di Aristotele è ben diversa da quella che si stabilisce man mano nel cristianesimo. I primi apologeti, Giustino martire e San Clemente, nella difesa della fede cristiana (usando anche argomenti di origine metafisica) introducono un insieme di argomenti che si chiama poi teologia, nel nuovo senso usato fino ad oggi, mentre essi lo chiamano ancora “vera filosofia”. Nei Padri della Chiesa e nei teologi medievali la teologia è definita come “sacra dottrina” sulle cose divine, rivelate nell'Antico e Nuovo Testamento. S. Tommaso offre (in S.t., q. 1) un chiaro criterio per distinguere la sacra dottrina dalla metafisica, secondo cui la prima procede con la fede, trattando su Dio, mentre la metafisica procede senza la fede, basandosi soltanto sulla ragione umana, e ha come oggetto tutte le cose nel loro essere, l'ente in quanto tale, non Dio. Nel razionalismo moderno la metafisica diventa “teologia naturale”, assumendo Dio come suo oggetto.

Un terzo parere segue la cosiddetta “filosofia cristiana” introdotta da É. Gilson, in seguito del suo rifiuto della metafisica razionalista come “essenzialismo”, che si sarebbe allontanata dalla esistenza degli uomini. Perciò egli fonda una filosofia esistenzialista che si dedica all'esistenza umana come l'unico oggetto della filosofia. Facendo così, per lui l'esistenza non è più (come era nella tradizione) quella semplice formale, presupposta per ogni conoscenza essenziale, bensì diventa un tema problematico connesso persino con un “dilemma del realismo”. Gilson non poteva risolverlo diversamente se non ricorrendo alla fede cristiana (si veda: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, del 1939, ripr. 1986). F. van Steenberghe si è opposto rigorosamente a tale posizione, dicendo che vi possono essere cristo-fedeli che esercitano filosofia, ma non può esservi una filosofia cristiana, per ragioni dei diversi metodi e fini della filosofia e della religione. Egli ha ribadito la sua critica sino alla fine della sua vita (si veda: *Études philosophiques*, del 1985).

Printed by
Tipolitografia Spedim
www.spedim.it